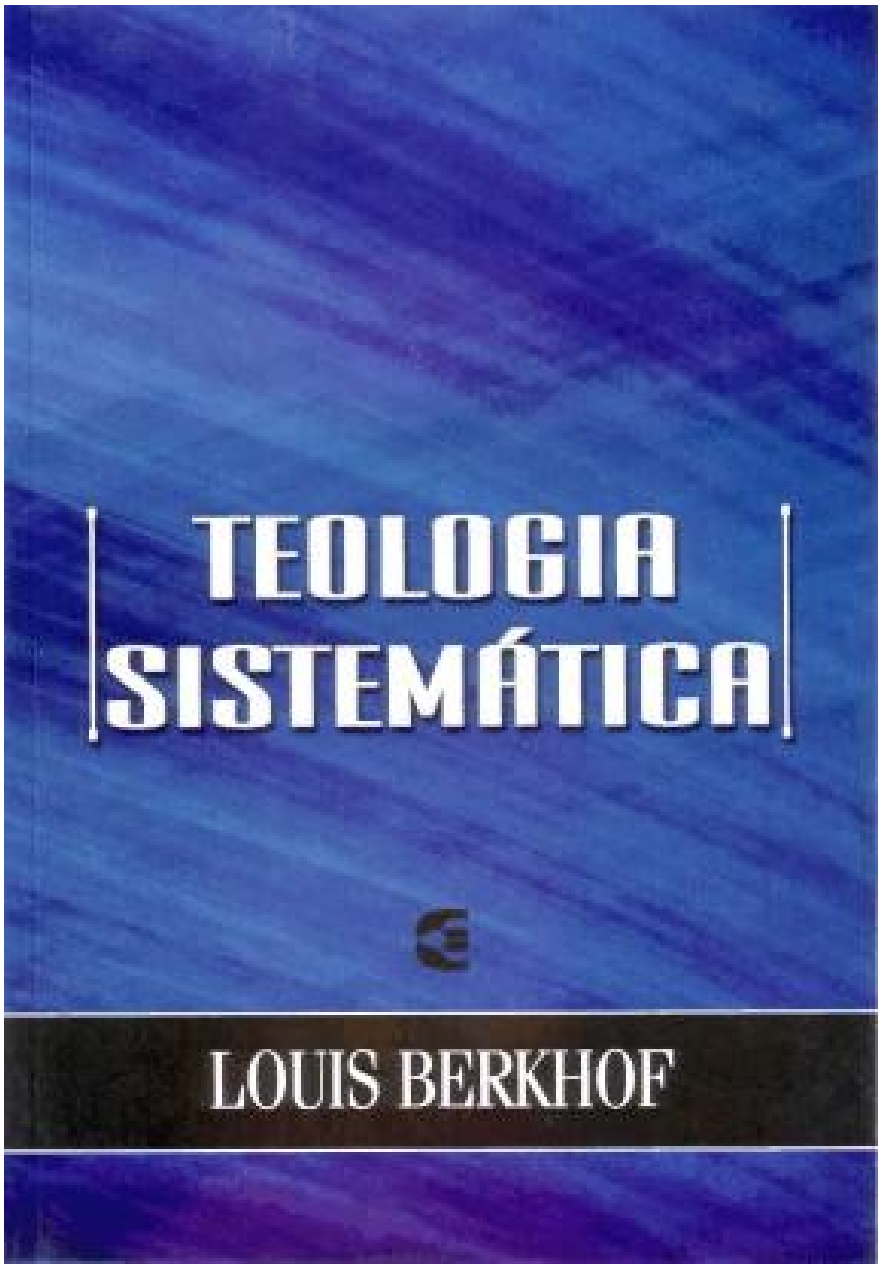


Teologia Sistemática

Louis Berkhof

Título do original em Inglês

Systematic Theology

Prefácio

Agora que minha teologia sistemática está sendo novamente impressa, o prefácio pode ser curto. Não é necessário dizer muita coisa acerca da natureza da obra, visto que ela tem estado perante o público durante mais de quinze anos e tem sido amplamente usada. Tenho todas as razões para estar agradecido pela maneira bondosa como ela tem sido recebida, pelo testemunho favorável de muitos críticos e pelo fato de o livro estar sendo agora usado como livro-texto em muitos seminários teológicos e institutos bíblicos em nosso país, e de que têm sido feitos pelos pedidos do estrangeiro de permissão para traduzi-la em outras línguas. Estas são as bênçãos que eu não previa, pelas quais estou profundamente agradecido a Deus. A Ele toda a honra. E se a obra puder continuar sendo uma bênção em muitas partes da igreja de Jesus Cristo, simplesmente aumentará o meu reconhecimento da abundante graça de Deus.

L. BERKHOF

Grand Rapids, Michigan,
1º de agosto de 1949.

ÍNDICE

Primeira Parte: A DOUTRINA DE DEUS....10
I. A Existência de Deus....10
A. Lugar da Doutrina de Deus na Dogmática....10
B. Prova Bíblica da Existência de Deus....11
C. A negação da existência de Deus em suas Várias Formas....12
D. As Assim Chamadas Provas Racionais da Existência de Deus....17
II. A cognoscibilidade de Deus....20
A. Deus Incompreensível e, contudo, Cognoscível....20
B. Negação da Cognoscibilidade de Deus....21
C. Auto-Revelação, Requisito de todo Conhecimento de Deus....25
III. Relação do Ser e dos Atributos de Deus....32
A. O Ser de Deus....32
B. A Possibilidade de Conhecer o Ser de Deus....34
C. O Ser de Deus Revelado em Seus Atributos....36
IV. Os nomes de Deus....38
A. Os Nomes de Deus em Geral....38
B. Os Nomes do Velho Testamento e Seu Significado....39
C. Os Nomes do Novo testamento e Seu Significado....41
V. Os atributos de Deus em geral....43
A. Avaliação dos Termos Empregados....43
B. Método de Determinação dos Atributos de Deus....43
C. Sugestões Feitas Quanto às Divisões dos Atributos....46
VI. Os Atributos Incomunicáveis....49
A. Existência Autônoma de Deus....49
B. A Imutabilidade de Deus....50
C. A Infinidade de Deus....51
D. A Unidade de Deus....53
VII. Os Atributos Comunicáveis....56
A. A Espiritualidade de Deus....57
B. Atributos Intelectuais....58
C. Atributos Morais....62
D. Atributos de Soberania....68
VIII. A Trindade Santa....74
A. A Doutrina da Trindade na História....74
B. Deus como Trindade em Unidade....75
C. As Três Pessoas Consideradas Separadamente....82
(AS OBRAS DE DEUS)....91
I. Os decretos Divinos em Geral....91
A. A Doutrina dos Decretos na Teologia....91
B. Nomes Bíblicos para os Decretos Divinos....92
C. A Natureza dos Decretos Divinos....93
D. As Características do Decreto Divino....94
E. Objeções à Doutrina dos Decretos....96
II. Predestinação....100
A. A Doutrina da Predestinação na História....100
B. Termos Bíblicos para a Predestinação....102
C. O Autor e os Objetos da Predestinação....104
D. As Partes da Predestinação....105
E. Supra e Infralapsarianismo....109
III. Criação em Geral....118
A. A doutrina da Criação na História....118
B. Prova Bíblica da Doutrina da Criação....119
C. A Idéia da Criação....120
D. Teorias Divergentes a Respeito da origem do Mundo....129
IV. Criação do Mundo Espiritual....132
A. A Doutrina dos Anjos na História....132
B. A Existência dos Anjos....134
C. A Natureza dos Anjos....135

D. Número e organização dos Anjos....136
E. O serviço dos Anjos....138
F. Os Anjos Maus....139
V. Criação do Mundo Material....141
A. O Relato Bíblico da Criação....141
B. O Hexameron, ou a Obra dos Dias Separados....143
VI. Providência....156
A. Providência em Geral....156
B. Preservação....160
C. Concorrência....162
D. Governo....166
E. Providências Extraordinárias ou Milagres....167
Segunda Parte: A DOUTRINA DO HOMEM COM RELAÇÃO A DEUS....169
I. A Origem do Homem....170
A. A doutrina do Homem na Dogmática....170
B. Relato Bíblico da Origem do Homem....170
C. A Teoria Evolucionista da Origem do Homem....172
D. A Origem do Homem e a Unidade da Raça....177
II. A Natureza do Homem....180
A. Os Elementos Constitutivos da Natureza Humana....180
B. A Origem da Alma no Indivíduo....185
III. O Homem Como a Imagem de Deus....191
A. Conceitos Históricos da Imagem de Deus no Homem....191
B. Dados Bíblicos a Respeito da Imagem de Deus no Homem....192
C. O Homem Como a Imagem de Deus....194
D. A Condição Original do Homem como a Imagem de Deus....198
IV. O Homem na Aliança das Obras....201
A. A Doutrina da Aliança das Obras na História....201
B. O Fundamento Bíblico da Doutrina da Aliança das Obras....203
C. Elementos da Aliança das Obras....205
D. A Situação Atual da Aliança das Obras....207
O HOMEM NO ESTADO DE PECADO....210
I. A Origem do Pecado....210
A. Conceitos Históricos a Respeito da Origem do Pecado....210
B. Dados Bíblicos a Respeito da Origem do Pecado....211
C. A Natureza do Primeiro Pecado ou da Queda do Homem....213
D. O Primeiro Pecado ou a Queda como Ocasionada pela Tentação....214
E. A Explicação Evolucionista da Origem do Pecado....216
F. Os Resultados do Primeiro Pecado....217
II. O Caráter Essencial do Primeiro Pecado....219
A. Teorias Filosóficas a Respeito da Natureza do Mal....219
B. A Idéia Bíblica do Pecado....223
C. O Conceito Pelagiano de Pecado....225
D. O Conceito Católico romano do Pecado....227
III. A Transmissão do Pecado....230
A. Resenha Histórica....230
B. A Universalidade do Pecado....232
C. A Relação do pecado de Adão com o da Raça....233
IV. O Pecado na Vida da Raça Humana....237
A. O Pecado Original....237
B. O Pecado Fatual....244
V. A Punição do Pecado....249
A. Punições Naturais e positivas....249
B. A Natureza e o Propósito das Punições....250
C. O Castigo Efetivo do Pecado....252
O HOMEM NA ALIANÇA DA GRAÇA....256
I. Nome e Conceito da Aliança....256
A. O Nome....256
B. O conceito....257
II. A Aliança da Redenção....259
A. A discussão Separada Disto é Desejável....259
B. Dados Bíblicos Quanto à Aliança da Redenção....259

C. O Filho na Aliança da Redenção....260
D. Requisitos e Promessas da Aliança da Redenção....263
E. Relação desta Aliança com a Aliança da Graça....264
III. Natureza da Aliança da Graça....266
A. Comparação da Aliança da Graça com a Aliança das Obras....266
B. As Partes Contratantes....266
C. O Conteúdo da Aliança da Graça....270
D. Características da Aliança da Graça....271
E. Relação de Cristo com a Aliança da Graça....276
IV. O Aspecto Duplo da Aliança....278
A. Uma Aliança Externa e uma Interna....278
B. A Essência e a Administração da Aliança....279
C. Uma Aliança Condicional e uma Absoluta....279
D. A Aliança como Relação Puramente Legal e como Comunhão de Vida....279
E. Participação na Aliança como uma Relação Legal....281
V. Diferentes Dispensações da Aliança....284
A. O Conceito Adequado das diferentes Dispensações....284
B. A Dispensação do Velho Testamento....287
C. A Dispensação do Novo Testamento....293
Terceira Parte: A DOUTRINA DA PESSOA E OBRA DE CRISTO....296
A PESSOA DE CRISTO....296
I. A Doutrina de Cristo na História....296
A. Relação entre Antropologia e Cristologia....296
B. A Doutrina de Cristo antes da Reforma....296
C. A Doutrina de Cristo Depois da Reforma....299
II. Nomes e Naturezas de Cristo....304
A. Os Nomes de Cristo....304
B. As Naturezas de Cristo....307
III. A Unipersonalidade de Cristo....313
A. Exposição do Conceito da Igreja a Respeito da Pessoa de Cristo....313
B. Prova Bíblica da Unipersonalidade de Cristo....314
C. Os Efeitos da União das Duas Naturezas em uma Pessoa....315
D. A Unipersonalidade de Cristo, um Mistério....317
E. A Doutrina Luterana da Comunicação de Atributos....317
F. A Doutrina da "Kénosis" em Suas Várias Formas....319
G. A Teoria da Encarnação Gradual....321
OS ESTADOS DE CRISTO....324
I. O Estado de Humilhação....324
A. Introdução: A Doutrina dos Estados de Cristo em Geral....324
B. O Estado de Humilhação....325
II. O Estado de Exaltação....337
A. Notas Gerais Sobre o Estado de Exaltação....337
B. Os Estágios do Estado de Exaltação....338
OS OFÍCIOS DE CRISTO....349
I. Introdução: O Ofício Profético....349
A. Observações Introdutórias Sobre os Ofícios em Geral....349
B. O Ofício Profético....350
II. O Ofício Sacerdotal....354
A. A Idéia Bíblica de Um Sacerdote....354
B. A Obra Sacrificial de Cristo....355
III. Causa e necessidade da Expiação....360
A. A Causa Motora da Expiação....360
B. Conceitos Históricos da necessidade da Expiação....361
C. Provas da Necessidade da Expiação....363
D. Objeções à Doutrina da Absoluta Necessidade da Expiação....364
IV. A Natureza da Expiação....366
A. Declaração da Doutrina da Expiação Substitutiva e Penal....366
B. Objeções à Doutrina da Expiação Substitutiva e penal ou da Satisfação....374
V. Teorias Divergentes da Expiação....377
A. Teorias da Igreja Primitiva....377
B. A Teoria da Satisfação, de Anselmo (Teoria Comercial)....378

C. A Teoria da Influência Moral....379
D. A Teoria do Exemplo....380
E. A Teoria Governamental....381
F. A Teoria Mística....382
G. A teoria do Arrependimento Vicário....383
VI. Propósito e Extensão da Expiação....386
A. O Propósito da Expiação....386
B. A Extensão da Expiação....387
VII. A Obra Intercessória de Cristo....394
A. Prova Bíblica da Obra Intercessória de Cristo....394
B. Natureza da Obra Intercessória de Cristo....395
C. As Pessoas Por Quem e as Coisas Pelas Quais Ele Intercede....397
D. Características da Sua Intercessão....398
VIII. O Ofício Real....400
A. O Reinado Espiritual de Cristo....400
B. O Reinado de Cristo Sobre o Universo....404
Quarta Parte: A DOUTRINA DA APLICAÇÃO DA OBRA DE REDENÇÃO....407
I. Soteriologia em Geral....407
A. Relação entre Soteriologia e os Loci Anteriores....407
B. A Ordo Salutis (a Ordem da Salvação)....407
II. Operações do Espírito Santo em Geral....416
A. Transição Para a Obra do Espírito Santo....416
B. Operações Gerais e Especiais do Espírito Santo....417
C. O Espírito Santo Como o Despenseiro da Graça Divina....419
III. Graça Comum....425
A. Origem da Doutrina da Graça Comum....425
B. Nome e Conceito da Graça Comum....427
C. A Graça Comum e a Obra Expiatória de Cristo....430
D. Relação Entre a Graça Especial e a Comum....432
E. Meios Pelos Quais Opera a Graça Comum....433
F. Frutos da Graça Comum....434
G. Objeções à Doutrina Reformada da Graça Comum....437
IV. A União Mística....441
A. Natureza da União Mística....441
B. Características da União Mística....444
C. Conceitos Errôneos da União Mística....445
D. Significado da União Mística....446
V. Vocação em Geral e Vocação Externa....448
A. Razões Para Discutir Primeiro a Vocação....448
B. Vocação em Geral....451
C. Vocação Externa....453
VI. Regeneração e Vocação Eficaz....459
A. Termos Bíblicos Para a Regeneração e Suas Implicações....459
B. Emprego do Termo Regeneração na Teologia....459
C. A Natureza Essencial da Regeneração....462
D. A Vocação Eficaz em Relação à Vocação Externa e à Regeneração....463
E. A Necessidade da Regeneração....466
F. A Causa Eficiente da Regeneração....467
G. O Emprego da Palavra de Deus Como Instrumento da Regeneração....468
H. Conceitos Divergentes de Regeneração....471
VII. Conversão....475
A. Os Termos Bíblicos Para Conversão....475
B. A Idéia de Conversão. Definição....477
C. Características da Conversão....479
D. Elementos Diferentes na Conversão....481
E. A Psicologia da Conversão....482
F. O Autor da Conversão....485
G. Necessidade da Conversão....486
H. Relação da Conversão com Outros Estágios do Processo de Salvação....486
VIII. Fé....489
A. Termos Bíblicos Para Fé. 489
B. Expressões Figuradas Empregadas Para Descrever a Atividade da Fé....491

C. A Doutrina da Fé na História....492
D. A Idéia de Fé na Bíblia....494
E. A Fé em Geral....496
F. A Fé no Sentido Religioso e Particularmente a Fé Salvadora....497
G. Fé e Certeza....503
H. O Conceito Católico Romano de Fé....505
IX. Justificação....507
A. Termos Bíblicos Para Justificação e Seus Significados....507
B. A Doutrina da Justificação na História....508
C. Natureza e Características da Justificação....510
D. Elementos da Justificação....511
E. Esfera em Que Ocorre a Justificação....513
F. Ocasião em que se da a Justificação....514
G. Base da Justificação....520
H. Objeções à Doutrina da Justificação....521
I. Conceitos Divergentes de Justificação....521
X. Santificação....524
A. Termos Bíblicos Para Santificação e Santidade. 524
B. A Doutrina da Santificação na História....525
C. A Idéia Bíblica de Santidade e Santificação....527
D. Natureza da Santificação....529
E. Características da Santificação....531
F. O Autor e os Meios da Santificação....532
G. Relação da Santificação com Outros Estágios da Ordo Salutis....533
H. O Caráter Imperfeito da Santificação Nesta Vida....534
I. Santificação e Boas Obras....538
XI. A Perseverança dos Santos....542
A. A Doutrina da Perseverança dos Santos na História....542
B. Exposição da Doutrina da Perseverança....542
C. Prova da Doutrina da Perseverança....543
D. Objeções à Doutrina da Perseverança....545
E. A Negação Desta Doutrina Torna a Salvação Dependente da Vontade Humana....546
Quinta Parte: A DOUTRINA DA IGREJA E DOS MEIOS DE GRAÇA....548
A IGREJA....548
I. Nomes Bíblicos da Igreja e a Doutrina da Igreja na História....550
A. Nomes Bíblicos da Igreja....550
B. A Doutrina da Igreja na História....553
II. Natureza da Igreja....557
A. A Essência da Igreja....557
B. O caráter Multiforme da Igreja....559
C. Várias Definições da Igreja....562
D. A igreja e o Reino de Deus....563
E. A Igreja e as Diferentes Dispensações....565
F. Os Atributos da Igreja....567
G. As Marcas da Igreja....571
III. O Governo da Igreja....575
A. Diferentes Teorias a Respeito do Governo da Igreja....575
B. Os Princípios Fundamentais do Sistema Reformado ou Presbiteriano....577
C. Os Oficiais da Igreja....580
D. As Assembléias Eclesiásticas....585
IV. O Poder da Igreja....590
A. A Fonte do Poder da Igreja....590
B. A Natureza Deste Poder....591
C. Diferentes Espécies de Poder Eclesiástico....591
OS MEIOS DE GRAÇA....601
I. Os Meios e Graça em Geral....601
A. A Idéia dos Meios de Graça....601
B. Características da Palavra e dos Sacramentos Como Meios de Graça....601
C. Conceitos Históricos a Respeito dos Meios de Graça....603
D. Elementos Característicos da Doutrina Reformada dos Meios de Graça....605
II. A Palavra Como Meio de Graça....607
A. Sentido da Expressão “Palavra de Deus” Neste Contexto....607

B. A Relação da Palavra com o Espírito Santo....608
C. As Duas Partes da Palavra de Deus Considerada Como Meio de Graça....609
D. O Tríplice Uso da Lei....611
III. Os Sacramentos em Geral....613
A. Relação Entre a Palavra e os Sacramentos....613
B. Origem e Sentido da Palavra "Sacramento"....613
C. Partes Componentes do Sacramento....614
D. Necessidade dos Sacramentos....615
E. Os Sacramentos do Velho e do Novo Testamentos Comparados....616
F. Número dos Sacramentos....617
IV. O Batismo Cristão....619
A. Analogias do Batismo Cristão....619
B. A Instituição do Batismo Cristão....621
C. A Doutrina do Batismo na História....623
D. O Modo Próprio do Batismo....624
E. Legítimos Administradores do Batismo....628
F. Os Objetos do Batismo....629
V. A Ceia do Senhor....642
A. Analogias da Ceia do Senhor em Israel....642
B. A Doutrina da Ceia do Senhor na História....643
C. Nomes Bíblicos para a Ceia do Senhor....644
D. Instituição da Ceia do Senhor....645
E. As Realidades Significadas e Seladas na Ceia do Senhor....648
F. A União Sacramental ou a Questão da Presença Real de Cristo na Ceia do Senhor....650
G. A Ceia do Senhor Como Meio de Graça ou Sua Eficácia....653
H. As Pessoas para as Quais Foi Instituída a Ceia do Senhor....654
Sexta Parte: A DOUTRINA DAS ÚLTIMAS COISAS....657
ESCATOLOGIA INDIVIDUAL....657
Capítulo Introdutório....657
A Escatologia na Filosofia e na Religião....657
B. A Escatologia na História da Igreja Cristã....658
C. Relação da Escatologia com o Restante da Dogmática....660
D. O Nome "Escatologia"....662
E. Conteúdo da Escatologia: Escatologia Geral e Individual....662
I. Morte Física....664
A. Natureza da Morte Física....664
B. Relação Entre o Pecado e a Morte....665
C. Significado da Morte dos Crentes....666
II. A Imortalidade da Alma....668
A. Diferentes Conotações do Termo "Imortalidade"....668
B. Testemunho da Revelação Geral Quanto à Imortalidade da Alma....669
C. Testemunho da Revelação Especial Quanto à Imortalidade da Alma....670
D. Objeções à Doutrina da Imortalidade Pessoal e Seus Modernos Substitutos....672
III. O Estado Intermediário....675
A. Conceito Bíblico de Estado Intermediário....675
B. A Doutrina do Estado Intermediário na História....676
C. A Construção Moderna da Doutrina do Sheol-Hades....677
D. A Doutrina Católica Romana a Respeito do Domicilio da Alma Depois da Morte....682
E. O Estado da Alma Depois da Morte, Um Estado de Existência Consciente....684
F. O Estado Intermediário não é um Estado de Provação ou Prova Posterior....688
ESCATOLOGIA GERAL....691
I. A Segunda Vinda de Cristo....691
A. A segunda Vinda, um Evento Único....691
B. Os grandiosos Eventos que Precederão a Parousia....692
C. A Parousia ou a Segunda Vinda Propriamente Dita....699
II. Correntes Milenistas....704
A. Premilenismo....704
B. Pós-Milenismo....712
III. A Ressurreição dos Mortos....716
A. A Doutrina da Ressurreição na História....716
B. Prova Bíblica da Ressurreição....717
C. A Natureza da Ressurreição....718

D. A Ocasião da Ressurreição....720
IV. O Juízo Final....724
A. A Doutrina do Juízo Final na História....724
B. Natureza do Juízo Final....725
C. Conceitos Errôneos a Respeito do Juízo....725
D. O Juiz e os Seus Assistentes....727
E. As Partes que Serão Julgadas....728
F. A Ocasião do Juízo....728
G. O Padrão do Juízo....729
H. As Diferentes Partes do Juízo....730
V. O Estado Final....731
A. O Estado Final dos Ímpios....731
B. O Estado Final dos Justos....732
INDICE DE PASSAGENS BIBLICAS....765

Primeira Parte: A DOUTRINA DE DEUS

I. A Existência de Deus

A. Lugar da Doutrina de Deus na Dogmática.

As obras de dogmática ou de teologia sistemática geralmente começam com a Doutrina de Deus. A opinião prevalecente tem reconhecido sempre este procedimento mais lógico, e ainda continua apontando na mesma direção. Em muitos casos, mesmo aqueles cujos princípios fundamentais pareceriam exigir outro arranjo, continuam na prática tradicional. Há boas razões para começar com a Doutrina de Deus, se partirmos da admissão que a Teologia é o conhecimento sistematizado de Deus de quem, por meio de quem, e para quem são todas as coisas. Em vez de surpreender-nos de que a dogmática comece com a Doutrina de Deus, bem poderíamos esperar que seja completamente um estudo de Deus, em todas as suas ramificações, do começo ao fim. Como uma questão de fato, é isto exatamente o que se pretende que seja, embora somente o primeiro locus ou capítulo teológico trate diretamente de Deus, enquanto que as partes ou loci subseqüentes tratam dele de maneira mais indireta. Iniciamos o estudo de teologia com duas pressuposições a saber: **(1)** Que Deus existe; **(2)** Que Ele se revelou em Sua Palavra divina. E por esta razão não nos é impossível começar com o estudo de Deus. Podemos dirigir-nos a Sua revelação para aprender o que Ele revelou a respeito de Si mesmo e a respeito de Sua relação para com as Suas criaturas. Têm-se feito tentativas no curso dos tempos para distribuir o material da dogmática de tal modo que exiba claramente que ela é não apenas em um locus, mas em sua totalidade, um estudo de Deus. Isto foi feito pela aplicação do método trinitário, que dispõe o assunto da dogmática sob os três títulos: **(1)** O Pai; **(2)** O Filho; **(3)** O Espírito Santo. Esse método foi aplicado em algumas das primeiras obras sistemáticas, foi restaurado ao favor geral por Hegel, e se pode ver ainda na Dogmática Cristã, de Martensen. Uma tentativa semelhante foi feita por Breckenridge, quando dividiu o assunto da dogmática em **(1)** O Conhecimento de Deus Objetivamente Considerado; **(2)** O Conhecimento de Deus subjetivamente Considerado. Nem um nem outro destes podem ser considerados como tendo tido sucesso.

Até o começo do século XIX era quase geral a prática de começar o estudo da dogmática com a doutrina de Deus, mas ocorreu uma mudança sob a influência de **Schleiermacher**, que procurou salvaguardar o caráter científico da teologia com a introdução de um novo método. A consciência religiosa do homem substituiu a palavra de Deus como a fonte da teologia. A fé na Escritura como autorizada revelação de Deus foi desacreditada e a compreensão humana, baseada na apreensão emocional ou racional do homem, veio a ser o padrão do pensamento religioso. A religião gradativamente tomou o lugar de Deus como objeto da teologia. O homem

deixou de ser ou de reconhecer o conhecimento de Deus como algo que lhe foi dado na Escritura e começou a orgulhar-se de Ter a Deus como seu objeto de pesquisa. No curso do tempo tornou-se comum falar do descobrimento de Deus feito pelo homem, como se o homem alguma vez O tivesse descoberto; e toda descoberta feita nesse processo foi dignificada com o nome de "revelação". Deus vinha no final de um silogismo, ou como o último elo de uma corrente de raciocínio, ou como a cumeeira de uma estrutura de pensamento humano. Sob tais circunstâncias, era simplesmente natural que alguns considerassem incoerência começar a dogmática pelo estudo de Deus. Antes é surpreendente que tantos, a despeito do seu subjetivismo, tenham continuado a seguir a ordem tradicional.

Contudo, alguns perceberam a incongruência e partiram por outro caminho. A obra dogmática de Schleiermacher dedica-se ao estudo e análise do sentimento religioso e das doutrinas nele envolvidas. Ele não trata da doutrina de Deus de maneira conexa, mas apenas em fragmentos, e conclui a sua obra com uma discussão sobre a Trindade. Seu ponto de partida é antropológico, e não teológico. Alguns teólogos intermediários foram tão influenciados por Schleiermacher que, logicamente, começaram os seus tratados de dogmática com o estudo do homem. Mesmo nos dias presentes esta ordem é seguida ocasionalmente. Acha-se um notável exemplo disto na obra de O. A. Curtis em *The Christian Faith*. Esta começa com a doutrina do homem e conclui com a doutrina de Deus. Poderia parecer que a teologia da escola de Ritschl requeresse ainda outro ponto de partida, desde que encontra a revelação objetiva de Deus, não a Bíblia como na palavra divinamente inspirada, mas em Cristo como fundador do Reino de Deus, e considera a idéias do Reino como o conceito central e absolutamente dominante da teologia. Contudo, dogmáticos da Escola de Ritschl, como Herrmann, Haering e Kaftan, seguem, pelo menos formalmente, a ordem usual. Ao mesmo tempo, há vários teólogos que em suas obras começam a discussão da dogmática propriamente dita com a doutrina de Cristo ou da Sua obra redentora. T. B. Strong distingue entre *teologia e teologia cristã*, define esta última como "a expressão e análise da encarnação de Jesus Cristo", e faz da encarnação o conceito dominante em todo o seu *Manual of Theology.*

B. Prova Bíblica da Existência de Deus.

Para nós a existência de Deus é a grande pressuposição da teologia. Não há sentido em falar-se do conhecimento de Deus, se não se admite que Deus existe. A pressuposição da teologia cristã é um tipo muito definido. A suposição não é apenas de que há alguma coisa, alguma idéia ou ideal, algum poder ou tendência com propósito, a que se possa aplicar o nome de Deus, mas que há um ser pessoal auto-consciente, auto-existente, que é a origem de todas as coisas e que transcende a criação inteira, mas ao mesmo tempo é imanente em cada parte da criação. Pode-se levantar a questão se esta suposição é razoável, questão que pode ser respondida na afirmativa. Não significa, contudo, que a existência de Deus é passível de uma

demonstração lógica que não deixa lugar nenhum para dúvida; mas significa, sim, que, embora verdade da existência de Deus seja aceita pela fé, esta fé, se baseia numa informação confiável. Embora a teologia reformada considere a existência de Deus como pressuposição inteiramente razoável, não se arroga a capacidade de demonstrar isto por meio de uma argumentação racional. Dr. Kuyper fala como segue da tentativa de fazê-lo: "A tentativa de provar a existência de Deus ou é inútil ou é um fracasso. É inútil se o pesquisador acredita que Deus recompensa aqueles que O procuram. É um fracasso se se trata de uma tentativa de forçar, mediante argumentação, ao reconhecimento, num sentido lógico, uma pessoa que não tem esta *pistis*".[1]

O Cristão aceita a verdade da existência de Deus pela fé. Mas esta fé não é uma fé cega, mas fé baseada em provas, e as provas se acham, primariamente, na Escritura como a Palavra de Deus inspirada, e, secundariamente, na revelação de Deus na natureza. A prova bíblica sobre este ponto não nos vem na forma de uma declaração explícita, e muito menos na forma de um argumento lógico. Nesse sentido a Bíblia não prova a existência de Deus. O que mais se aproxima de uma declaração talvez seja o que lemos em Hebreus 11:6 "... é necessário que aquele que se aproxima de Deus creia que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam". A Bíblia pressupõe a existência de Deus em sua declaração inicial, "No principio criou Deus os céus e a terra". Ela não somente descreve a Deus como o Criador de todas as coisas, mas também como o Sustentador de todas as Suas criaturas. E como o Governador de indivíduos e nações. Ela testifica o fato de que Deus opera todas as coisas de acordo com o conselho da Sua vontade, e revela a gradativa realização do Seu grandioso propósito de redenção. O preparo para esta obra, especialmente na escolha e direção do povo de Israel na velha aliança, vê-se claramente no Velho Testamento, e a sua culminação inicial na Pessoa e Obra de Cristo ergue-se com grande clareza nas páginas do Novo testamento. Vê-se Deus em quase todas as páginas da Escritura Sagrada em que Ele se revela em palavras e atos. Esta revelação de Deus constitui a base da nossa fé na existência de Deus, e a torna uma fé inteiramente razoável. Deve-se notar, contudo, que é somente pela fé que aceitamos a revelação de Deus e que obtemos uma real compreensão do seu conteúdo. Disse Jesus, "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou se eu falo por mim mesmo", João 7.17. É este conhecimento intensivo, resultante de íntima comunhão com Deus, que Oséias tem em mente quando diz, "Conheçamos, e prossigamos em conhecer ao Senhor", Oséias 6.3. O incrédulo não tem nenhuma real compreensão da palavra de Deus. As palavras de Paulo são pertinentes nesta conexão: "Onde está o sábio? Onde o escriba? Onde o inquiridor deste século? Porventura não tornou Deus louca a sabedoria do mundo? Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem, pela loucura da pregação", 1 Coríntios 1.20, 21.

C. A negação da existência de Deus em suas Várias Formas.

1 Dict, Dogm., De Deo I, p. 77 (tradução de L. B. ao inglês).

Os estudiosos de religiões comparadas e os missionários freqüentemente dão testemunho do fato de que a idéia de Deus é praticamente universal na raça humana. É encontrada até mesmo entre as mais atrasadas nações e tribos do mundo. Isto não significa, contudo, que não há indivíduos que negam a existência de Deus completamente, nem tampouco que não há um bom número de pessoas em terras cristãs que negam a existência de Deus como Ele é revelado na Escritura, uma Pessoa de perfeições infinitas, auto-existente e auto-consciente, que realiza todas as coisas segundo um plano predeterminado. É esta última forma de negação que temos particularmente em mente aqui. Ela pode assumir várias formas e, na verdade, tem assumido várias formas no curso da história.

1. A ABSOLUTA NEGAÇÃO DA EXISTÊNCIA DE DEUS. Como acima foi dito, há forte prova da presença universal da idéia de Deus na mente humana, mesmo entre as tribos não civilizadas e que não tem recebido o impacto da revelação especial. Em vista deste fato, alguns chegam a negar a existência de pessoas que negam a existência de Deus, que haja verdadeiros ateus, a saber, os ateus práticos e os teóricos. Os primeiros são simplesmente pessoas não religiosas, pessoas que na vida prática não contam com Deus, e vivem como se Deus não existisse. Os últimos são em regra, de um tipo mais intelectual, e baseiam a sua negação num processo de raciocínio. Procuram provar que Deus não existe usando para este fim aquilo que lhes parece argumentos racionais conclusivos. Em vista da *semen religionis* implantada em todos os seres humanos, pela criação do homem à imagem de Deus, é seguro admitir que ninguém nasce ateu. Em última análise, o ateísmo resulta do estado moral pervertido do homem e do seu desejo de fugir de Deus. É deliberadamente cego para o instinto mais fundamental do homem, para as necessidades mais profundas da alma, para as mais elevadas aspirações do espírito humano, e para os anseios de um coração que anda tateando em busca de um ser mais alto; é cego para estas realidades e as procura suprimir. Esta supressão prática ou intelectual da operação da *semen religionis* freqüentemente envolve prolongados e penosos conflitos.

Não se pode duvidar da existência de ateus práticos, visto que tanto a Escritura como a experiência a atestam. A respeito dos ímpios o Salmo 14.1 declara: “Diz o insensato no seu coração: não há Deus” (cf. Sl 10.4b). E Paulo lembra aos Efésios que eles tinham estado anteriormente “sem Deus no mundo”, Efésios 2.12. A experiência também dá abundante testemunho da presença deles no mundo. Eles não são necessariamente ímpios notórios aos olhos dos homens, mas podem pertencer aos assim chamados “homens decentes do mundo”, embora consideravelmente indiferentes para com as coisas espirituais. Tais pessoas muitas vezes têm a consciência do fato de que estão em desarmonia com Deus, tremem ao pensar em defrontá-lo e procuram esquecê-lo. Parecem Ter um secreto prazer em exibir o seu ateísmo quando tudo vai bem, mas é sabido que dobram os seus joelhos em oração quando sua vida entra repentinamente em perigo. Na época presente, milhares desses ateus práticos pertencem à *Associação Americana para o Progresso do Ateísmo*.

Os ateus teóricos são doutra espécie. Geralmente são de um tipo mais intelectual e procuram justificar a afirmação de que não há Deus por meio de argumentação racional. O professor Flint distingue três espécies de ateísmo teórico, a saber, (1) *Ateísmo dogmático,* que nega peremptoriamente a existência de um ser divino; (2) *Ateísmo cético*, que duvida da capacidade da mente humana de determinar se há ou não há um Deus; (3) *Ateísmo crítico*, que sustenta que não há nenhuma prova válida da existência de deus. Estes freqüentemente caminham de mãos dadas, mas mesmo o mais moderado deles realmente declara que toda e qualquer crença em Deus é uma ilusão.[1] Nesta divisão se verá que o agnosticismo também aparece como uma espécie de ateísmo, classificação que desagrada a muitos agnósticos. Deve-se ter em mente, porém, que o agnosticismo referente à existência de Deus, embora admitindo a possibilidade da sua realidade, deixa-nos sem um objeto de culto e adoração exatamente como faz o ateísmo dogmático. Contudo, o verdadeiro ateu é o *ateu dogmático*, o homem que faz a afirmação categórica de que não há Deus. Essa afirmação pode significar uma de duas coisas: ou que ele não reconhece Deus nenhum, de nenhuma espécie, não erige nenhum ídolo para si mesmo, ou que não reconhece o Deus da escritura. Ora, há muitos poucos ateus que na vida prática não modelam alguma espécie de Deus para si próprios. Há um número muito maior daqueles que teoricamente põem de lado todo e qualquer deus; e um número ainda maior dos que romperam com o Deus da Escritura. O ateísmo teórico geralmente está arraigado em alguma teoria científica ou filosófica. O monismo materialista, em suas várias formas, e o ateísmo normalmente andam de mãos dadas. O idealismo subjetivo absoluto pode ainda deixar-nos a idéia de Deus, mas nega que haja qualquer realidade que lhe corresponda. Para o humanista moderno “Deus” simplesmente significa “o espírito da humanidade”, “o sentimento de integralidade”, “meta racial” e outras abstrações desta espécie. Outras teorias não somente dão lugar a Deus; também pretendem manter a sua existência, mas certamente excluem o Deus do teísmo, um Ser pessoal supremo, o Criador, o Preservador, e o Governador do Universo, distinto de Sua criação e, contudo, em toda parte presente nela. O panteísmo funde o natural e o sobrenatural, o finito e o infinito numa só substância. Muitas vezes fala de Deus como base oculta do mundo fenomenal, mas não O concebe como pessoal e, portanto dotado, como dotado de inteligência e vontade. Ousadamente declara que tudo é Deus, assim se envolve naquilo a que Brightman chama “a expansão de Deus”, de modo que temos “muito de Deus”, visto que Ele inclui também todo o mal do mundo. Isto exclui o Deus da escritura, e até aqui claramente ateísta. Spinoza pode ser chamado “O homem intoxicado por Deus”, mas o seu Deus certamente não é o Deus que os cristãos cultuam e adoram. Seguramente, não pode haver dúvida da presença de ateus teóricos no mundo. Quando David Hume expressou dúvida a respeito da existência de um ateu dogmático, o Barão d’Holbach replicou: “Meu caro senhor, neste momento estais sentado à mesa na companhia de dezessete pessoas dessa classe”. Os que são agnósticos quanto à existência de

1 *Anti-Theories*, p.4s.

Deus podem diferir um tanto do ateu dogmático, mas eles, como estes últimos, deixam-nos sem Deus.

2. FALSOS CONCEITOS ATUAIS DE DEUS QUE ENVOLVEM NEGAÇÃO DO VERDADEIRO DEUS. Em nossos dias há vários conceitos falsos de Deus, conceitos que envolvem a negação do conceito teísta de Deus. Basta nesta conexão uma breve indicação dos mais importantes destes falsos conceitos.

a. Um Deus imanente e impessoal. O teísmo sempre acreditou num Deus que é transcendente e imanente. O deísmo retirou deus do mundo, e deu ênfase à Sua transcendência, em detrimento da Sua imanência. Sob a influência do panteísmo, porém o pêndulo pendeu noutra direção. Identificou Deus com o mundo e não reconheceu um Ser divino distinto da Sua criação e infinitamente exaltado acima dela. Por intermédio de Schleiermacher, a tendência de fazer Deus um Ser em linha de continuidade com o mundo obteve um ponto de apoio na teologia. Ele ignora completamente o Deus transcendente e só reconhece um Deus que pode ser conhecido pela experiência humana e se manifesta na consciência cristã como causalidade absoluta, à qual corresponde um sentimento de dependência absoluta. Os atributos que atribuímos a Deus, são, nesta maneira de ver, meras expressões simbólicas dos vários modos assumidos por este sentimento de dependência, idéias subjetivas sem nenhuma realidade correspondente. Suas representações de Deus mais antigas e posteriores parecem diferir um pouco, e os intérpretes de Schleiermacher diferem quanto à maneira pela qual as suas afirmações devam ser harmonizadas. Contudo, Brunner parece estar certo quando diz que, para Schleiermacher, o universo toma o lugar de Deus, embora seja usado este último nome; e que ele concebe a Deus como idêntico ao universo e como a unidade subjacente ao universo. Muitas vezes parece que a distinção entre o mundo como uma unidade e o mundo em suas multiformes manifestações. Ele fala muitas vezes de deus como o “Universum” ou o “Welt-All”, e argumenta contra a personalidade de Deus; apesar disso, incoerentemente, fala como se pudéssemos Ter comunhão com Ele em Cristo. Estas opiniões de Schleiermacher, fazendo de Deus um Ser em linha de continuidade com o mundo, dominou grandemente a teologia do século passado, e é esta opinião que Barth combate com a sua forte ênfase a Deus como “O Totalmente Outro”.

b. Um Deus finito e pessoal. A idéia de um Deus finito ou deuses finitos não é nova; é tão antiga como politeísmo e o henoteísmo. A idéias harmoniza-se com o pluralismo, não porém com o monismo filosófico bem com o monoteísmo teológico. O teísmo sempre considerou Deus como um Ser pessoal, absoluto, de perfeições infinitas. Durante o século XIX, quando a filosofia monística estava em ascendência, tornou-se comum identificar o Deus da teologia com o Absoluto da filosofia. Mais para o fim do século, porém, o termo “Absoluto”, como uma designação para Deus, caiu em descrédito, em parte por causa de suas implicações agnósticas e panteísticas, e em parte como resultado da oposição à idéia do “Absoluto” na filosofia, e do desejo de excluir toda

metafísica da teologia. Bradley considerava o deus da religião cristã como uma parte do Absoluto, e James defendia um conceito de Deus que estava mais em harmonia com a experiência humana de que com a idéia de um Deus infinito. Ele elimina de Deus os atributos metafísicos de auto-existência, infinidade e imutabilidade, e declara supremos os atributos morais. Deus tem um meio-ambiente, existe no tempo, e elabora uma história exatamente como nós o fazemos. Em vista do mal existente no mundo, Ele deve ser imaginado como limitado em conhecimento ou no poder, ou em ambos. As condições do mundo tornam impossível crer num Deus bondoso, infinito em conhecimento e poder. A existência de um poder superior amistoso para com o homem e com o qual este pode comungar satisfaz todas as necessidades e experiências práticas da religião. James concebia este poder como pessoal, mas não desejava expressar-se como se acreditasse num Deus finito ou em vários deuses finitos. Bergson acrescentou a este conceito de James a idéia de um Deus em luta e em crescimento, constantemente envolvendo em seu meio-ambiente. Outros que defendiam a idéias de um Deus finito, embora de diferentes maneiras, são Hobhouse, Shiller, James Ward, Rashdall e H.G. Wells.

c. Deus como personificação de uma simples idéia abstrata. Ficou muito em voga na moderna teologia "liberal" considerar o nome de "Deus" como um simples símbolo, representando algum processo cósmico, uma vontade ou poder universal, ou um ideal elevado e abrangente. Repete-se com freqüência a afirmação de que, se Deus criou o homem à Sua imagem, o homem agora está devolvendo o cumprimento criando a Deus à imagem do homem. Diz-se a respeito de Harry Elmer Barnes que uma vez ele disse numa de suas aulas de laboratório: "Cavalheiros, agora vamos criar Deus". Essa foi uma rude expressão de uma idéia muito comum. A maioria dos que rejeitam o conceito teísta de Deus ainda professa fé em Deus, mas este é um Deus de sua própria imaginação.. A forma que ele assume numa ocasião particular depende, segundo Shailer Matthews dos atuais modelos de pensamento. Nos tempos anteriores à guerra, o padrão dominante era o de um soberano autocrático, que exigia obediência absoluta; agora é o de um governante democrático, disposto a servir a todos que lhe estão subordinados. Desde os dias de Comte tem havido a tendência de personificar a ordem social da humanidade como um todo e de cultuar esta personificação. Os assim chamados melhoristas ou teólogos sociais revelam a tendência de identificar Deus de algum modo com a ordem social. E os neopsicologistas dizem-nos que a idéia de Deus é uma projeção da mente humana, que em seus primeiros estágios é inclinada a formar imagens de suas experiências e a revesti-las de uma semi-personalidade. Leuba é de opinião que esta ilusão de Deus não será necessária. Umas poucas definições servirão para mostrar as tendências dos dias presentes. "Deus é o espírito imanente da comunidade" (Royce). Deus "é aquela qualidade da sociedade humana em desenvolvimento" (E. S. Ames). "A palavra 'deus' é um símbolo para designar o universo em sua capacidade ideal de formação" (C.B. Foster). "Deus é o nosso conceito, nascido da experiência social, dos elementos que desenvolvem personalidade e os elementos de explicação pessoal do nosso ambiente cósmico, como o qual estamos organicamente relacionados" (Shailer Matthews). Mal se precisa

dizer que o Deus assim definido não é um Deus pessoal e não responde às necessidades mais profundas do coração humano.

D. As Assim Chamadas Provas Racionais da Existência de Deus.

No transcurso do tempo foram elaborados alguns argumentos em favor da existência de Deus. Acharam ponto de apoio na teologia, especialmente pela influência de Wolff. Alguns deles já tinham sido sugeridos, em essência, por Platão e Aristóteles, e outros foram acrescentados modernamente por estudiosos da filosofia da religião. Somente os mais comuns podem ser apresentados aqui.

1. O ARGUMENTO ONTOLÓGICO. Este argumento foi apresentado em várias formas por Anselmo, Descartes, Samuel Clark, e outros. Foi apresentado em sua mais perfeita forma por Anselmo. Este argumenta que o homem tem a idéia de um ser absolutamente perfeito; que a existência é atributo de perfeição; e que, portanto, um ser absolutamente perfeito tem que existir. Mas é evidente que não podemos tirar uma conclusão quanto à existência real partindo de um pensamento abstrato. O fato de que temos uma idéia de Deus ainda não prova a Sua existência objetiva. Além disto, este argumento pressupõe tacitamente como já existente na mente humana o próprio conhecimento da existência de Deus que teria que derivar de uma demonstração lógica. Kant declarou, com ênfase, insustentável este argumento, mas Hegel o aclamou como um grande argumento em favor da existência de Deus. Alguns idealistas modernos sugeriram que ele poderia ser proposto de forma um tanto diferente, como a que Hocking chamou, “O registro da experiência”. Em virtude podemos dizer: “Tenho idéia de Deus: portanto, tenho experiência de Deus”.

2. O ARGUMENTO COSMOLÓGICO. Este argumento tem aparecido em diversas formas. Em geral se apresenta como segue: Cada coisa existente no mundo tem que ter uma causa adequada; sendo assim, o universo também tem que ter uma causa adequada, isto é, uma causa indefinidamente grande. Contudo, o argumento não produz convicção, em geral. Hume questionou a própria lei de causa e efeito, e Kant assinalou que, se tudo que existe tem uma causa adequada, isto se aplica também a Deus, e, assim, somos suposição de que o cosmo teve uma cauda única, uma causa pessoal e absoluta, e, portanto, não prova a existência de Deus. Esta dificuldade levou a uma construção ligeiramente diversa do argumento como, por exemplo, a que B.P.Bowne fez. O universo material aparece como sistema interativo e, portanto, como uma unidade que consiste de várias partes. Daí, deve haver um Agente Integrante que veicule a interação das várias partes ou constitua a base dinâmica da existência delas.

3. O ARGUMENTO TELEOLÓGICO. Este argumento também é causal e, na verdade, é apenas uma extensão do imediatamente anterior. Pode ser exposto da seguinte forma: Em toda parte o mundo revela inteligência, ordem, harmonia e propósito, e assim implica a existência de

um ser inteligente e com propósito, apropriado para a produção de um mundo como este. Kant considera este argumento o melhor dos três que mencionamos, mas alega que ele não prova a existência de Deus, nem de um criador, mas somente a de um grande arquiteto que modelou o mundo. É superior ao argumento cosmológico no sentido de que explicita aquilo que não é firmado no anterior, a saber, que o mundo contém evidências de inteligência e propósito. Não se segue necessariamente que este ser é o Criador do mundo. "A prova teológica". Diz Wright.[1] "indica apenas a provável existência de uma mente que, ao menos em considerável medida, controla o processo do mundo, suficiente para explicar a quantidade de teleologia que nele transparece". Hegel considerava este argumento válido, mas o tratava como um argumento subordinado. Os teólogos sociais dos nossos dias rejeitam-no, juntamente com todos os outros argumentos, como puro refugo, mas os neoteístas o aceitam.

4. O ARGUMENTO MORAL. Como os outros argumentos, este também assumiu diferentes formas. Kant tomou seu ponto de partida no imperativo categórico, e deste deferiu a existência de alguém que, como legislador e juiz, tem absoluto direito de dominar o homem. Em sua opinião, este argumento é muito superior a qualquer dos outros. É o argumento em que se apóia principalmente, em sua tentativa de provar a existência de Deus. Esta pode ser uma das razões pelas quais este argumento é mais geralmente reconhecido do que qualquer outro, embora nem sempre com a mesma formulação. Alguns argumentam baseados na desigualdade muitas vezes observada entre a conduta moral dos homens e a prosperidade que eles gozam na vida presente, e acham que isso requer um ajustamento no futuro que, por sua vez, exige um árbitro justo. A teologia moderna também o usa amplamente, em especial na forma de que o reconhecimento que o homem tem do Sumo Bem e a sua busca de uma ideal moral exigem e necessitam a existência de um ser santo e justo, não torna obrigatória a crença em um Deus, em um Criador ou em um Ser de infinitas perfeições.

5. O ARGUMENTO HISTÓRICO OU ETNOLÓGICO. Em geral este argumento toma a seguinte forma: Entre todos os povos e tribos da terra há um sentimento religioso que se revela em cultos exteriores. Visto que o fenômeno é universal, deve pertencer à própria natureza do homem. E se a natureza do homem naturalmente leva ao culto religioso, isto só pode achar sua explicação num ser superior que constituiu o homem um ser religioso. Todavia, em resposta a este argumento, pode-se dizer que este fenômeno universal pode ter-se originado num erro ou numa compreensão errônea de um dos primitivos progenitores da raça humana, e que o culto religioso referido aparece com mais vigor entre as raças primitivas e desaparece à medida que elas se tornam civilizadas.

Ao avaliar estes argumentos racionais, deve-se assinalar antes de tudo que os crentes não precisam deles. Sua convicção a respeito da existência de Deus não depende deles, mas, sim, da

1 *A Student's Philosophy of Religion, p.341.*

confiante aceitação da auto-revelação de Deus na Escritura. Se muitos em nossos dias estão querendo firmar sua fé na existência de Deus nesses argumentos racionais, isto se deve em grande medida ao fato de que eles se negam a aceitar o testemunho da palavra de Deus. Além disso, ao usar estes argumentos na tentativa de convencer pessoas incrédulas, será bom ter em mente que de nenhum que nenhum deles se pode dizer que transmite convicção absoluta. Ninguém fez mais para desacreditá-los que Kant. Desde o tempo dele, muitos filósofos e teólogos os têm descartado como completamente inúteis, mas hoje os referidos argumentos estão recuperando apoio e o seu número está crescendo. E o fato de que em nossos dias tanta gente acha neles indicações satisfatórias da existência de Deus, parece indicar que eles não são inteiramente vazios de valor. Têm algum valor para os próprios crentes, mas devem ser denominados *testimonia*, e não argumentos. Eles são importantes como interpretações da revelação geral de Deus e como elementos que demonstram o caráter razoável da fé em um ser divino. Além disso. Podem prestar algum serviço na confrontação com os adversários. Embora não provem a existência de Deus além da possibilidade de dúvida e a ponto de obrigar o assentimento, podem ser elaborados de maneira que estabeleçam uma forte probabilidade e, por isso, poderão silenciar muitos incrédulos.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Por que a teologia moderna inclinou-se a dar primazia ao estudo do homem e não ao estudo de Deus? 2. A Bíblia prova a existência de Deus ou não? 3. Se prova, como o faz? 4. O que é que explica o *sensus divinitatis* geral do homem? 5. Existem nações ou tribos que absolutamente não o possuem? 6. Pode-se sustentara a posição de que não existem ateus? 7. Os humanistas do presente devem ser classificados como ateus? 8. Que objeções há para a identificação de Deus com o Absoluto da filosofia? 9. Um Deus finito satisfaz as necessidades da vida cristã? 10. A doutrina de um Deus finito só se encontra nos pragmatistas? 11. Por que é que a idéia de um Deus personificado é um pobre substituto do Deus vivo? 12. Em que consiste a crítica de Kant aos argumentos da razão especulativa em favor da existência de Deus? 13. Como devemos julgar esta crítica?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p.52-74; Kuyper, *Dirct. Dogm*. *De Deo* I, P. 77-123; Hodge, *Syst. Theol. I*, p. 221-248; Dabney, *Syst. And Polem. Theol,* p.5-26; Macintosh, *Theol. as an Empirical Sciense*, p.90-99; Knudson, *The Doctrine of God,* p. 203-241; Beathie, *Apologetics,* p.250-444; Brightman, *The Problem of God,* p. 139-165; Wright, *A Student's Phil of Rel.,* p.339-390; Edward, *The Philosophy of Rel.,* p. 218-305; Beckwith, *The Idea of God*, p. 64-115; Thompson, *The Chirstian Idea of God*, p. 160-189; Robinson, *The God of the Liberal Christian,* p.114-149; Galloway, *The Phil, of Rel.,* p.382-394.

II. A cognoscibilidade de Deus

A. Deus Incompreensível e, contudo, Cognoscível.

A igreja cristã confessa, por um lado, que Deus é o Incompreensível, mas também, por outro lado, que Ele pode ser conhecido e que conhecê-lo é um requisito absoluto para a salvação. Ela reconhece a força da questão levantada por Zofar, “Porventura desvendarás os arcanos de Deus ou penetrarás até a perfeição do Todo-Poderoso?” Jó 11.7. E ela percebe que não tem resposta para a indagação de Isaías. “Com quem compararei a Deus? Ou que cousa semelhante confrontareis com ele?” Isaías 40.18. Mas, ao mesmo tempo, ela também está atenta à afirmação de Jesus: “E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste” João 17.3. Ela regozija no fato de que “o Filho de Deus é vindo, e nos tem dado entendimento para reconhecermos o verdadeiro, e estamos no verdadeiro, em seu Filho Jesus Cristo” 1 João 5.20. As duas idéias refletidas nestas passagens sempre foram sustentadas lado a lado na igreja cristã. Os primitivos pais da igreja, assim chamados, falavam do Deus invisível como um Ser não gerado, indenominável, eterno, incompreensível, imutável. Eles tinham ido bem pouco além da antiga idéia grega de que o Ser Divino é existência absoluta e sem atributos. Ao mesmo tempo, eles confessavam que Deus revelou-se no Logos e, portanto, pode ser conhecido para a salvação. No século IV Eunômio, um ariano, argumentou, com base na simplicidade ontológica de Deus, que não há nada em Deus que não seja perfeitamente cognoscível e compreensível para o intelecto humano, mas a sua opinião foi rejeitada por todos os líderes reconhecidos da igreja. Os escolásticos distinguiam entre o *Quid* e o *Qualis* de Deus, e sustentavam que não sabemos o que Deus é em Seu Ser essencial, mas podemos saber algo da Sua natureza, daquilo que Ele é para nós, como Ele se revela em Seus atributos divinos. As mesmas idéias gerais foram expressas pelos Reformadores, apesar de que eles não concordavam com os escolásticos quanto à possibilidade de adquirir real conhecimento de Deus pela razão humana desajudada, partindo da revelação geral. Lutero fala repetidamente de Deus como o *Deus Absconditus* (Deus oculto), em distinção dele como o *Deus Revelatus* (Deus revelado). Em algumas passagens ele até fala do Deus *Revelado* como ainda um Deus *Oculto*, em vista do fato de que, mesmo através da Sua revelação especial, não podemos conhecê-lo plenamente. Para Calvino, Deus, nas profundezas do Seu Ser, é insondável. “Sua essência”, diz ele, “é incompreensível; desse modo, Sua divindade escapa totalmente aos sentidos humanos”. Os Reformadores não negam que o homem possa aprender alguma coisa da natureza de Deus por meio da Sua obra criadora, mas sustentam que ele só pode adquirir verdadeiro conhecimento de Deus por meio da revelação especial, sob a influência iluminadora do espírito Santo. Sob a influência da teologia da imanência, de tendência panteísta, inspirada por Hegel e Schleiermacher, ocorreu uma mudança. A transcendência de Deus, segundo o novo conceito, é enfraquecida, ignorada ou explicitamente negada. Deus é reduzido ao nível do mundo, é colocado

em linha contínua com ele e, portanto, é considerado como menos incompreensível, embora ainda envolto em mistério. A revelação especial, no sentido de uma direta comunicação de Deus ao homem, é negada. Pode-se obter suficiente conhecimento de Deus sem ela, uma vez que o homem pode descobrir Deus por si mesmo nas profundezas do seu próprio ser, no universo material e, acima de tudo em Jesus Cristo, dado que estas coisas são manifestações externas do Deus imanente. É contra esta tendência da teologia que Barth levanta a sua voz e assinala que não podemos encontrar Deus nem na natureza, nem na história, nem na experiência humana de qualquer espécie, mas somente na revelação especial, que chega até nós na Bíblia. Em suas vigorosas afirmações a respeito do Deus oculto, Ele emprega a linguagem de Lutero, e não a de Calvino.

A teologia reformada sustenta que Deus pode ser conhecido, mas que ao homem é impossível Ter um exaustivo e perfeito conhecimento de Deus, de modo algum. Ter esse conhecimento de Deus seria equivalente a compreendê-lo, e isto está completamente fora de questão: *"Finitum non possit capere onfinitum".* Ademais, o homem não pode dar uma definição de Deus no sentido exato da palavra, mas apenas uma descrição parcial. Uma definição lógica é impossível porque Deus não pode ser consubstanciado de forma sumária debaixo de algum gênero mais alto. Ao mesmo tempo, sustenta-se que o homem pode obter um conhecimento de Deus perfeitamente adequado à realização do propósito divino na vida do homem. Contudo, o verdadeiro conhecimento de Deus só pode ser adquirido graças à auto-revelação divina, e somente pelo homem que aceita isso com fé semelhante à de uma criança. A religião necessariamente pressupõe tal conhecimento. Este conhecimento é a mais sagrada relação entre o homem e seu Deus, relação na qual o homem tem consciência da absoluta grandeza e majestade de Deus como o Ser Supremo, e de sua completa insignificância e sujeição ao Altíssimo e Santo Ser. E se isto é verdade, segue-se que a religião pressupõe o conhecimento de Deus no homem. Se o homem fosse deixado absolutamente nas trevas a respeito do Ser de Deus, ser-lhe-ia impossível assumir uma atitude religiosa. Não poderia haver reverência, piedade, temor de Deus, serviço de adoração.

B. Negação da Cognoscibilidade de Deus.

A possibilidade de conhecer a Deus tem sido negada sobre diferentes bases. Geralmente essa negação se baseia nos supostos limites da faculdade cognitiva humana, embora se apresente de diferentes formas. A posição fundamental é a de que a mente humana é incapaz de conhecer qualquer coisa que esteja além e por trás dos fenômenos naturais, e, portanto, é necessariamente ignorante quanto às coisas supersensoriais e divinas. Huxley foi o primeiro a aplicar àqueles que assumem esta posição, ele próprio incluído, o nome de "agnósticos". Estes acham-se inteiramente alinhados com os céticos dos séculos anteriores e da filosofia grega. Em regra, os agnósticos não gostam de ser rotulados de ateus, desde que eles não negam

absolutamente a existência de um Deus, mas declaram que não sabem se Ele existe ou não e, mesmo que exista, não estão certos de terem algum genuíno conhecimento dele, e, em muitos casos, negam de fato que possam Ter algum real conhecimento dele.

Hume tem sido chamado o pai do moderno agnosticismo. Ele não negava a existência de Deus, mas afirmava que não temos um verdadeiro conhecimento dos Seus atributos. Todas as nossas idéias dele são, e só podem se, antropomórficas. Não podemos estar certos de que haja alguma realidade correspondente aos atributos que a Ele atribuímos. O seu agnosticismo resultou do princípio geral de que todo o conhecimento se baseia na experiência. Contudo, foi especialmente Kant que estimulou o pensamento agnóstico com sua inquisidora sondagem dos limites do entendimento e da razão humanos. Ele afirmava que a razão teórica só conhece fenômenos e necessariamente ignora aquilo que está subjacente a esses fenômenos – a coisa em si. Disto segue-se, naturalmente, que nos é impossível Ter algum conhecimento teórico de Deus. Mas Lotze já assinalou que os fenômenos, quer físicos quer mentais, estão sempre relacionados com alguma substância subjacente, da qual eles são manifestações. O filósofo escocês, Sir Willian Hamilton, embora não concordam inteiramente com Kant, partilhou do agnosticismo intelectual dele. Ele afirma que a mente humana só sabe aquilo que está condicionado e existe em várias relações, que existe independentemente de quaisquer relações, não podemos obter nenhum conhecimento dele. Mas, conquanto negue que o Infinito pode ser conhecido por nós, não nega a Sua existência. Diz ele: “Pela fé apreendemos aquilo que está além do nosso conhecimento”. As suas opiniões foram partilhadas substancialmente por Mansel, e por este foram popularizadas. Para ele também parecia completamente impossível conceber a idéia de um Ser Infinito, embora também professasse fé em Sua existência. O raciocínio destes dois homens não levava convicção consigo, visto que se percebia que o Absoluto ou Infinito não existe *necessariamente* fora de todas as relações, mas pode entrara em várias relações, e que o fato de que só conhecemos as coisas em suas relações não significa que o conhecimento assim adquirido seja simplesmente um conhecimento relativo ou irreal. Comte, pai do positivismo, também era agnóstico em religião. De acordo com ele, o homem nada pode conhecer, senão os fenômenos físicos e suas leis. Os seus sentidos são as fontes de todo verdadeiro pensamento, e ele nada pode conhecer, exceto os fenômenos que os seus sentido apreendem e as relações em que estes se mantêm uns para com os outros. Os fenômenos mentais podem ser reduzidos a fenômenos materiais, e, na ciência, o homem não pode ir além deste. Mesmo os fenômenos suscetíveis de percepção imediata estão excluídos, e mais, tudo o que está por trás dos fenômenos. A especulação teológica representa o pensamento em sua infância. Não se pode fazer nenhuma afirmação positiva a respeito da existência de Deus, e, portanto, tanto o teísmo como ateísmo estão condenados. Mais tarde em sua vida, Comte sentiu a necessidade de alguma religião e introduziu a “religião da Humanidade”, assim chamada. Ainda mais que Comte, Herbert Spencer é reconhecido como o grande expoente do moderno agnosticismo científico. Ele foi muito influenciado pela doutrina de Hamilton sobre a relatividade do conhecimento e pelo conceito do

Absoluto de Mansel, e, à luz destas coisas, elaborou a sua doutrina do Incognoscível, que foi a designação que deu ao que quer que seja absoluto, o primeiro ou o último na ordem do universo, Deus inclusive. Ele parte da suposição de que há alguma realidade subjacente aos fenômenos, mas sustenta que toda reflexão sobre isso nos larga em meio a contradições. Esta realidade última é completamente inescrutável. Conquanto devamos aceitar a existência de um Poder último, pessoal ou impessoal, nenhuma concepção dele podemos formar. Incoerentemente, ele dedica grande parte do seu *First Principles* ao desenvolvimento do conteúdo positivo do Incognoscível, como se, na verdade, fosse ele bem conhecido. Outros agnósticos, influenciados por ele, são, entre outros, Huxley, Fiske e Clifford. Também encontramos repetidamente o agnosticismo no humanismo moderno. Diz Harry Elmer Barnes: "Para o autor, parece inteiramente óbvio que a posição agnóstica é a única que pode ser apoiada por uma pessoa de mentalidade científica e com disposição crítica no presente estado do conhecimento".[1]

Além das formas indicadas acima, o argumento agnóstico tem assumido várias outras, das quais as seguintes são algumas das mais importantes. (1) *O homem só tem conhecimento mediante analogia*. Conhecemos somente aquilo que tem alguma analogia com a nossa natureza ou com a nossa experiência: "*Similia similibus percipiuntur*". Mas, embora seja verdade que aprendemos muita coisa por meio de analogia, também aprendemos por contraste. Em muitos casos as diferenças são precisamente as coisas que chamam a nossa atenção. Os escolásticos falavam da *via negationis* pela qual eles, em seu pensamento, eliminavam de Deus as imperfeições da criatura. Além disso, não devemos esquecer que o homem foi feito a imagem de Deus, e que existem importantes analogias entre a natureza divina e a natureza do homem. (2) *O homem realmente conhece somente aquilo que ele pode captar em sus inteireza*. Em resumo, a posição é a de que o homem não pode compreender a Deus, que é infinito; não pode Ter um exaustivo conhecimento dele, e, portanto não pode conhecê-lo. Mas esta posição parte da duvidosa suposição de que um conhecimento parcial não pode ser um conhecimento real, suposição que, na verdade, invalidaria todo o nosso conhecimento, desde que este é sempre incompleto. O nosso conhecimento de Deus, conquanto exaustivo, pode, contudo, ser muito real e perfeitamente adequado às nossas necessidades. (3) *Todos os predicados de Deus são negativos e, portanto, não fornecem conhecimento real.* Diz Hamilton que o Absoluto e o Infinito só podem ser concebidos como uma negação imaginável; o que de fato significa que não podemos Ter deles absolutamente nenhuma concepção. Mas, embora seja verdade que muito daquilo que nós atribuímos a Deus é negativo, quanto à sua forma, isto não significa que, ao mesmo tempo, não possa comunicar alguma idéia positiva. A asseidade de Deus inclui a idéias positivas da Sua auto-existência e auto-suficiência. Além disso, idéias como amor, espiritualidade e santidade são positivas. (4) *Todo o nosso conhecimento é relativo ao sujeito que exerce o conhecimento*. Diz-se que conhecemos os objetos de conhecimento, não como eles são objetivamente, mas somente como eles são em sua relação com os nossos sentidos e

1 *The Twilight of Christianity*, p.260.

faculdades. No processo de conhecimento, nós os torcemos e lhes damos colorido. Num sentido, é perfeitamente certo que todo o nosso conhecimento é subjetivamente condicionado, mas o significado insinuado pela assertiva em foco parece consistir em que, uma vez que só conhecemos as coisas por intermédio dos nossos sentidos e faculdades, não as conhecemos como elas são. Mas isto não é verdade; na medida em que temos algum real conhecimento das coisas, esse conhecimento corresponde à realidade objetiva. As leis da percepção e do pensamento não são arbitrárias, mas correspondem à natureza das coisas. Sem tal correspondência, não só o conhecimento de Deus, mas também todo verdadeiro conhecimento seria completamente impossível.

Alguns tendem a considerar a posição de Barth como uma espécie de agnosticismo. Zerbe afirma que o agnosticismo prático domina o pensamento de Barth e o torno vítima da incognocibilidade kantiana da coisa-em-si-mesma, e o cita como segue: "Romanos é uma revelação do Deus Desconhecido; Deus vem ao homem, não o homem a Deus. *Mesmo após a revelação, o homem não pode conhecer a Deus, pois Este é sempre o Deus desconhecido*. Ao se manifestar, Ele está mais longe que nunca antes (Rbr. p. 53)".[1] Ao mesmo tempo, ele acha incoerente o agnosticismo de Barth, como também o de Herbert Spencer. Diz ele: "Já se disse de Herbert Spencer que ele sabia muita coisa acerca do 'Incognoscível', assim, quanto a Barth, fica-se a indagar como ele veio a saber tanta coisa do 'Deus Desconhecido'".[2] Dickie toca na mesma tecla, quando diz: "Ao falar do Deus transcendente, às vezes Barth parece falar de um Deus de Quem nunca podemos saber nada".[3] Todavia, ele acha que, também quanto a isso, houve mudança de ênfase em Barth. Embora seja perfeitamente claro que Barth não pretende ser um agnóstico, não se pode negar que algumas de suas afirmações prontamente podem ser interpretadas como tendo um sabor agnóstico. Ele acentua vigorosamente o fato de que Deus é o Deus oculto, que não pode ser conhecido a partir da natureza, da história e da experiência, mas somente por meio de Sua revelação em Cristo, quando esta encontra a resposta da fé. Mas, mesmo nesta revelação, Deus aparece somente como o Deus oculto. Deus se revela precisamente como o Deus oculto, e, mediante Sua revelação, faz-nos mais cônscios da distância que O separa do homem do que nunca antes. Isto pode ser facilmente interpretado como significando que aprendemos pela revelação apenas que Deus não pode ser conhecido, de modo que, depois de tudo, estamos face a face com um Deus desconhecido. Mas, em vista de tudo o que Barth tem escrito, é evidente que não é isto que ele quer dizer. Sua afirmação de que, à luz da revelação, vemos a Deus como o Deus oculto, não exclui a idéia de que pela revelação adquirimos também muito conhecimento útil de Deus, à medida que Ele entra em relação com o Seu povo. Quando ele diz que, mesmo em Sua revelação, Deus continua sendo para nós o Deus *desconhecido*, realmente quer dizer o Deus *incompreensível*. O Deus que se revela é Deus em

1 *The Karl Barth Theology,* p. 82.
2 *Ibid.,*p.84.
3 Revelatio*n and response*, p.187.

ação. Por sua revelação aprendemos a conhecê-lo em Suas operações, mas não adquirimos nenhum real conhecimento do Seu interior. A seguinte passagem da obra *The doctrine of the word of God*,[1] é deveras esclarecedora: "Sobre esta liberdade (liberdade de Deus) repousa a *inconcebilidade* de Deus, a inadequação de todo conhecimento do Deus revelado. Mesmo a tri-unidade de Deus é-nos revelada somente nas operações de Deus. Portanto, a tri-unidade de Deus é-nos inconcebível também. Daí, também, a inadequação de todo o nosso conhecimento da tri-unidade. A concebilidade com a qual ela surge diante de nós, primariamente na Escritura, secundariamente na doutrina da igreja sobre a Trindade, é uma concebilidade própria da criatura. A concebilidade segundo a qual Deus existe por Si mesmo, não é somente relativa: Está absolutamente separada desse ponto. Somente da livre graça da revelação depende que a concebilidade primeiramente mencionada, em sua absoluta separação do seu objeto, não esteja, contudo, desprovida de verdade. Nesse sentido, a tri-unidade de deus, como a conhecemos graças à operação de Deus, é uma verdade".

C. Auto-Revelação, Requisito de todo Conhecimento de Deus

1. DEUS TRANSMITE CONHECIMENTO DE SI PRÓPRIO AO HOMEM. Kuyper chama a atenção para o fato de que a teologia, como conhecimento de Deus, difere num importante ponto de todos os demais tipos de conhecimento. No estudo de todas as outras ciências, o homem se coloca *acima* do objeto de sua investigação e *ativamente* extrai dele o seu conhecimento pelo método que lhe pareça mais apropriado, mas, na teologia, ele não pode colocar-se acima, e, sim, *sob* o objeto do seu conhecimento. Noutras palavras, o homem só pode conhecer a Deus na medida em que Este ativamente se faz conhecido. Deus é, antes de tudo, o sujeito que transmite conhecimento ao homem, e só pode tornar-se objeto de estudo do homem na medida em que este assimila e reflete o conhecimento a ele transmitido pela revelação. Sem a revelação, o homem nunca seria capaz de adquirir qualquer conhecimento de Deus. E, mesmo depois de Deus ter-se revelado objetivamente, não é a razão humana que descobre Deus, mas é Deus que se descerra aos olhos da fé. Contudo, pela aplicação da razão humana santificada ao estudo da palavra de Deus, o homem pode, sob a direção do Espírito Santo, obter um sempre crescente conhecimento de Deus. Barth também salienta o fato de que o homem só pode conhecer a Deus quando Deus vem a ele num ato de revelação. Ele afirma que não existe nenhum caminho do homem para Deus, mas somente de Deus para o homem, e diz repetidamente que Deus é sempre o sujeito, e nunca um objeto de conhecimento. A revelação é sempre algo puramente subjetivo e jamais poderá transformar-se em algo objetivo como apalavra escrita da Bíblia e, como tal, vir a ser um objeto de estudo. A revelação foi dada, de uma vez por todas, em Jesus Cristo, e em Cristo chega aos homens no momento existencial das suas vidas. Apesar de haver elementos de verdade no que Barth diz, a sua construção da doutrina da revelação é alheia à teologia reformada.

1 p. 426.

Todavia, deve-se manter a posição que afirma que a teologia seria totalmente impossível, sem uma auto-revelação de Deus. E quando falamos de revelação, empregamos o termo no sentido estrito da palavra. Não se trata de uma coisa na qual Deus é passivo, um mero "tornar-se manifesto", mas uma coisa na qual Ele ativamente se faz conhecido. Não é, como muitos pensadores modernos o vêem, um aprofundamento discernimento espiritual que leva a um sempre crescente descobrimento de Deus por parte do homem; mas sim, um ato sobrenatural de auto-comunicação, um ato prenhe de propósito, da parte o Deus Vivente. Não há nada surpreendente no fato de que Deus só pode ser conhecido se Ele se revela, e na medida em que o faz. Até certo ponto isso é verdade também quanto ao homem. Mesmo depois que a psicologia fez um estudo particularmente exaustivo do homem, Alexis Carrel pôde escrever um livro muito persuasivo sobre, *O Homem, Esse Desconhecido*, "Porque", diz Paulo, "qual dos homens sabe cousas do homem, senão o seu próprio espírito que está nele? Assim também as cousas de Deus ninguém conhece, senão o Espírito de Deus". (1 Co 2.11). O Espírito Santo perscruta todas as cousas. Até mesmo as profundezas de Deus, e as revela ao homem. Deus tem-se dado a conhecer. Ao lado do conhecimento arquetípico de Deus, que se acha no próprio Deus, há também um conhecimento ectípico dele, dado ao homem por meio da revelação. Este último relaciona-se com o primeiro como uma cópia com o seu original e, portanto, não tem as mesmas proporções de clareza e perfeição. Todo o nosso conhecimento de Deus é derivado da Sua auto-revelação na natureza e na Escritura. Conseqüentemente, o nosso conhecimento é, de um lado, ectípico e analógico, mas, de outro, é também verdadeiro e preciso, visto que é uma cópia do conhecimento arquetípico que Deus tem em Si mesmo.

2. CONHECIMENTO DE DEUS, INATO E ADQUIRIDO (COGNITIO INSITA E ACQUISTA). Normalmente se faz distinção entre o conhecimento de Deus, inato e adquirido. Não é uma distinção estritamente lógica porque, em última análise, todo conhecimento humano é adquirido. A doutrina das idéias inatas é filosófica, não teológica. Suas sementes já se acham na doutrina das idéias, que nos vem de Platão, ocorrendo de modo mais desenvolvido na obra de Cícero, intitulada *De Natura Deorum*. Na filosofia moderna, foi ensinada primeiramente por Descartes, que considerava a idéia de Deus como inata. Ele não julgava necessário considerá-la inata no sentido de que estava desde o princípio conscientemente presente na mente humana, mas só no sentido de que o homem tem uma tendência natural de formar a idéia quando a mente chega à maturidade. Finalmente, a doutrina assumiu a forma de que há certas idéias, das quais a idéia de deus é a mais proeminente, que são ingênitas e, portanto, estão presentes na consciência humana desde o nascimento. Foi nesta forma que Locke, acertadamente, investiu contra a doutrina das idéias inatas, embora indo a outro extremo em seu empirismo filosófico. A teologia reformada também rejeitou a doutrina naquela formulação particular. E enquanto alguns dos seus representantes mantiveram o nome "idéias inatas", mas lhe deram outra conotação, outros preferiram falar de uma *cognitio Dei insita* (conhecimento de Deus enxertado ou implantado). Por um lado, esta *cognitio Dei insita* não consiste de idéias e noções formadas, presentes no homem

por ocasião do seu nascimento; por outro lado, porém, é mais que uma simples capacidade que possibilita ao homem conhecer a Deus. Ela denota um conhecimento que necessariamente resulta da constituição da mente humana, conhecimento congênito só no sentido de que é adquirido espontaneamente, sob a influência da *semem religionis* implantada no homem por sua criação à imagem de Deus, e que não é adquirido pelo laborioso processo de raciocínio e argumentação. É um conhecimento que o homem, constituído como é, adquire *necessariamente*, e, como tal, distingue-se de todo conhecimento condicionado pela vontade do homem. O conhecimento adquirido, por outro lado, é obtido pelo estudo da revelação de Deus. Não surge espontaneamente na mente humana, mas resulta de consciente e constante busca de conhecimento. Só pode ser adquirido pelo fatigante processo de percepção e reflexão, raciocínio e argumentação. Sob a influência do idealismo hegeliano e pelo conceito moderno de evolução, o conhecimento inato de Deus tem recebido forte ênfase; por outro lado, Barth nega a existência de qualquer conhecimento dessa espécie.

3. A REVELAÇÃO GERAL E A ESPECIAL. A Bíblia atesta uma dupla revelação de Deus: uma revelação na natureza que nos cerca, na consciência humana, e no governo providencial do mundo; e uma revelação encarnada na Bíblia como palavra de Deus. A testa a primeira em passagens como as seguintes; “Os céus manifestam a Glória de Deus e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia e uma noite revela conhecimento à outra noite” Salmo 19.1, 2. “Contudo, não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo, fazendo o bem, dando-vos dos céus chuvas e estações frutíferas, enchendo os vossos corações de fartura e de alegria” Atos 14.17. “porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim como o seu eterno poder como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas”, Romanos 1.19, 20. Da revelação especial temos abundante prova no Velho e no Novo testamento. “O Senhor advertiu a Israel e a Judá por intermédio de todos os profetas e de todos os videntes, dizendo: Voltai-vos dos vossos maus caminhos, e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, segundo toda a lei que prescrevi a vossos pais e que vos enviei por intermédio dos meus servos, os profetas” 2 Reis 17.13. “manifestou os seus caminhos a Moisés, e os seus feitos, aos filhos de Israel” Salmo 103.7. “ninguém jamais viu a Deus: o Deus unigênito, que está no seio do pai, é quem o revelou” João 1.18. “havendo Deus, outrora, falado muitas vezes, e de muitas maneiras aos pais , nos profetas, nestes últimos dias nos falou pelo filho” Hebreus 1.1, 2.

Com base nestes dados escriturísticos, tornou-se costume falar da revelação natural e sobrenatural. A distinção assim aplicada à idéia de revelação é, primariamente, uma distinção baseada na maneira pela qual ela é comunicada ao homem; mas, no transcurso da história, também tem sido baseada, em parte, na natureza da matéria que trata. O método de revelação é natural quando esta é comunicada por meio da natureza, isto é, por meio da criação visível com

suas leis e poderes ordinários. É sobrenatural quando é comunicada ao homem de maneira mais elevada, sobrenatural, como quando Deus fala, quer diretamente, que por meio de mensageiros sobrenaturalmente dotados. A substância da revelação era considerada como natural, se pudesse ser adquirida pela razão humana graças ao estudo da natureza; era considerada sobrenatural quando não podia ser conhecida a partir da natureza, nem pela razão humana desassistida. Daí veio a ser muito comum na Idade Média contrastar a razão coma revelação. Na teologia protestante, a revelação natural muitas vezes era chamada *revelatio realis*, e a revelação sobrenatural *revelatio verbalis*, porque a primeira está encarnada nas coisas, e a segunda em palavras. No transcorrer do tempo, porém, viu-se que a distinção entre a revelação natural e a sobrenatural era ambígua, visto que toda revelação é sobrenatural quanto à origem e, como revelação de Deus, também quanto ao conteúdo. Ewald, em sua obra sobre *Revelation: Its nature and Record*, fala da revelação na natureza como revelação *imediata*, e da revelação na Escritura, que ele considera a única que merece o nome "revelação" no sentido mais completo, como revelação *mediata*.[1] Uma distinção mais comum, porém, que, aos poucos, foi ganhando aceitação geral, é a de revelação *geral e especial*. O Dr. Warfield distingue as duas como segue: "A primeira é dirigida de modo geral a todas as criaturas inteligentes, e, portanto, é acessível a todos os homens; a outra dirige-se a uma classe especial de pecadores, aos quais Deus quis tornar conhecida a Sua salvação. A primeira tem em vista localizar e suprir a necessidade natural das criaturas quanto ao conhecimento do seu Deus; a outra, resgatar do seu pecado e suas conseqüências pecadores escravizados e deformados".[2] A revelação geral está arraigada na criação, é dirigida ao homem na qualidade de homem, e mais particularmente à razão humana, e acha seu propósito na concretização do fim da sua criação, conhecer a Deus e assim desfrutar comunhão com Ele. A revelação especial está arraigada no plano de redenção de Deus, é dirigida ao homem na qualidade de pecador, pode ser adequadamente compreendida e assimilada somente pela fé, e serve ao propósito de assegurar o fim para o qual o homem foi criado a despeito de toda a perturbação produzida pelo pecado. Em vista do plano eterno de revelação, deve-se dizer que esta revelação especial não apareceu como um pensamento posterior, mas estava na mente de Deus desde o princípio.

Houve considerável diferença de opinião a respeito da revelação destas duas formas de revelação ume com a outra. Conforme o escolasticismo, a revelação natural fornecia os dados necessários para a construção de uma teologia natural científica pela razão humana. Mas, conquanto capacitasse o homem a atingir conhecimento científico de Deus como a causa última de todas as coisas, não fornecia o conhecimento dos mistérios como os da Trindade, da encarnação, e da redenção. Este conhecimento é dado pela revelação especial. É um conhecimento não demonstrável racionalmente, mas deve ser aceito pela fé. Alguns dos mais antigos escolásticos foram guiados pelo lema. "Credo ut intelligam", e, depois de aceitarem as

1 P.5,6.
2 *Revelation and Inspiration,* p.6.

verdades da revelação especial pela fé, consideravam necessário elevar a fé à compreensão por meio de uma demonstração racional daquelas verdades, ou pelo menos, provar a sua racionalidade. Tomás de Aquino, porém, considerava impossível isto, exceto na medida em que a revelação especial contivesse verdades que também fizessem parte da revelação natural. Em sua opinião, os mistérios que compunham o conteúdo real da revelação sobrenatural não admitiam nenhuma demonstração lógica. Ele sustentava, porém, que não poderia haver conflito entre as verdades da revelação natural e as da revelação sobrenatural. Se parecer haver conflito, há algo de errado com a filosofia da pessoa, Contudo, permanece o fato de que ele reconhecia, ao lado da estrutura erguida pela fé com base na revelação sobrenatural, um sistema de teologia científica com fundamento na revelação natural. Na primeira a pessoa dá assentimento a alguma coisa porque esta é revelada, na Segunda, porque é percebida como verdadeira à luz da razão natural. A demonstração lógica, que está fora de questão na primeira, é o método natural de prova da segunda.

Os reformadores rejeitaram o dualismo dos escolásticos e visaram uma síntese da dupla revelação de Deus. Eles não criam que a razão humana tenha capacidade para elaborar um sistema científico de teologia com base na revelação natural pura e simples. Sua maneira de ver o assunto pode ser representada como segue: como resultado da entrada do pecado no mundo, a escrita de Deus na natureza ficou muito obscura, e em alguns dos mais importantes assuntos, é opaca e ilegível. Além disso, o homem foi atingido pela cegueira espiritual, e, assim, está privado da capacidade de ler corretamente aquilo que Deus originariamente escreveu com clareza nas obras da criação. Para remediar a questão e impedir a frustração do Seu propósito, Deus fez duas coisas. Em Sua revelação sobrenatural, Ele tornou a publicar as verdades da revelação natural, esclareceu-as para evitar mal-entendidos, interpretou-as com vistas às presentes necessidades do homem, e, assim, incorporou-as em sua revelação sobrenatural da redenção. E, em acréscimo a isso, Ele providenciou uma cura para a cegueira espiritual do homem na obra de regeneração e santificação, incluindo iluminação espiritual, e, assim, capacitou o homem mais uma vez a obter verdadeiro conhecimento de Deus, o conhecimento que leva consigo a segurança da vida eterna.

Quando os gélidos ventos do racionalismo sopram sobre a Europa, a revelação foi exaltada em detrimento da revelação sobrenatural, o homem ficou intoxicado pela sensação da sua capacidade e bondade, recusou-se a ouvir a voz da autoridade que lhe fala na escritura e a submeter-se a ela, e depositou completa confiança na capacidade da razão humana para guiá-lo para fora do labirinto de ignorância e erro rumo à clara atmosfera do conhecimento verdadeiro. Alguns que ensinavam que a revelação natural era inteiramente suficiente para ensinar aos homens todas as verdades necessárias, ainda admitiam que poderiam aprendê-las mais depressa com o auxílio da revelação sobrenatural. Outros negavam que a autoridade da revelação sobrenatural era completa, enquanto os eu conteúdo não fosse demonstrado pela razão. E finalmente o deísmo, em algumas de suas formas, negava, não somente a necessidade, mas

também a possibilidade e realidade da revelação sobrenatural. Em Schleiermacher a ênfase muda do objetivo para o subjetivo, da revelação para a religião, e isso sem nenhuma distinção entre a religião natural e a revelada. O termo "revelação" ainda é conservado, mas fica reservado como um designativo do discernimento espiritual mais profundo do homem, discernimento que, contudo, não lhe vem sem a sua diligente pesquisa pessoal. O que é chamado revelação de um ponto de vista, pode ser chamado descoberta humana de outro. Este conceito tornou-se deveras característico da teologia moderna. Diz Knudson: "mas esta distinção entre a teologia natural e a revelada agora caiu em quase completo desuso. A tendência atual é a de não traçar nenhuma linha definida de distinção entre a revelação e a razão natural, mas, sim, considerar as mais altas percepções da razão como elas próprias constituindo revelação divina. Em todo caso, não há um corpo fixo de verdade revelada, aceita com base em autoridade, e que se mantenha oposta às verdades da razão. Toda verdade hoje repousa em seu poder de apelar para a mente humana"..[1]

É este conceito de revelação que Barth denuncia em termos fortíssimos. Ele está particularmente interessado no sujeito da revelação, e quer conduzir a igreja de volta do subjetivo para o objetivo, da religião para a revelação. Na religião ele vê primariamente os esforços do homem para encontrar Deus, e na revelação, "Deus em busca do Homem" em Jesus Cristo. Barth não conhece nenhuma revelação na natureza. A revelação jamais existe em alguma linha horizontal, mas sempre desce perpendicularmente de cima. A revelação é sempre Deus em ação, Deus falando, trazendo algo inteiramente novo para o homem, alguma coisa da qual ele não poderia Ter um conhecimento prévio, e que se torna uma revelação real somente para aquele que aceita o objeto da revelação mediante uma fé dada por Deus. Jesus Cristo é a revelação de Deus, e somente aquele que conhece a Jesus Cristo conhece alguma coisa da revelação. A revelação é um ato de graça, pelo qual o homem se torna consciente da sua condição pecaminosa, mas também livre, imerecida e perdoadora complacência de Deus em Jesus Cristo. Barth até domina a *reconciliação*. Visto que Deus é sempre soberano e livre em Sua revelação, esta nunca pode assumir a forma fatualmente presente e objetiva, com limitações definidas, para qual o homem possa voltar-se em qualquer ocasião em busca de instrução. Daí, é um engano considerar a Bíblia como revelação de Deus em qualquer outro sentido que não seja um sentido secundário. Ela é uma testemunha e um sinal da revelação de Deus. O mesmo pode-se dizer, embora num sentido subordinado, da pregação do Evangelho. Mas, seja qual for a mediação pela qual a Palavra de Deus venha ao homem no momento existencial da sua vida, ela é sempre reconhecida pelo homem como uma palavra diretamente dita a ele, e vinda perpendicularmente do alto. Este reconhecimento é efetuado por uma operação especial do Espírito Santo, pelo qual se pode denominar *Testimonium Spiritus Santcti* individual. A revelação de deus foi dada *uma vez por todas* em Jesus Cristo: Não em Seu aparecimento histórico, mas no plano supra-histórico no qual os poderes do mundo eterno tornam-se evidentes, tais como Sua encarnação, Sua morte, e Sua ressurreição. E se Sua revelação é também contínua, digamos assim, só o é no sentido de que

1 *The Doctrine of God,* p. 173.

Deus continua a falar a pecadores individuais, no momento existencial de suas vidas, através da revelação em Cristo, mediada pela Bíblia e pela pregação. Assim, somos deixados com meros vislumbres da revelação vinda a indivíduos, da qual somente aqueles indivíduos têm absoluta certeza; e com falíveis testemunhas ou sinais da revelação em Jesus Cristo, bem precário fundamento para a teologia. Não admira que Barth tenha dúvida quanto à possibilidade de elaborar uma doutrina de Deus. A humanidade não tem posse de uma infalível revelação de Deus e, de sua singular revelação em Cristo e sua extensão nas revelações especiais que vêm a certos homens ela tem conhecimento somente através do testemunho de testemunhas falíveis.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Em que sentido podemos falar do Deus oculto ou desconhecido, a despeito do fato de que Ele se revelou? 2. Como os escolásticos e os Reformadores diferem sobre este ponto? 3. Qual é a posição da teologia moderna? 4. Por que a revelação é essencial à religião? 5. Como agnosticismo difere teoricamente do ateísmo? 6. O agnosticismo é mais favorável à religião do que o ateísmo? 7. Como Kant promoveu o agnosticismo? 8. Qual é a doutrina de Sir William Hamilton sobre a relatividade do conhecimento? 9. Que forma o agnosticismo tomou no positivismo? 10. Que outras formas tomou? 11. Por que alguns falam de Barth como agnóstico? 12. Como se deve responder a esta acusação? 13. “Revelação” é um conceito ativo ou passivo? 14. É possível haver teologia sem revelação? Se não, por quê? 15. Pode-se defender a doutrina das idéias inatas? 16. O que se quer dizer com “Cognitio Dei Insita”? 17. Como diferem a revelação natural e a sobrenatural? 18. A distinção entre a revelação geral e especial forma um exato paralelo da distinção precedente? 19. Que diferentes conceitos forma defendidos quanto à relação entre ambas? 20. Como difere a revelação do descobrimento humano? 21. Barth crê na revelação geral? 22. Como concebe ele a revelação especial?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. II, p. 1-74; Kuyper, *Dict*. *Dogm., De Deo* I, p. p.1-76; Hodge, *Syst. Theol*. I, p. 191-240; 335-365; Shedd, *Dogm. Theol*. I, p. 195-220; Thornwell, *Collected Works* I, p. 74-142; Dorner, *System of Chr. Doct* .I, p. 79-159; Adeney, *The Christian Conception of God*, p. 19-57; Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity,* p. 1-25; Hendry, *God the Creator;* Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*; Baillie and Martin, *Revelation* (A Symposium of Aulen, Barth, Bulga Koff, D’Arcy, Eliot, Horton, and Temple); Warfield, *Revelation and Ispiration,* p.3-48; Orr, *Revelation and Inspiration,* p. 1-66; Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, p. 11-127; Dickie, *Revelation and Response*; Warfield, *Calvin And Calvinism* (Calvin’s Doctrine of the Knowledge of God).

III. Relação do Ser e dos Atributos de Deus

Alguns dogmáticos dedicam um ou mais capítulos separados ao Ser de Deus, antes de empreender a discussão dos Seus atributos. Isto é feito, por exemplo, nas obras de Mastricht, Ebrard, Kuyper, e Shedd. Outros preferem considerar o Ser de Deus em conexão com os Seus atributos, em vista do fato de que é nestes que Ele se revelou. Este é o método mais comum, seguido na *Synopsis purioris Theologiae,* e nas obras de Turretino, a Marck, Brakel, Bavinck, Hodge, e Honig. Esta diferença de tratamento não indica nenhum desacordo fundamental sério entre eles. Eles todos concordam em que os atributos não são meros nomes sem nenhuma realidade que lhes corresponda, nem partes separadas de um Deus composto, mas sim, qualidades essenciais nas quais o Ser de Deus é revelado e com as quais pode ser identificado. Ao que parece, a única diferença é que alguns procuram distinguir entre o Ser e os atributos de Deus mais do que outros.

A. O Ser de Deus.

É evidente que o Ser de Deus não admite nenhuma definição científica. Para dar uma definição lógica de Deus teríamos que começar fazendo pesquisa de algum conceito superior, debaixo do qual Deus pudesse ser coordenado com outros conceitos; e depois teríamos que expor as características aplicáveis exclusivamente a Deus. Uma definição *genético-sintética* assim, não se pode dar de Deus, visto que Deus não é um dentre várias espécies de deuses, que pudesse ser classificado sob um gênero único. No máximo, só é possível uma definição *analítico-descritiva*. Esta simplesmente menciona as características de uma pessoa ou coisa, mas deixa sem explicação o ser essencial. E mesmo uma definição dessas não pode ser completa, mas apenas parcial, porque é impossível dar uma descrição de Deus positiva exaustiva (como oposta a uma negativa). Constituiria numa enumeração de todos os Atributos de Deus conhecidos, e estes são, em grande medida, de teor negativo.

A Bíblia nunca opera com um conceito abstrato de Deus, mas sempre O descreve como o Deus Vivente, que entra em várias relações com as Suas criaturas, relações que indicam vários atributos diferentes. Na obra de Kuyper intitulada *Dictaten Dogmatiek*,[1] lemos que Deus, personificado como Sabedoria, fala de Sua *essência* em Provérbios 8.14, quando Ele atribui a Si próprio *tushiyyach*, palavra hebraica traduzida pelo termo “wezen” na versão holandesa. Mas esta tradução é muito duvidosa, e a tradução inglesa “conselho” merece preferência. Também se tem assinalado que a Bíblia fala da *natureza* de Deus em 2 Pe 1.4, mas dificilmente isto pode referir-se ao essencial de Deus pois nós não somos feitos participantes da essência divina. Tem-se visto uma indicação da essência de Deus propriamente dita no nome de Jeová , como interpretado por Deus mesmo nesta expressão, “Eu Sou o que Sou”. Com base nesta passagem, a essência de

1 *De Deo* I, p. 28.

Deus acha-se em ela ser, abstratamente. E isto tem sido interpretado no sentido de auto-existência ou permanência auto-abrangente ou independência absoluta. Outra passagem repetidamente citada como contendo uma indicação da essência de Deus, e como a que mais se aproxima de uma definição na Bíblia, é João 4.24. “Deus é espírito; e importa que seus adoradores o adorem em espírito e em verdade”. Esta afirmação de Cristo é claramente indicativa da espiritualidade de Deus. As duas idéias derivadas destas passagens ocorrem repetidamente na teologia como designativos do Ser de Deus propriamente dito. Em geral, pode-se dizer que Escritura não exalta um atributo de Deus em detrimento dos demais, mas os apresenta como existentes em perfeita harmonia no Ser Divino. Pode ser verdade que ora um, ora outro atributo receba ênfase, mas a Escritura evidentemente tenciona dar devida ênfase a cada um deles. O ser de Deus é caracterizado por profundidade, plenitude, variedade, e uma glória que excede nossa compreensão, e a Bíblia apresenta isto como um todo glorioso e harmonioso, sem nenhuma contradição inerente. E esta plenitude de Deus acha expressão nas perfeições de Deus, e não doutra maneira.

Alguns dos primitivos pais da igreja, assim chamados, estiveram claramente sob a influência da filosofia grega em sua doutrina de Deus e, como Seeberg o expressa, não foram “além da mera concepção abstrata de que o Ser Divino é uma existência absoluta, destituída de atributos”. Por algum tempo, os teólogos geralmente se inclinavam a salientar a transcendência de Deus e a pressupor a impossibilidade de qualquer conhecimento adequado ou de qualquer definição da essência divina. Durante a controvérsia trinitária, a distinção entre a essência única e as três pessoas da Divindade foi acentuada vigorosamente, mas em geral se entendia que a essência estava além da compreensão humana. Gregório Nazianzeno, contudo, aventura-se a dizer: “Até onde podemos discernir, *ho on* e *ho theos* são de algum modo mais do que outros termos ou nomes da essência “divina”, e de ambas *ho on* é a preferível”. Ele considera esta expressão como descrição do ser absoluto. O conceito de Agostinho sobre a essência de Deus era muito parecido com o de Gregório. Na Idade Média também houve a tendência, ou de negar que o homem tem algum conhecimento da essência de Deus, ou de reduzir este conhecimento ao mínimo. Em alguns casos, um atributo foi isolado como sendo o mais expressivo da essência de Deus. Assim, Tomás de Aquino falava da asseidade ou auto-existência de Deus, e Duns Scotus, da Sua infinidade. Tornou-se também muito comum falar de Deus como *actus puru*, em vista da Sua simplicidade ontológica. Os reformadores e seus sucessores também falavam da essência de Deus como incompreensível, mas eles não excluíam todo conhecimento da essência, embora Lutero empregasse uma linguagem muito forte sobre este ponto. Eles salientavam a unidade, a simplicidade, e a espiritualidade de Deus. As palavras da Confissão Belga são muito características: “Cremos de coração, e confessamos com a boca, que há um único Ser simples e espiritual, a quem chamamos Deus”.[1] Mais tarde, filósofos e teólogos viram a essência de Deus

1 Art. I

num Ser abstrato, numa substância universal, num pensamento puro, numa causalidade absoluta, no amor, na personalidade, e na santidade majestosa ou no Numinoso.

B. A Possibilidade de Conhecer o Ser de Deus

Do que acima foi dito já transparece que a questão quanto à possibilidade de conhecer a Deus em Seu Ser essencial ocupou as melhores mentes da igreja, desde os primeiros séculos. E o consenso da opinião da igreja primitiva, durante a Idade Média, e no tempo da Reforma, foi que Deus, em Seu Ser mais recôndito, é O Incompreensível. E, em alguns casos, a linguagem empregada é tão forte que aparentemente não admite nenhum conhecimento do Ser de Deus. Ao mesmo tempo em que a empregam, ao menos em alguns casos, parecem Ter considerável conhecimento do Ser de Deus. Mal-entendidos podem facilmente surgir se não compreender a precisa questão que está sendo considerada, e se deixar de discriminar entre "saber" e "compreender". Os escolásticos falavam de três perguntas às quais todas as especulações a respeito do Ser Divino podiam reduzir-se, a saber: *An sit Deus? Quid sit Deus?* e *Quali sit Deus?* A primeira pergunta refere-se à existência de Deus, a segunda, à Sua natureza ou essência, e a terceira, a Seus atributos. Nesse parágrafo é particularmente a Segunda pergunta que requer atenção. A pergunta, então, é, o que é Deus? Qual a natureza de Sua constituição interna? O que é que faz que Ele seja o que Ele é? Para responder adequadamente essa pergunta, teríamos que ser capazes de compreender Deus e de oferecer uma explicação satisfatória do Seu Ser Divino, e isto é completamente impossível. O finito não pode compreender o Infinito. A pergunta de Zofar, "Por ventura desvendarás os arcanos de Deus ou penetrarás até a perfeição do Todo-poderoso?" (Jó 11.7) tem a força de uma vigorosa negativa. E se considerarmos a segunda pergunta inteiramente desvinculada da terceira, a nossa resposta negativa fica sendo ainda mais inclusiva. Fora da revelação de Deus em Seus atributos, não temos absolutamente nenhum conhecimento do Ser de Deus. Mas, até onde Deus se revela em Seus atributos, também temos algum conhecimento do Seu Ser Divino, embora mesmo assim o nosso conhecimento esteja sujeito às limitações humanas.

Lutero emprega algumas expressões muito fortes a respeito da nossa incapacidade de conhecer alguma coisa do Ser de Deus ou da Sua essência. Por outro lado, ele distingue o *Deus absconditus* (Deus oculto) e o *Deus revelatus* (Deus revelado); mas, por outro lado, ele também afirma que, conhecendo o *Deus revelatus,* somente O conhecemos em Seu ocultamento. Com isto ele quer dizer que, mesmo em Sua revelação, Deus não se manifestou inteiramente *como Ele é essencialmente,* mas, quanto à Sua essência continua encoberto por impenetrável escuridão. Só conhecemos a Deus na medida em que Ele entra em relação conosco. Calvino também fala da essência divina como incompreensível. Ele sustenta que Deus, nas profundezas do Seu Ser, está fora de alcance. Falando do conhecimento do *Quid* e do *Qualis* de Dues, diz ele que é inútil especular sobre o primeiro, ao passo que o nosso interesse prático jaz no segundo. Diz ele:

“Simplesmente, brincam com frígidas especulações aqueles cuja mente se fixa na questão do que Deus é *(Quid sit Deus)*, quando o que realmente nos interessa saber é, antes, que espécie de pessoa Ele é *(Qualis sit)* e o que é apropriado à Sua natureza”.[1] Conquanto ele ache que Deus não pode ser conhecido à perfeição, não nega que possamos conhecer algo do Seu Ser ou da Sua natureza. Mas este conhecimento não pode ser conhecido por métodos *a priori,* mas somente de maneira a *posteriori,* mediante os atributos, que ele considera como reais determinativos da natureza de Deus. Eles nos transmitem ao menos algum conhecimento do que Deus é, mas, especialmente, do que Ele é em relação a nós.

Ao tratar do nosso conhecimento do Ser de Deus, certamente devemos evitar a posição de Cousin, particularmente invulgar na história da filosofia, de que Deus, mesmo nas profundezas do Seu Ser, não é absolutamente Incompreensível, mas, sim, essencialmente inteligível; mas também devemos afastar-nos do agnosticismo de Hamilton e Mansel, segundo o qual não podemos ter qualquer conhecimento do Ser de Deus. Não podemos compreender Deus, não podemos ter um absoluto e exaustivo conhecimento dele, mas, sem dúvida, podemos ter um conhecimento relativo ou parcial do Ser Divino. É perfeitamente certo que este conhecimento de Deus só é possível porque Ele se colocou em certas relações com as Suas criaturas morais e se revelou a estas, e que mesmo este conhecimento é humanamente condicionado; mas, não obstante, é um conhecimento real e verdadeiro, e, no mínimo, é um conhecimento parcial da natureza absoluta de Deus. Existe diferença entre um conhecimento absoluto e um conhecimento relativo ou parcial de um Ser absoluto. Não se resolve dizer que o homem só conhece as relações nas quais Deus se mantém para com Suas criaturas. Nem seria possível Ter um apropriado conceito dessas relações sem conhecer alguma coisa de Deus e do homem. Dizer que não podemos saber nada do Ser de Deus, mas que podemos conhecer somente relações, é equivalente a dizer que não podemos conhecê-lo absolutamente e não podemos fazê-lo objeto da nossa religião. Diz o Dr. Orr: “Não podemos conhecer a Deus nas profundezas do Seu Ser absoluto. Mas podemos, ao menos, conhecê-lo até onde Ele se revela em Sua relação conosco. A questão, portanto, não é quanto a possibilidade de um conhecimento de Deus na impenetrabilidade do Seu Ser, mas é esta: Podemos conhecer a Deus procurando saber *como Ele entra em relação* com o mundo e conosco? Deus entrou em relação conosco em Suas revelações de Si próprio, e, supremamente, em Jesus Cristo; e nós, cristãos, humildemente alegamos que, por meio desta auto-revelação, de fato sabemos que Deus é o Deus verdadeiro, e temos um real conhecimento do seu Caráter e da Sua vontade. Tampouco é correto dizer que este conhecimento que temos de Deus é apenas um *conhecimento relativo*. É em parte um conhecimento da natureza *absoluta* de Deus também.”[2] As últimas declarações provavelmente são feitas coma intenção de guardar-se da idéia de que todo o nosso conhecimento de Deus é

1 Inst, I. 2. 2.
2 *Side-Lights on Christian Doctrine,* p.11.

relativo à mente humana, de modo que não teríamos segurança de que ele corresponda à realidade como ela existe em Deus.

C. O Ser de Deus Revelado em Seus Atributos

Da simplicidade de Deus segue-se que Deus e Seus atributos são um. Não devemos considerar os atributos como outras tantas partes que entram na composição de Deus, pois, ao contrário dos homens, Deus não é composto de diversas partes. Tampouco devemos considerá-los como alguma coisa acrescentada ao Ser de Deus, embora o nome, derivado de *ad* e *tribuere,* pareça apontar nessa direção, pois nenhum acréscimo jamais foi feito ao Ser de Deus, que eternamente perfeito. Comumente se diz em teologia que os atributos de Deus são o próprio Deus, como Ele se revelou a nós. Os escolásticos acentuavam o fato de que Deus é tudo quanto Ele tem. Ele tem vida, luz, sabedoria, amor, justiça, e se pode dizer com base na Escritura que Ele é vida, luz, sabedoria, amor, justiça. Os escolásticos afirmavam, ademais, que toda a essência de Deus é idêntica a cada um dos atributos, de modo que o conhecimento de Deus, é Deus, a vontade de Deus, é Deus, e assim por diante. Alguns deles chegaram mesmo a dizer que cada atributo é idêntico a cada um dos demais atributos, e que não existem distinções lógicas em Deus. Isto constitui um extremo muito perigoso. Embora se possa dizer que há uma interpenetração dos atributos de Deus, e que eles formam um todo harmonioso, estamos partindo em direção ao panteísmo quando eliminamos todas as distinções em Deus, e dizemos que a Sua auto-existência é a sua infinidade, que o Seu conhecimento é a Sua vontade, que o Seu amor é a Sua justiça, e vice-versa. Uma coisa característica dos nominalistas é que eles obtiveram todas as reais distinções em Deus. Eles temiam que, ao admitir reais distinções nele, correspondentes aos atributos atribuídos a Deus, eles poriam em perigo a simplicidade e a unidade de Deus, e, portanto, foram motivados por um propósito louvável. De acordo com eles, as perfeições do Ser divino existem somente em nosso pensamentos, sem nenhuma realidade correspondente no Ser Divino. Por outro lado, os realistas afirmavam a realidade das perfeições divinas. Eles compreenderam que a teoria dos nominalistas, coerentemente levada a diante, seguiria na direção de uma panteística negação de um Deus pessoal e, portanto, consideravam da máxima importância sustentar a realidade objetiva dos atributos de Deus. Ao mesmo tempo, eles procuravam salvaguardar a unidade e a simplicidade de Deus defendendo que toda a essência está em cada atributo: Deus é Tudo em todos; Tudo em cada um deles. Tomás de Aquino tinha o mesmo propósito em mente quando afirmava que os atributos não revelam o que Deus é em Si mesmo, nas profundezas do Seu Ser, mas somente o que Ele é em relação às Suas criaturas.

Naturalmente devemos resguardar-nos contra o perigo de separar a essência divina dos atributos ou perfeições divinas, e também contra um falso conceito da sua relação mútua. Os atributos são reais determinativos do Ser Divino ou, noutras palavras, qualidades inerentes ao Ser

de Deus. Shedd fala deles como “uma descrição analítica e bem próxima da essência”.[1] Num sentido são idênticos, de modo que se pode dizer que as perfeições de Deus são o próprio Deus como Ele se nos revelou. É possível ir até mais longe e dizer como Shedd, “Toda a essência está em cada atributo, e cada atributo na essência”.[2] E, devido à estreita relação existente entre a essência e os atributos, pode-se dizer que o conhecimento dos atributos leva consigo o conhecimento da essência divina. Seria um erro conceber a essência de Deus como existente por Si própria e anterior aos atributos, como também seria um erro conceber os atributos como características aditivas e acidentais do Ser Divino. São eles qualidades essenciais de Deus, inerentes ao Seu próprio Ser e com Ele coexistentes. Estas qualidades não podem ser alteradas sem alterar o Ser essencial de Deus. E desde que são qualidades essenciais, cada um deles revela-nos algum aspecto do Ser de Deus.

QUESTIONÁRIO PRA PESQUISA: 1. Como podemos distinguir entre o Ser, a natureza, e a essência de Deus? 2. Como as idéias filosóficas sobre o Ser essencial de Deus diferem das idéias teológicas? 3. Que dizer da tendência de ver a essência de Deus no Absoluto, no amor, na personalidade? 4. Que quer dizer Otto quando a caracteriza como “o Santo” ou “o Numinoso”? 5. Por que é impossível ao homem compreender a Deus? 6. O pecado afetou de alguma forma a capacidade humana de conhecer a Deus? 7. Há alguma diferença entre o conceito de Lutero e o de Barth sobre o “Deus Oculto”? 8. Calvino difere deles nesse ponto? 9. Lutero compartilhou as idéias nominalistas de Occam, por quem foi influenciado noutros aspectos? 10. Como os Reformadores, em distinção dos escolásticos, consideravam o problema da existência de Deus? 11. Poderíamos Ter algum conhecimento de Deus, se Ele fosse um Ser puro, destituído de atributos? 12. Que conceitos errôneos dos atributos devem ser evitados? 13. Qual o conceito adequado?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: bavinck, *Geref. Dogm. I,* p.91-113; Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo I,* p.124-158; Hodge, *Syst. Theol. I,* p.335-374; Shedd, *Dogm. Theol.I,* p.152-194; Thornwell, *Collected Works, I,* p. 104-172; Dorner, *Syst. Of Chr. Doct. I,* p.1870212; Orr, *Chr. View of God and World,* p.75-93; Otten, *Manual of the Hist. Of Dogmas. I,* p.254-260; Clark, *The Chr. Doct. Of God,* p. 56-70; Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity,* p.1-88; Thomson, *The Christian Idea of God,* p.117-159; Hendry, *God the Creator* (do ponto de vista barthiano); Warfield, Calvin and Calvinism, p. 131-185 (*Calvin’s Doctrine of God).*

1 *Dogm. Theol. I,* p.334.
2 *Ibid.,* p.334.

IV. Os nomes de Deus

A. Os Nomes de Deus em Geral.

Conquanto a Bíblia registre vários nomes de Deus, fala também do *Nome* de Deus no singular como, por exemplo, nas seguintes declarações: “Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão” Êx. 20.7; “Quão magnífico em toda terra é o teu nome!” Sl 8.1: “Como o teu nome, ó Deus, assim o teu louvor se estende até os confins da terra” Sl 48.10; “Grande o seu nome em Israel” Sl 76.1; “Torre forte é o nome do Senhor, à qual o justo se acolhe e está seguro” Pv 18.10. Nesses casos “o nome” vale por toda manifestação de Deus em Sua relação com o Seu povo, ou simplesmente pela pessoa, de modo que se constitui sinônimo de Deus. Deve-se este uso ao fato de que, segundo o pensamento oriental, jamais um nome era considerado como simples vocábulo, mas sim, como expressão da natureza da coisa por ele designada. Saber o nome de uma pessoa era Ter poder sobre ela, os nomes dos diversos deuses eram utilizados nos encantamentos para se exercer poder sobre eles. Então, no sentido mais geral da palavra, o nome de Deus é Sua auto-revelação. É um designativo dele, não como Ele existe nas profundezas do Seu Ser Divino, mas como Ele se revela especialmente em Suas relações com o homem. Para nós, o nome geral de Deus é subdividido em muitos nomes, que expressam o multiforme Ser de Deus. É unicamente porque Deus se revelou em Seu nome (nomen editum) que podemos designá-lo por esse nome de várias formas (nomina indita). Os nomes de Deus não são uma invenção humana, mas têm origem divina, embora tomados da linguagem humana e derivados das relações humanas e terrenas. São antropomórficos e assinalam uma condescendente aproximação de Deus ao homem.

Os nomes de Deus constituem uma dificuldade para o intelecto humano. Deus é *O Incompreensível,* infinitamente exaltado acima de tudo o que é temporal; mas em Seus nomes Ele desce a tudo que é finito, e se assemelha ao homem. Por um lado, não Lhe podemos dar nome e, por outro lado, Ele tem muitos nomes. Como se pode explicar isto? Com que base estes nomes são aplicados ao Deus infinito e incompreensível? Deve-se Ter em mente que eles não foram inventados pelo homem e não atestam sua compreensão do Ser de Deus propriamente dito. Foram dados por Deus com a certeza de que contém, em certa medida, uma revelação do Ser divino. O que possibilitou isso foi o fato de que o mundo, com todas as suas relações, é e teve o objetivo de ser uma revelação de Deus. Dado o que O *Incompreensível* revelou-se em Suas criaturas, é possível ao homem dar-lhe nome à maneira de uma criatura. A fim de fazer-se conhecido ao homem, Deus teve que condescender em nivelar-se ao homem, acomodar-se à limitada e finita faculdade cognitiva e psíquica humana, e falar em língua humana. Se denominar Deus como nomes antropomórficos envolve limitação de Deus, como dizem alguns, isso com maior razão e em maior grau é verdade quanto à revelação de Deus na criação. Neste caso, o

mundo não revela, antes esconde Deus; o homem não está relacionado com Deus, mas simplesmente forma uma antítese a Ele: e ficamos encerrados num agnosticismo sem esperança.

Do que foi dito acerca do nome de Deus em geral segue-se que podemos incluir sob os nomes de Deus, não somente aos apelativos pelos quais Ele é indicado como um Ser pessoal e independente, e com os quais o homem se dirige a Ele, mas também os atributos de Deus; e não apenas os atributos de Ser Divino em geral, mas também os que qualificam separadamente as Pessoas da Trindade. O Dr. Bavinck baseia a sua divisão dos nomes Deus nesse amplo conceito deles, e distingue entre nomina propria (nomes próprios), nomina essentialia (nomes essenciais, ou atributos), e nomina personalia (nomes pessoais; como pai e Filho e Espírito Santo). No presente capítulo nos limitaremos à primeira classe de nomes.

B. Os Nomes do Velho Testamento e Seu Significado

1. ‘EL, ‘ELOHIM, ‘ELYON. O nome mais simples pelo qual Deus é designado no Velho Testamento é o nome *‘El,* possivelmente derivado de *‘ul,* quer no sentido de ser primeiro, ser senhor, quer no de ser forte e poderoso. O nome *‘Elohim* (sing. ‘Eloah) deriva provavelmente da mesma raiz ou de *‘alahh,* estar ferido pelo temor; portanto, mostra Deus como o Ser forte e poderoso, ou como objeto de temor. O nome raramente ocorre no singular, exceto na poesia. O plural deve ser considerado como intensivo e, portanto, serve para indicar plenitude de poder. O nome *‘Elyon* é derivado de ‘*alah,* subir, ser elevado, e designa Deus como alto e exaltado Ser, Gn 14.19,20; Nm 24.16; Is 14.14. Encontra-se especialmente na poesia. Contudo, estes nomes não são *nomina propria,* no sentido estrito da palavra, pois também são empregados com referência a ídolos, Sl 95.3; 96.5; a homens, Gn 33.10; Êx 7.1; e a governantes, Jz 5.8; Êx 21.6; 22.8-10; Sl 82.1.

2. ‘ADONAI. Este nome relaciona-se com os anteriores, quanto ao seu significado. É derivado de *dun (din)* ou de ‘*adan,* ambos os quais significam julgar, governar e , assim, revelam Deus como Governante todo-poderoso, a quem tudo está sujeito e com quem tudo está sujeito e com quem o homem se relaciona como servo. Nos primeiros tempos, era o nome com o qual Israel normalmente se dirigia a Deus. Com o tempo foi suplantado pelo nome Jeová (*Yahweh*). Todos os nomes mencionados até aqui descrevem Deus como Altíssimo, o Deus transcendente. Os nomes subseqüentes mostram que este Ser exaltado condescendeu em estabelecer relação com as Suas criaturas.

3. SHADDAI e ’EL-SHADDAI. O nome *Shaddai* é derivado de *shadad,* ser poderoso, e indica que Deus possui todo o poder no céu e na terra. Segundo outros, porém, é derivado de *shad,* senhor. Num ponto importante difere de *‘Elohim,* o Deus da criação e da natureza, em que *Shaddai* considera a Deus como sujeitando todos os poderes da natureza e fazendo-os subservientes à obra da graça divina. Embora dê ênfase à grandiosidade de Deus, não apresenta

como objeto de temor e terror, mas como fonte de bem-aventurança e consolação. É o nome com o qual Deus apareceu a Abraão, o pai dos que crêem, Êx 6.2.

4. YAHWEH e YAHWEH TSEBHAOTH. É especialmente no nome *Yahweh,* que gradativamente superou os nomes anteriores, que Deus se revela o Deus da graça. Sempre foi tido como o mais sagrado e o mais distintivo nome de Deus, o nome incomunicável. Os judeus temiam supersticiosamente usá-lo, visto que liam Lv 24.16 como segue: "Aquele que mencionar o nome de *Yahweh* será morto". Daí, ao lerem as Escrituras, substituíram-no por *'Adonai* ou por *'Elohim;* e os massoretas, embora deixando as consoantes intactas, ligaram a elas as vogais de um destes nomes, geralmente o de '*Adonai.* A verdadeira derivação do nome, e sua pronúncia e sentido de origem, estão mais ou menos perdidos na obscuridade. O Pentateuco liga o nome ao verbo hebraico *hayah,* ser, Êx 3.13, 14. Da força dessa passagem podemos supor que, com toda probabilidade, o nome deriva de uma forma arcaica daquele verbo, a saber, *Hawah.* No que se refere à forma, pode ser considerado como a terceira pessoa do imperfeito de *qal* ou de *hiphil,* mais provavelmente de *qal.* O sentido é explicado em Êx. 3.14, onde se traduz, "Eu sou o que sou" ou "Eu serei o que serei". Assim interpretado, o nome indica a imutabilidade de Deus. Contudo, não se tem tanto em vista a imutabilidade do Seu Ser essencial, mas mormente a imutabilidade de Sua relação com o Seu povo. O nome contém a segurança de que Deus será para o povo dos dias de Moisés o que foi para os seus pais – Abraão, Isaque e Jacó. Salienta a fidelidade pactual de Deus, é Seu nome próprio *par excellence,* Êx 15.3; Sl 83.19; Os 12.6; Is 42.8, e, portanto, não é empregado com referência a ninguém mais, senão unicamente com referência ao Deus de Israel. O caráter exclusivo deste nome transparece do fato de que nunca ocorre no plural nem com sufixo. *Yah* e *Yahu* são formas abreviadas dele, formas que nunca se acham principalmente em nomes compostos.

Muitas vezes o nome *Yahweh* é fortalecido pelo acréscimo de *Tsebhaoth.* Orígenes e Jerônimo o consideravam uma aposição, porque *Yahweh* não admite condição de construto. Mas esta interpretação não tem suficiente suporte e dificilmente propicia um sentido inteligível. É deveras difícil determinar a que se refere o vocábulo *tsebhaoth.* Há três opiniões principais:

a. Os exércitos de Israel. Pode-se muito bem pôr em dúvida o acerto desta maneira de ver. A maior parte das passagens citadas em apoio desta idéia não prova o ponto; somente três delas contém um indício de prova, a saber, 1 Sm 4.4; 17.45; 2 Sm 6.2, ao passo que uma delas, 2 Rs 19.31, é muito desfavorável a este ponto de vista. Enquanto o plural *tsebhaoth* é empregado para designar os exércitos do povo de Israel, o exército é normalmente indicado pelo singular. Isto milita contra a noção, inerente a esta teoria, de que, no nome em consideração, o termo se refere ao exército de Israel. Além disso, é evidente que, pelo menos nos Profetas, o nome "Senhor dos Exércitos" não se refere ao Senhor como Deus de guerra. E se o sentido do nome mudou, o que foi que ocasionou a mudança?

b. As estrelas. Mas, ao falar do exército dos céus, as Escrituras sempre empregam o singular, e nunca o plural. Além do mais, as estrelas são chamadas o exército do céu, mas nunca o exército de Deus.

c. Os anjos. Esta interpretação merece preferência. O nome *Yahweh Tsebhaoth* acha-se muitas vezes em contextos em que os anjos são mencionados: 1 Sm 4.4; 2 Sm 6.2; Is 37.16; Os 12.4, 5; Sl 80.1, 4, 7, 14, 19; 89.6, 8. Os anjos são repetidamente descritos como um exército que circunda o trono de Deus, Gn 28.12; 32.2; Js 5.14; 1 Rs 22.19; Sl 68.17; 103.21; 148.2; Is 6.2. É verdade que neste caso o singular é também usado no geral, mas esta objeção não é grave, pois a Bíblia indica também a existência de várias divisões de anjos, Gn 32.2; Dt 33.2; Sl 68.17. Ademais, esta interpretação está em harmonia com o significado do nome, que não tem matiz marcial, mas expressa a glória de Deus como Rei, Dt 33.2; 1 Rs 22.19; Sl 24.10; Is 6.3; 24.23; Zc 14.16. Então, o Senhor dos Exércitos é Deus como o Rei da glória, cercado de hostes angelicais, governa o céu e aterra no interesse do Seu povo e recebe glória de todas as Suas criaturas.

C. Os Nomes do Novo testamento e Seu Significado.

1. THEOS. O Novo testamento tem equivalentes gregos dos nomes do Velho Testamento. Para *'El 'Elohim,* e *'Elyon* temos nele *Theos,* que é dos nomes aplicados a Deus o mais comum. Como *'Elohim,* pode, por acomodação, ser empregado com referência a deuses pagãos, embora estritamente falando expresse divindade essencial. *'Elyon* é traduzido por *Hypsistos Theos,* Mc 5.7; Lc 1.32, 35, 75; At 7.48; 16.17; Hb 7.1. Os nomes *Shadda* e *'El-Shadday* são vertidos para *Pantokrator* e *Theos Pantokrator,* 2 Co 6.18; Ap 1.8; 4.8; 11.17; 15.3; 16.7, 14. Mais geralmente, porém, vê-se *Theos* com um genitivo possessivo, como *mou, sou, hemon, hymon,* porque em Cristo Deus pode ser considerado como o Deus de todos e de cada um dos Seus filhos. A idéia nacional do Velho Testamento deu lugar à individual, na religião.

2. KYRIOS. O nome *Yahweh* é aplicado algumas vezes por variantes de tipo descritivo, como "o Alfa e o Ômega", "que é, que era, e que há de vir", "o princípio e o fim", "o primeiro e o último", Ap 1.4, 8, 17; 2.8; 21.6; 22.13. Todavia, quanto ao mais, o Novo Testamento segue a Septuaginta, que substitui por 'Adonai, e o traduz por *Kyrios,* derivado de *kyros,* poder. Este nome não tem exatamente a mesma conotação de Yahweh, *mas designa a Deus como o Poderoso, Senhor, o Possuidor, o Governador que tem poder e autoridade legal. É empregado não somente som referência a Deus, mas também a Cristo.*

3. PATER. Muitas vezes se diz que o Novo Testamento introduziu um novo nome de Deus, a saber, *Pater* (Pai). Mas isto, a rigor, não é certo. O nome Pai é empregado com alusão a Deus mesmo em religiões pagãs. É utilizado repetidamente no Velho Testamento para designar a relação de Deus com Israel, Dt 32.6; Sl 103,13; Is 63.16; 64.8; Jr 3.4, 19; 31.9; Ml 1.6; 2.10, enquanto que Israel é chamado filho de Deus, Êx 4.22; Dt 14.1; 32.19; Is 1.2; Jr 31.20; Os 1.10;

11.1. Nestes casos o nome expressa a relação teocrática especial que Deus mantém com Israel. No sentido geral de originador ou criador é empregado nas seguintes passagens do Novo Testamento: 1 Co 8.6; Ef 3.15; Hb 12.9; Tg 1.18. Em todos os outros lugares ele serve para expressar a relação especial da primeira Pessoa da Trindade com Cristo, com o Filho de Deus, seja no sentido metafísico, seja no sentido mediatório, ou a relação ética de Deus com todos os crentes como Seus filhos espirituais.

V. Os atributos de Deus em geral

A. Avaliação dos Termos Empregados

O nome “atributos” não é ideal, desde que transmite a noção de acrescentar ou consignar alguma coisa a alguém, e, portanto, pode criar a impressão de que alguma coisa é acrescentada ao Ser Divino. Indubitavelmente o termo “propriedade” é melhor, no sentido de indicar algo que é próprio de Deus e de Deus somente. Naturalmente, dado que alguns dos atributos são comunicáveis, o caráter absoluto do *proprium* é enfraquecido, pois, naquela extensão, alguns dos atributos não são próprios de Deus no sentido absoluto da palavra. Mas, mesmo que este vocábulo sugere uma distinção entre a essência ou natureza de Deus e aquilo que lhe é próprio. De modo geral, é preferível falar das “perfeições” ou “virtudes” de Deus, com o definido entendimento, porém de que, neste caso, o termo “virtudes” não é empregado em sentido simplesmente ético. Agindo assim, (a) seguimos o uso da Bíblia, que emprega o termo *arete,* traduzido por *virtudes* ou *excelências* em 1 Pe 2.9; e (b) evitamos a idéia de que alguma coisa é acrescentada ao Ser de Deus. Suas virtudes não são adicionadas ao Seu Ser, mas, antes, o Seu Ser é o pleroma de Suas virtudes e nestas se revela. Os atributos de Deus podem ser definidos como as *perfeições que constituem predicados do Ser Divino na Escritura, ou que são visivelmente exercidas por ele em Suas obras de criação, providência e redenção.* Se continuamos a empregar o nome “atributos”, é porque é comumente utilizado, e o fazemos com claro entendimento de que se deve excluir rigidamente a noção de algo acrescentado ao Ser de Deus.

B. Método de Determinação dos Atributos de Deus.

Em sua tentativa de elaborara um sistema de teologia natural, os escolásticos firmaram três modos pelos quais determinar os atributos de Deus, modos que eles denominam via *causalitatis,* via *negationis* e *eminentiae.* Pela *via da causalidade* subimos dos efeitos que vemos no mundo que nos cerca para a idéia de uma Causa primeira, da contemplação da criação para a idéia de um onipotente Criador, e da observação do governo moral mundo para a idéia de um Governante poderoso e sábio. Pela *via da negação* retiramos de nossa idéia de Deus todas as imperfeições vistas em Suas criaturas, como incoerentes com a idéia de um Ser Perfeito, e Lhe atribuímos as respectivas perfeições opostas. Apoiados neste princípio, dizemos que Deus é independente, infinito, incorpóreo, imenso, imortal e incompreensível. E finalmente, pela *via da eminência* atribuímos a Deus, *de modo o mais eminente,* as perfeições relativas que descobrimos no homem, segundo o princípio de que o que existe num efeito, preexiste em sua causa, e ainda, no sentido mais absoluto, em Deus como ser perfeitíssimo. Este método pode atrair alguns, porque parte do conhecido para o desconhecido, mas não é o método apropriado para a teologia

dogmática. Tem como ponto de partida o homem e tira suas conclusões partindo daquilo que ele encontra no homem para o que se acha em Deus. E, na medida em que age deste modo, faz o homem a medida de Deus. Certamente não é um modo de proceder teológico. Além de tudo mais, baseia o seu conhecimento de Deus em conclusões humanas, em vez de baseá-lo na auto-revelação de Deus em Sua palavra divina. Ora, é esta a única fonte adequada de conhecimento de Deus. Conquanto se possa seguir aquele método na teologia natural, assim chamada, não se enquadra numa teologia da revelação.

Pode-se dizer a mesma coisa dos métodos sugeridos pelos representantes modernos da teologia experimental. Um exemplo típico disto pode-se ver na *Theology as na Empirical Science,* de Macintosh.[1] Ele também fala de três procedimentos metodológicos. Podemos começar com nossas intuições da realidade de Deus, aquelas certezas que independem do raciocínio e que se acham firmemente arraigadas na experiência imediata. Uma delas é a de que o Objeto da nossa confiança religiosa é absolutamente suficiente para as das nossas necessidades imperativas. Em especial, pode-se tirar deduções da vida de Jesus e das "Semelhanças de Cristo" em toda parte. Também podemos ter nosso ponto de partida, não nas certezas do homem, mas em suas necessidades. O postulado praticamente necessário é que Deus é absolutamente suficiente e absolutamente confiável com referência às necessidades religiosas do homem. Sobre esta base o homem pode construir a sua doutrina dos atributos de Deus. E, finalmente, também é possível seguir um método mais pragmático, que repousa no princípio de que, até certo ponto, podemos aprender o que são as coisas e as pessoas, além do que percebemos imediatamente o que são, observando o que elas fazem. Macintosh acha necessário usar os três métodos.

Ritschl pretende que partamos da idéias de que Deus é amor, e gostaria que indagássemos o que é que está envolvido nessa idéia sumamente característica de Deus. Desde que o amor é pessoal, implica a personalidade de Deus e, assim, dá-nos um princípio para a interpretação do mundo e da vida do homem. O pensamento de que Deus é amor leva consigo a convicção de Ele pode realizar o Seu propósito de amor, isto é, de que a Sua vontade é supremamente efetiva no mundo. Isto dá a idéia de um Criador todo-poderoso. E, em virtude deste pensamento básico, afirmamos também a eternidade de Deus, desde que, dominando todas as coisas para a concretização do Seu reino, Ele vê o fim desde o princípio. Com engenho um tanto similar, diz o Dr. W. A. Brown: "Obtemos o nosso conhecimento dos atributos analisando a idéia de Deus, que já recebemos da revelação em Cristo; e os dispomos de molde a levar os traços distintivos dessa idéia à sua mais clara expressão".[2]

Todos esses métodos têm seu ponto de partida na experiência humana, e não na Palavra de Deus. Deliberadamente ignoram a clara revelação que Deus nos dá de Si na Escritura e exaltam a idéia do descobrimento humano de Deus. Os que se apóiam em tais métodos têm uma idéia

1 p. 159s.
2 *Chr. Theol. In Outline,* p.101.

exagerada da sua capacidade de revelar Deus e de determinar a natureza de Deus indutivamente, mediante "métodos científicos" reconhecidos. Ao mesmo tempo, fecham os olhos para a única avenida pela qual poderiam obter real conhecimento de Deu, a saber, a Sua revelação especial, evidentemente esquecidos do fato de que somente o Espírito de Deus pode sondar e revelar as profundezas de Deus, e no-las revelar. O próprio método de que se utilizam os compele a arrastar Deus para baixo, ao nível do homem, a salientar a Sua imanência em detrimento da Sua transcendência, e a fazer dele um Ser em continuidade com o mundo. E como resultado final da sua filosofia, temos um Deus feito à imagem do homem. William James condena todo intelectualismo em religião e sustenta que a filosofia, na forma de teologia escolástica, falha tão completamente na tentativa de definir os atributos de Deus cientificamente, como na de estabelecer a Sua existência. Após apelar para o livro de Jó, diz ele: "O raciocínio é um caminho relativamente superficial e irreal para a Divindade". James conclui a sua discussão com estas significativas palavras: "com toda sinceridade, penso que devemos concluir que a tentativa de demonstrar, por meio de processos puramente intelectuais, a veracidade das comunicações e experiências religiosas diretas, é absolutamente frustrante".[1] Ele tem mais confiança no método pragmático que procura um Deus que satisfaça as necessidades práticas do homem. Em sua opinião, é suficiente crer que "além de cada homem e de maneira contínua com ele, existe um poder maior que lhe é amistoso, a ele e aos seus ideais. Tudo que os fatos exigem é que o poder seja diverso maior que o nosso ser pessoal consciente. Qualquer coisa maior servirá, se tão somente for bastante grande para inspirar confiança para o próximo passo. Não precisa ser infinito, não precisa ser solitário. Poderia até, concebivelmente, ser apenas um ser um pouco maior e mais divino, um ser do qual o atual seria então uma expressão mutilada, e, concebivelmente, o universo poderia ser uma reunião de tais seres, de diferente grau e inclusivamente, sem nenhuma unidade absoluta nela presente de fato".[2] Assim, o que nos deixa é a idéia de um Deus finito.[3]

A única maneira apropriada pela qual obter conhecimento dos atributos divinos perfeitamente confiável é o estudo da auto-revelação de Deus na Escritura. É na verdade que podemos adquirir algum conhecimento da grandeza e poder de Deus, de Sua sabedoria e bondade, pelo estudo da natureza, mas para uma adequada concepção, mesmo destes atributos, será necessário voltar-nos para a palavra de Deus. Na teologia da revelação procuramos aprender da palavra de Deus quais são os atributos do Ser Divino. O homem não pode extrair conhecimento de Si ao homem, conhecimento que o homem pode somente aceitar e assimilar. Naturalmente, para a apropriação e entendimento deste conhecimento revelado, é da maior importância que o homem tenha sido criado à imagem de Deus e, portanto, encontre úteis analogias em sua própria vida. Em distinção do método a *priori* dos escolásticos, que deduziam os atributos da idéia de um Ser perfeito, este

1 *Varieties of Religious Experience,* p.455.
2 *Ibid,* p. 525.
3 Cf. Baillie, *Our Knowledge of God,* p. 251s., sobre esta matéria.

método pode ser denominado a *posteriori,* desde que toma o seu ponto de partida, não num Ser perfeito e abstrato, mas na plenitude da auto-revelação divina, e, à luz desta, procura conhecer o Ser Divino.

C. Sugestões Feitas Quanto às Divisões dos Atributos.

A questão da classificação dos atributos divinos tem ocupado a atenção dos teólogos por longo tempo. Várias classificações têm sido sugeridas, a maioria das quais distingue duas classes gerais. Estas classes são designadas por diferentes nomes e representam diferentes pontos de vista, mas substancialmente são as mesmas, nas diversas classificações. Destas, as mais importantes são as seguintes:

1. Uns falam de *atributos naturais* e *atributos morais*. Os primeiros, como auto-existência, simplicidade, infinidade, etc., pertencem à natureza constitutiva de Deus, de maneira distinta de Sua vontade. Os últimos, como na verdade, bondade, misericórdia, justiça, santidade, etc., qualificam-no como um Ser moral. A objeção a essa classificação é que os atributos morais, assim chamados, são tão verdadeiramente naturais (isto é, originais) em Deus como os demais. Dabney prefere esta divisão mas, em vista da objeção levantada, admite que os termos não são felizes. Ele opta por falar em atributos morais e não morais.

2. Outros distinguem entre *atributos absolutos e relativos.* Os primeiros pertencem à essência de Deus, considerada em si mesma, ao passo que os últimos pertencem à essência divina, considerada em relação à Sua criação. A primeira classe inclui atributos como auto-existência, imensidade e eternidade; a outra, atributos como onipresença e onisciência. Esta divisão parece partir do pressuposto de que podemos ter algum conhecimento de Deus como Ele é em si mesmo, inteiramente à parte das relações que mantém com as Suas criaturas. Mas não é assim, e, portanto, falando com propriedade, todas as perfeições de Deus são relativas, indicando o que Ele é em relação ao mundo. Evidentemente Strong não reconhece a objeção e dá preferência a esta divisão.

3. Ainda outros dividem as perfeições divinas em *atributos imanentes ou intransitivos e emanentes ou transitivos.* Strong combina esta divisão com a anterior quando fala de atributos *absolutos* ou *imanentes* e *relativos ou transitivos.* Os primeiros são aqueles que não se expõe nem operam fora da essência divina, mas permanecem imanentes, como imensidade, simplicidade, eternidade, etc.; e os últimos são os que se expõem e produzem efeitos externos quanto a Deus, como onipotência, benignidade, justiça, etc. Mas se alguns dos atributos divinos fossem puramente imanentes, todo conhecimento deles estaria excluído, ao que parece. H.B. Smith observa que cada um deles deve ser ao mesmo tempo imanente e transitivo.

4. A distinção mais comum é entre *atributos incomunicáveis e comunicáveis.* Os primeiros são aqueles aos quais nada análogo existe na criatura, como asseidade, simplicidade, imensidade, etc.; os últimos, aqueles com os quais as propriedades do espírito humano têm alguma analogia, como poder, bondade, misericórdia, retidão, etc. esta distinção não achou nenhum favor da parte dos luteranos, mas sempre foi popular nos círculos calvinistas, e se encontra em obras representativas como as dos professores de Leyden,[1] Mastricht e Turretino. Todavia, desde o princípio percebeu-se que a distinção é insustentável, se não houver ressalva, visto que, de certo ponto de vista, todos os atributos podem ser denominados comunicáveis. Nenhuma das perfeições divinas é comunicável, na infinita perfeição em que estas existem em Deus e, ao mesmo tempo, há no homem tênues vestígios até mesmo dos chamados atributos incomunicáveis de Deus. Entre os teólogos reformados mais recentes há uma tendência para descartar-se desta distinção em favor de algumas outras divisões. Dick, Shedd e Vos mantém a velha divisão. Kuyper se expressa como estando insatisfeito com ela e, apesar disso, a reproduz em sua proposta, *virtutes per antithesin e virtutes per synthesin:* e bavinck, depois de seguir outra ordem na primeira edição da sua Dogmática, retorna a ela na Segunda edição. E, finalmente, os Hodge, H.B. Smith e Thornwell seguem uma divisão sugerida pelo Catecismo de Westminster (presbiteriano). Contudo, a classificação dos atributos em duas classes principais, como se vê na distinção que estamos considerando, é o fato inerente a todas as outras divisões, de modo que todas estão sujeitas à objeção de que evidentemente dividem o Ser de Deus em duas partes, que primeiro discute Deus como um Ser pessoal. Pode-se dizer que essa forma de tratamento não resulta numa concepção unitária e harmoniosa dos atributos divinos. Todavia, esta dificuldade pode ser aplainada se se estender claramente que as duas classes de atributos mencionadas não são estritamente coordenadas, mas que os atributos pertencentes à primeira classe qualificam os pertencentes à Segunda, de sorte que se pode dizer que Deus é único, absoluto, imutável e infinito em Seu conhecimento e sabedoria, em Sua bondade e amor, em Sua graça e misericórdia, em Sua justiça e santidade. Tendo isto em mente, e também lembrando que nenhum dos atributos de Deus é incomunicável no sentido de que eles estão no homem como estão em Deus, não vemos razão por que nos afastar da velha divisão que se tornou tão familiar na teologia reformada. Por razões práticas, parece mais desejável conservá-la.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Quais as objeções ao emprego do termo atributos quando aplicado a Deus? 2. As mesmas objeções se aplicam ao termo alemão “Eigenschaften” e ao holandês “eigenschappen”? 3. Que nome usa Calvino para eles? 4. Qual a objeção à concepção dos atributos como partes de Deus ou como acréscimos ao Ser Divino? 5. Que defeituosas concepções dos atributos eram comuns na Idade Média? 6. Em sua pesquisa dos atributos, os escolásticos seguiam um método a *priori* ou a *posteriori,* dedutivo ou indutivo? 7. Por que o seu método é inerentemente alheio à teologia da revelação? 8.Que classificações dos atributos foram sugeridas, além das mencionadas no texto? 9. Por que está virtualmente fora de

1 *Synopsis Purioris Theologiae.*

questão dar uma divisão sem defeitos? 10. Que divisão é sugerida pelo Catecismo de Westminster?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm. II*, p.100-123; Kuyper, *Dict. Dogm., de Deo I*, p.268-287; Honig, *Geref. Dogm*., p.182-185; Hodge, *Syst. Theol. I*, p. 368-376; Shedd, *Dogm. Theol. I*, p. 334-338; Thornwell, *Collected Works, I*, p.158-172; Dabney, *Lectures on Theol.,* p.147-151; Pieper, *Christl. Dogm. I*, p. 524-536; Kaftan, *Dogm.,* 168-181; Pope, *Chr. Theol, I*, p.287-291; Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity,* p. 89-111.

VI. Os Atributos Incomunicáveis

(Deus como o Ser Absoluto)

É muito comum, na teologia, falar de Deus como o Ser absoluto. Ao mesmo tempo, o termo "absoluto" é mais característico da filosofia que da teologia. Na metafísica a expressão "o Absoluto" é um designativo do fundamento último de toda a existência; e, uma vez que o teísta fala também de Deus como o fundamento último de toda existência, às vezes se pensa que o Absoluto da filosofia e o Deus do teísmo são um só e o mesmo Ser. Não necessariamente, porém. De fato, a concepção usual do Absoluto impossibilita igualá-la ao Deus da Bíblia e da teologia cristã. O termo "Absoluto" é derivado do termo latino *absolutus,* composto de *ab* (preposição *de*, indicando procedência) e *solvere* (soltar) e, assim, significa livre quanto à condição, ou livre de limitação ou restrição. Esta idéia fundamental foi formulada da vários modos, de sorte que o Absoluto foi considerado como aquilo que é livre de todas as condições (ou Incondicionado ou Auto-existente), de todas as relações (o Irrelacionado), de todas as imperfeições (o perfeito), ou livre de todas as diferenças ou distinções fenomenológicas, como matéria e espírito, ser e atributos, sujeito e objeto, aparência e realidade (o Real, a Realidade última).

A resposta à questão, se o Absoluto da filosofia pode ser identificado com o Deus da teologia, depende do conceito que se tenha do Absoluto. Se Spinoza concebe o Absoluto como único Ser Auto-subsistente, do qual todas as coisas particulares são apenas modos transitórios, identificando assim Deus e o mundo, não podemos compartir sua idéia de que este Absoluto é Deus. Quando Hegel vê o Absoluto é Deus. Quando Hegel vê o Absoluto como a unidade do pensamento e do ser, como totalidade de todas as coisas, que inclui todas as relações, e em que todas as discordâncias do presente se resolvem em perfeita unidade, de novo achamos impossível segui-lo na consideração deste Absoluto como Deus. E quando Bradley declara que o seu Absoluto não se relaciona com nada, e que não pode existir nenhuma relação prática entre ele e a vontade finita, concordamos com ele que o seu Absoluto não pode ser o Deus da religião cristã, pois este Deus entra em relação com criaturas finitas. Bradley não consegue conceber o Deus da religião senão como um Deus finito. Mas quando o Absoluto é definido como a Causa Primeira de todas as coisas existentes, ou como o fundamento último de toda realidade, ou como o único Ser auto-existente, pode ser considerado idêntico ao Deus da teologia. Ele é auto-suficiente, mas ao mesmo tempo pode entrar *livremente* em várias relações com Sua criação como um todo e com Suas criaturas. Enquanto os atributos incomunicáveis salientam o Ser Absoluto de Deus, os atributos comunicáveis acentuam o fato de que ele entra em várias relações com as Suas criaturas. No presente capítulo serão consideradas as Seguintes perfeições de Deus:

A. Existência Autônoma de Deus.

Deus é auto-existente, isto é, ele tem sem Si mesmo a base da Sua existência. Às vezes esta idéias é expressa dizendo-se que Ele é a *causa sui* (a Sua própria causa), mas não se pode considerar exata esta expressão, desde que Deus é o não acusado, que existe pela necessidade do Seu próprio Ser e, portanto, necessariamente. O homem, por outro lado, não existe necessariamente, e tem a causa da sua existência fora dele próprio. A idéia da auto-existência de Deus era geralmente expressa pelo termo *aseitas* (asseidade), significando auto-originado, mas os teólogos reformados em geral o substituíram pela palavra *indenpendentia* (independência), expressando com ela não somente que Deus é independente em Seu Ser, mas também que é independente em tudo mais: em Suas virtudes, decretos, obras, e assim por diante. Pode-se dizer que há um tênue vestígio desta perfeição na criatura, mas isto só pode significar que a criatura, conquanto absolutamente dependente, tem sua existência própria e distinta. Mas, naturalmente, longe está de ser auto-existente. Este atributo de Deus é reconhecido geralmente, e está implícito nas religiões pagãs e no Absoluto da filosofia. Quando se concebe o Absoluto como a base ultima e auto-existente, Ele não só é independente, como também faz tudo depender dele. Esta auto-existência de Deus acha expressão no nome Jeová. É somente como o Ser auto-existente e independente que Deus pode dar a certeza de que permanecerá eternamente o mesmo, com relação ao Seu povo. Encontram-se indicações adicionais disso na afirmação presente em Jo 5.26, “Porque assim como o pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho Ter vida em si mesmo”, na declaração de que Ele é independente de todas as coisas e que todas as coisas só existem por meio dele, Sl 94.8s.; Is 40.18s.; At 7.25; e nas afirmações que implicam que Ele é independente em Seu pensamento, Rm 11.33, 34, em sua vontade, Dn 4.35; Rm 9.19; Ef 1.5; Ap. 4.11, em Seu poder, Sl 115.3, e em Seu conselho, Sl 33.11.

B. A Imutabilidade de Deus

A imutabilidade de Deus é necessariamente concomitante com a Sua asseidade. É a perfeição pela qual não há mudança nele, não somente em Seu Ser, mas também em Suas perfeições, em Seus propósitos e em suas promessas. Em virtude deste atributo, Ele é exaltado acima de tudo quanto há, e é imune de todo acréscimo ou diminuição e de todo desenvolvimento ou decadência em Seu Ser e em Suas perfeições. Seu conhecimento e Seus planos, Seus princípios morais e Suas Volições permanecem sempre os mesmos. Até a razão nos ensina que não é possível nenhuma mudança em Deus, visto que qualquer mudança é para melhor ou para pior. Mas em Deus, a perfeição absoluta,, melhoramento e deterioração são igualmente impossíveis. A imutabilidade de Deus é claramente ensinada em passagens da Escritura como Êx. 3.14; Sl 102.26-28; Is 41.4; 48.12; Ml 3.6; Rm 1.23; Hb 1.11, 12; Tg 1.17. Ao mesmo tempo, há muitas passagens bíblicas que parecem atribuir mudança a Deus. Não é certo que Aquele que habita a eternidade passou à criação do mundo, encarnou-se em Cristo, e no Espírito Santo fez morada na Igreja? Não é Ele apresentado como revelando-se e ocultando-se, como vindo e indo, como se arrependendo e mudando de intenção, e como procedendo diferentemente com o

homem antes e depois da sua conversão? Cf. Êx 32.10-14; Jn 3.10; Pv 11.20; 12.22; Sl 18.26, 27. A objeção aqui presente baseia-se até certo ponto em errônea compreensão. A imutabilidade divina não deve ser entendida no sentido de imobilidade, como se não houvesse movimento em Deus. É hábito na teologia falar-se de Deus como *actus purus,* Deus sempre em ação. A Bíblia nos ensina que Deus entra em multiformes relações com os homens e, por assim dizer, vive sua vida com eles. Ele está cercado de mudanças, mudanças nas relações dos homens com Ele, mas não há nenhuma mudança em Seu Ser, em Seus atributos, em Seus propósitos, em Seus motivos de ação, nem em Suas promessas. Seu propósito de criar o mundo é eterno como Ele, mas não houve mudança nele quando esse propósito foi levado a efeito por um único ato de Sua vontade. A encarnação não produziu mudança no Ser e nas perfeições de Deus, nem em Seu propósito, pois era do Seu eterno beneplácito enviar ao mundo o Filho do Seu amor. E se a Escritura fala do seu arrependimento, de Sua mudança de intenção, e da alteração que faz de sua relação com pecadores quando estes se arrependem, devemos lembrar-nos de que se trata apenas de um modo antropopático de falar. Na realidade, a mudança não é em Deus, mas no homem e nas relações do homem com Deus. É importante sustentar a doutrina da imutabilidade de Deus contra a doutrina pelagiana e arminiana de que Deus é sujeito a mudança, na verdade não em Seu Ser, mas em Seu conhecimento e em Sua vontade, de modo que Suas decisões dependem em grande medida das ações do homem; contra a noção panteísta de que Deus é um eterno vir-a-ser, e não um Ser absoluto, e de que o Absoluto inconsciente vai-se desenvolvendo gradativamente rumo à personalidade consciente no homem; e contra a tendência atual de alguns, de falar de um Deus finito, que se esforça e que se desenvolve gradativamente.

C. A Infinidade de Deus.

Infinidade é a perfeição de Deus pela qual Ele é isento de toda e qualquer limitação. Ao atribuí-la a Deus, negamos que haja ou que possa haver quaisquer limitações do Ser divino e dos Seus atributos. Isto implica que Ele não é limitado de maneira nenhuma pelo universo, por este mundo caracterizado pela relação tempo-espaço, e que Ele não fica encerrado no universo. Isto não implica Sua identidade com a soma total das coisas existentes, nem exclui a coexistência das coisas finitas e derivadas, comas quais Ele mantém relação. A infinidade de Deus deve ser concebida como intensiva, antes que extensiva, e não deve ser confundida com extensão ilimitada, como se Deus estivesse espalhado pelo universo todo, uma parte aqui, outra ali, pois Deus não tem corpo e, portanto, não tem extensão espacial. Tampouco deve ser considerada como um conceito meramente negativo, embora seja perfeitamente verdadeiro que não podemos formar uma idéia positiva da infinidade. É uma realidade em Deus e só por Ele compreendida plenamente. Distinguimos vários aspectos da infinidade de Deus.

1. SUA PERFEIÇÃO ABSOLUTA. Esta é a infinidade do Ser Divino considerada em si mesma. Não deve ser considerada num sentido quantitativo, mas qualitativo; ela qualifica todos os

atributos comunicáveis de Deus. O poder infinito não é um quantum absoluto, mas sim, uma santidade qualitativamente livre de toda limitação ou defeito. O mesmo se pode dizer do conhecimento infinito, da sabedoria infinita, do amor infinito e da justiça infinita. Diz o dr. Orr: "Talvez possamos dizer que, em última análise a infinidade de Deus é: (a) interna e qualitativamente, ausência de toda limitação e defeito;(b) potencialidade ilimitada".[1] Neste sentido da palavra, a infinidade de Deus é simplesmente idêntica à perfeição do Seu divino Ser. A prova bíblica disto acha-se em Jó 11.7-10; Sl 145.3; Mt 5.48.

2. SUA ETERNIDADE. A infinidade de Deus em relação ao tempo é denominada eternidade – Sua eternidade. A forma em que a Bíblia apresenta a eternidade de Deus é simplesmente a de duração pelos séculos sem fim, Sl 90.2; 102.12; Ef 3.21. Devemos lembrar, porém, que ao falar como fala, a Bíblia emprega linguagem popular, e não a linguagem da filosofia. Geralmente pensamos na eternidade de Deus da mesma maneira, a saber, como duração infinitamente prolongada, para trás e para diante. Mas este é apenas um modo popular e simbólico de representar aquilo que, na realidade, transcende o tempo e dele difere essencialmente. A eternidade, no sentido estrito da palavra, é adstrita àquilo que transcende todas as limitações temporais. Que o termo se aplica a Deus nesse sentido é ao menos ensinado em 2 Pe 3.8. "O tempo", diz o dr. Orr, "estritamente falando, tem relação com o mundo de objetos existentes em sucessão. Deus preenche o tempo; Ele está em cada partícula dele; mas a Sua eternidade , todavia, não é realmente este estar no tempo. É antes, aquilo com o que o tempo forma um contraste".[2] Nossa existência é assinalada por dias, semanas, meses e anos; não é assim a existência de Deus. A nossa vida se divide em passado, presente e futuro, mas não há essa divisão na vida de Deus. Ele é o eterno "Eu Sou". A sua eternidade pode ser definida como *a perfeição de Deus pela qual Ele é elevado. Acima de todos os limites temporais e de toda sucessão de momentos, e tem a totalidade da Sua existência num único presente indivisível.* A relação da eternidade com o tempo constitui um dos mais difíceis problemas da filosofia e da teologia, talvez de impossível solução em nossa condição atual.

3. SUA IMENSIDADE. A infinidade de Deus também pode ser vista com referência ao espaço, sendo, então, denominada imensidade. Esta pode ser definida como *a perfeição do Ser Divino pela qual Ele transcende todas as limitações espaciais e, contudo, está presente em todos os pontos do espaço com todo o Seu Ser.* Ela tem um lado negativo e um lado positivo, negando todas as limitações do espaço ao Ser Divino, e afirmando que Deus está acima do espaço e ocupa todas as partes deste *com todo o Seu Ser.* As últimas palavras são acrescentadas para evitar a idéia de que Deus se difunde pelo espaço, como se uma parte do Seu Ser estivesse num lugar e outra parte noutro. Distinguimos três modos de presença no espaço. Os corpos ocupam o espaço circunscritivamente, porque são limitados por ele; os espíritos finitos ocupam o espaço

1 *Side-Lights on Christian Doctrine,* p. 26.
2 Ibid., p.26.

definidamente, visto que não estão em toda parte, mas somente num dado e definido lugar; e, em distinção de ambos estes modos, Deus ocupa o espaço repletivamente, porque ele preenche todo o espaço. Ele não está ausente de nenhuma parte do espaço, nem tampouco está mais presente numa parte que noutra.

Em certo sentido, os termos “imensidade” e “onipresença”, como são aplicados a Deus, denotam a mesma coisa e, portanto, podem ser considerados sinônimos. Todavia, há um ponto de diferença que deve ser observado cuidadosamente. “Imensidade” aponta para o fato de que Deus transcende todo o espaço e não está sujeito às suas limitações, ao passo que “onipresença” denota que, não obstante, Ele preenche todas as partes do espaço com todo o Seu Ser. O primeiro salienta a Transcendência, e o último, a imanência de Deus. Deus é imanente em todas as Suas criaturas, na Sua criação inteira, mas de modo nenhum é limitado a esta. No que diz respeito à relação de Deus com o mundo, devemos evitar, por um lado, o erro do panteísmo, tão característico de grande parte do pensamento atual, com a sua negação da transcendência de Deus e a sua suposição de que o Ser de Deus é realmente substância de todas as coisas; e, por outro lado, o conceito deísta de que Deus está de fato de que Deus está de fato presente na criação *per potentiam* (com o Seu poder), não porém *per essentiam et naturam* (com a essência e natureza do Seu Ser), e age sobre o mundo à distância. Apesar do fato de que Deus é distinto do mundo e não pode ser identificado com ele, não obstante está presente em cada parte da Sua criação, não somente *per potentiam,* mas também *per essentiam.* Não significa, porém, que ele está igualmente presente, e presente no mesmo sentido em todas as Suas criaturas. A natureza da Sua permanência está em harmonia com a das Suas criaturas. Ele não habita na terra do mesmo modo como habita no céu, nem nos animais como habita no homem, nem na criação inorgânica como na orgânica, nem dos ímpios como nos piedosos, nem na Igreja como em Cristo. Há uma infinda variedade nas maneiras pelas quais ele é imanente em Suas criaturas, e na medida em que elas revelam Deus aos que têm olhos para ver. A onipresença de Deus é revelada claramente na Escritura. O céu e aterra não podem contê-lo, 1 Rs 8.27; Is 66.1; At 7.48, 49; e ao mesmo tempo Ele preenche ambos e é Deus acessível, Sl 139.7-10; Jr 23.23, 24; At 17.27, 28.

D. A Unidade de Deus.

Distingue-se entre as *unitas singularitatis* e *a unitas simplicitatis.*

1. UNITAS SINGULARITATIS. Este atributo salienta a unidade e a unicidade de Deus, o fato de que Ele é numericamente um e que, como tal, Ele é único. Implica que existe somente um Ser Divino, que, pela natureza do caso, só pode existir apenas um, e que todos os outros seres têm sua existência dele, por meio dele e para Ele. Em várias passagens a Bíblia nos ensina que existe somente um Deus verdadeiro. Salomão pleiteou com Deus que defendesse a causa do Seu povo, “para que todos os povos da terra saibam que o Senhor é Deus, e que não há outro”. 1. Rs 8.60.

E Paulo escreve aos coríntios: “todavia, para nós há um só Deus, o pai, de quem são todas as cousas e para quem existimos; e um só Senhor, Jesus Cristo, pelo qual são todas as cousas, e nós também por ele”, 1 Co 8.6. Semelhantemente, escreve a Timóteo, “porquanto há um só Deus e um só Mediador entre Deus e os homens, Cristo Jesus, homem”, 1 Tm 2.5. Outras passagens salientam, não a unidade numérica de Deus, mas a sua unicidade. É o caso das bem conhecidas palavras de Dt 6.4, “Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor”. A palavra hebraica ‘*echad,* traduzida por “um” (na versão inglesa utilizada pelo Autor) também pode ser traduzida por “somente um” (único, como na Versão de Almeida), o equivalente do termo alemão “einig” e do holandês “eenig”. E esta é uma tradução melhor, ao que parece. Keil acentua o fato de que esta passagem não ensina a unidade numérica de Deus, mas, sim, que Jeová é o único Deus que faz jus ao nome Jeová. Também é este o sentido do vocábulo em Zc 14.9. A mesma idéia é lindamente expressa na interrogação retórica de Êx 15.11, “Ó Senhor, quem é como tu entre os deuses? Quem é como tu glorificado em santidade, terrível em feitos gloriosos, que operas maravilhas?” Isto exclui todos os conceitos politeístas de Deus.

2. UNITAS SIMPLICITATIS. Embora a unidade discutida no item anterior distinga a Deus dos demais seres, a perfeição agora em foco expressa a unidade interior e qualitativa do Ser Divino. Quando falamos da simplicidade de Deus, empregamos o termo para descrever o estado ou qualidade que consiste em ser simples, a condição de estar livre de divisão em partes e, portanto, de composição. Quer dizer que Deus não é composto e não é suscetível de divisão em nenhum sentido da palavra. Isto implica, entre outras coisas, que as três pessoas da Divindade não são outras tantas partes das quais se compõe a essência divina, que não há distinção entre a essência e as perfeições de Deus, e que os atributos não são adicionados à Sua essência. Desde que aqueles e esta são uma só coisa, a Bíblia pode falar de Deus como luz e vida, como justiça e amor, identificando-o assim com as Suas perfeições. A simplicidade de Deus segue-se de algumas de Suas outras perfeições: de Sua auto-existência, que exclui a idéia de que alguma coisa O precedeu, como no caso dos compostos; e de Sua imutabilidade, que não poderia ser um predicado da Sua natureza, se sta fosse feita de partes. Esta perfeição foi discutida durante a Idade Média, e foi negada pelos socinianos e arminianos. A Escritura não afirma explicitamente, mas ela está implícita onde a Bíblia fala de Deus como justiça, verdade, sabedoria, luz, vida, amor, etc. e, assim, indica que cada uma destas propriedades, devido à sua perfeição absoluta, é idêntica ao Seu Ser. Nas recentes obras teológicas a simplicidade de Deus raramente é mencionada. Muitos teólogos positivamente a negam, quer por ser considerada como pura abstração metafísica, quer porque, na opinião deles, ela entra em conflito com a doutrina da Trindade. Dabney crê que não há composição na substância de Deus, mas nega que nele a substância e os atributos sejam uma e a mesma coisa. Ele defende a idéia de que, neste sentido, Deus não é mais simples que os espíritos finitos.[1]

1 *Syst. And Polem. Theol.,*p. 43,44.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1.Que diferentes concepções do Absoluto encontramos na filosofia? 2. O Absoluto da filosofia pode ser sempre identificando com o Deus da teologia? 3. Como Bradley distingue entre ambos? 4. Como o Deus finito de James, Schiller, Ward, Wells e outros, se relaciona com o Absoluto? 5. Como os atributos incomunicáveis de Deus se ligam ao Absoluto? 6. A imutabilidade de Deus exclui todo movimento em Deus? 7. Até que ponto ela exclui mudanças de ações e de relações? 8. Deve-se considerar a absoluta perfeição de Deus um atributo? 9. Por que a Bíblia apresenta a eternidade de Deus como duração sem fim? 10. É possível harmonizar a transcendência e a imanência de Deus? 11. Como se interpreta freqüentemente a transcendência na teologia moderna? 12. O que é que está implícito na simplicidade de Deus?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm. II*, p.137-171; Kuyper, *Dict. Dogm., Deo I*, p. 287-318; Hodge, *Syst. Theol. I,* p.380-393; Shedd, *Dogm. Theol. I*, p.338-335; Dabney, *Syst. And Polm. Theol.,* p. 151-154; Thornwell, *Collected Works I*, p. 189-205; Strong, *Syst. Theol*., p.254-260, 275-279; Pieper, *Christl. Dogm. I*, p.536-543; 547-549; Knudson, *The Doct. of God,* p.242-284; Steenstra, *God as Unity and Trinity,* p. 112-139; Charnock, *Existence and Attributes of God*, p.276-405.

VII. Os Atributos Comunicáveis

(Deus como Espírito Pessoal)

Se os atributos discutidos no capítulo anterior salientam o absoluto Ser de Deus, os que restam considerar acentuam a Sua natureza pessoal. É nos atributos comunicáveis que Deus se posiciona como Ser moral, consciente, inteligente livre, como Ser pessoal no mais elevado sentido da palavra. A questão se uma existência pessoal combina com as idéias do absoluto se há muito prendeu a atenção dos filósofos, e ainda é objeto de debate. A resposta depende em grande medida do sentido que se atribua à palavra “absoluto”. Na filosofia a palavra tem sido empregada em três sentidos diversos, que podem ser denominados sentidos agnóstico, lógico e causal. Quanto ao sentido agnóstico, o Absoluto é o irrelacionado do qual nada se pode conhecer, uma vez que só se conhecem as coisas em suas relações. E se não se pode conhecer nada dele, não se lhe pode atribuir personalidade. Além disso, desde que não se pode pensar em personalidade desvinculada de relações, não pode ser identificada com um Absoluto que em sua própria essência é o irrelacionado. No Absoluto lógico o individual está subordinado ao universal, e o universal mais elevado é a realidade última. Deste modo é a substância absoluta de Spinoza, como também o espírito absoluto de Hegel. Pode expressar-se no finito e por ele, mas nada que seja finito pode expressar a sua natureza essencial. Atribuir-lhe personalidade seria limitá-lo a um modo de ser, e destruiria o seu caráter absoluto. De fato, tal absoluto ou realidade última é apenas um conceito abstrato e vazio, sem conteúdo nenhum. O conceito causal do Absoluto apresenta-o como o fundamento último de todas as coisas. Não depende de nada que lhe seja alheio, mas faz todas as coisas dependerem dele. Ademais, ele não é necessária e completamente irrelacionado, mas pode entrar em várias relações com as criaturas finitas. Tal concepção do Absoluto não é incoerente com a idéia de personalidade. Além disso, devemos ter em mente que, em sua argumentação, os filósofos sempre estiveram operando com a idéia de personalidade como concretizada no homem, e não viam que, em Deus, a personalidade pode ser infinitamente mais perfeito. Na verdade, personalidade perfeita só se acha em Deus, e o que vemos no homem é apenas uma cópia finita do original. Ainda mais, há uma tripersonalidade em Deus, da qual não se acha analogia alguma nos seres humanos.

Para provar a personalidade de Deus têm sido apresentadas provas naturais muito parecidas com as citadas em prol da existência de Deus. (1) A personalidade humana requer um Deus pessoal para sua explicação. O homem não é um ser auto-existente e eterno, mas u ser finito, com princípio e fim. A causa pressuposta deve ser suficiente para explicar totalmente o efeito. Visto que o homem é um produto pessoal, o poder que originou também deve ser pessoal. Doutro modo, existe no efeito alguma coisa superior ao que quer que se ache na causa; e isto seria completamente impossível. (2) O mundo em geral dá testemunho da personalidade de Deus. Em toda a sua estrutura e constituição ele revela os mais claros sinais de uma inteligência infinita, das

emoções mais profundas, mais elevadas e mais ternas, e de uma vontade todo-poderosa. Conseqüentemente, somos constrangidos a subir do mundo para o Criador do mundo como um Ser com inteligência, sensibilidade e vontade, isto é, como uma pessoa. (3) A natureza moral e religiosa do homem também aponta para a personalidade de Deus. A Sua natureza Lhe impõe um senso de obrigação de fazer o que é reto, isto implica necessariamente a existência de um Legislador supremo. Além disso, a sua natureza religiosa constantemente o incita a procurar comunhão pessoal com algum Ser superior; e todos os elementos e atividades da religião requerem um Deus pessoal como seu objeto e fim último. Mesmo as religiões panteístas, assim chamadas, muitas vezes testificam inconscientemente de crença num Deus pessoal. O fato é que coisas como penitência, fé e obediência, comunhão e amor, lealdade no servir e sacrifício, confiança na vida e na morte, não tem sentido, a menos que encontrem seu objeto apropriado num Deus Pessoal.

Mas, conquanto todas estas considerações sejam verdadeiras e tenham valor como *testimonia,* não são as provas de que a teologia depende em sua doutrina da personalidade de Deus. Ela busca prova na revelação que Deus faz de Si na Escritura. O termo “pessoa” não é aplicado a Deus na Bíblia, se bem que há vocábulos, como o hebraico *panim* e o grego *prosopon,* que chegam bem perto de expressar a idéia. Ao mesmo tempo, a Escritura atesta a personalidade de Deus de diversas maneiras. A presença de Deus, como descrita pelos escritores do Velho e do Novo Testamentos, é uma, é uma presença claramente pessoal. E as representações antropomórficas e antropopáticas de Deus na Escritura, embora devem ser interpretadas de modo que não militem contra a pura espiritualidade e santidade de Deus, só podem justificar-se com o pressuposto de que o Ser a quem se aplicam é uma pessoa real, com atributos pessoais, muito embora sem limitações humanas. De capa a capa Deus é apresentado como um Deus pessoal, com quem os homens têm capacidade e permissão de conversar, em quem podem confiar, que os sustenta nas suas provações, e enche os seus corações da alegria da libertação e vitória. E finalmente, a mais alta revelação de Deus de que a Bíblia dá testemunho é uma revelação pessoal. Jesus Cristo revela o Pai de maneira tão perfeita que pôde dizer a Filipe: “Quem me vê a mim, vê o Pai”, Jo 14.9. provas mais pormenorizadas aparecerão na discussão dos atributos comunicáveis.

A. A Espiritualidade de Deus.

A Bíblia não nos dá uma definição de Deus. O que mais se aproxima disso é a palavra dita por Jesus à mulher samaritana: “Deus é Espírito”, Jo 4.24. Trata-se, ao menos, de uma declaração que visa a dizer-nos numa única palavra o que Deus é. O Senhor não diz meramente que Deus é *um espírito,* mas que Ele é Espírito. E devido a esta clara declaração, é simplesmente próprio discutir primeiro a espiritualidade de Deus. Pelo ensino da espiritualidade de Deus, a teologia salienta o fato de que Deus tem um Ser substancial exclusivamente Seu e distinto do

mundo, e que este Ser substancial é imaterial, invisível, e sem composição nem extensão. A espiritualidade de Deus inclui o pensamento de que todas as qualidades que pertencem à perfeita idéia de Espírito se acham nele: que Ele é um Ser auto-consciente e auto-determinante. Desde que Ele é Espírito no sentido mais absoluto e mais puro da palavra, não há nele nenhuma composição de partes. A idéia de espiritualidade exclui necessariamente a atribuição de qualquer coisa semelhante a corporalidade a Deus e, assim, condena as fantasias de alguns antigos gnósticos e dos místicos que a Bíblia fala de mãos e pés, olhos e ouvidos, boca e narinas de Deus, mas, ao fazê-lo, está falando antropomórfica ou figuradamente daquele que, de longe, transcende o nosso conhecimento humano, e de quem só podemos falar aos gaguejos, à maneira dos homens. Atribuindo espiritualidade a Deus, podemos afirmar que Ele não tem nenhuma das propriedades pertencentes à matéria, e que os sentidos corporais não O podem discernir. Paulo fala dele como o "Rei eterno, imortal, invisível" (1 Tm 1.17), e como "o Rei dos reis e Senhor dos senhores; o único que possui imortalidade, que habita em luz inacessível, a quem homem algum jamais viu, nem é capaz de ver. A ele honra e poder eterno. Amém". (1 Tim 6. 15, 16).

B. Atributos Intelectuais.

Na Escritura Deus é apresentado como Luz e, portanto, como perfeito em Sua vida intelectual. Esta categoria compreende duas perfeições divinas, a saber, o conhecimento e a sabedoria de Deus.

1. O CONHECIMENTO DE DEUS. Pode-se definir o conhecimento de Deus como *a perfeição de Deus pela qual Ele, de maneira inteiramente única, conhece-se a Si próprio e a todas as coisas possíveis e reais num só ato eterno e simples.* A Bíblia atesta abundantemente o conhecimento, como, por exemplo, em 1 Sm 2.3; Jó 12.13; Sl 94.9; 147.4; Is 29.15; 40.27, 28. Em conexão com o conhecimento de Deus, vários pontos pedem consideração.

a. Sua natureza. O conhecimento de Deus difere do dos homens nalguns pontos importantes. É *arquetípico,* o que significa que Ele conhece o universo como ele existe em Sua própria idéia anterior à sua existência como realidade finita no tempo e no espaço; e esse conhecimento não é obtido de fora, como o nosso. É um conhecimento caracterizado por *perfeição absoluta.* Como tal, é *intuitivo,* antes que demonstrativo ou discursivo. É *inato* e *imediato*, e não resulta de observação ou de um processo de raciocínio. Sendo perfeito, é também *simultâneo* e não sucessivo, de modo que Ele vê as coisas de uma vez em sua totalidade, e não fragmentadas uma após a outra. Além disso, é *completo e plenamente consciente,* enquanto que o conhecimento do homem é sempre parcial, freqüentemente indistinto, e muitas vezes não consegue ascender à clara luz da consciência. Faz-se distinção entre o conhecimento *necessário* e o *livre* conhecimento de Deus. O primeiro é o conhecimento que Deus tem de Si mesmo e de todas as coisas possíveis, um conhecimento que repousa na consciência de Sua onipotência. É chamado *necessário* porque

não é determinado por uma ação da vontade divina. Também é conhecido como *conhecimento de simples inteligência,* em vista do fato de que é pura e simplesmente um ato do intelecto divino, sem nenhuma ação concomitante da vontade divina. O livre conhecimento de Deus é aquele que Ele tem de todas as coisas reais, isto é, das coisas que existiram no passado, que existem no presente ou que existirão no futuro. Funda-se no conhecimento infinito que Deus tem do Seu propósito eterno, totalmente abrangente e imutável, e é chamado livre conhecimento porque é determinado por um ato concomitante da vontade. Também é denominado *scientia visionis,* conhecimento de vista.

b. Sua extensão. O conhecimento de Deus não é perfeito somente em sua natureza, mas também em sua abrangência. É chamado *onisciência*, porque é absolutamente compreensivo. Para uma adequada avaliação desse atributo, podemos particularizá-lo como segue: Deus se conhece a Si próprio e em Si próprio todas as coisas que dele provêm (conhecimento interno). Ele conhece todas as coisas como realmente se dão, passadas, presentes e futuras, e as conhece em suas reais relações. Ele conhece a essência oculta das coisas, em que o conhecimento do homem não pode penetrar. Ele não vê como vê o homem, que só observava as manifestações externas da vida, mas penetra as profundezas do coração humano. Além disso, Ele conhece o que é possível, como conhece o que existe concretamente; todas as coisas que poderiam ocorrer em certas circunstâncias são atuais para a Sua mente. Diversas passagens da Escritura ensinam claramente a onisciência de Deus. Ele é perfeito em conhecimento, Jó 37.16, não olha para a aparência exterior, mas para o coração, 1 Sm 16.7; 1 Cr 28.9, 17; Sl 1.6; 119.168, conhece o lugar da sua habitação, Sl 33.13, e os dias da sua vida, Sl 37.18. É preciso defender esta doutrina do conhecimento de Deus contra todas as tendências panteístas de apresentar Deus como base inconsciente do mundo fenomenológico, e daqueles que, como Márcion, Socino e todos quantos acreditam num Deus finito, só atribuem a Ele um conhecimento limitado.

Contudo, há uma questão que requer discussão especial. Refere-se à presciência de Deus quanto às livres ações dos homens e, portanto, dos eventos condicionais. Podemos entender como Deus pode Ter conhecimento prévio onde a necessidade domina, mas achamos difícil conceber um conhecimento prévio de ações que o homem origina livremente. A dificuldade deste problema levou alguns a negarem a presciência das ações livres e outros a negarem a liberdade humana. É perfeitamente evidente que a Escritura ensina a presciência divina de eventos contingentes, 1 Sm 23.10-13; 2 Rs 13.19; Sl 81.14, 15; Is 42.18; Jr 2.2, 3; 38.17-20; Ez 3.6; Mt 11.21. Além disso, ela não nos deixa em dúvida quanto à liberdade do homem. O certo é que ela não permite a negação de nenhum dos dois termos do problema. É nos levantado um problema aqui, que não podemos resolver plenamente, conquanto seja possível aproximar-nos de uma solução. Deus decretou todas as coisas, e as decretou com as suas causas e condições na exata ordem em que ocorrem; e a Sua presciência das coisas e também dos eventos contingentes apóia-se em Seu decreto. Isto soluciona o problema no que se refere à presciência de Deus.

Mas agora surge a questão: A predeterminação das coisas é coerente com o livre arbítrio do homem? E a resposta certamente é que não é, se se considerar a liberdade da vontade como *indifferentia* (arbitrariedade), mas não há base segura para esta concepção da liberdade do homem. A vontade humana não é uma coisa inteiramente indeterminada, uma coisa solta no ar. E que pode pender arbitrariamente numa ou noutra direção. Ao invés disso é uma coisa arraigada em nossa natureza, ligada aos nossos mais profundos instintos e emoções, e determinada por nossas considerações intelectuais e por nosso próprio caráter. E se concebemos a nossa liberdade humana como *lubentia rationalis* (auto-determinação racional), não temos base suficiente para dizer que é incoerente com a presciência divina. Diz o dr. Orr: "Há uma solução para este problema, embora as nossas mentes não consigam captá-la. Provavelmente ela está, em parte, não em negar a liberdade, mas numa concepção revista da liberdade. Pois, afinal de contas, liberdade não é arbitrariedade. Em toda ação racional há um *porquê* para agir – uma razão que decide a ação. O homem verdadeiramente livre não é o homem incerto e imprevisível, mas o homem *seguro, confiável.* Em resumo, a liberdade tem suas leis – leis espirituais – e a Mente onisciente sabe quais são. Mas, deve-se reconhecer, permanece um elemento de mistério".[1]

Teólogos jesuítas, luteranos e arminianos sugeriram a *scientia media,* assim chamada, como solução do problema. O nome indica o fato de que ela ocupa o ponto intermediário entre o conhecimento necessário de Deus e o livre. Difere daquele em que seu *objeto* não são todas as coisas possíveis, *mas uma classe especial de coisas realmente futuras*; e deste em que a sua base não é o eterno propósito de Deus, *mas a livre ação da criatura como simplesmente prevista.*[2] Chamam-lhe *média,* diz Dabney, "porque supõem que Deus chega a esse conhecimento, não diretamente, conhecendo o Seu propósito de efetua-la, mas indiretamente, pela Sua infinita compreensão da maneira pela qual a causa secundária e contingente atuará, em dadas circunstâncias externas, previstas ou produzidas por Deus".[3] Isto, porém, não é solução de problema, absolutamente. É uma tentativa de conciliar duas coisas que logicamente se excluem uma à outra, a saber, a liberdade de ação no sentido pelagiano e uma certa presciência dessa ação. Ações que de maneira nenhuma são determinadas por Deus, direta ou indiretamente, mas que são totalmente dependentes da vontade arbitrária do homem, dificilmente podem ser objeto do pré-conhecimento divino. Ademais, é objetável, porque torna o conhecimento divino dependente da escolha do homem, virtualmente anula a certeza do conhecimento dos eventos futuros e, assim, nega implicitamente a onisciência de Deus. Também é contrária a passagens da Escritura como At 2.23; Rm 9.16; Ef 1.11; Fp 2.13.

2. A SABEDORIA DE DEUS. Pode-se considerar a sabedoria de Deus como um aspecto do Seu conhecimento. É evidente que conhecimento e sabedoria não são a mesma coisa, conquanto

1 *Side-Lights on Chr. Doct*., p. 30.
2 A. A. Hodge, *Outlines of Theol.,* p. 147.
3 *Syst. And Polem. Theol*., p.156.

estreitamente relacionados. Nem sempre vão juntos. Um homem sem instrução formal pode ser superior em sabedoria a um erudito. O conhecimento é adquirido pelo estudo, mas a sabedoria resulta de uma compreensão intuitiva das coisas. Aquele é teórico, enquanto que esta é prática, tornando o conhecimento subserviente a algum propósito específico. Ambos são imperfeitos no homem, mas em Deus são caracterizados por absoluta perfeição. A sabedoria de Deus é a Sua inteligência como manifestada na adaptação de meios e fins. Ela indica o fato de que Ele sempre busca os melhores fins possíveis, e escolhe os melhores meios para a consecução dos Seus propósitos. H. B. Smith define a sabedoria divina como "o atributo de Deus pelo qual Ele produz os melhores resultados possíveis com os melhores meios possíveis". Podemos ser um pouco mais específicos e chamar-lhe a *perfeição de Deus pela qual ele aplica o Seu conhecimento à consecução dos Seus fins de um modo que O glorifica o máximo.* Implica um fim último ao qual todos os fins secundários estão subordinados; e, segundo a Escritura, este fim último é a glória de Deus, Rm 11.33; 14.7, 8; Ef 1.11, 12; Cl 1.16. A Escritura se refere à sabedoria de Deus em muitas passagens, e até a apresenta como personificada em Provérbios 8. Vê-se esta sabedoria particularmente na criação, Sl 19.1-7; 104.1-34; na providência, Sl 33. 10,11; Rm 8.28; e na redenção, Rm 11.33; 1 Co 2.7; Ef 3.10.

3. A VERACIDADE DE DEUS. A Escritura utiliza várias palavras para expressar a veracidade de Deus: no Velho testamento *'emeth, 'amunah, e 'amen,* e no Novo Testamento *alethes (*aletheia), *alethinos, e pistis.* Isto já indica o fato de que ela inclui diversas idéias, como verdade, fidedignidade, e fidelidade. Quando se diz que Deus é a verdade, esta deve ser entendida em seu sentido mais abrangente. Primeiramente, Ele é a verdade num sentido *metafísico*, isto é, nele a idéia da Divindade se concretiza perfeitamente; Ele é tudo que como Deus deveria ser e, como tal, distingue-se de todos os deuses, assim chamados, os quais são chamados ídolos, nulidades e mentiras, Sl 96.5; 97.7; 115.4-8; Is 44.9, 10. Ele é também a verdade num sentido *ético* e, como tal, revela-se como realmente é, de modo que a Sua revelação é absolutamente confiável, Nm 23.19; Rm 3.4; Hb 6.18. Finalmente, Ele é também a verdade num sentido *lógico* e, em virtude disto, conhece as coisas como realmente são, e constitui de tal modo a mente do homem que este pode conhecer não apenas a aparência, mas também a realidade das coisas. Assim, a verdade de Deus é o alicerce de todo conhecimento. Deve-se ter em mente, ademais, que esses três sentidos são apenas diferentes aspectos da verdade, que é única em Deus. Em vista do precedente, podemos definir a veracidade ou verdade de Deus como a *perfeição de Deus em virtude da qual Ele responde plenamente à idéia da Divindade, é perfeitamente confiável em sua revelação, e vê as coisas como realmente são.* É devido a esta perfeição que Ele é a fonte de toda verdade, não somente na esfera moral e da religião, mas também em todos os campos da atividade científica. A Escritura é muito enfática em suas referências a Deus como verdade, Êx 34.6; Nm 23.19; Dt 32.4; Sl 25.10; 31.6; Is 65.16; Jr 10.8, 10, 11; Jo 14.6; 17.3; Tt 1.2; Hb 6.18; 1 Jo 5.20,21. Há ainda outro aspecto desta perfeição divina, e um aspecto sempre considerado da maior importância. Geralmente se lhe chama *fidelidade,* em virtude da qual Ele está sempre

atento à Sua aliança e cumpre todas as promessas que fez ao Seu povo. Esta fidelidade de Deus é de máxima significação prática para o povo de Deus. É a base da sua confiança, o fundamento da sua esperança, e a causa do seu regozijo. Ela os salva do desespero ao qual a sua própria infidelidade facilmente os poderia levar, dá-lhes coragem para prosseguirem, a despeito de todos os seus fracassos, e enche os seus corações de jubilosas antecipações, mesmo quando estão profundamente cônscios do fato de que perderam o direito a todas as bênçãos de Deus. Nm 23.19; Dt 7.9; Sl 89.33; Is 49.7; 1 Co 1.9; 2 Tm 2.13; Hb 6.17, 18; 10.23.

C. Atributos Morais.

Os atributos morais de Deus são geralmente considerados como as perfeições divinas mais gloriosas. Não que um atributo de Deus seja em si mesmo mais perfeito e mais glorioso que outro, mas, relativamente ao homem, as perfeições morais de Deus refulgem com um esplendor todo seu. Geralmente são discutidos sob três títulos: (1) a bondade de Deus; (2) a santidade de Deus; e (3) a justiça de Deus.

1. A BONDADE DE DEUS. Esta geralmente é tratada como uma concepção genérica, incluindo diversas variedades que se distinguem de acordo com os seus objetos. Não se deve confundir a bondade de Deus com Sua benevolência, que é um conceito mais restrito. Falamos que uma coisa é boa quando ela corresponde em todas as suas partes ao ideal. Daí, em nossa atribuição de bondade de Deus, a idéia fundamental é que Ele é, em todos os aspectos e por todos os modos, tudo aquilo que deve ser como Deus, e, portanto, corresponde perfeitamente ao ideal expresso pela palavra “Deus”. Ele é bom na acepção metafísica da palavra, é perfeição absoluta e felicidade perfeita em Si mesmo. É neste sentido que Jesus disse ao homem de posição: “Ninguém é bom senão um só, que é Deus”, Mc 10.18; Lc 18.18, 19. Mas, desde que Deus é bom em Si mesmo, é também bom para as Suas criaturas e, portanto, pode ser chamado a *fons omnium bonorum.* Ele é a fonte de todo bem, e assim é apresentado de várias maneiras na Bíblia toda. O poeta canta: “Pois em ti está o manancial da vida; na tua luz vemos a luz”, Sl 36.9. Todas as boas coisas que as criaturas fruem no presente e esperam no futuro, fluem para elas deste manancial inexaurível. E não somente isso, mas Deus é também o *summum bonum,* o sumo bem, para todas as Suas criaturas, embora em diferentes graus e na medida em que correspondem ao propósito da sua existência. Na presente conexão, naturalmente damos ênfase à bondade ética de Deus e a seus diferentes aspectos, como determinados pela natureza dos seus objetos.

a. *A bondade de Deus para com Suas criaturas em geral.* Esta pode ser definida como a *perfeição de Deus que O leva a tratar benévola e generosamente todas as Suas criaturas.* É a afeição que o Criador sente para com as Suas criaturas dotadas de sensibilidade consciente como tais. O salmista a exalta com as bem conhecidas palavras: “O Senhor é bom para todos, e as suas

ternas misericórdias permeiam todas as suas obras... Em ti esperam os olhos de todos, e tu, a seu tempo, lhes dás o alimento. Abres a tua mão e satisfazes de benevolência a todo vivente", Sl 145.9, 15, 16. Este benévolo interesse de Deus é revelado em Seu cuidado pelo bem-estar da criatura e corresponde à natureza e às circunstâncias da criatura. Varia naturalmente em grau, de acordo com a capacidade que os seus objetos têm de recebe-lo. E embora não se restrinja aos crentes, somente estes manifestam apropriada apreciação das bênçãos que dela provêm, desejo de usa-las no serviço do seu Deus e, assim, desfrutam-na em medida mais rica e mais completa. A Bíblia refere-se a esta bondade de Deus em muitas passagens, como Sl 36.6; 104.21; Mt 5.45; 6.26; Lc 6.35; At 14.17.

b. *O amor de Deus.* Quando a bondade de Deus é exercida para com as Suas criaturas racionais, assume o caráter mais elevado de amor, e ainda se pode distinguir este amor de acordo com os objetos aos quais se limita. Em distinção da bondade de Deus em geral, o Seu amor pode ser definido como a *perfeição de Deus pela qual Ele é movido eternamente à Sua própria comunicação.* Desde que Deus é absolutamente bom em Si mesmo, Seu amor não pode achar completa satisfação em nenhum objeto falto de perfeição absoluta. Ele ama as Suas criaturas racionais por amor a Si mesmo, ou, para expressá-lo doutra forma, neles Ele se ama a Si mesmo, Suas virtudes, Sua obra e Seus dons. Ele nem mesmo retira completamente o Seu amor do pecador em seu estado pecaminoso atual, apesar de que o pecado deste é uma abominação para Ele, visto que, mesmo no pecador, Ele reconhece um portador da Sua imagem. Jo 3.16; Mt 5.44, 45. Ao mesmo tempo, Ele ama os crentes com amor especial, dado que os vê como Seus filhos espirituais em Cristo. É a estes que Ele se comunica no sentido mais rico e mais completo, com toda a plenitude da Sua graça e misericórdia. Jo 16.27; Rm 5.8; 1 Jo 3.1.

c. *A graça de Deus*. A significativa palavra "graça" é uma tradução do termo hebraico *chanan* e do grego *charis.* Segundo a Escritura, é manifestada não só por Deus, mas também pelos homens, caso em que denota o favor de um homem a outro, Gn 33.8, 10, 18; 39.4; 47.25; Rt 2.2; 1 Sm 1.18; 16.22. Nestes casos não implica necessariamente que o favor é imerecido. Em geral se pode dizer, porém, que a graça é a concessão de bondade a alguém que não tem nenhum direito a ela. É este particularmente o caso em que a graça a que se faz referência é a graça de Deus. Seu amor ao ser humano é sempre imerecido e, quando mostrado a pecadores, estes são até privados dele. A Bíblia geralmente emprega apalavra para indicar a *imerecida bondade ou amor de Deus aos que perderam o direito a ela e, por natureza, estão sob a sentença de condenação.* A graça de Deus é a fonte de todas as bênçãos espirituais concedidas aos pecadores. Como tal, lemos a seu respeito em Ef 1. 6.7; 2.7-9; Tt 2.11; 3.4-7. Embora a Bíblia fale muitas vezes da graça de Deus como graça salvadora, também faz menção dela num sentido mais amplo, como em Is 26.10; Jr 16.13. A graça de Deus é da maior significação prática para os pecadores. É pela graça que o caminho da redenção foi aberto para eles, Rm 3.24; 2 Co 8.9, e que a mensagem da redenção foi levada ao mundo, At 14.3. pela graça os pecadores recebem o dom de Deus em Jesus Cristo, At

18.27; Ef 2.8. Pela graça eles são justificados, Rm 3.24; 4.16; Tt 3.7, são enriquecidos de bênçãos espirituais, Jo 1,16; 2 Co 8.9; 2 Ts 2.16, e finalmente herdam a salvação, Ef 2.8; Tt 2.11. Vendo-se absolutamente sem méritos próprios ficam na total dependência da graça de Deus em Cristo. No modernismo teológico, com sua crença na bondade inerente do homem e em sua capacidade de bastar-se a si próprio, a doutrina da salvação pela graça tornou-se praticamente um "acorde perdido", e mesmo a palavra "graça" foi esvaziada de toda significação espiritual e desapareceu dos discursos religiosos. Só foi conservada no sentido de "graciosidade", coisa inteiramente externa. Felizmente há algumas evidências de uma renovada ênfase ao pecado, e de uma recém-despertada consciência da necessidade da graça divina.

d. *A misericórdia de Deus.* Outro importante aspecto da bondade e amor de Deus é a Sua misericórdia ou terna compaixão. A palavra hebraica mais geralmente empregada para esta perfeição é *chesed.* Há outra palavra, porém, que expressa uma terna e profunda compaixão, a saber, a palavra *racham,* às vezes lindamente traduzida por "terna misericórdia". A Septuaginta e o Novo Testamento empregam a palavra grega *eleos* para designar a misericórdia de Deus. Se a graça de Deus vê o homem como culpado diante de Deus e, portanto, necessitado de perdão, a misericórdia de Deus o vê como um ser que está suportando as conseqüências do pecado, que se acha em lastimável condição, e que, portanto, necessita do socorro divino. Pode-se definir a misericórdia divina como a *bondade ou amor de Deus demonstrado para com os que se acham na miséria ou na desgraça, independentemente dos seus méritos.* Em Sua misericórdia Deus se revela um Deus compassivo, que tem pena dos que se acham na miséria e está sempre pronto a aliviar a sua desgraça. Esta misericórdia é generosa, Dt 5.10; Sl 57.10; 86.5, e os poetas de Israel se dedicam em entoar canções descrevendo-a como duradoura e eterna, 1 Cr 16.34; 2 Cr 7.6; Sl 136; Ed 3.11. No Novo Testamento é muitas vezes mencionada ao lado da graça de Deus, especialmente nas saudações, 1 Tm 1.2; 2 Tm 1.1; Tt 1.4. Repetidamente se nos diz que essa perfeição divina é demonstrada para com os que temem a Deus, ex 20.2; Dt 7.9; Sl 86.5; Lc 1.50. Não significa, porém, que se limita a eles, conquanto a desfrutem em medida especial. As ternas misericórdias de Deus estão sobre todas as Suas obras, Sl 145.9, e até os que não O temem compartilham delas, Ez 18.23, 32; 33.11; Lc 6.35, 36. Não se pode apresentar a misericórdia de Deus como oposta à Sua justiça. Ela é exercida somente em harmonia com a mais estrita justiça de Deus, em vista dos méritos de Jesus Cristo. Outros termos empregados para expressar a misericórdia de Deus são "piedade", "compaixão", "benignidade".

e. *A longanimidade de Deus*. A longanimidade de Deus é ainda outro aspecto da Sua grande bondade ou amor. O hebraico emprega a expressão *'erek 'aph,* que significa literalmente "grande de rosto" e daí também "lento para a ira", enquanto que o grego expressa a mesma idéia com a palavra *makrothymia.* É *o aspecto da bondade ou amor de Deus em virtude do qual Ele tolera os rebeldes e maus, a despeito da sua prolongada desobediência.* No exercício deste atributo o pecador é visto como permanecendo em pecado, não obstante as admoestações e advertências

que lhe vêm. Revela-se no adiantamento do merecido julgamento. A Escritura fala da longanimidade de Deus em Êx 34.6; Sl 86.15; Rm 2.4; 1 Pe 3.20; 2 Pe 3.15. Um termo sinônimo, com uma conotação ligeiramente diversa, é a palavra "paciência".

2. A SANTIDADE DE DEUS. A palavra hebraica para "ser santo", *qadash*, deriva da raiz *qad*, que significa cortar ou separar. É uma das palavras religiosas mais proeminentes do Velho Testamento, e é aplicada primariamente a Deus. A mesma idéia é comunicada pelas palavras *hagiazo* e *hagios,* no Novo Testamento. Disto já se vê que não é correto pensar na santidade primariamente como uma qualidade moral ou religiosa, como geralmente se faz. Sua idéia fundamental é a de uma *posição* ou *relação* existente entre Deus e uma pessoa ou coisa.

a. *Sua natureza.* A idéia escriturística da santidade de Deus é dupla. Em sentido original denota que Ele é absolutamente distinto de todas as Suas criaturas, e é exaltado acima delas em majestade infinita. Assim entendida, a santidade de Deus é um dos Seus atributos transcendentais e às vezes é mencionada como a Sua perfeição central e suprema. Não parece próprio falar de um atributo de Deus como sendo mais central e mais fundamental que outro; mas, se fosse permissível isto, a ênfase da Escritura à santidade de Deus pareceria justificar a sua escolha. Contudo, é evidente que, neste sentido da palavra, a santidade não é realmente um atributo *moral*, que possa ser coordenado com outros, como o amor, a graça e a misericórdia, mas é antes uma coisa de amplitude igual à de todos os predicados de Deus e a eles aplicável. Ele é santo em tudo aquilo que O revela, em Sua graça e bondade como também em Sua ira e justiça. Pode-se-lhe chamar "majestade-santidade" de Deus e passagens como ex 15.11; 1 Sm 2.2; Is 57.15 e Os 11.9 se referem a ela. É a santidade de Deus que Otto, em sua importante obra sobre *o Santo (Das Heilige),*[1] considera como aquilo que é mais essencial em Deus, e que ele designa como "o numinoso".[2] Ele a considera como parte do não-racional em Deus, em que não se pode pensar conceptualmente, e que inclui idéias como "inacessibilidade absoluta" e "domínio absoluto" ou "majestade temível". Desperta no homem um sentimento de nulidade absoluta, uma "consciência" ou "sentimento de condição de criatura" que leva a um auto-rebaixamento absoluto.

Mas a santidade de Deus tem também um aspecto especificamente ético na Escritura, e é neste seu aspecto que estamos mais interessados nesta conexão. A idéia ética da santidade divina não pode ser dissociada da idéia da majestade-santidade de Deus. Aquela desenvolve-se a partir desta. A idéia fundamental da santidade ética de Deus também é a de separação, mas, neste caso, a separação é do mal moral, isto é, do pecado. Em virtude da sua santidade, Deus não pode ter comunhão com o pecado, Jô 34.10; Hc 1.13. Empregada neste sentido, a palavra "santidade" indica a pureza majestosa de Deus, ou a Sua majestade ética. Mas a idéia de santidade não é meramente negativa (separação do pecado); tem igualmente um conteúdo positivo, a saber, o de excelência moral, ou perfeição ética. Se o homem reage à santidade

1 tradução inglesa, The Idea of the Holy.
2 Do latim *numen,* majestade, poder divino. Nota do tradutor

majestosa de Deus com um sentimento de completa insignificância e temor, sua reação à santidade ética revela-se num senso de impureza, numa consciência de pecado, Is 6.5. Otto reconhece também este elemento na santidade de Deus, embora acentue o outro, e a respeito da resposta ele diz: "O simples temor, a simples necessidade de refúgio face ao 'tremendum', elevou-se aqui ao sentimento de que o homem, em sua condição de 'profano', não é *digno* de ficar na presença do Santo, e de que a sua inteira indignidade pessoal poderia contaminar até mesmo a própria santidade".[1] Esta santidade ética de Deus pode ser definida como *a perfeição de Deus, em virtude da qual Ele eternamente quer manter e mantém a Sua excelência moral, aborrece o pecado, e exige pureza moral em Suas criaturas.*

b. *Sua manifestação.* A santidade de Deus é revelada na lei moral implantada no coração do homem e que fala por meio da consciência e, mais particularmente, na revelação especial de Deus. Expressa-se proeminentemente na lei dada a Israel. Essa lei, em todos os seus aspectos, foi planejada para imprimir em Israel a idéia da santidade de Deus, e para leva-lo a sentir fortemente a necessidade de levar vida santa. A este propósito atendem símbolos e tipos como a nação, a terra santa, a cidade santa, o lugar santo e o sacerdócio santo. Além disso, foi revelada na maneira como Deus recompensava a observância da lei e visitava os transgressores com terríveis punições. A suprema revelação da santidade de Deus foi dada em Jesus Cristo, que é chamado "o Santo e o Justo", At 3.14. Ele refletiu em Sua vida a perfeita santidade de Deus. Finalmente, a santidade de Deus é também revelada na Igreja como o corpo de Cristo. É um fato notável, para o qual muitas vezes se chama a atenção, que se atribui santidade a Deus com muito maior freqüência no Velho Testamento que no Novo, conquanto isto seja feito ocasionalmente no Novo Testamento, Jo 17.11; 1 Pe 1.16; Ap 4.8; 6.10. Isto se deve provavelmente ao fato de que o Novo Testamento destina mais particularmente o termo para qualificar a terceira Pessoa da Trindade Santa como Aquele cuja tarefa especial, na economia da redenção, consiste em comunicar santidade ao Seu povo.

3. A JUSTIÇA DE DEUS. Este atributo relaciona-se estreitamente com o da santidade de Deus. Shedd fala da justiça de Deus como "um modo de Sua santidade", e Strong lhe chama simplesmente "santidade transitiva". Contudo, estes termos só se aplicam à geralmente denominada justiça relativa de Deus, em distinção de Sua justiça *absoluta.*

a. *A idéia fundamental de justiça.* A idéia fundamental de justiça é a de estrito apego à lei. Entre os homens ela pressupõe que há uma lei à qual eles devem ajustar-se. Às vezes se diz que não podemos falar de justiça em Deus, porque não há lei à qual Ele esteja sujeito. Mas, embora não haja lei acima de Deus, certamente há uma lei na própria natureza de Deus, e esta constitui o mais elevado padrão possível, pelo qual todas as outras leis são julgadas. Geralmente se faz distinção entre a justiça absoluta de Deus e a relativa. Aquela é *a retidão da natureza divina, em*

1 The Idea of the Holy, p. 56.

virtude da qual Deus é infinitamente reto em Si mesmo, enquanto que esta é *a perfeição de Deus pela qual Ele se mantém contra toda violação da Sua santidade e mostra, em tudo e por tudo, que Ele é Santo.* É a esta retidão que o termo "justiça" se aplica mais particularmente. A justiça se manifesta especialmente em dar a cada homem o que lhe é devido, em trata-lo de acordo com os seus merecimentos. A inerente retidão de Deus é naturalmente básica para a retidão que Ele revela no trato de Suas criaturas, mas é especialmente esta última, também denominada justiça de Deus, que requer especial consideração aqui. Os termos hebraicos para "justo" e "justiça" são *tsaddik, tsedhek e tsedhakah,* e os termos gregos correspondentes são *dikaios e dikaiosyne,* todos os quais contêm a idéia de conformidade a um padrão. Esta perfeição é repetidamente atribuída a Deus na Escritura, Ed 9.15; Ne 9.8; Sl 119.137; 145.17; Jr 12.1; Lm 1.18, Dn 9.14; Jo 17.25; 2 Tm 4.8; 1 Jo 2.29; 3.7; Ap 16.5.

b. *Distinções aplicadas à justiça de Deus.* Há em primeiro lugar uma *justiça rectoral* de Deus. Esta justiça, como está implícito no nome, é a retidão que Deus manifesta como o Governador que exerce domínio tanto sobre o bem como sobre o mal. Em virtude de Sua justiça rectoral, Deus instituiu um governo moral no mundo, e impôs ao homem uma lei justa, com promessas de recompensa ao obediente e ameaças de punição ao transgressor. No Velho Testamento Deus sobressai proeminentemente como o Legislador de Israel, Is 33.11, e do povo em geral, Tg 4.12, e Suas leis são justas, Dt 4.8. A Bíblia refere-se a esta obra rectoral de Deus também em Sl 99.4 e Rm 1.32.

Estreitamente relacionada com a justiça rectoral de Deus está a Sua *justiça distributiva*. Este termo habitualmente serve para designar a retidão de Deus na execução da lei, e se relaciona com a distribuição de recompensas e punições, Is 3.10, 11; Rm 2.6; 1 Pe 1.17. É de duas classes: (1) *Justiça remunerativa,* que se manifesta na distribuição de recompensas a homens e anjos, Dt 7.9, 12, 13; 2 Cr 6.16; Sl 58.11; Mq 7.20; Mt 25.21, 34; Rm 2.7; Hb 11.26. É realmente uma expressão do amor divino distribuindo a Sua generosidade, não com base em méritos propriamente ditos, pois a criatura não pode dar prova de nenhum mérito absoluto diante do Criador, mas segundo promessa e acordo, Lc 17.10; 1 Co 4.7. As recompensas de Deus são fruto da sua graça e decorrem de uma relação pactual estabelecida por ele. (2) *Justiça retributiva,* que se relaciona com a imposição de castigos. É uma expressão da ira divina. Enquanto que num mundo isento de pecado não haveria lugar para a sua aplicação, necessariamente tem proeminente lugar num mundo cheio de pecado. A Bíblia em geral dá mais ênfase à recompensa dos justos que à punição dos ímpios; mas mesmo esta é bastante proeminente, Rm 1.32; 12.19; 2 Ts 1.8, e muitas outras passagens. Deve-se notar que, ao passo que o homem não merece a recompensa que recebe, merece a punição que lhe é dada. A justiça divina está originária e necessariamente obrigada a punir o mal, não porém a recompensar o bem, Lc 17.10; 1 Co 4.7; Jo 41.11. Muitos negam a estrita justiça punitiva de Deus e alegam que Deus pune o pecador para reforma-lo, ou para dissuadir outros de pecar; mas estas posições não são sustentáveis. O

propósito primordial da punição do pecado é a manutenção do direito e da justiça. É certo que ela pode, incidentalmente, servir para reformar o pecador e impedir que outros pequem, e, secundariamente, isso pode estar incluído em seus propósitos.

D. Atributos de Soberania

A soberania de Deus recebe forte ênfase na Escritura. Ele é apresentado como o Criador, e Sua vontade como a causa de todas as coisas. Em virtude de Sua obra criadora, o céu, aterra e tudo o que eles contêm Lhe pertencem. Ele está revestido de autoridade absoluta sobre as hostes celestiais e sobre os moradores da terra. Ele sustenta todas as coisas com a Sua onipotência, e determina os fins que elas estão destinadas a cumprir. Ele governa como Rei no sentido mais absoluto da palavra, e todas as coisas dependem dele e Lhe são subservientes. As provas bíblicas da soberania de Deus são abundantes, mas aqui nos limitaremos a referir-nos a algumas das passagens mais significativas: Gn 14.19; Ex 18.11; Dt 10.14, 17; 1 Cr 29.11, 12; 2 Cr 20.6; Ne 9.6; Sl 22.28; 47.2, 3, 7, 8; Sl 50.10-12; 95.3-5; 115.3; 135.5, 6; 145.11-13; Jr 27.5; Lc 1.53; At 17.24-26; Ap 19.6. Dois dos atributos requerem discussão sob este título, a saber, (1) a vontade soberana de Deus, e (2) o poder soberano de Deus.

1. A VONTADE SOBERANA DE DEUS.

a. *A vontade de Deus em geral.* A Bíblia emprega várias palavras para indicar a vontade de Deus, a saber, as palavras hebraicas *chaphets, tsebhu e raston,* e as palavras gregas *boule e thelema.* A importância da vontade divina aparece de várias maneiras na Escritura. É apresentada como a causa final de todas as coisas. Tudo é derivado dela: a criação e a preservação, Sl 135.6; Jr 18.6; Ap 4.11; o governo, Pv 21.1; Dn 4.35; a eleição e a reprovação, Rm 9.15, 16; Ef 1.11; os sofrimentos de Cristo, Lc 22.42; At 2.23; a regeneração, Tg 1.18; a santificação, Fp 2.13; os sofrimentos dos crentes, 1 Pe 3.17; a vida e o destino do homem. At 18.21; Rm 15.32; Tg 4.15, e até as menores coisas da vida, Mt 10.29. Daí, a teologia cristã sempre reconheceu a vontade de Deus como a causa última de todas as coisas, embora a filosofia às vezes mostre uma inclinação para procurar uma causa mais profunda no próprio Ser do Absoluto. Todavia, a tentativa de fundamentar tudo no próprio Ser de Deus geralmente redunda em panteísmo.

A palavra “vontade”, no sentido em que é aplicada a Deus, nem sempre tem a mesma conotação na Escritura. Pode denotar (1) toda a natureza moral de Deus, incluindo atributos como amor, santidade, justiça, etc; (2) a faculdade de auto-determinação, isto é, o poder de determinar que o Eu siga um curso de ação ou formule um plano; (3) o produto desta atividade, isto é, o plano ou propósito predeterminado; (4) o poder de executar este plano e de realizar este propósito (a vontade em ação, ou seja, a onipotência); e (5) a regra de vida firmada para as criaturas racionais. É primariamente na vontade de Deus como a faculdade de autodeterminação que estamos interessados no momento. Esta pode ser definida como *a perfeição do Seu Ser pela qual*

Ele, num ato sumamente simples, dirige-se a Si mesmo como o Sumo Bem (isto é, deleita-se em Si mesmo como tal) e as Suas criaturas por amor do Seu nome e, assim, é a base do ser e da continuada existência delas. Com referência ao universo e a todas as criaturas que ele contém, isto naturalmente inclui a idéia de causação.

b. Distinções aplicadas à vontade de Deus. Têm-se aplicado várias distinções à vontade de Deus. Algumas destas encontraram pouco apoio da parte da teologia reformada, calvinista, como aconteceu com a distinção entre uma vontade de Deus *antecedente* e uma vontade *conseqüente,* e com a distinção entre uma vontade *absoluta* e uma *condicional.* Estas distinções não somente estavam expostas a uma compreensão errônea, mas de fato foram interpretadas de maneiras passíveis de objeção. Outras, porém, foram consideradas úteis e, portanto, foram aceitas mais geralmente. Estas podem ser asseveradas como segue: (1) *A vontade decretatória de Deus e Sua vontade preceptiva.* A primeira é a vontade de Deus pela qual ele projeta ou decreta tudo que virá a acontecer, quer pretenda realiza-lo efetivamente (causativamente), quer permita que venha a ocorrer por meio da livre ação das Suas criaturas racionais. A segunda é a regra de vida que Deus firmou para as Suas criaturas morais, indicando os deveres que lhes impõe. A primeira é realizada sempre, ao passo que a segunda é desobedecida com freqüência. (2) *A vontade de eudokia e a vontade de eurestia.* Esta divisão não se relaciona tanto com o propósito de fazer algo, mas principalmente com o prazer de fazer algo ou com o desejo de ver alguma coisa feita. Contudo, corresponde à divisão anterior, no fato de que a vontade de *eudokia,* como a do decreto, compreende aquilo que será realizado com certeza, enquanto que a vontade de *eurestia,* como a do preceito, abrange simplesmente o que Deus apraz que as Suas criaturas façam. A palavra *eudokia* só se refere ao bem, e não ao mal; cf. Mt 11.26; É incorreto dizer que o elemento de complacência ou deleite está sempre presente nela. (3) *A vontade do beneplacitum e a vontade do signum.* Aquela de novo denota a vontade de Deus como incorporada em Seu conselho oculto, enquanto não o torna conhecido por alguma revelação ou pelo próprio evento. Toda e qualquer vontade revelada torna-se um *signum.* Esta distinção visa a corresponder à que se faz entre a vontade decretatória de Deus e Sua vontade preceptiva, mas dificilmente se pode dizer que o faça. O beneplácito de Deus também acha expressão em Sua vontade preceptiva; e a decretatória às vezes também chega ao nosso conhecimento por meio de um *signum.* (4) *A vontade secreta de Deus e Sua vontade revelada.* Esta distinção é a mais comum. A primeira é a vontade do decreto de Deus, em grande medida oculta em Deus, enquanto que a segunda é a vontade do preceito, revelada na Lei e no Evangelho. A distinção baseia-se em Dt 29.29. A vontade secreta de Deus é mencionada em Sl 115.3; Dn 4.17, 25, 32, 35; Rm 9.18, 19; 11.33, 34; Ef 1.5, 9, 11; e Sua vontade revelada, em Mt 7.21; 12.50; Jo 4.34; 7.17; Rm 12.2. Esta última é acessível a todos, e não está longe de nós, Dt 30.14; Rm 10.8. A vontade secreta de Deus pertence a todas as coisas que Ele quer efetuar ou permitir, e que, portanto, São absolutamente fixas. A vontade revelada prescreve os deveres do homem e apresenta o modo pelo qual ele pode fruir as bênçãos de Deus.

c. *A liberdade da vontade de Deus*. Freqüentemente se debate a questão se Deus, no exercício de Sua vontade, age necessária ou livremente. A resposta a esta questão requer cuidadosa discriminação. Exatamente como há uma *scientia necessaria* e uma *scientia libera,* há também uma *voluntas necessaria* (vontade necessária) e uma *voluntas libera* (vontade livre) em Deus. Deus mesmo é o objeto da primeira. Ele necessariamente quer a Si próprio e quer a Sua natureza santa, bem como as distinções pessoais da Divindade. Significa que Ele necessariamente se ama a Si próprio e tem prazer na contemplação e Suas perfeições. Todavia, Ele não está sob nenhuma compulsão, mas age de acordo com a lei do Seu Ser; e esta, conquanto necessária, é também a suprema liberdade. É mais que evidente que a idéia de causação está ausente neste ponto, e que a de complacência ou de auto-aprovação está no primeiro plano. As criaturas de Deus são, porém, os objetos da Sua *voluntas libera.* Deus determina *voluntariamente* o que e quem Ele criará, e os tempos, lugares e circunstâncias de suas vidas. Ele traça as veredas de todas as Suas criaturas racionais, determina o seu destino e as utiliza para os Seus propósitos. E embora as dote de liberdade, contudo Sua vontade lhes controla as ações. A Bíblia fala desta liberdade da vontade de Deus nos termos mais absolutos, Jo 11.10; 33.13; Sl 115.3; Pv 21.1; Is 10.15; 29.16; 45.9; Mt 20.15; Rm 9.15 – 18, 20, 21; 1 Co 12.11; Ap 4.11. A igreja sempre defendeu esta liberdade, mas também deu ênfase ao fato de que não pode ser considerada como indiferença absoluta. Duns Scotus falava de uma vontade de Deus em nenhum sentido determinada; mas esta idéia de uma vontade cega, agindo com perfeita indiferença, foi rejeitada pela igreja. A liberdade de Deus não é pura indiferença, mas autodeterminação racional. Deus tem Suas razões para querer como quer, razões que O induzem a escolher um fim e não outro, e uma série de meios para realizar um fim, em preferência a outros meios. Em cada caso há um motivo predominante, que torna o fim escolhido e os meios selecionados sumamente agradáveis a Ele, embora não sejamos capazes de determinar que motivo é esse. Em geral se pode dizer que Deus não pode querer nada que seja contrário à Sua natureza, à Sua sabedoria ou amor, à Sua justiça ou santidade. O dr. Bavinck assinala que raramente podemos discernir por que Deus quis uma coisa e não outra, e que não nos é possível, e tampouco permitido, procurar alguma base mais profunda que a vontade de Deus em que as coisas se fundam, porque todas as tentativas desse jaez redundam em procurar uma base para a criatura no próprio Ser de Deus, privando-o do seu caráter contingente e tornando-a necessária, eterna, divina.[1]

d. *A vontade de Deus em relação ao pecado*. *A doutrina da vontade de Deus muitas vezes dá surgimento a graves questões. Levantam-se aqui problemas que nunca foram resolvidos e que provavelmente são insolúveis para o homem.*

(1) Diz-se que, se a vontade decretatória de Deus determinou também a entrada do pecado no mundo, com isso Deus é o autor do pecado e realmente quer uma coisa contrária às Suas

1 Geref. Dogm., II, p.241.

perfeições morais. Para fugirem à dificuldade, os arminianos dizem que a vontade de Deus, permitindo o pecado, depende do Seu pré-conhecimento do curso que o homem escolheria. Os teólogos reformados (calvinistas), embora mantendo, com base em passagens como At 2.23; 3.8; etc., que a vontade decretatória de Deus inclui também os atos pecaminosos do homem, sempre têm o cuidado de assinalar que se deve conceber isto de modo que não se faça de Deus o autor do pecado. Admitem francamente que não podem resolver a dificuldade, mas ao mesmo tempo fazem algumas valiosas distinções de comprovada utilidade. A maioria deles insiste em que a vontade de Deus quanto ao pecado é de permitir o pecado, e não de efetuá-lo, pois Ele realiza o bem moral. Esta terminologia é permissível, supondo-se que seja compreendida corretamente. Deve-se ter em mente que a vontade de Deus de permitir o pecado leva consigo a certeza de que o pecado virá a ocorrer. Outros chamam a tenção para o fato de que, embora os termos "vontade" e "querer" possam incluir a idéia de complacência ou deleite, às vezes indicam uma simples determinação da vontade; e que, portanto, a vontade de Deus de permitir o pecado não implica necessariamente que Ele tem deleite ou prazer no pecado.

(2) Diz-se, ainda, que a vontade decretatória de Deus e Sua vontade preceptiva muitas vezes são contraditórias, que Sua vontade decretatória inclui muitas coisas que Ele proíbe em Sua vontade preceptiva, e exclui muitas coisas que Ele ordena em Sua vontade preceptiva, cf. Gn 22; Êx 4.21-23; 2 Rs 20.1-7; At 2.23. Todavia, é de grande importância sustentar tanto a vontade decretatória como a preceptiva, mas com o definido entendimento de que, embora nos pareçam diversas, são fundamentalmente uma só em Deus. Conquanto uma solução perfeitamente satisfatória da dificuldade esteja fora de questão no presente, podemos aproximar-nos de uma solução. Quando falamos da vontade decretatória e da vontade preceptiva de Deus, empregamos a palavra "vontade" em dois sentidos diferentes. Pela primeira, Deus determinou o que Ele fará ou o que virá a acontecer; na segunda Ele nos revela o que estamos na obrigação de fazer.[1] Ao mesmo tempo, devemos lembrar-nos de que a lei moral, a regra do nosso viver, é também, em certo sentido, a encarnação da vontade de Deus. É uma expressão da Sua natureza santa e daquilo que esta naturalmente requer de todas as criaturas morais. Daí, outra observação pode ser acrescentada à anterior. A vontade decretatória e a vontade preceptiva de Deus não estão em conflito no sentido de que na primeira Ele tem prazer no pecado e na segunda não; nem no sentido de que, de acordo com a primeira, Ele não quer a salvação de todos os indivíduos *como uma violação positiva,* e de acordo com a segunda, quer. Mesmo de acordo com a vontade decretatória Deus não tem prazer no pecado; e mesmo de acordo com a vontade preceptiva Ele não quer a salvação de todos os indivíduos com uma *volição positiva.*

2. O PODER SOBERANO DE DEUS. A soberania de Deus acha expressão, não somente na vontade divina, mas também na onipotência de Deus, ou em Seu poder de executar a Sua vontade. Pode-se denominar o poder de Deus a eficaz energia da Sua natureza, ou *a perfeição*

1 Cf. Bavinck; *Geref. Dogm., II, p. 246 4 seguinres; Dabney,* Syst. And Polem. Theol., *p. 162.*

do Seu Ser pela qual Ele é a causalidade absoluta e suprema. É costume distinguir entre uma *potentia Dei absoluta* (um absoluto poder de Deus) e uma *potentia Dei ordinata* (poder ordenado de Deus). Contudo, a teologia reformada, calvinista, rejeita esta distinção no sentido em que a entendiam os escolásticos, que afirmavam que Deus, em virtude do Seu poder absoluto, pode efetuar contradições, e pode até pecar e aniquilar-se a Si próprio. Ao mesmo tempo, adota a distinção como expressão de uma verdade real, embora nem sempre a apresente do mesmo modo. De acordo com Hodge e Shedd, o poder absoluto é a eficiência divina, exercida sem a intervenção de causas secundárias; enquanto que o poder ordenado é a eficiência de Deus, exercida pela ordenada operação de causas secundárias.[1] O conceito mais geral é exposto por Charnock como segue: "Absoluto é o poder pelo qual Deus é capaz de fazer o que Ele não fará, mas que tem possibilidade de ser feito; ordenado é o poder pelo qual Deus faz o que decretou fazer, isto é, o que Ele ordenou ou marcou para ser posto em exercício; os quais não são poderes distintos, mas um e o mesmo poder. O Seu poder ordenado é parte do Seu poder absoluto; pois se Ele não tivesse poder para fazer tudo o que pudesse desejar, não teria poder para fazer tudo que deseja".[2] A *potentia ordinata* pode ser definida como *a perfeição de Deus pela qual Ele, mediante o simples exercício da Sua vontade, pode realizar tudo quanto está presente em Sua vontade ou conselho.* O poder de Deus, em seu exercício fatual, limita-se àquilo que o Seu decreto eterno abrange. Mas o exercício fatual do poder de Deus não representa os seus limites. Deus poderia fazer mais que isso, se fosse esta a Sua intenção. Nesse sentido podemos falar em *potentia absoluta*, ou poder absoluto de Deus. Deve-se manter esta posição contra aqueles que, como Schleiermacher e Strauss, sustentam que o poder de Deus se limita àquilo que Ele realiza de fato. Mas em nossa afirmação do poder absoluto de Deus precisamos acautelar-nos contra noções errôneas. A Bíblia nos ensina, por um lado, que o poder de Deus estende-se além daquilo que é realizado de fato, Gn 18.14; Jr 32.27; Zc 8.6; Mt 3.9; 26.53. Portanto, não podemos dizer que aquilo que Deus não realiza concretamente não Lhe é possível realizar. Mas, por outro lado, ela indica também que há muitas coisas que Deus não pode fazer. Ele não pode mentir, pecar, mudar, e não pode negar-se a Si próprio, Nm 23.19; 1 Sm 15.29; 2 Tm 2.13; Hb 6.18; Tg 1.13, 17. Não há poder absoluto nele, divorciado de Suas perfeições, e em virtude do qual Ele pudesse fazer todo tipo de coisas inerentemente contraditórias entre si. A idéia da onipotência de Deus é expressa pelo nome *'El-Shaddai*; e a Bíblia fala a seu respeito em termos que não deixam dúvida, em passagens como Jó 9.12; Sl 115.3; Jr 32.17; Mt 19.26; Lc 1.37; Rm 1.20; Ef 1.19. Deus manifesta o Seu poder na criação, Rm 4.17; Is 44.24; nas obras da providencia, Hb 1.3; e na redenção de pecadores, 1 Co 1.24; Rm 1.16.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Em que diferentes sentidos podemos falar da presciência de Deus? 2. Como os arminianos concebem esta presciência? 3. Quais as objeções à

1 Shedd, *Dogm. Theol. I* p. 361, 2; Hodge, *Syst. Theol.* I, p.410,11.
2 *Existence and Atributes of God II*, p.12. Cf. Também Bavinck*, Geref. Dogm II*, p. 252; Kuiyper, *Dict. Dogma*, *De Deo I*, p. 412, 413.

idéia jesuítica de uma *scientia media*? 4. Como devemos julgar a ênfase moderna ao amor de Deus como o atributo divino central e absolutamente determinante? 5. Que concepção tem Otto de “o Santo” e, Deus? 6. Qual a objeção à posição de que os castigos impostos por Deus servem simplesmente para reformar o pecador, ou dissuadir outros de pecar? 7. Como os socinianos e Grócio concebem a justiça retributiva de Deus? 8. É correto dizer que Deus pode fazer tudo, em virtude de sua onipotência?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, Geref. Dogm. II p. 171-259; Kuyper, Dict. Dogm. De Deo I, p. 355-417; Vos, Geref. Dogm. I, p. 2-36; Hodge, Syst. Theol. I, p. 393-441; Shedd, Dogm. Theol. I, p. 359-392; Dabney, Syst. And Polem. Theol., p. 154-174; pope, Chr. Theol. I, p. 307-358; Watson, Theol. Inst., Part II Chap. II; Wilmers, Handbook of the Chr. Religion, p. 171-181; Harris, God, Creator and Lord of All I, p. 128-209; Charnock, The Existence and Attributes of God, Discourse III, VII-IX; Bates, On the Attributes; Clarke, The Christian Doctrine of God, p. 56-115; Snowden, The Personality of God; Adeney, The Christian Conception of God, p. 86-152; Macintosh, Theology as an Empirical Science, p. 159-194; Strong, Syst. Theol., p. 282-303.

VIII. A Trindade Santa

A. A Doutrina da Trindade na História

A doutrina da trindade sempre enfrentou dificuldades e, portanto, não é de admirar que a igreja, em seus esforços para formulá-la, tenha sido repetidamente tentada a racionaliza-la e a dar-lhe uma construção que deixava de fazer justiça aos dados da Escritura.

1. PERÍODO DA PRÉ-REFORMA. Os judeus do tempo de Jesus davam muita ênfase à unidade de Deus, e esta ênfase foi trazida para dentro da igreja cristã. O resultado foi que alguns eliminaram completamente as distinções pessoais da Divindade, e que outros não fizeram plena justiça à divindade essencial da segunda e da terceira pessoas da Trindade Santa. Tertuliano foi o primeiro a empregar o termo “Trindade” e a formular a doutrina, mas a sua formulação foi deficiente, desde que envolvia uma infundada subordinação do Filho ao Pai. Orígenes foi mais longe nesta direção, ensinando explicitamente que o Filho é subordinado ao Pai *quanto à essência,* e que o Espírito Santo é subordinado até mesmo ao Filho. Ele desacreditou a divindade essencial destas duas pessoas do Ser Divino e forneceu um ponto de partida aos arianos, que negavam a divindade do Filho e do espírito Santo, apresentando o Filho como a primeira criatura do Pai, e o Espírito Santo como a primeira criatura do Filho. Assim, a consubstancialidade do Filho e do Espírito Santo com o Pai foi sacrificada, com o fim de preservar a unidade; e, segundo esse conceito, as três pessoas da Divindade diferem em grau de dignidade. Os arianos ainda conservaram resquícios da doutrina das três pessoas da Divindade, mas esta foi inteiramente sacrificada pelo monarquianismo, em parte no interesse da unidade de Deus e em parte para manter a divindade do Filho. O monarquianismo dinâmico via em Jesus apenas homem e no espírito Santo uma influencia divina, enquanto que o monarquianismo modalista considerava o Pai, o Filho e o Espírito Santo meramente como três modos de manifestação assumidos sucessivamente pela Divindade. Por outro lado, também houve alguns que a tal ponto perderam de vista a unidade de Deus, que acabaram no triteísmo. Alguns dos monofisistas mais recentes, como João Ascunages e João Philopono, caíram neste erro. Durante a Idade Média, o nominalista Roscelino foi acusado do mesmo erro. A igreja começou a formular a sua doutrina da Trindade no século quarto. O Concílio de Nicéia (325 A.D.) declarou que o Filho é co-essencial com o Pai, enquanto que o Concílio de Constantinopla (381 A.D.) afirmou a divindade do Espírito, embora não com a mesma precisão. Quanto à interrelação dos três, foi oficialmente declarado que o Filho é gerado pelo Pai, e que o Espírito procede do Pai e do Filho. No Oriente, a doutrina da Trindade encontrou a sua proposição mais completa na obra de João de Damasco, e no Ocidente, na grande obra de Agostinho, *De Trinitate.* A primeira ainda retém um elemento de subordinação, inteiramente eliminado pela segunda.

2. PERÍODO DA PÓS-REFORMA. Depois da Reforma não temos maior desenvolvimento da doutrina da Trindade, mas o que encontramos repetidamente são algumas das errôneas formulações antigas. Os arminianos, Episcópio, Curceleu e Limborgh reavivaram a doutrina da subordinação, outra vez, ao que parece, principalmente para defender a unidade da Trindade. Eles atribuíram ao Pai uma certa preeminência sobre as outras pessoas – *em ordem, dignidade e poder*. Posição um tanto parecida foi tomada por Samuel Clarke, na Inglaterra, e pelo teólogo luterano Kahnis. Outros seguiram o caminho indicado por Sabélio, ensinando uma espécie de modalismo, como, por exemplo, Emanuel Swedenborg, que sustentava que o eterno Deus-homem fez-se carne no Filho, e agia através do Espírito Santo; Hegel, que fala do Pai como Deus em Si, do Filho como Deus se objetivando, e do Espírito como Deus retornando a Si mesmo; e Schleiermacher, que considera as três pessoas simplesmente como três aspectos de Deus: o Pai é Deus como a subjacente unidade de todas as coisas, o Filho é Deus como passando a uma personalidade consciente no homem, e o Espírito Santo é Deus vivendo ma igreja. Os socinianos da época da reforma seguiam as linhas arianas, mas foram além de Ário, pois para eles Cristo era simples homem e o Espírito Santo apenas um poder ou influencia. Eles foram os precursores dos unitários e também dos teólogos modernistas, que falam de Jesus como um mestre divino e identificam o Espírito Santo com o Deus imanente. Finalmente, também houve alguns que, como consideravam ininteligível a afirmação da doutrina de uma Trindade ontológica, queriam livrar-se dela e se satisfizeram com a doutrina de uma Trindade econômica, uma Trindade como se vê revelada na obra de redenção e na experiência humana. Exemplos de defensores desta idéia são Moses Stuart, W. L. Alexander e W. A. Brown. Durante um considerável período de tempo, declinou o interesse pela doutrina da Trindade, e a discussão teológica centralizou-se mais particularmente na personalidade de Deus. Brunner e Barth chamaram de novo a atenção para a sua importância. Este último a coloca em primeiro plano, discutindo-a em conexão com a doutrina da revelação, e lhe dedica 220 páginas da sua Dogmática. Materialmente, ele deriva da Escritura a doutrina, mas formal e logicamente, acha que ela está envolvida na simples sentença, “Deus fala”. Ele é Revelador (Pai), Revelação (Filho) e Revelatura* (Espírito Santo). Ele se revela, é a Revelação e é também o conteúdo da Revelação. Deus e Sua revelação se identificam. Em Sua revelação Ele continua sendo Deus, absolutamente livre e soberano. Esta idéia de Barth não é uma espécie de sabelianismo, pois ele reconhece três pessoas na Divindade. Além disso, ele não admite nenhuma subordinação. Diz ele: “Assim, ao mesmo Deus que, em unidade incólume, é Revelador, Revelação e Revelatura, também se atribui, em Sua variedade incólume, precisamente este modo tríplice de existência”.[1]

B. Deus como Trindade em Unidade

* Emprego como neologismo o termo “Revelatura” para facilitar a compreensão das distinções feitas por Barth embora “Revelação” tenha sentido ativo e passivo, de ato e efeito, podendo, portanto, designar o Filho e o espírito. Nota do tradutor.

1 The Doctrine of the Word of God, p. 344.

A palavra “Trindade” não é tão expressiva como a palavra holandesa “Drieenheid”, pois pode simplesmente denotar o estado tríplice (ser três), sem qualquer implicação quanto à unidade dos três. Geralmente se entende, porém, que, como, termo técnico na teologia, inclui essa idéia. Mesmo porque, quando falamos da Trindade de Deus, nos referimos a uma trindade em unidade, e a uma unidade que é trina.

1. A PERSONALIDADE DE DEUS E A TRINDADE. Como acima foi exposto, os atributos comunicáveis de Deus salientam a Sua personalidade, desde que O revelam como um Ser moral bem como racional. Sua vida se nos apresenta claramente na Escritura como uma vida pessoal; e naturalmente, é da maior importância sustentar a verdade da personalidade de Deus, pois, sem ela não pode haver religião no real sentido da palavra: nem oração, nem comunhão pessoal, nem entrega confiante, nem confiante esperança. Visto que o homem foi criado à imagem de Deus, podemos compreender algo da vida pessoal de deus pela observação da personalidade como a conhecemos no homem.

Contudo, precisamos ter o cuidado de não estabelecer a personalidade humana como padrão pelo qual avaliar a personalidade de Deus.A forma original da personalidade não está no homem, mas Deus; Sua personalidade é arquetípica, ao passo que a do homem é ectípica. Esta não é idêntica àquela, mas contém tênues traços de similaridade com ela. Não devemos dizer que o homem é pessoal e Deus é superpesssoal (expressão deveras infeliz), pois o que é superpessoal não é pessoal; ao invés disso, devemos dizer que, aquilo que aparece como imperfeito no homem, existe com infinita perfeição em Deus. A grande diferença entre ambos é que o homem é unipessoal, enquanto que Deus é tripessoal. E esta existência tripessoal é uma necessidade do Ser Divino, e em nenhum sentido resulta de uma escolha feita por Deus, Ele não poderia existir em nenhuma outra forma que não a forma tripessoal. Esta verdade tem sido defendida de várias maneiras. Uma argumentação muito comum em seu favor provém da própria idéia de personalidade. Shedd baseia o seu argumento na auto consciência geral do Deus triúno, como distinta da autoconsciência individual e particular de cada uma das Pessoas da Divindade, pois na autoconsciência o sujeito tem que se conhecer a si mesmo como objeto, e também percebe que o faz. Isso é possível em Deus em razão de Sua existência trina. Argumenta Shedd que Deus não poderia contemplar-se a Si mesmo, conhecer-se e comunicar-se Consigo mesmo, se não fosse trino em sua constituição.[1] Bartlett apresenta de maneira interessante várias considerações para provar que Deus é necessariamente tripessoal.[2] A argumentação que parte da personalidade, para provar ao menos que há pluralidade em Deus, pode ser expressa de forma semelhante a esta: Entre os homens o ego só se desperta para a consciência por meio do contato com o não-ego. A personalidade não se desenvolve nem existe na isolação, mas somente associada a outras pessoas. Daí, não é possível conceituar a personalidade de Deus independentemente de uma

1 *Dogm. Thel.* I, p.393, 394, 251 e segtes., 178 e segtes.
2 *The Triúne God, Part Two.*

associação de pessoas *iguais* nele. Seu contato com Suas criaturas não se explica a Sua personalidade, do mesmo modo como o contato do homem com os animais não explica a sua personalidade. Em virtude da existência tripessoal de Deus, há uma infinita plenitude da vida divina nele. Paulo fala desta *pleroma* (plenitude) da Divindade em Ef 3.19 e Cl 1.9; 2.9. Em vista do fato de que há três pessoas em Deus dizer que Deus é pessoal é melhor do que falar dele como uma Pessoa.

2. PROVA BÍBLICA DA DOUTRINA DA TRINDADE. A doutrina da Trindade depende decisivamente da revelação. É verdade que a razão humana pode sugerir algumas idéias para consubstanciar a doutrina, e que os homens, fundados em bases puramente filosóficas, por vezes abandonaram a idéia de uma unidade nua e crua em Deus, e apresentaram a idéia do movimento vivo e de auto-distinção. Também é verdade que a experiência cristã parece exigir algo parecido com esta construção da doutrina de Deus. Ao mesmo tempo, é uma doutrina que não teríamos conhecido, nem teríamos sido capazes de sustentar com algum grau de confiança, somente com base na experiência, e que foi trazida ao nosso conhecimento unicamente pela auto-revelação especial de Deus. Portanto, é de máxima importância reunir suas provas escriturísticas.

a. *Provas do Velho Testamento.* Alguns dos primeiros pais da igreja, assim chamados, e mesmo alguns teólogos mais recentes, desconsiderando o caráter progressivo da revelação de Deus, opinaram que a doutrina da Trindade foi revelada completamente no Velho Testamento. Por outro lado, o socinianos e os arminianos eram de opinião que não há nada desta doutrina ali. Tanto aqueles como estes estavam enganados. O Velho Testamento não contém plena revelação da existência trinitária de Deus, mas contém várias indicações dela. É exatamente isto que se poderia esperar. A Bíblia nunca trata da doutrina da Trindade como uma verdade abstrata, mas revela a subsistência trinitária, em suas várias relações, como uma realidade viva, em certa medida em conexão com as obras da criação e da providência, mas particularmente em relação à obra de redenção. Sua revelação mais fundamental é revelação dada com fatos, antes que com palavras. E esta revelação vai tendo maior clareza, na medida em que a obra redentora de Deus é revelada mais claramente, como na encarnação do Filho e no derramamento do Espírito.E quanto mais a gloriosa realidade da Trindade é exposta nos fatos da história, mais claras vão sendo as afirmações da doutrina. Deve-se a mais completa revelação da Trindade no Novo Testamento ao fato de que o Verbo se fez carne, e que o Espírito Santo fez da igreja Sua habitação.

Têm-se visto, por vezes, provas da Trindade na distinção entre Jeová e Elohim, e também no Plural Elohim, mas a primeira não tem nenhum fundamento, e a última é, para dizer o mínimo, duvidosa, embora ainda defendida por Rottenberg, em sua obra sobre *De Triniteit in Israels Godsbegrip*[1] É muito mais plausível entender que as passagens em que Deus fala de Si mesmo no plural, Gn 1.26; 11.7, contêm uma indicação de distinções pessoais em Deus, conquanto não

1 P.19s

surgiram uma triplicidade, mas apenas uma pluralidade de pessoas. Indicações mais claras dessas distinções pessoais acham-se nas passagens que se referem ao Anjo de Jeová que, por um lado, é identificado com Jeová e, por outro, distingue-se dele. Ver Gn 16.7-13; 18.1.21; 19.1-28; Ml 3.1. E também nas passagens em que a Palavra e a Sabedoria de Deus são personificadas, Sl 33.4, 6; Pv 8.12-31. Em alguns casos mencionam-se mais de uma pessoa, Sl 33.6; 45.6, 7 (com. Hb 1.8,9), e noutros quem fala é Deus, que menciona o Messias e o Espírito, ou quem fala é o Messias, que menciona Deus e o Espírito, Is 48.16; 61.1; 63. 9,10. Assim, o Velho Testamento contém clara antecipação da revelação mais completa da Trindade no Novo Testamento.

b. *Provas do Novo Testamento.* O Novo Testamento traz consigo uma revelação mais clara das distinções da Divindade. Se no Velho Testamento Jeová é apresentado como o Redentor e Salvador do Seu povo, Jó 19.25; Sl 19.14; 78.35; 106.21; Is 41.14; 43.3, 11, 14; 47.4; 49.7, 26; 60.16; Jr 14.3; 50.14; Os 13.3, no Novo Testamento e o Filho de Deus distingue-se nessa capacidade, Mt 1.21; Lc 1.76-79; 2.17; Jo 4,42; At 5.3; Gl 3.13; 4.5; Fl 3.30; Tt 2.13, 14. E se no Velho Testamento é Jeová que habita em Israel e nos corações dos que O temem, Sl 74.2; 135.21; Is 8.18; 57.15; Ez 43.7-9; Jl 3.17, 21; Zc 2.10, 11, no Novo testamento é o Espírito Santo que habita na igreja, At 2.4; Rm 8.9, 11; 1 Co 3.16; Gl 4.6; Ef 2.22; Tg 4.5 O Novo Testamento oferece clara revelação de Deus enviando Seu filho ao mundo, Jo 3.16; Gl 4.4; Hb 1.6; 1 Jo 4.9; e do pai e Filho enviando o Espírito, Jo 14.26; 15.26; 16.7; Gl 4.6. Vemos o pai dirigindo-se ao Filho, Mc 1.11; Lc 3.22, o Filho comunicando-se com o Pai, Mt 11.25, 26; 26.39; Jo 11.41; 12.27, 28, e o Espírito Santo orando a Deus nos corações dos crentes, Rm 8.26. Assim, as pessoas da Trindade, separadas, são expostas com clareza às nossas mentes. No batismo do Filho, o pai fala, ouvindo-se do céu a Sua voz, e o Espírito Santo desce na forma de pomba, Mt 3.16, 17. Na grande comissão Jesus menciona as três pessoas: “batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo”, Mt 28.19. Também são mencionadas juntamente em 1 Co 12. 4-6; 2 Co 13.13; e 1 Pe 1.2. A única passagem que fala de tri-unidade é 1.Jo 5.7, mas sua genuinidade é duvidosa, razão pela qual foi eliminada das mais recentes edições críticas do Novo Testamento.

3. EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA DA TRINDADE. Pode-se discutir melhor, e resumidamente, a doutrina da Trindade em conexão com várias proposições que constituem um epítome da fé professada pela Igreja sobre estes pontos.

a. *Há no Ser Divino apenas uma essência indivisível (ousia, essentia).* Deus é um em Seu se essencial, ou seja, em Sua natureza constitucional. Alguns dos primeiros pais da Igreja empregavam o termo “substantia” como Sinônimo de “essentia”, mas os escritores mais recentes evitaram esse emprego do termo, em vista do fato de que na igreja latina “substantia” era o termo utilizado pra traduzir “hypostasis”, bem como “ousia” e, portanto, era ambíguo. No presente, muitas vezes os dois vocábulos são empregados um pelo outro. Não há objeção a isto, desde que

se tenha em mente que eles têm conotações ligeiramente diversas. Shedd os distingue como segue: “Essência vem de *esse,* ser, e denota o ser ativo. Substância vem de *substare,* e denota a possibilidade latente do ser. ...O termo essência descreve Deus como a soma total das perfeições infinitas; o termo substância O descreve como a base subjacente das atividades infinitas. O primeiro é, comparativamente, uma palavra ativa; o último, uma palavra passiva. O primeiro é, comparativamente, um termo espiritual; o último, material. Falamos de substância material, não de essência material”.[1] Desde que já foi discutida acima a unidade de Deus, não é necessário demorar-nos em minúcias no presente contexto. Esta proposição concernente à unidade de Deus baseia-se em passagens como Dt 6.4; Tg 2.19, sobre a existência autônoma e a imutabilidade de Deus, e no fato d que Ele é identificado com as Suas perfeições, como quando é chamado vida, luz, verdade, justiça, e assim por diante.

b. *Neste único Ser Divino Há três Pessoas ou subsistências individuais, o Pai e o Filho e o Espírito Santo.* Provam-no as várias passagens já citadas como válidas para consubstanciar a doutrina da Trindade. Para indicar estas distinções da Divindade, os escritores gregos geralmente empregavam o termo *hypostasis,* enquanto que os autores latinos utilizavam o termo *persona* e, às vezes, *substantia.* Como aquele podia levar a mal-entendidos e este era ambíguo, os eruditos cunharam a palavra *subsistência.* A variedade dos termos empregados mostra que sempre se sentiu que são inadequados. Geralmente se admite que a palavra “pessoa” é apenas uma expressão imperfeita da idéia. Na linguagem comum ela designa um indivíduo racional e moral separado, dotado de consciência própria, e consciente da sua identidade em meio a todas as mudanças. A experiência ensina que onde temos uma pessoa, temos também uma essência individual distinta. Toda pessoa é um indivíduo distinto e separado, em quem a natureza é individualizada. Mas em Deus não há três indivíduos justapostos e separados uns dos outros, mas somente auto-distinções pessoais dentro da essência divina, que é não só genericamente, mas também numericamente, uma só. Conseqüentemente, muitos preferiram falar de três hipóstases em Deus, três diferentes modos, não de manifestação, como ensinava Sabélio, *mas de existência ou de subsistência.* Daí diz Calvino: “Então, com pessoa, quero dizer uma subsistência na essência divina – uma subsistência que, conquanto relacionada com as outras duas, distingue-se delas por suas propriedades incomunicáveis”.[2] Isso é perfeitamente permissível e pode proteger-nos de entendimento errôneo, mas não deve levar-nos a perder de vista o fato de que as auto-distinções do Ser Divino implicam um “Eu” e “Tu” no Ser de Deus, que assumem relações pessoais uns com os outros. Ver Mt 3.16; 4.1; Jô 1.18; 3.16; 5.20-22; 14.26; 15.26; 16.13-15.

c. *Toda a indivisa essência de Deus pertence igualmente a cada uma das três pessoas.* Quer dizer que a essência não é dividida entre as três pessoas, mas está com a totalidade absoluta da sua perfeição em cada uma das pessoas, de modo que têm unidade numérica de essência. A

1 *Dogm, Theol.,* I, p. 271.
2 Inst. I, XIII, 6

natureza divina distingue-se da natureza humana em que pode subsistir *total e indivisivelmente* em mais de uma pessoa. Enquanto que três pessoas humanas têm apenas unidade de natureza ou essência, isto é, participam da mesma espécie de natureza ou essência, as pessoas da Divindade têm unidade *numérica* de essência, isto é, possuem a mesma essência, essência idêntica. A natureza humana pode ser considerada como uma espécie, da qual cada homem tem ma parcela individual, de sorte que há uma unidade *específica* (termo derivado de "espécie"); mas a natureza divina é indivisível e, portanto, idêntica, nas pessoas da Divindade. É numericamente uma e a mesma, pelo que a unidade da essência das pessoas é uma unidade numérica. Segue-se daí que a essência divina não é uma existência independente justaposta paralelamente às três pessoas. Ela não tem existência à parte e fora das três pessoas. Se tivesse, não haveria verdadeira unidade, mas uma divisão que levaria ao tetrateísmo. A distinção pessoal é uma, dentro da essência divina. Esta tem, nos termos usualmente empregados, três modos de subsistência. Outra conclusão que se tira da anterior é que não pode haver subordinação de uma pessoa a outra da Divindade *quanto ao ser essencial*, e, portanto, nenhuma diferença na dignidade pessoal.deve-se defender esta verdade contra o subordinacionismo de Orígenes e doutros chamados "pais da igreja" primitivos, dos arminianos, de Clarke e doutros teólogos anglicanos. A única subordinação de que podemos falar é uma subordinação quanto à ordem e ao relacionamento. É especialmente quando refletimos na relação das três pessoas da essência divina, que todas as analogias nos falham e ficamos profundamente conscientes de que a Trindade é um mistério que ultrapassa a nossa possibilidade de compreensão. É a incompreensível glória da Divindade. Assim como a natureza humana é tão rica, em sua amplíssima plenitude, que não pode ser incorporada, toda ela, num só indivíduo, e só obtém adequada expressão na humanidade como um todo, também o Ser Divino só se revela em Sua plenitude em Sua tríplice subsistência de Pai e Filho e Espírito Santo.

d. A subsistência *e as operações das três pessoas do Ser Divino são assinaladas por certa ordem definida.* Há uma certa ordem na Trindade ontológica.Quanto à subsistência pessoal o Pai é a primeira pessoa, o Filho é a segunda, e o Espírito Santo é a terceira. Mal se precisa dizer que esta ordem não pertence a nenhuma prioridade de tempo ou de dignidade essencial, mas somente à ordem de derivação lógica. O Pai não é gerado por nenhuma das outras duas pessoas, nem delas procede; o Filho é eternamente gerado pelo Pai, e o Espírito procede do Pai e do Filho desde a eternidade. A geração e a processão ocorrem dentro do Ser Divino, e implicam certa subordinação quanto ao modo da subsistência pessoal, não porém subordinação no que se refere à posse da essência divina. Esta Trindade ontológica e sua ordem inerente constitui a base metafísica da Trindade econômica. Portanto, nada mais natural que a ordem existente na Trindade essencial se reflita nas *opera ad extra* (obras externas ao ser essencial) que se atribuem mais particularmente a cada uma das pessoas. A Escritura indica claramente esta ordem nas chamadas *praepositiones distinctionales, ek, dia, e en,* utilizadas para expressar a idéia de que todas as coisas provêm do Pai, mediante o Filho, e no Espírito Santo.

e. *há certos atributos pessoais pelos quais se distinguem as três pessoas.* Chamam-se também *opera ad intra,* porque são obras realizadas no interior do Ser Divino e não se finalizam na criatura. São operações pessoais, não realizadas pelas três pessoas juntas, e são incomunicáveis. A geração é um ato exclusivo do Pai, a filiação pertence exclusivamente ao Filho, e a processão só pode ser atribuída ao Espírito Santo. Como *opera ad intra*, estas obras se distinguem das *opera ad extra,* que são as atividades e efeitos pelos quais a Trindade se manifesta exteriormente. Nunca estas obras se devem exclusivamente a uma das pessoas, mas sempre são obras do Ser Divino completo. Ao mesmo tempo, é verdade que, na ordem econômica das obras de Deus, algumas das obras *ad extra* são atribuídas mais particularmente a uma pessoa, algumas mais especialmente a outra, e assim com cada uma das três pessoas divinas. Conquanto sejam obras das três pessoas conjuntamente, atribui-se a criação primariamente ao Pai, e redenção ao Filho e a santificação ao Espírito Santo. Esta ordem das operações divinas indica a ordem essencial de Deus e forma a base daquilo que geralmente se conhece como Trindade econômica.

f. *a igreja confessa que a Trindade é um ministério que transcende a compreensão do homem.* A Trindade é um mistério, não somente no sentido bíblico de que se trata de uma verdade anteriormente oculta e depois revelada, mas também no sentido de que o homem não pode compreendê-la e não pode torná-la inteligível. É inteligível em algumas de suas relações e de seus modos de manifestação, mas é ininteligível em sua natureza essencial. Os numerosos esforços feitos para explicar o mistério foram especulativos, e não teológicos. Invariavelmente redundaram no desenvolvimento de conceitos triteístas ou modalistas de Deus, na negação ou da unidade da essência divina ou da realidade das distinções pessoais dentro da essência. A real dificuldade está na relação em que as pessoas da Divindade estão com a essência divina e uma com as outras; e esta é uma dificuldade que a igreja não é capaz de remover, podendo apenas tentar reduzi-la a suas apropriadas proporções mediante uma apropriada definição de termos. Ela jamais tentou explicar o mistério da Trindade, mas procurou somente formular a doutrina de modo que fossem evitados os erros que a ameaçam.

4. VÁRIAS ANALOGIAS SUGERIDAS PARA LANÇAR LUZ SOBRE O ASSUNTO. Desde os albores da era cristã fizeram-se tentativas para lançar luz sobre o Ser trinitário de Deus, sobre a trindade na unidade e a unidade na trindade, com analogias extraídas de várias fontes. Embora defeituosas, não se pode negar tiveram algum valor na discussão trinitária. Isto se aplica particularmente às analogias oriundas da natureza constitucional ou da psicologia do homem. Em vista do fato de que o homem foi criado à imagem de Deus, é simplesmente natural admitir que, se existem vestígios da vida trinitária nas criaturas, os mais claros deles hão de achar-se no homem.

a. Algumas dessas analogias ou ilustrações foram tiradas da natureza inanimada e do reino vegetal, como a da água da nascente, o riacho e o rio, ou a do vapor subindo na atmosfera, a nuvem e a chuva, ou a da chuva, a neve e o gelo; e como a da árvore com a sua raiz, o seu tronco e os seus ramos. Estas e todas as demais ilustrações similares são muito defeituosas. É evidente que lhes falta inteiramente a idéia de personalidade; e conquanto exemplifiquem uma natureza ou substancia comum, não são exemplos de uma essência comum que esteja presente, não apenas em parte, mas em sua inteireza, em cada uma de suas partes ou formas constituintes.

b. Outras, de maior importância, foram extraídas da vida do homem, particularmente da constituição da mente humana e seus processos. Estas foram consideradas especialmente relevantes porque o homem é portador da imagem de Deus. A esta classe pertencem as analogias da unidade psicológica de intelecto, afetos e vontade (Agostinho); da unidade lógica de tese, antítese e síntese (Hegel); e da unidade metafísica de sujeito, objeto e sujeito-objeto (Olshausen, Shedd). Em todos estes casos temos certa trindade numa unidade, mas nenhuma Tri-personalidade numa unidade de substancia.

c. Tem-se chamado a atenção também para a natureza do amor, que pressupõe um sujeito e um objeto e requer a união de ambos, de modo que, quando o amor concretiza perfeitamente a sua obra, três elementos são incluídos. Mas é fácil ver que esta analogia é defeituosa, desde que coordena duas pessoas e um relacionamento. Não ilustra, absolutamente, uma tri-personalidade. Além disso, refere-se apenas a uma qualidade, e não a uma substancia possuída em comum pelo sujeito e pelo objeto.

C. As Três Pessoas Consideradas Separadamente.

1. O PAI, OU A PRIMEIRA PESSOA DA TRINDADE

a. *O nome "Pai" em sua aplicação a Deus.* Este nome nem sempre é empregado com relação a Deus com o mesmo sentido na Escritura. (1) Às vezes se aplica ao Deus Triúno como a origem de todas as coisas criadas, 1 Co 8.6; Ef 3.15; Hb 12.9; Tg 1.17. Conquanto nestes casos o nome se aplique ao Deus Triúno, refere-se mais particularmente à primeira pessoa, a quem a obra da criação é mais especialmente atribuída na Escritura. (2) Atribui-se também o nome ao Deus Triúno para expressar a relação teocrática que Ele mantém com Israel como o Seu povo no Velho Testamento, Dt 32.6; Is 63.16; 64.8; Jr 3.4; Ml 1.6; 2.10. (3) Mo Novo Testamento o nome é geralmente empregado para designar o Deus Triúno como Pai, num sentido ético, de todos os Seus filhos espirituais, Mt 5.45; 6.6-15; Rm 8.16; 1 Jo 3.1. (4) Num sentido inteiramente diverso, contudo, o nome é aplicado à primeira pessoa da Trindade em Sua relação com a segunda pessoa, Jô 1.14, 18; 5.17-26; 8.54; 14.12, 13. A primeira pessoa é o Pai da segunda num sentido

metafísico. Esta é a paternidade originária de Deus, da qual toda paternidade terrena é apenas pálido reflexo.

b. *A propriedade distintiva do Pai.* A propriedade pessoal do Pai, falando em termos negativos, consiste em que Ele não é gerado, e, em termos positivos consiste na geração do Filho e na espiração do Espírito Santo. É verdade que a espiração é obra do Filho também, mas neste, essa obra não se combina com a geração. Estritamente falando, a única obra exclusivamente peculiar ao Pai é a da geração ativa.

c. *As opera ad extra atribuídas mais particularmente ao Pai.* Todas as *opera ad extra* de Deus são do Deus Triúno, mas nalgumas destas obras o Pai está em primeira plano, como nestas: (1) Planejando a obra de redenção, a eleição inclusive, da qual o próprio Filho era um objeto, Sl 2.7-9; 40.6-9; Is 53.10; Mt 12.32; Ef 1.3-6. (2) As obras da criação e da providência, principalmente em seus estágios iniciais, 1 Co 8.6; Ef 2.9. (3) A obra de representação da Trindade no Conselho da Redenção, como o Ser santo e justo, cujo direito foi violado, Sl 2.7-9; 40.6-9; Jô 6.37; 17.4-7.

2. O FILHO, OU A SEGUNDA PESSOA DA TRINDADE

a. *O nome "Filho" em sua aplicação à segunda pessoa.* A segunda pessoa da Trindade é chamada "Filho" ou "Filho de Deus" em mais de um sentido do termo. (1) *Num sentido metafísico.* Deve-se sustentar isto contrariamente aos socinianos e aos unitários, que rejeitam a idéia de uma Divindade tripessoal, vêem em Jesus apenas um homem, e consideram o nome "Filho de Deus" a Ele aplicado, primariamente como um título honorário conferido a Ele. É muito evidente que Jesus Cristo é apresentado como o Filho de Deus na Escritura, independentemente de Sua posição e obra como Mediador. (a) Ele é mencionado como o Filho de Deus do ponto de vista da pré-encarnação, por exemplo em Jó 1.14, 18; Gl 4.4. (b) É chamado o "unigênito" Filho de Deus ou do pai, expressão que não se aplicaria a Ele, se Ele fosse o Filho de Deus somente num sentido oficial ou ético, Jo 1.14, 18; 3.16,18; 1 Jo 4.9. Comparar com 2 Sm 7.14; Jó 2.1; Sl 2.7; Lc 3.38; Jo 1.12. (c) Nalgumas passagens o contexto evidencia muito bem que o nome indica a divindade de cristo, Jô 5.18-25; Hb 1. (d) Embora Jesus ensine os Seus discípulos a falarem de Deus e a dirigir-se a Ele como "Pai nosso", Ele mesmo fala dele chamando-lhe simplesmente "pai" ou "meu Pai", e com isso mostra que estava cônscio de uma relação única, singular, com o Pai, Mt 6.9; 7.21; Jo 20.17. (e) De acordo com mt 11.27, Jesus, como o Filho de Deus, arroga-se um conhecimento único de Deus, conhecimento que ninguém mais pode possuir. (f) Os judeus certamente entendiam que Jesus afirmava que era o Filho de Deus num sentido metafísico; pois consideravam blasfêmia o modo como Ele falava de Si mesmo como o Filho de Deus, Mt 26.63; Jo 5.18; 10.36. - (2) *Num sentido oficial ou messiânico.* Nalgumas passagens este sentido é associado ao sentido mencionado acima. As passagens subseqüentes aplicam o nome "Filho de Deus" a Cristo como Mediador, Mt 8.29; 26.63 (onde este sentido vem ligado ao outro); 27.40; Jo 1.49; 11.27. Naturalmente, esta filiação e a messianidade se relacionam com a filiação originária

de Cristo. É somente porque Ele era o Filho de Deus essencial e eterno, que podia ser chamado Filho de Deus como Messias. Além disso, a filiação e a messianidade refletem a filiação eterna de Cristo. É do ponto de vista desta filiação e messianidade que até Deus é chamado Deus do Filho, 2 Co 11.31; Ef 1.3, e às vezes é mencionado como Deus em distinção do Senhor, Jo 17.3; 1 Co 8.6; Ef 4.5, 6. (3) *Num sentido natalício.* Também se dá a Jesus o nome "Filho de Deus" em vista do fato de que deveu o Seu nascimento à paternidade de Deus. De acordo com a Sua natureza humana, ele foi gerado pela operação sobrenatural do Espírito Santo, e nesse sentido é o Filho de Deus. Lc 1.32, 35 o indica claramente, e provavelmente se pode inferir também de Jo 1.13.

b. *A subsistência pessoal do Filho.* Deve-se defender a realidade da subsistência pessoal do Filho contra todos os modalistas que, de um modo ou de outro, negam as distinções pessoais da Divindade. Pode-se consubstanciar a doutrina da personalidade do Filho como segue: (1) O modo pelo qual a bíblia fala do pai e do Filho um ao lado do outro implica que um é tão pessoal como o outro, e também indica a existência de uma relação pessoal entre ambos. (2) O emprego dos apelativos "unigênito" e "primogênito" implica que a relação entre o pai e o Filho, conquanto singular, pode ser, não obstante, retratada aproximadamente como uma relação de geração e nascimento. O designativo "primogênito" encontra-se em Cl 1.15; Hb 1.6, e acentua o fato da geração eterna do Filho. Simplesmente significa que Ele já exista antes da criação dos céus e da terra. (3) O emprego distintivo do termo "Logos" na Escritura aponta na mesma direção. Este termo é aplicado ao Filho, em primeiro lugar não para expressar a Sua relação com o mundo (o que é absolutamente secundário), mas para indicar a Sua profunda relação com o Pai, relação como a que existe entre uma palavra e o orador que a profere. Diferentemente da filosofia a Bíblia apresenta o Logos como pessoal e o identifica com o Filho de Deus, Jo 1.1-14; 1 Jo 1.1-3. (4) A descrição do Filho como a imagem ou mesmo como a expressa imagem de Deus em 2 Co 4.4; Cl 1.15; Hb 1.3. Deus sobressai claramente na Escritura como um Ser pessoal. Se o Filho de Deus é a expressa imagem de Deus, necessariamente é uma pessoa também.

c. *A geração eterna do Filho*. A propriedade característica do Filho consiste em que Ele é eternamente gerado do pai (resumidamente denominada "filiação") e toma parte com o Pai na espiração do Espírito. A doutrina da geração do Filho é sugerida pela representação bíblica da primeira e da secunda pessoas da Trindade como estando na relação do pai e o Filho um com o outro. Não somente os nomes "Pai" e "Filho" sugerem a geração deste por aquele, mas também o Filho é repetidamente chamado "o Unigênito", Jo 1.14, 18; 3.16, 18; 1 Jo 4.9. Várias particularidades merecem ênfase em conexão com a geração do Filho: (1) *É um ato necessário de Deus.* Orígenes, um dos primeiros a falar da geração do Filho, considerava-a como um ato dependente da vontade do Pai e, portanto, livre. Outros, em diversas ocasiões, expressaram a mesma opinião. Mas Atanásio e outros perceberam claramente que uma geração dependente da vontade facultativa do Pai tornaria contingente a existência do Filho e assim O privaria da Sua divindade. Então o Filho não seria igual e *homoousios* ao Pai, pois o Pai existe necessariamente e

não pode ser entendido como não existente. A geração do Filho deve ser considerada como um ato necessário e perfeitamente natural de Deus. Não significa que este ato não esteja relacionado com a vontade do pai nalgum sentido da palavra. É um ato da vontade necessária do pai, o que significa simplesmente que a Sua vontade concomitante agrada-se perfeitamente com ele. (2) *É um ato eterno do pai.* Este ponto segue-se naturalmente do anterior. Se a geração do Filho é um ato necessário do pai, de modo que é impossível entende-lo como não gerando, naturalmente participa do pai na eternidade. Não significa, porém, que seja um ato que se realizou completamente no passado distante, mas antes, que é um ato atemporal, o ato de um eterno presente, um ato que se realiza continuadamente e, todavia, sempre de maneira completa. Sua eternidade segue-se não somente da eternidade de Deus, mas também a imutabilidade divina e da verdadeira divindade do Filho. Acresce que também se pode inferir das passagens bíblicas que ensinam ou a preexistência do Filho ou a Sua igualdade com o Pai, Mq 5.2; Jo 1.14, 18; 3.16; 5.17, 18, 30, 36; At 13.33; Jo 17.5; Cl 1.16; Hb 1.3. A declaração do Sl 2.7, "Tu és meu filho, eu hoje te gerei", geralmente é citada para provar a geração do Filho, mas, segundo alguns, com mui duvidosa propriedade, Cf. At 13.33; Hb 1.5. Supõem eles que essas palavras se referem à elevação de Jesus como Rei Messiânico, e ao reconhecimento dele como Filho de Deus num sentido oficial, estando provavelmente ligadas à promessa registrada em 2 Sm 7.14, exatamente como se vêem em Hb 1.5. (3) *É geração da subsistência pessoal, e não da essência divina do Filho.* Alguns falam como se o pai gerasse a essência do Filho, mas isto equivale a dizer que Ele gerou a Sua própria essência, pois a essência do Pai e do Filho é exatamente a mesma. É melhor dizer que o pai gera a subsistência pessoal do Filho, mas com isso também Lhe comunica a essência divina em sua inteireza. Mas, ao fazê-lo, devemos evitar a idéia de que o Pai gerou primeiramente a segunda pessoa e depois comunicou a essência divina e esta pessoa, pois isto levaria à conclusão de que o Filho não foi gerado da essência divina, mas foi criado do nada. Na obra de geração houve comunicação da essência: foi um ato indivisível. E, em virtude desta comunicação, o Filho também tem vida em Si mesmo. Isso está de acordo com a declaração de Jesus: "Porque assim como mo pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo", Jo 5.26. (4) *É geração que deve ser entendida como espiritual e divina.* Em oposição aos arianos, que insistiram em que a geração do Filho implicava necessariamente separação ou divisão do Ser Divino, os chamados pais da igreja acentuavam o fato de que não se deve entender esta geração de maneira física ou que lembre o processo de geração das criaturas, mas deve ser entendida como espiritual e divina, excluindo toda idéia de divisão ou mudança. Ela traz *distinctio* e *distributio,* não porém *diversitas* e *divisio* ao Ser Divino (Bavinck). Sua mais notável analogia acha-se no pensamento e na alocução do homem, e a própria Bíblia parece indicar isto, quando fala do Filho como o Logos. (5) Pode-se dar a seguinte definição da geração do Filho: *É o ato eterno e necessário da primeira pessoa da Trindade, pelo qual Ele, dentro do Ser Divino, é a base de uma segunda subsistência pessoal, semelhante à Sua própria, e dá a esta segunda pessoa posse da essência divina completa, sem nenhuma divisão, alienação ou mudança.*

d. *A divindade do Filho.* A divindade do Filho foi negada na Igreja Primitiva pelos ebionitas e pelos "alogi" (alogoa), e também pelos monarquistas e pelos arianos.Nos dias da Reforma os socinianos seguiram o exemplo daqueles e falavam de Jesus como mero homem. A mesma posição foi tomada por Schleiermacher e Ritschl, por um batalhão de eruditos liberais, particularmente da Alemanha, pelos unitários e pelos modernistas e humanistas dos dias atuais. Esta negação só é possível para os que desconsideram os ensinos da Escritura, pois a Bíblia contém abundantes provas da divindade de Cristo.[1] Vemos que a Escritura (1) *asseverava explicitamente a divindade do Filho.* Em passagens como Jo 1.1; 20,28; Rm 9.5; Fp 2.6; Tt 2.13; 1 Jo 5.20; (2) *aplica a Ele nomes divinos,* Is 9.6; 40.3; Jr 23.5, 6; Jl 2.32 (comp. At 2.21); 1 Tm 3.16: (3) *atribui a Ele perfeições divinas,*tais como existência eterna, Is 9.6; Jo 1.1, 2; Ap 1.8; 22.13, onipresença, Mt 18.20; 28.20; Jo 3.13, onisciência, Jo 2.24, 25; 21.17; Ap 2.23, onipotência, Is 9.6; Fp 3.21; Ap 1.8, imutabilidade, Hb 1.10-12; 13.8, e em geral todos os atributos pertencentes ao pai, Cl 2.9: (4) *fala dele como realizando obras divinas,* como a criação, Jo 1.3, 10; Cl 1.16; Hb 1.2,10, a providência, Lc 10.22; Jo 3.35; 17.2; Ef 1.22; Cl 1.17; Hb 1.3, o perdão de pecados, Mt 9.2-7; Mc 2. 7-10; Cl 3.13, a ressurreição e o juízo, Mt 25.31, 32; Jo 5.19-29; At 10.42; 17.31; Fp 3.21; 2 Tm 4.1, a final dissolução e renovação de todas as coisas Hb 1.10-12; Fp 3.21; Apo 21.5, e (5) *Lhe outorga honra divina,* Jo 5.22, 23; 14.1; 1 Co 15.19; 2 Co 13.13; Hb 1.6; Mt 28.19.

e. *O lugar do Filho na Trindade econômica.* Deve-se notar que a ordem da existência na Trindade essencial ou ontológica reflete-se na Trindade econômica. O Filho ocupa o segundo lugar nas *opera ad extra.* Se todas as coisas provêm do Pai, provêm mediante o Filho, 1 Co 8.6. Se o Pai é apresentado como a causa absoluta de todas as coisas, o Filho sobressai claramente como a causa mediadora. Isto se aplica à esfera natural, onde todas as coisas são criadas e mantidas por meio do Filho, Jo 1.3, 10; Hb 1.2, 3. Ele é a luz que ilumina todo homem que vem ao mundo, Jo 1.9. Aplica-se também à obra de redenção. No Conselho da Redenção Ele toma sobre Si a tarefa de ser a Segurança do Seu povo, e executar o plano de redenção feito pelo Pai, Sl 40.7, 8. Realiza-o mais particularmente em Sua encarnação, em Seus sofrimentos e em Sua morte, Ef 1.3-14. Em conexão com a Sua função os atributos de sabedoria e poder, 1 Co 1.24; Hb 1.3, e de misericórdia e graça, são atribuídos especialmente a Ele, 2 Co 13.13; Ef 5.2, 25.

3. O ESPÍRITO SANTO, OU A TERCEIRA PESSOA DA TRINDADE.

a. *O nome aplicado à terceira pessoa da Trindade.* Apesar de se nos dizer em Jo 4.24 que Deus é Espírito*, o nome se aplica mais particularmente à terceira pessoa da Trindade. O termo hebraico com o qual Ele é designado é *Ruach,* e o grego, *é pneuma*, ambos os quais, como o vocábulo latino *spiritus,* derivam de raízes que significam "soprar", "respirar". Daí, também podem ser traduzidos por "sopro" ou "fôlego", Gn 2.7; 6,17; Ez 37.5, 6, ou "vento", Gn 8.1: 1 Rs 19.11: Jo

1 Há resumo muito habilidosos disto em obras como *The Divinity of Our Lord,* de Liddon*, The Lord of Glory,* de Warfield, e *Nosso Senhor,* de Wm. C. Robinson.

* Pode-se entender, como muitos entendem, que em João 4.24 Jesus se refere à natureza espiritual de Deus, e não ao Ser Divino como Pessoa. Daí pode-se redigir "Deus é espírito". Nota do Tradutor.

3.8. O Velho Testamento geralmente emprega o termo “espírito” sem qualificativos, ou fala do “Espírito de Deus” ou “Espírito do Senhor”, e utiliza a expressão “Espírito Santo” somente em Sl 51.11; Is 63.10, 11, enquanto que o Novo Testamento esta veio a ser uma designação da terceira pessoal da Trindade. É um fato notável que, enquanto o Velho Testamento repetidamente chama a Deus “o Santo de Israel”, Sl 71.22; 89.18; Is 10.20; 41.3; 48.17, o Novo Testamento raramente se aplica o adjetivo “santo” a Deus em geral, mas utiliza freqüentemente para caracterizar o Espírito. Com toda a probabilidade isto se deve ao fato de que foi especialmente no Espírito e Sua obra santificadora que Deus se revelou como Santo. É o Espírito Santo que faz Sua habitação nos corações dos crentes, que os separa para Deus, e que os purifica do pecado.

b. *A personalidade do Espírito Santo.* As expressões “Espírito de Deus” e “Espírito Santo” não sugerem personalidade com a clareza que o temo “Filho” sugere. Além disso, a pessoa do Espírito Santo não apareceu de forma pessoal claramente discernível entre os homens, como aconteceu com a pessoa do Filho de Deus. Como resultado, a personalidade do Espírito Santo muitas vezes foi posta em questão e, portanto, merece atenção especial. A personalidade do Espírito foi negada na Igreja Primitiva pelos monarquistas e pneumatomaquianos. Nesta negação eles foram seguidos pelos socianos dos dias da Reforma. Mas recentemente, Schleiermacher, Ritschil, os unitários, os modernistas dos dias atuais e todos os sabelianos modernos rejeitam a personalidade do Espírito Santo. Muitas vezes se diz hoje em dia que as passagens que parecem implicar a personalidade do Espírito Santo simplesmente contêm personificações. Mas as personificações certamente são raras nos escritos em prosa do Novo Testamento, e podem ser reconhecidas com facilidade. Ademais, essa explicação evidentemente destrói o sentido de algum, as dessas passagens como, por exemplo, Jo 14.26; 16.7-11; Rm 8.26. A prova bíblica da personalidade do Espírito Santo é mais que suficiente: (1) *Designativos próprios de personalidade Lhe são dados.* Embora *pneuma* seja neutro, o pronome masculino *ekeinos* é utilizado como referência ao Espírito Santo em Jo 16.14; e em Ef 1.14 algumas das melhores autoridades têm o pronome relativo masculino *hos.* Além disso, é-lhe aplicado o nome *Parakletos,* Jo 14.26; 15.26; 16.7, termo que não pode ser traduzido por “conforto”, “consolação”, nem pode ser considerado como nome de alguma influência abstrata. Um fato que indica que se trata de uma pessoa é que o Espírito Santo, como Consolador, é colocado em justaposição com Cristo como o Consolador que estava para partir, a quem o mesmo termo é aplicado em 1 Jo 2.1. É verdade que este termo é seguido pelos neutros *Ho* e *auto* em Jo 14.16-18, mas isto se deve ao fato de que intervém o vocábulo *pneuma.* (2) *São-lhe atribuídas características de pessoa,* como inteligência, Jo 14.26; 15.26; Rm 8.16, vontade, At 16.7; 1 Co 12.11; e sentimentos, Is 63.10; Ef 4.30. Demais, Ele realiza atos próprios de personalidade. Sonda, fala, testifica, ordena, revela, luta, cria, faz intercessão, vivifica os mortos, etc, Gn 1.2; 6.3; Lc 12.12; Jo 14.26; 15.26; 16.8; At 8.29; 13.2; Rm 8.11; 1 Co 2.10, 11. O realizador destas coisas não pode ser um simples poder ou influência, mas tem que ser uma pessoa. (3) *É apresentado como mantendo tais relações com outras pessoas, que implicam Sua própria personalidade.* Ele é colocado na justaposição com os apóstolos em At

15.28, com Cristo em Jo 16.14, e com o Pai e o Filho em Mt 28.19; 2 Co 13.13; 1 Pe 1.1, 2; Jd 20, 21. Uma boa exegese exige que nestas passagens o Espírito Santo seja considerado uma pessoa. (4) *Também há passagens em que se distingue entre o Espírito e o Seu Poder*, Lc 1.35; 4.14; At 10.38; Rm 15.13; 1 Co 2.4. Tais passagens seriam tautalógicas, sem sentido, e até absurdas, se fossem interpretadas com base no princípio de que o Espírito é pura e simplesmente um poder impessoal. Pode-se ver isto substituindo o nome "Espírito Santo" pela palavra "poder" ou "influência".

c. *A relação do Espírito Santo com as outras pessoas da Trindade.* As primeiras controvérsias trinitárias levaram à conclusão de que o Espírito Santo, como o Filho, é da mesma essência do pai e, portanto, é consubstancial com Ele. E a longa discussão acerca da questão, se o Espírito Santo procedeu somente do pai ou também do Filho, foi firmada finalmente pelo Sínodo de Toledo em 589*, pelo acréscimo da palavra "Filioque" (e do Filho) à versão latina do Credo de Constantinopla: "*Credimos in Spiritum Sanctum qui a Patre Filioque procedidit"* ("Cremos no Espírito Santo, que procede do Pai e do Filho"). Esta processão do Espírito Santo, resumidamente chamada espiração, é Sua propriedade pessoal. Muito do que foi dito a respeito da geração do Filho também se aplica à espiração do Espírito Santo, e não é necessário repetir. Notem-se, contudo, os seguintes pontos de distinção entre ambas: (1) A geração é obra exclusiva do Pai; a espiração é obra do pai e do Filho. (2) Pela geração o Filho é habilitado a tomar parte na obra de espiração, mas o Espírito Santo não adquire esse poder. (3) Segundo a ordem lógica, a geração precede à espiração. Devemos lembrar, porém, que isso tudo não implica nenhuma subordinação essencial do Espírito Santo ao Filho. Na espiração, como na geração, há uma comunicação da substância total da essência divina, de modo que o Espírito Santo está em igualdade com o Pai e o Filho. A doutrina da processão do Espírito Santo do Pai e do Filho baseia-se em Jo 15.26, e no fato de que o Espírito é chamado também o Espírito de Cristo e do Filho, Rm 8.9; Gl 4.6, e é enviado por Cristo ao mundo. Pode-se definir a espiração como *o terno e necessário ato da primeira e da segunda pessoa da Trindade pelo qual elas, dentro do Ser Divino, vêm a ser a base da subsistência pessoal do Espírito Santo, e propiciam à terceira pessoa a posse da substância total da essência divina, sem nenhuma divisão, alienação ou mudança.*

O Espírito Santo está na relação mais estreita possível com as outras pessoas. Em virtude da Sua processão do Pai e do Filho, o Espírito é descrito como estando na relação mais estreita possível com as outras duas pessoas. De 1 Co 2.10, 11 podemos inferir, não que se deve identificar o Espírito com a autoconsciência de Deus, mas, sim, que Ele é tão estreitamente relacionado com Deus o pai como a alma humana o é com o homem. Em 2 Co 3.17 lemos: "Ora, o Senhor é o Espírito; e onde está o Espírito do Senhor aí há liberdade". Aí o Senhor (Cristo) é identificado com o Espírito, não quanto à personalidade, mas quanto à maneira de agir. Na mesma passagem o Espírito é chamado "o Espírito do Senhor". A obra para a qual o Espírito

* A expressão já tinha sido usada. Ver *Documentos da Igreja*, de Bettenson, Aste. Nota do tradutor.

Santo foi enviado à igreja no dia de Pentecostes estava baseada em Sua unidade com o Pai e com o Filho. Ele veio como o Paráclito para tomar o lugar de Cristo e realizar a Sua obra na terra, isto é, para ensinar, proclamar, testificar ou dar testemunho etc., como o Filho fizera. Pois bem, no caso do Filho, esta obra de revelação estava firmada em Sua unidade com o Pai. Justamente assim a obra do Espírito baseia-se em Sua unidade com o Pai e com o Filho, Jo 16.14, 15. Notem-se as palavras de Jesus nesta passagem: "Ele me glorificará porque há de receber do que é meu, e vo-lo há de anunciar. Tudo quanto o Pai tem é meu; por isso é que vos disse que há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar".

d. *A divindade do Espírito Santo.* Pode-se estabelecer a veracidade da divindade do Espírito Santo com base na Escritura seguindo uma linha de comprovação muito semelhante à que foi empregada com relação ao Filho: (1) *São-lhe dados nomes divinos,* Êx 17.7 (comp. Hb 3.7-9); At 5.3, 4; 1 Co 3.16; 2 Tm 3.16; 2 Pe 1.21. (2) *São-lhe atribuídas perfeições divinas*, como onipresença, Sl 139.7-10, onisciência, Is 40.13, 14 (comp. Rm 11.34); 1 Co 2.10, 11, onipotência, 1 Co 12.11; Rm 15.19, e eternidade, Hb 9.14 (?). (3) *Ele realiza obras divinas,* como a criação, Gn 1.2; Jó 26.13; 33.4, renovação providencial, Sl 104.30, regeneração, Jo 3.5, 6; Tt 3.5, e a ressurreição dos mortos, Rm 8.11. (4) *É-lhe prestada honra divina,* Mt 28.19; Rm 9.1; 2 Co 13.13.

e. *A obra do espírito Santo na economia divina.* Certas obras são atribuídas mais particularmente ao Espírito Santo, não somente na economia geral de Deus, mas também na economia especial da redenção. Em geral se pode dizer que a tarefa especial do Espírito Santo consiste em levar as coisas à completação agindo imediatamente sobre a criatura e nela. Justamente como Ele é a pessoa que completa a Trindade, assim a Sua obra é a completação do contato de Deus com as Suas criaturas e a consumação da obra de Deus em todas as esferas. Ela se segue à obra do Filho, como a obra do Filho segue-se à do Pai. É importante ter isto em mente, pois, se a obra do Espírito Santo for divorciada do objetivo da obra do Filho, um falso misticismo fatalmente surgirá como resultado. A obra do Espírito inclui as seguintes ações na esfera natural: (1) *A geração da vida.* Como o ser provém do Pai, e o pensamento vem mediante o Filho, assim a vida é mediada pelo Espírito, Gn 1.3; Jó 26.13; Sl 33.6 (?); Sl 104.30. Com relação a isso, Ele dá o toque final à obra da criação. (2) *A inspiração geral e a qualificação dos homens.* O Espírito Santo inspira e qualifica os homens para as suas tarefas oficiais, para trabalho na ciência e nas artes, etc., Ex 28.3; 31.2, 3, 6; 35.35: 1 Sm 11.6; 16.13, 14.

De maior importância ainda é a obra do Espírito Santo na esfera da redenção. Aqui podem ser mencionados os seguintes pontos: (1) *O preparo e a qualificação de Cristo para a Sua obra mediadora.* Ele preparou para Cristo um corpo e, assim, capacitou-o a tornar-se um sacrifício pelo pecado, Lc 1.35; Hb 10.5-7. Nas palavras "corpo me formaste", o escritor de Hebreus segue a Septuaginta. O sentido é: Pela preparação de um corpo santo, me capacitaste a ser um sacrifício pelo pecado. Em seu batismo Cristo foi ungido com o Espírito Santo Lc 3.22, e recebeu do

Espírito Santo dons habilitadores sem medida, Jo 3.24 (2) *A inspiração da Escritura.* O Espírito Santo inspirou a Escritura e deste modo trouxe aos homens a revelação especial de Deus, 1 Co 2.13; 2 Pe 1.21, o conhecimento da obra de redenção que há em Cristo Jesus. (3) *A formação e o aumento da igreja.* O Espírito Santo forma e dá crescimento à igreja, o corpo místico de Jesus Cristo, pela regeneração e pela santificação, e habita nela como o princípio da nova vida, Ef 1.22, 23; 2.22; 1 Co 3.16; 12.4s. (4) *Ensino e direção da igreja.* O Espírito Santo dá testemunho de Cristo e guia a igreja em toda verdade. Em fazendo isto, Ele manifesta a glória de Deus e de Cristo, aumenta o nosso conhecimento do Salvador, livra de erro a igreja e a prepara para o seu destino eterno, Jo 14.26; 15.26; 16.13, 14; At 5.32; Hb 10.15; 1 Jo 2.27.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Contém a literatura pagã alguma analogia da doutrinada Trindade? 2. O desenvolvimento da doutrina da Trindade parte da Trindade ontológica ou da econômica? 3. Pode-se compreender a Trindade econômica isolada da ontológica? 4. Por que a doutrinada Trindade é discutida por alguns como introdutória da doutrina da redenção? 5. Qual é a concepção hegeliana da Trindade? 6. E a da Swedenborg? 7. Onde encontramos sabelianismo na teologia moderna? 8. Por que é objetável sustentar que a Trindade é puramente econômica? 9. Que objeções podem ser feitas ao conceito que o humanismo moderno tem a Trindade? 10. Por que Barth trata da Trindade nos prolegômenos da teologia? 11. Qual é a significação prática da doutrina da Trindade?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dog. II*, p. 260-347; Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo II,* p. 3-255; Vos, *Geref. Dogm. I*, p.36-81; Mastricht, *Godgeleerdheit I*, p. 576-662; Turretino, *Opera, Locus Tertius;* Hodge, *Syst. Theol. I,* p. 442-534; Dabney, *Syst. And Polem. Theo.,* p. 174-211; Curtiss, *The Chr Fith*, p. 483-510; Harris, *God, Creator and Lord of All I*, p. 194-407; Illingworth, *The Doutrine, of the Trinity,* p. 159-269; Clarke, *The Chr. Doct. Of God,* p. 227-248; Bartlett, *The Triune God;* Liddon, *The Divinity of Our Lord;* Mackintosh, *The Doctrine of the person of Jesus Christ;* Warfield, *The Lord of Glory, ibid., The Spirit of God in the Old Testament; and The Biblical Doctrine of the Trinity* (ambas em *Biblical Doctrines),* p. 101s; *ibid., Calvin's Doctrine of the Trinity* (em *Calvin and Calvinism*); Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest, cf.* Indice; Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit, cf.* Indice; Smeaton, *The Doct, of the Holy Spirit;* Pohle-Preuss*, The Divine Trinity.*

(AS OBRAS DE DEUS)

I. Os decretos Divinos em Geral

A. A Doutrina dos Decretos na Teologia.

A teologia reformada, calvinista, dá ênfase à soberania de Deus, em virtude da qual Ele determinou soberanamente, desde toda a eternidade, tudo quanto há de suceder, e executa a Sua soberana vontade em Sua criação toda, natural e espiritual, de conformidade com o Seu plano predeterminado. Isso está em plena harmonia com Paulo, quando ele diz que Deus "faz todas as cousas conforme o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). Por essa razão. É simplesmente natural que, ao passar da discussão do Ser de Deus para a das obras de Deus, deve-se começar com um estudo dos decretos divinos. Este é o único método teológico apropriado. Uma discussão teológica das obras de Deus deve ter seu ponto de partida em Deus, tanto na obra de criação como na de redenção ou de recriação. É somente como provenientes de Deus e com Ele relacionadas que as obras de Deus são submetidas a consideração como parte da teologia.

A despeito deste fato, porém, a teologia reformada fica praticamente sozinha em sua ênfase à doutrina dos decretos. A teologia luterana é menos teológica e mais antropológica. Incoerentemente, ela toma seu ponto de partida em Deus e considera todas as coisas como divinamente predeterminadas, mas revela uma tendência para considerar as coisas de baixo para cima, e não de cima para baixo. E se até este ponto ela crê na predeterminação, inclina-se a limita-la ao bem que há no mundo, e mais particularmente às bênçãos da salvação. É um fato notável que muitos teólogos luteranos permanecem silenciosos, ou quase silenciosos, a respeito da doutrina dos decretos de Deus em geral e discutem somente a doutrina da predestinação, e consideram esta como condicional, e não absoluta. Na doutrina da predestinação, a teologia luterana mostra forte afinidade com o arminianismo. Krauth (influente líder da Igreja Luterana em nosso país) chega a dizer: "as opiniões pessoais de Armínio, quanto aos cinco pontos, formaram-se sob influências luteranas, e não diferem essencialmente das da Igreja Luterana: mas em muitos pontos do sistema que se desenvolveu e agora é conhecido como arminianismo, a Igreja Luterana não tem nenhuma afinidade com ele, e nesses pontos teria muito maior simpatia pelo calvinismo, embora da doutrina da predestinação absoluta. A "Fórmula da Concórdia"toca nos cinco pontos quase que unicamente nas suas facetas, e com base nestas apresta-se contra o calvinismo, mais pela negação das inferências que resultam logicamente deste sistema, que pela expressa condenação da sua teoria fundamental em sua forma abstrata".[1] Na medida em que os teólogos luteranos incluem a doutrina da predestinação em seu sistema, geralmente a consideram em conexão com a soteriologia.

1 *The Conservative Reformation and Its Theology,* 127,128.

Naturalmente a teologia arminiana não coloca no primeiro plano a doutrina dos decretos. A dos decretos em geral é usualmente conspícua por sua ausência. Pope apresenta só de passagem a doutrina da predestinação, e Miley a introduz como um ponto para debate. Raymond a discute somente na doutrina da eleição, e Watson dedica a esta, considerável espaço, ao tratar da expiação. Todos eles rejeitam a doutrina da predestinação absoluta, e a substituem por alguma forma de predestinação condicional. A teologia do liberalismo moderno não se interessa pela doutrina da predestinação, visto que é fundamentalmente antropológica. Na "teologia da crise" ela volta a ser reconhecida, mas numa forma que não é escriturística, nem histórica. A despeito de recorre aos Reformadores, afasta-se largamente da doutrina da predestinação ensinada por Lutero e Calvino.

B. Nomes Bíblicos para os Decretos Divinos.

Das obras puramente divinas de Deus (*opera ad intra*) devemos distinguir as que redundam diretamente nas criaturas (*opera ad extra*). Para evitarem mal-entendidos, alguns teólogos preferem falar em *opera immanentia* e *opera exeuntia*, e subdividem a primeira categoria em duas classes, *opera immanentia per se,* que são as *opera personalia* (geração, filiação, espiração), e as *opera immanentia donec exeunt,* que são as *opera essentialia,* isto é, as obras do Deus triúno, em distinção das obras de qualquer das pessoas da Divindade, mas imanentes em Deus até se concretizarem nas obras da criação, da providencia e da redenção. Os decretos divinos constituem esta classe de obras divinas. Não são descritas abstratamente na Escritura, mas são colocadas diante de nós em sua concretização histórica. A Escritura emprega diversos termos para o eterno decreto de Deus.

1. TERMOS DO VELHO TESTAMENTO. Há alguns termos que acentuam o elemento intelectual do decreto, como *'etsah*, de *'ya'ats*, aconselhar, dar aviso, Jó 38.2; Is 14.26; 46.11; *sod,* de *yasad*, sentar-se junto para deliberação (nifal), Jr 23.18, 22; e *mezimmah,* de *zamam,* meditar, ter em mente, propor-se a, Jr 4.28; 51.12; Pv 30.32. Além destes, há termos que salientam o elemento volitivo, como *chaphets,* inclinação, vontade, beneplácito, Is 53.10; e *ratson,* agradar, deleitar-se, e, assim, denotar deleite, beneplácito, ou vontade soberana, Sl 51.19; Is 49.8.

2. TERMOS DO NOVO TESTAMENTO. O Novo Testamento também contem certo número de vocábulos significativos. A palavra mais geral é *boule,* que designa o decreto em geral, indicando também o fato de que o propósito de Deus se baseia num conselho e deliberação, At 2.23; 4.28; Hb 6.17. Outra palavra um tanto geral é *thelema* que, quando aplicada ao conselho de Deus, dá ênfase ao elemento volitivo, e não ao elemento deliberativo, Ef 1.11. O vocábulo *eudokia* acentua mais particularmente a liberdade do propósito de Deus, e o prazer de que vem acompanhada, embora nem sempre esta idéia esteja presente, Mt 11.26; Lc 2.14; Ef 1.5, 9. Outras palavras são empregadas mais especificamente para designar aquela parte do decreto divino que pertence

num sentido muito especial às criaturas morais de Deus, e é conhecida como predestinação. Estes termos serão considerados em conexão com a discussão desse assunto.

C. A Natureza dos Decretos Divinos.

Pode-se definir o decreto de Deus, com o Breve Catecismo de Westminster, como *"o Seu eterno propósito, segundo o conselho da Sua vontade, pelo qual, para a Sua própria glória, Ele predestinou tudo o que acontece".*

1. O DECRETO DIVINO É SOMENTE UM. Apesar de muitas vezes falarmos dos decretos de Deus no plural, em sua própria natureza o decreto é somente um único ato de Deus. Já o segure o fato de que a Bíblia fala dele como *prothesis,* um propósito ou conselho. Isto se segue também da natureza mesma de Deus. O Seu conhecimento é de todo imediato e simultâneo, e não sucessivo como o nosso, e a Sua compreensão desse conhecimento é sempre completa. E o decreto que nele se funda é também um ato absolutamente compreensivo e simultâneo. Como decreto eterno e imutável não poderia ser doutro modo. Não existe, pois, uma série de decretos de Deus, mas somente um plano compreensivo, que abrange tudo o que se passa. Contudo, a nossa compreensão limitada força-nos a fazer distinções, e isto explica por que muitas vezes falamos dos decretos de Deus no plural. Esta maneira de falar é perfeitamente legítima, desde que não percamos de vista a unidade do decreto divino, e da inseparável ligação entre os vários decretos como os concebemos.

2. A RELAÇÃO DO DECRETO COM O CONHECIMENTO DE DEUS. O decreto de Deus tem a mais estreita relação com o conhecimento divino.Há em Deus,como vimos, um conhecimento necessário, que inclui todas as causas e resultados possíveis. Este conhecimento fornece o material para o decreto; é a fonte perfeita da qual Deus extraiu os pensamentos que Ele desejava objetivar. Deste conhecimento de todas as coisas possíveis, Ele escolheu, por um ato da Sua vontade perfeita, levado por sábias considerações, o que desejava levar à realização, e assim formulou o Seu propósito eterno. O decreto de Deus é, por sua vez, o fundamento do Seu livre conhecimento, ou *scientia libera.* É o conhecimento das coisas conforme se realizam no curso da história. Enquanto que o conhecimento necessário de Deus precede logicamente ao decreto, o Seu conhecimento livre segue-se logicamente a ele. Deve-se sustentar isto contra todos os que crêem numa predestinação condicional (como os semipelagianos e os arminianos), desde que eles tornam as predeterminações de Deus dependentes da Sua presciência. Algumas das palavras utilizadas para denotar o decreto divino indicam um elemento de deliberação do propósito de Deus. Seria um erro inferir disto, porém, que o plano de Deus resulta de alguma deliberação que implica falta de perspicácia ou hesitação, pois é simplesmente uma indicação do fato de que não há decreto cego de Deus, mas somente propósito inteligente e deliberado.

3. O DECRETO SE RELACIONA TANTO COM DEUS COMO COM O HOMEM. O decreto se refere primeiramente às obras de Deus. Limita-se, porém, às *opera ad extra* de Deus, ou a Seus atos transitivos, e não pertence ao Ser essencial de Deus, nem às atividades imanentes dentro do Ser Divino que resultam nas distinções trinitárias. Deus não decretou ser santo e justo, nem existir como três pessoas numa essência, nem gerar o Filho. Estas coisas são como são *necessariamente*, e não dependem da vontade optativa de Deus. Aquilo que é essencial ao Ser interno de Deus não pode fazer parte do conteúdo do decreto. Este inclui somente as *opera ad extra* ou *exeuntia*. Mas, conquanto o decreto pertença primariamente aos atos realizados pessoalmente por Deus, não se limita a estes, mas abrange também as ações das Suas criaturas livres. E o fato de estarem incluídas no decreto as torna absolutamente certas, conquanto não sejam efetuadas todas da mesma maneira. No caso de algumas coisas, Deus decidiu, não meramente que viessem a acontecer, mas que Ele as faria acontecer, quer imediatamente, como na obra da criação, quer por intermédio de causas secundárias, continuadamente vitalizadas e fortalecidas pelo Seu poder. Ele mesmo assume a responsabilidade da realização delas. Há, porém, outras coisas que Deus inclui no Seu decreto e pelo qual tornou certas, mas que não decidiu efetuar pessoalmente, como os atos pecaminosos das Suas criaturas racionais. O decreto, no que se refere a estes atos, é geralmente denominado decreto permissivo. Este nome não implica que a futurição destes atos não é certa para Deus, mas simplesmente que Ele permite que aconteçam pela livre ação das Suas criaturas racionais. Deus não assume a responsabilidade por estes atos, sejam quais forem.

4. O DECRETO PARA AGIR NÃO É O ATO PROPRIAMENTE DITO. Os decretos são uma manifestação e um exercício internos dos atributos divinos que se tornam certa a futurição das coisas, mas não se deve confundir este exercício da inteligente volição de Deus com a realização dos seus objetivos na criação, na providência e na redenção. O decreto para criar não é a criação mesma, nem o decreto para justificar é a justificação propriamente dita. Deve-se fazer uma distinção entre o decreto e a sua execução. Ordenar Deus de tal modo o universo, que o homem seguirá certo curso de ação, também,é uma coisa bem diferente de ordenar-lhe Ele que aja desse modo. Os decretos não são dirigidos ao homem, e não são da natureza de uma lei estatutária; tampouco impõem compulsão ou obrigação às vontades dos homens.

D. As Características do Decreto Divino.

1. TEM SEU FUNDAMENTO NA SABEDORIA DIVINA. A palavra “conselho”, um dos termos com os quais é designado o decreto, sugere cuidadosa consulta e deliberação. Pode conter a sugestão de uma intercomunhão entre as três pessoas da Divindade. Falando da revelação que Deus fez do mistério anteriormente oculto nele, Paulo declara que foi assim “para que, pela igreja,a multiforme sabedoria de Deus se torne conhecida agora dos principados e potestades nos lugares celestiais, segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus nosso Senhor”, Ef

3.10, 11. Também se depreende a sabedoria do decreto da sabedoria demonstrada na realização do propósito eterno de Deus. O poeta canta no Sl 104.24, “Que variedade, Senhor, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste”. A mesma idéia é expressa em Pv 3.19, “O Senhor com sabedoria fundou a terra, com inteligência estabeleceu os céus”. Cf. também Jr 10.12; 51.15. A sabedoria do conselho do Senhor também pode ser inferida do fato de que ele dura para sempre, Sl 33.11; Pv. 19.21. No decreto pode haver muita coisa que ultrapasse o entendimento e que seja inexplicável para a mente finita, mas não contem nada que seja irracional ou arbitrário. Deus compôs a Sua determinação com sábio discernimento e conhecimento.

2. É ETERNO. O decreto divino é eterno no sentido de que esta internamente na eternidade. Num certo sentido, pode-se dizer que todos os atos de Deus são eternos, desde que não há sucessão de momentos no Ser divino. Mas alguns deles terminam no tempo, como, por exemplo, a criação e a justificação. Daí, não podemos chamar-lhes atos eternos de Deus, mas, sim, temporais. Contudo, embora o decreto se relacione com coisas externas a Deus, continua sendo em si mesmo um ato dentro do ser Divino e portanto, é eterno no sentido mais estrito da palavra. Daí, ele participa também da simultaneidade e da ausência de sucessão do eterno, At 15.18; Ef 1.4; 2 Tm 1.9. A eternidade do decreto implica também que a ordem em que se acham os diferentes elementos, uns para com os outros, não pode ser considerada temporal, mas somente lógica. Há uma ordem realmente cronológica nos eventos quando efetuados, não porem no decreto concernente a eles.

3. É EFICAZ. Não significa que Deus determinou fazer que acontecessem, por uma direta aplicação do Seu poder, todas as coisas incluídas em Seu decreto, mas somente que aquilo que Ele decretou certamente sucedera; que nada pode frustrar o Seu propósito. Diz o dr. A. A. Hodge: “O decreto providencia em cada caso que o evento será efetuado por causas que agirão de maneira perfeitamente coerente com a natureza do evento em questão. Assim, no caso de todo ato livre de um agente moral, o decreto provê ao mesmo tempo – (a) Que o agente seria um agente livre. (b) Que os seus antecedentes e todos os antecedentes do ato em questão seriam o que são. (c) Que todas as presentes *condições* do ato seriam o que são. (d) Que o ato seria perfeitamente espontâneo e livre, da parte do agente. (e) Que certamente seria um ato futuro. Sl 33.11; Pv 19.21; Is 46.10”.[1]

4. É IMUTÁVEL. O homem pode alterar, e muitas vezes altera os seus planos, por varias razões. Pode acontecer que, ao fazer o seu plano, lhe tenha faltado seriedade quanto ao propósito, que não tenha realizado plenamente o que o plano envolvia, ou que lhe tenha faltado poder para levá-lo a cabo. Mas em Deus coisa nenhuma desse tipo é concebível. Ele não tem deficiência em conhecimento, veracidade e poder. Portanto, não tem necessidade de mudar o Seu decreto devido a algum engano ou à ignorância, nem por falta de capacidade de executa-lo. E não

1 *Outlines of Theology,* p. 203.

o mudará, porque Ele é o Deus imutável e porque é fiel e verdadeiro. Jó 23.13, 14; Sl 33.11; Is 46.10; Lc 22.22; At 2.23.

5. É INCONDICIONAL OU ABSOLUTO. Quer dizer que o decreto não depende, em nenhuma das suas particularidades, de nada que não esteja nele. A execução do plano pode exigir meios ou depender de certas condições, mas, nesse caso, estes meios ou condições também foram determinados no decreto. Deus não decretou simplesmente salvar os pecadores sem determinar os meios para efetuar o decreto. Os meios conducentes ao fim predeterminado também foram decretados, At 2.23; Ef 2.8; 1 Pe 1.2. O caráter absoluto do decreto segue-se da sua eternidade, sua imutabilidade e sua exclusiva dependência do beneplácito de Deus. Isto é negado por todos os semipelagianos e arminianos.

6. É UNIVERSAL OU TOTALMENTE ABRANGENTE. O decreto inclui tudo que se passa no mundo, quer na esfera do físico ou na do moral, quer seja bom ou mau, Ef 1.11. Ele inclui: (a) as boas ações dos homens, Ef 2.10; (b) seus atos iníquos, Pv 16.4; At 2.23; 4.27, 28; (c) eventos contingentes, Gn 45.8; 50.20; Pv 16.33; (d) os meios bem como o respectivo fim, Sl 119.89-91; 2 Ts 2.13; Ef 1.4; (e) a duração da vida do homem. Jó 14.5; Sl 39.4, e o lugar da sua habitação, At 17.26.

7. COM REFERÊNCIA AO PECADO, O DECRETO É PERMISSIVO. É costume dizer que o decreto de Deus, no respeitante ao mal moral, é permissivo. Por Seu decreto, Deus tornou as ações pecaminosas do homem infalivelmente certas de acontecerem, sem decidir efetuá-las agindo imediatamente sobre a vontade finita e nela. Quer dizer que Deus não opera positivamente no homem “tanto o querer como o realizar”, quando o homem vai contra a Sua vontade revelada. Deve-se observar cuidadosamente, porem, que este decreto permissivo não implica uma permissão passiva de algo que não está sob o controle da vontade divina. É um decreto que garante com absoluta certeza a realização do ato pecaminoso futuro, em que Deus determina (a) não impedir a autodeterminação pecaminosa da vontade finita; e (b) regular e controlar o resultado dessa autodeterminação pecaminosa. Sl 78.29; 106.15; At 14.16; 17.30.

E. Objeções à Doutrina dos Decretos.

Como foi dito acima, somente a teologia reformada (calvinista) faz plena justiça à doutrina dos decretos. Em regra, os teólogos luteranos não a elaboram teologicamente, mas, sim, soteriologicamente, com o propósito de mostrar como os crentes podem auferir consolação dela. Os pelagianos e os socinianos a rejeitam, alegando que é antibíblica; os semipelagianos e os arminianos não mostram para com ela quase nenhum favor: uns a ignoram totalmente; outros a expõem somente para combatê-la; e ainda outros defendem apenas um decreto condicionado pela presciência de Deus. As objeções levantadas são, no essencial, sempre as mesmas.

1. É INCOERENTE COM A LIBERDADE MORAL DO HOMEM. O homem é um agente livre, com capacidade de autodeterminação racional. Ele pode refletir sobre uma inteligente escolha de certos fins, e também pode determinar sua ação com respeito a eles.[1] Contudo, o decreto leva necessidade consigo. Deus decretou realizar todas as coisas, ou, se não as decretou, ao menos determinou que isso viesse a acontecer. Ele decidiu qual o curso da vida do homem por meio disso.

Em resposta a esta objeção, pode-se dizer que a Bíblia certamente não parte da suposição de que o decreto divino é incoerente com a livre ação de homem. Ela revela claramente que Deus decretou os atos livres do homem, mas também que os seus fatores não são menos livres e, portanto, responsáveis por seus atos, Gn 50.19, 20; At 2.23; 4.27, 28. Foi determinado que os judeus levassem a efeito a crucificação de Jesus; todavia, foram perfeitamente livres em seu procedimento, e foram responsabilizados por este crime. Não há nem uma só indicação na Escritura de que os escritores vêem alguma contradição quanto a esses pontos. Eles jamais procuram harmonizar ambos. Isto bem poderia levar-nos a conter-nos, não supondo uma contradição aqui, mesmo que não consigamos conciliar as duas verdades.

Além disso, deve-se em mente que Deus não decretou *realizar por Sua ação pessoal e direta* o que quer que venha a acontecer. O decreto divino só dá certeza aos eventos, mas não implica que Deus os realizará ativamente, de modo que a questão se reduz a isto: se a certeza prévia se coaduna com a livre ação. Ora, a experiência nos ensina que podemos estar razoavelmente certos quanto ao curso de ação que alguém que conhecemos seguira, sem infringir em nada a sua liberdade. O profeta Jeremias predisse que os caldeus tomariam Jerusalém. Para ele, o evento por vir era uma certeza e, contudo, os caldeus seguiram livremente os seus desejos ao cumprirem a predição. Essa certeza é, na verdade, incoerente com a liberdade da indiferença, no conceito pelagiano, segundo o qual a vontade do homem não é determinada de modo algum, mas é inteiramente indeterminada, de sorte que, em cada volição, ela pode decidir, não somente face a toda indução externa, mas também a todos os desejos, inclinações, julgamentos e considerações internos, e mesmo a todo o caráter e estado interior do homem. Mas agora se reconhece em geral que tal liberdade da vontade é uma ficção psicológica. Todavia, o decreto não é necessariamente incoerente com a liberdade humana no sentido de autodeterminação racional, segundo a qual o homem age livremente em harmonia com os seus pensamentos e julgamentos anteriores, suas inclinações e desejos, e com todo o seu caráter. Esta liberdade também tem suas leis, e quanto mais familiarizados estivermos com elas, mais seguros poderemos estar do que um agente livre fará em certas circunstâncias. Foi Deus que estabeleceu essas leis. Naturalmente, devemos precaver-nos contra todo determinismo - materialista, panteísta e racionalista – em nossa concepção da liberdade no sentido de autodeterminação racional.

1 Cf. Watson, *Theological Institutes,* Part II, Chap. XXVIII; Miley, *Systematic Theology,* II, p.271 s.

O decreto não é mais incoerente com a livre ação que a presciência e, contudo, os seus oponentes, que geralmente são dos tipos semipelagiano e arminiano, professam a fé na presciência divina. Por Sua presciência Deus *conhece* desde toda a eternidade a *futurição certa* de todos os eventos. Ela está baseada em Sua predeterminação, pela qual Deus determinou a certeza futura deles. Naturalmente, o arminiano dirá que não acredita numa presciência baseada num decreto que torna certas todas as coisas, mas numa presciência de fatos e eventos contingentes, que dependem do livre arbítrio do homem e, portanto, são indeterminados. Pois bem, tal presciência das livres ações do homem é possível, se o homem, mesmo com a sua liberdade, age em harmonia com as leis divinamente estabelecidas, o que de novo introduz o elemento de certeza; mas, ao que parece, é impossível conhecer antecipadamente eventos que dependem por completo da decisão casual de uma vontade alheia a principio que podem em qualquer ocasião, independentemente do estado de espírito, das condições existentes, e dos motivos que se apresentam à mente, seguir diferentes direções. Eventos dessa natureza só podem ser conhecidos previamente como puras possibilidades.

2. O DECRETO ELIMINA TODOS OS MOTIVOS PARA ESFORÇO. Esta objeção tem que ver com aquelas pessoas que dizem com naturalidade que, se todas as coisas têm que acontecer como Deus as determinou, elas não necessitam preocupar-se com o futuro e não precisam fazer nenhum esforço para obter a salvação. Mas isso não está certo. No caso das pessoas que falam desse modo, geralmente a coisa não passa de mera desculpa para indolência e desobediência. Os decretos divinos não são dirigidos aos homens como uma regra de ação, e não podem constituir uma regra assim, visto que o conteúdo deles só se torna conhecido pela sua concretização, e depois desta. Há, porem, uma regra de ação incorporada na Lei e no Evangelho, e essa regra dá aos homens a obrigação de empregar os meios que Deus ordenou.

Esta objeção também ignora a relação lógica, determinada pelo decreto de Deus, entre os meios e o fim a ser obtido. O decreto inclui não somente os diversos fatos da vida humana, mas também as livres ações humanas, logicamente anteriores aos resultados e destinadas a produzi-los. Era absolutamente certo que os que estavam no navio com Paulo (At 27) seriam salvos,mas era igualmente certo que, para assegurar este fim, os marinheiros tinham que permanecer a bordo. E desde que o decreto estabeleceu uma interrelação entre os meios e os fins, os fins são decretados somente como resultados dos meios, o decreto incentiva esforço, em vez de desestimula-lo. A firme crença no fato de que, segundo o decreto divino, o sucesso será a recompensa do labor, estimula esforços corajosos e perseverantes. Com base direta no decreto, a Escritura nos concita a utilizar diligentemente os meios designados, Fp 2.13; Ef 2.10.

3. O DECRETO FAZ DE DEUS O AUTOR DO PECADO. Esta, se fosse verdadeira, seria naturalmente uma objeção insuperável, pois Deus não pode ser o autor do pecado. Isto se infere igualmente na Escritura, Sl 92.15; Ec 7.29; Tg 1.13; 1 Jo 1.5, da lei de Deus que proíbe todo

pecado, e da santidade de Deus. Mas a acusação não é verdadeira; o decreto simplesmente faz de Deus o Autor de seres morais livres, eles próprios os autores do pecado. Deus decreta sustentar a livre agencia deles, regular as circunstâncias da sua vida, e permitir que a livre agencia seja exercida numa multidão de atos, dos quais alguns são pecaminosos. Por boas e santas razões, Ele dá certeza ao acontecimento desses atos, mas não decreta acionar efetivamente esses maus desejos ou más escolhas no homem. O decreto concernente ao pecado não é um decreto efetivo mas permissivo, ou seja, um decreto para permitir o pecado, em distinção de um decreto para produzir o pecado sendo Deus a sua causa eficiente. Não há dificuldade ligada ao decreto que não se ligue a uma *simples permissão passiva* daquilo que Ele poderia muito bem impedir, como os arminianos, que geralmente levantam essa objeção, supõem. O problema da relação de Deus com o pecado continua sendo um mistério para nos, mistério que não somos capazes de resolver. Pode-se dizer, porem, que o Seu decreto para permitir o pecado, embora as segure a entrada do pecado no mundo, não significa que Ele tem prazer nele; significa somente que Ele considerou sábio, com o propósito da Sua auto-revelação, permitir o mal moral, por mais detestável que seja à Sua natureza.

II. Predestinação

Passando da discussão do decreto divino à da predestinação, continuamos tratando do mesmo assunto, mas passando do geral para o particular. A Palavra “predestinação” nem sempre é utilizada no mesmo sentido. Às vezes é empregada simplesmente como sinônimo respeite a todas as Suas criaturas morais. Mais freqüentemente, porem, denota “o conselho de Deus concernente aos homens decaídos, incluindo a eleição soberana de uns e a justa reprodução dos restantes”. Na presente discussão, o termo é utilizado primariamente no ultimo sentido acima, embora sem excluir totalmente o segundo sentido.

A. A Doutrina da Predestinação na História.

A predestinação não constituiu um importante assunto de discussão na história até o tempo de Agostinho. Os primeiros pais da igreja, assim chamados, aludem a ela, mas em termos que fazem pensar que não tinham ainda uma clara concepção do assunto. Em geral a consideravam como a presciência de Deus com referencia aos atos humanos, baseado na qual Ele determina o seu destino futuro. Daí, foi possível a Pelágio recorrer a alguns daqueles primeiros pais. “Segundo Pelágio”,diz Wiggers, “a predeterminação da salvação ou condenação, funda-se na presciência. Conseqüentemente, ele não admitia uma ‘predestinação absoluta’, mas, em todos os aspectos, uma ‘predestinação condicional’.”[1] A princípio, o próprio Agostinho estava inclinado a esta maneira de ver, mas uma profunda reflexão sobre o caráter soberano do beneplácito de Deus levou-o a ver que a predestinação não dependia de modo algum da presciência divina das ações humanas, mas, antes, era a base da presciência de Deus. A sua apresentação da reprovação não é tão livre de ambigüidade como devia. Algumas das suas declarações fazem supor que na predestinação Deus conhece previamente o que Ele mesmo fará, conquanto também possa pré-conhecer o que Ele não fará – como no caso de todos os pecados; e fala dos eleitos como objetos da predestinação, e dos reprovados como objetos da presciência divina.[2] Contudo, noutras passagens, ele falta também dos reprovados da predestinação, de sorte que não pode haver duvidas de que ele ensinava a dupla predestinação. Entretanto, ele reconhecia a diferença que existe entre ambas, diferença que consiste em que Deus não predestinou uns para a condenação e os meios para esta do mesmo modo como predestinou outros para a salvação, e em que a predestinação para a vida é um ato puramente soberano, ao passo que a predestinação para a morte eterna é também judicial e leva em conta o pecado do homem.[3]

O conceito de Agostinho encontrou muita oposição, particularmente na França, onde os semipelagianos, embora admitindo a necessidade da graça divina para a salvação, reafirmavam a

1 *Augustinism and Pelagianism,* p. 252
2 Cf. Wiggers, *ibid*., p. 239; Dijik, *Om't Eeuwig Welbehagen,* p.39,40; Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino, en Calvijin,* p. 149s.
3 Cf. Dijik, *ibid.,* p. 40; Polman, *ibid.,* p.158

doutrina de uma predestinação baseada na presciência. E os que se incumbiam da defesa de Agostinho sentiam-se constrangidos a ceder nalguns pontos importantes. Não faziam justiça à doutrina da dupla predestinação. Somente Gottschalk e alguns dos seus amigos a sustentavam, mas a sua voz foi logo silenciada, e o semipelagianismo passou a dominar, pelo menos entre os lideres da igreja. Nos fins da Idade Media, ficou bem evidente que a Igreja Católica Romana admitiria ampla latitude quanto à doutrina da predestinação. Conquanto os seus mestres sustentassem que Deus queria a salvação de todos os homens, e não apenas dos eleitos, podiam igualmente, com Tomaz de Aquino, mover-se na direção do agostinianismo, quanto à predestinação, ou, com Molina, seguir o curso do semipelagianismo, como melhor lhes parecesse. Significa que, mesmo no caso daqueles que, como Tomaz de Aquino, criam na dupla e absoluta predestinação, esta doutrina não podia ser desenvolvida coerentemente e não podia ser posta como fator determinativo do restante da sua teologia.

Todos os reformadores do século dezesseis defenderam a mais estrita doutrina da predestinação. Esta afirmação é verdadeira mesmo quanto a Melanchton, em seu período inicial. Lutero aceitava a doutrina da predestinação, se bem que a convicção de que Deus queria que todos os homens fossem salvos o levou a enfraquecer um tanto a doutrina da predestinação nos últimos tempos da sua existência. Ela foi desaparecendo gradativamente da teologia luterana, que agora a considera, total ou parcialmente (reprovação), como condicional. Calvino sustentou firmemente a doutrina agostiniana da predestinação dupla e absoluta. Ao mesmo tempo, em sua defesa da doutrina contra Pighius, deu ênfase ao fato de que o decreto concernente à entrada do pecado do mundo foi um decreto permissivo, e que o decreto de reprovação deve ter sido elaborado de maneira que Deus não fosse o autor do pecado, nem responsável por este, de modo nenhum. As confissões reformadas (calvinistas) são notavelmente coesas na incorporação desta doutrina, conquanto não a apresentem todas com igual plenitude e precisão. Em conseqüência da investida arminiana contra a doutrina, os Cânones de Dort contem uma minuciosa exposição dela. Nas igrejas do tipo arminiano, a doutrina da predestinação foi suplantada pela doutrina da predestinação condicional.

A partir da época de Schleiermacher, a doutrina da predestinação recebeu formação inteiramente diversa. A religião foi considerada como um sentimento de dependência absoluta, um *Hinneigung zum Weltall,* uma consciência de completa dependência da causalidade própria da ordem natural, com suas leis invariáveis e suas causas secundárias, que predetermina todas as resoluções e ações humanas. E a predestinação foi identificada com esta predeterminação feita pela natureza ou pela conexão causal universal que há no mundo. Não há severidade exagerada na fulminante acusação feita por Otto a esse conceito: “Não pode haver um produto mais espúrio da especulação teológica do que este, nem uma falsificação mais fundamental das concepções religiosas do que esta; e certamente não é conta esse modo de ver que o racionalista se sente em antagonismo, pois ele próprio é uma peça de sólido racionalismo, mas constitui, ao mesmo tempo,

um completo abandono da verdadeira idéia religiosa de 'predestinação'."[1] Na teologia modernista, a doutrina da predestinação não encontra apoio real. Ou é rejeitada ou sofre tal mudança que fica irreconhecível. G. B. Foster a rotula de determinismo; Macintosh a apresenta como uma predestinação de *todos os homens* a se conformarem à imagem de Jesus Cristo; e outros a reduzem a uma predestinação a certos ofícios ou privilégios.*

Em nossos dias, Barth voltou a dirigir a atenção à doutrina da predestinação, mas sua elaboração dela nem de longe se relaciona com a de Agostinho e Calvino. Com os reformadores ele sustenta que esta doutrina acentua a soberana liberdade de Deus em Sua eleição, revelação, vocação, e assim por diante.[2] Ao mesmo tempo, não vê na predestinação uma predeterminada separação feita entre os homens, e não entende a eleição como uma eleição particular, como a entendia Calvino. Dá prova disso o que ele diz na página 332 da sua *Roemerbrief.* Daí dizer Camfield, em seu *Essay in Barthian Theology* (Ensaio Sobre a Teologia Bartiana), intitulado: *Revelation and the Holy Spirit* (A Revelação e o Espírito Santo): [3] "É preciso salientar que a predestinação não significa a seleção de certo número de pessoas par a salvação e das restantes para a condenação, segundo a determinação de uma vontade desconhecida e incognoscível. Essa idéia não pertence à predestinação própria mente dita". A predestinação leva o homem a uma crise, no momento da revelação e da decisão. Ela o condena na relação em que, por natureza, ele se acha com Deus, como pecador, e nessa relação o rejeita, mas o escolhe na relação à qual ele é chamado em Cristo, e para a qual ele foi destinado na criação. Se o homem reage positivamente à revelação de Deus, pela fé, ele é o que Deus tencionava que fosse: um eleito; mas se reage negativamente, continua sendo um reprovado. Mas, desde que o homem está sempre em crise, o perdão incondicional e a rejeição completa continuam a aplicar-se simultaneamente a cada um. Esaú pode tornar-se Jacó, mas Jacó pode tornar a ser Esaú. Diz McConnachie: "para Barth e, como ele acredita, para Paulo, o indivíduo não é objeto de eleição ou reprovação, mas é, antes, a arena da eleição ou da reprovação. As duas decisões encontram-se dentro do mesmo indivíduo, mas, de modo tal que, visto do lado humano, o homem é sempre reprovado, mas, visto do lado divino, é sempre eleito… A base da eleição é a fé. A base da reprovação é a falta de fé. Mas, quem Crê? E quem não crê? A fé e a descrença estão fundadas em Deus. Estamos às portas do mistério".[4]

B. Termos Bíblicos para a Predestinação.

Os seguintes termos serão considerados aqui:

---

1 *The Idea of the Holy*, p. 90.

* Daí a necessidade de distinguir entre predestinação *missiológica* (e.g., Israel nacional) e predestinação *soteriológica* (Israel espiritual, i.e., todos os salvos). Nota do Tradutor.

2 *The Doctrine of the Word of God,* p. 168; *Roemerbrief* (2ª ed.), p. 332.

3 p.92

4 *The Significance of Karl Barth,* p. 240, 1.

1. A PALAVRA HEBRAICA *yada'* E AS PALAVRAS GREGAS *ginoskein, proginoskein, e prognosis.* A palavra *yada'* pode significar simplesmente "conhecer" ou "tomar conhecimento" de alguém ou de alguma coisa, mas também pode ser empregada no sentido mais denso de "tomar conhecimento de alguém com amoroso cuidado", ou "fazer de alguém objeto de amoroso cuidado ou de amor eletivo". Neste sentido se presta para expressar a idéia de eleição, Gn 18.19; Am 3.2; Os 13.5. O sentido das palavras *proginoskein* e *prognosis* no Novo Testamento não é determinado pelo uso que delas é feito no grego clássico, mas pelo sentido especial de *yada'.* Elas não indicam simples previsão ou presciência intelectual, a mera obtenção de conhecimento de alguma coisa de antemão, mas, sim, um conhecimento seletivo que toma em consideração alguém favorecendo-o, e o faz objeto de amor, e, assim, aproxima-se da idéia de predeterminação, At 2.23 (comp. 4.28); Rm 8.29; 11.2; 1 Pe 1.2. Estas passagens simplesmente perderão o seu significado, se as palavras forem entendidas apenas no sentido de conhecer alguém antecipadamente, pois nesse sentido Deus conhece previamente todos os homens. Até os arminianos se sentem constrangidos a dar às palavras um sentido mais determinativo, a saber, conhecer previamente alguém com absoluta segurança, num certo estado ou condição. Este conhecimento prévio inclui a certeza absoluta desse estado futuro e, por essa mesma razão, chega bem perto da idéia de predestinação. E não somente as duas palavras acima referidas, mas até mesmo o simples verbo *ginoskein* tem esse significado específico em alguns casos, 1 Co 8.3; Gl 4.9; 2 Tm 2.19.[1]

2. A PALAVRA HEBRAICA *bachar* E AS PALAVRAS GREGA S*eklegethai e ekloge.* A ênfase destas palavras recai no elemento de escolha ou seleção do decreto de Deus concernente ao destino eterno dos pecadores, escolha acompanhada por beneplácito. Elas servem para indicar o fato de que Deus escolhe certo número de membros da raça humana e os coloca numa relação especial Consigo mesmo. Às vezes incluem a idéia de um chamamento para a salvação; mas é um erro pensar, como o fazem alguns, que isto esgota o seu sentido. É mais que evidente que geralmente se referem a uma eleição anterior e eterna, Rm 9.11; 11.5; Ef 1.4; 2 Ts 2.13.

3. AS PALAVRAS GREGAS *proorizein* e *proorismos.* Estas palavras sempre se referem à predestinação absoluta. Diversamente das outras, estas exigem complemento. Naturalmente surge a questão: Predeterminados para quê? Estas palavras sempre se referem à predeterminação do homem para certo fim, e pela Bíblia fica evidente que o fim pode ser bom ou mau, At 4.28; Ef 1.5. Contudo, o fim a que se referem não é necessariamente o fim último, mas, e com freqüência, é algum fim dentro do tempo, o qual por sua vez, é um meio para o fim último, At 4.28; Rm 8.29; 1 Co 2.7; Ef 1.5, 11.

4. AS PALAVRAS GREGAS *protithenai* e *prothesis.* Nestes vocábulos a atenção é dirigida ao fato de que Deus põe diante de Si um plano definido ao qual se apega firmemente. Referem-se

1 Cf. o artigo de C.W. Hodge sobre*"Foreknow, Foreknowledge"*(pré-conhecer, Pré-conhecimento, na International Standard Bible Encyclopaedia.

claramente ao propósito de Deus, de predestinar certos homens para a salvação, Rm 8.29; 9.11; Ef 1.9, 11; 2 Tm 1.9.

C. O Autor e os Objetos da Predestinação

1. O AUTOR. Indubitavelmente, o decreto da predestinação é, em todas as suas parte, um ato concomitante das três pessoas da Trindade, que são uma só em Seu conselho e em Sua vontade. Mas, na economia da salvação, como nos é revelada na Escritura, o ato soberano de predestinação é atribuído mais particularmente ao Pai, Jo 17.6, 9; Rm 8.29; Ef 1.4; 1 Pe 1.2.

2. OS OBJETOS DA PREDESTINAÇÃO. Em distinção do decreto geral de Deus, a predestinação só diz respeito às criaturas racionais de Deus. Mais freqüentemente se refere aos homens decaídos. Todavia, o termo é empregado num sentido mais amplo, e aqui o utilizamos no sentido mais abrangente, para incluir todos os objetos da predestinação. Esta inclui as criaturas racionais, isto é:

a. *Todos os homens, bons ou maus.* Não meramente como grupos, mas como indivíduos, At 4.28; Rm 8.29, 30; 9.11-13; Ef 1.5, 11.

b. *Os anjos, bons e maus.* A Bíblia fala não somente de anjos santos, Mc 8.38; Lc 9.26, e de anjos ímpios, que não conservaram o seu estado original, 2 Pe 2.4; Jd 6; mas também faz explícita menção de anjos eleitos, 1 Tm 5.21, implicando com isso que também há anjos não eleitos.Surge naturalmente a questão: Como podemos conceber a predestinação dos anjos? Para alguns, significa simplesmente que Deus determinou de modo geral que os anjos que permanecessem santos seriam confirmados num estado de bem-aventurança, ao passo que os demais estariam perdidos. Mas isto de modo nenhum se harmoniza com a idéia bíblica de predestinação. Esta na verdade significa que Deus, por razões para Ele suficientes, decretou dar a um certo número de anjos, em acréscimo à graça de que foram dotados pela criação e que incluía grande capacidade para permanecerem santos, a graça especial da perseverança; e privar desta os demais. Há pontos de diferença entre predestinação dos homens e a dos anjos: (1) Enquanto se pode pensar na predestinação dos homens como infralapsária, a dos anjos só pode ser entendida como supralapsária. Deus não escolheu certo número de anjos dentre uma multidão de anjos decaídos. (2) Os anjos não foram eleitos ou predestinados em Cristo como Mediador, mas, sim, como Chefe, isto é, para estarem em relação ministerial (de serviço) com Ele.

c. *Cristo como Mediador*. Cristo foi objeto da predestinação no sentido de que: (1) um amor especial do pai, distinto do Seu usual amor ao Filho, estava sobre Ele, desde toda eternidade, 1 Pe 1.20; 2.4: (2) em Sua qualidade de mediador, Ele era objeto do beneplácito de Deus. 1 Pe 2.4 (3) como Mediador, Ele foi adornado com a imagem especial de Deus, `a qual os crentes devem

conformar-se, Rm 8.29; e (4) o Reino, com toda a sua glória, e os meios conducentes `a sua posse, foram ordenados para Ele, para que Ele os passasse aos crentes, Lc 22.29

D. As Partes da Predestinação.

A predestinação inclui duas partes, a saber, eleição e reprovação, a predeterminação tanto dos bons como dos maus para o seu fim definitivo, e para certos fins próximos, que servem de instrumentos par o cumprimento do seu destino final.

1. ELEIÇÃO

a. *A idéia bíblica da eleição.* A Bíblia fala de eleição em mais de um sentido. Há (1) a eleição de Israel como povo, para privilégios especiais e serviço especial, Dt 4.37; 7.6-8; 10.15; Os 13.5. (2) A eleição de indivíduos para algum ofício, ou para a realização de algum serviço especial, como Moisés Ex 3, os sacerdotes, Dt 18.5, os reis, 1 Sm 10.24; Sl 78.70, os profetas, Jr 1.5, e os apóstolos, Jo 6.70; At 9.15. (3) A eleição de indivíduos para serem filhos de Deus e herdeiros da glória eterna, Mt 22.14; Rm 11.5; 1 Co 1.27, 28; Ef 1.4; 1 Ts 1.4; 1 Pe 1.2; 2 Pe 1.10. Esta última é a eleição aqui considerada como parte da predestinação. Pode-se definir como *o ato eterno de Deus pelo qual Ele, em Seu soberano beneplácito, e sem levar em conta nenhum mérito previsto nos homens, escolhe um certo número deles para receberem a graça especial e a salvação eterna.* Mais resumidamente, pode-se dizer que a eleição é o propósito de Deus, de salvar certos membros da raça humana, em Jesus Cristo e por meio dele.

b. *Características da eleição.* As características da eleição e as dos decretos em geral são idênticas. O decreto da eleição é: (1) *Uma expressão da vontade soberana de Deus, do beneplácito divino.* Significa, entre outras coisas, que Cristo como Mediador não é a causa impulsora, motriz ou meritória da eleição, como alguns têm asseverado.Pode-se-lhe chamar causa mediata da concretização da eleição, e causa meritória da salvação para a qual os crentes foram eleitos, mas Ele não é a causa motriz ou meritória da eleição propriamente dita. Isso é impossível, visto que Ele mesmo é objeto da predestinação e eleição, e porque, quando se incumbiu da Sua obra mediatória no Conselho de redenção, já fora fixado o número dos que Lhe foram dados. A eleição precede logicamente ao Conselho de paz. O amor eletivo de Deus precede ao envio do Seu filho, Jo 3.16; Rm 5.8; 2 Tm 1.9; 1 Jo 4.9. Ao dizer-se que o decreto da eleição se origina no beneplácito divino, exclui-se também a idéia de que ela é determinada por alguma coisa existente no homem, como a fé ou as boas obras previstas, Rm 9.11; 2 Tm 1.9. (2) *É imutável e, portanto, torna segura e certa a salvação dos eleitos.* Deus executa o decreto da eleição coma sua própria eficiência, pela obra salvadora que realiza em Jesus Cristo. É Seu propósito que certos indivíduos creiam e perseverem até o fim, e Ele assegura este resultado pela obra objetiva de Cristo e pelas operações subjetivas do Espírito Santo, Rm 8.29, 30; 11.29; 2 Tm 2.19. É o firme fundamento de Deus que permanece, “tendo este selo: o Senhor conhece os que

lhe pertencem". E, como tal, é fonte de abundante consolação para os crentes. Sua salvação não depende da sua obediência incerta, mas tem a garantia do propósito imutável de Deus. (3) *É eterna, isto é, desde toda a eternidade.* Esta eleição divina jamais deve ser identificada com alguma seleção *temporal*, seja para o gozo da graça especial de Deus nesta vida, seja para privilégios especiais e serviços de responsabilidade, seja para a herança da glória por vir, mas, antes, deve ser considerada eterna, Rm 8.29, 30; Ef 1.4, 5. (4) *É incondicional.* A eleição não depende de modo algum da fé ou das boas obras humanas previstas, como ensinam os arminianos, mas exclusivamente do soberano beneplácito de Deus, que é também o originador da fé e das obras, Rm 9.11; At 13.48; 2 Tm 1.9; 1 Pe 1.2. Desde que todos os homens são pecadores e perderam o direito às bênçãos de Deus, não há base para essa distinção neles; e desde que até a fé e as obras dos crentes são fruto da graça de Deus, Ef 2.8, 10; 2 Tm 2.21, mesmo estas, como previstas por Deus, não podem fornecer a referida base. (5) *É irresistível.* Não significa que o homem não possa opor-se à sua execução até certo ponto, mas significa, sim, que a sua oposição não prevalecerá. Tampouco significa que Deus, na execução do Seu decreto, subjuga de tal modo a vontade humana que seja incoerente com a liberdade da ação humana. Significa, porém, que Deus pode exercer e exerce tal influência sobre o espírito humano que o leva a querer o que Deus quer, Sl 110.3; Fp 2.13. (6) *Não merece a acusação de injustiça.* O fato de que Deus favorece alguns e passa por alto outros, não dá direito à acusação de que sobre Ele pesa a culpa de agir com injustiça. Só podemos falar de injustiça quando uma parte pode reivindicar algo de outra. Se Deus devesse o perdão do pecado e a vida eterna a todos os homens seria injustiça se Ele salvasse apenas um número limitado deles. Mas o pecador não tem, absolutamente, nenhum direito ou alegação que possa apresentar quanto às bênçãos decorrentes da eleição divina. De fato, ele perdeu o direito a essas bênçãos. Não somente não tem direito de pedir contas a Deus por eleger uns e omitir outros, como também devemos admitir que Ele seria perfeitamente justo, se não salvasse ninguém, Mt 20.14, 15; Rm 9.14, 15.

c. *O propósito da eleição.* I propósito desta eleição eterna é duplo: (1) *O propósito próximo é a salvação dos eleitos.* A palavra de Deus ensina claramente que o homem é escolhido ou eleito para a salvação, Rm 11.7-11; 2 Ts 2.13. (2) *O objetivo final é a glória de Deus.* Mesmo a salvação dos homens está subordinada a esta finalidade. Em Ef 1.6, 12,14 dá-se muita ênfase ao fato de que a glória de Deus é o supremo propósito da graça da eleição. O evangelho social dos dias atuais gosta de salientar que o homem é eleito para servir. Na medida em que isto vise negar que a eleição do homem é para a sua salvação e para a glória de Deus, é claramente contrário à Escritura. Entretanto, entendida pelo que ela é em si mesma, sem segundas intenções, a idéia de que os eleitos foram predestinados para servir ou para as boas obras, é inteiramente escriturística, Ef 2.10; 2 Tm 2.21; mas esta finalidade é subserviente às finalidades já indicadas.

2. REPROVAÇÃO. Os nossos padrões confessionais não falam somente de eleição, mas também de reprovação.[1*] Agostinho ensinou a doutrina da reprovação, bem como a da eleição, mas essa "dura doutrina" enfrentou muitíssima oposição. Em geral os católicos romanos, e a grande maioria dos luteranos, arminianos e metodistas, rejeitam esta doutrina em sua forma absoluta. Se ainda falam de reprovação, é somente de uma reprovação baseada na presciência. É mais que evidente que Calvino tinha consciência da seriedade desta doutrina, pois fala dela como um "decretum horribile" (decreto terrível).[2] Não obstante, não se sentiu com liberdade para negar o que ele considerava uma importante verdade da Escritura. Em nossos dias, alguns eruditos que se arrogam filiação à fé reformada, calvinista, levantam obstáculos a esta doutrina. Barth ensina uma reprovação que depende da rejeição humana da revelação de Deus em Cristo. Brunner parece ter um conceito mais bíblico da eleição que Barth, mas rejeita inteiramente a doutrina da reprovação. Admite que ela se reduz logicamente da doutrina da eleição, mas adverte contra a direção da lógica humana neste caso, desde que a doutrina da reprovação não é ensinada na Escritura.[3]

a. *Exposição da doutrina.* Pode-se definir a reprovação *como o decreto eterno de Deus pelo qual Ele determinou deixar de aplicar a um certo número de homens as operações da Sua graça especial, e puni-los por seus pecados, para a manifestação da Sua justiça.* Os seguintes pontos merecem ênfase especial: (1) Há dois elementos na reprovação. Segundo a descrição mais comum na teologia reformada (calvinista), o decreto da reprovação compreende dois elementos, a saber, a *predestinação,* ou determinação de deixar de lado alguns homens; e a *condenação* (às vezes chamada *pré-condenação)* ou determinação de punir os que são deixados de lado – puni-los por seus pecados. Como tal, o decreto incorpora um dúplice propósito: (a) deixar de lado alguns na dádiva da graça regeneradora e salvadora; e (b) destina-los à desonra e à ira de Deus pelos seus pecados. A Confissão Belga só menciona o primeiro propósito, mas os Cânones de Dort mencionam dois. Alguns teólogos reformados gostariam de omiti o segundo elemento do decreto da reprovação. Dabney prefere considerar a condenação dos ímpios como prevista e como intencional resultado da sua preterição, privado, assim, a reprovação do seu caráter positivo; e Dick é de opinião que o decreto para condenar deve ser considerado como um decreto à parte, e não como parte e não como parte integrante do decreto da reprovação. Parece-nos, porem, que não temos base para excluir o segundo elemento do decreto da reprovação, nem para considera-lo um decreto diferente. O lado positivo da reprovação é ensinado com tanta clareza na Escritura como o oposto da eleição, que não podemos considerá-las como algo puramente negativo, Rm 9.21, 22; Jd 4. Contudo, devemos notar diversos pontos de distinção entre os dois elementos do decreto da reprovação: (a) A predestinação é um ato soberano de Deus, um ato dos Seu puro e simples beneplácito, em que os deméritos do homem não entram em consideração, ao

1 Conf. Belg., Art. XVI; Canons of Dort, I, 15.
* Conf. Presb. (Westminster), III. III, VII. Nota do Tradutor.
2 *Inst.,* III. 23, 7.
3 *Our Faith,* p. 32, 33

passo que a pré-condenação é um ato judicial, que impõe castigo. Ate os supralapsários se dispõem a admitir que na condenação o pecado é levado em conta. (b) O motivo da predestinação é desconhecido para o homem. O pecado não pode ser, pois todos os homens são pecadores. Podemos dizer apenas que Deus passou por alto alguns por sabias e boas razões, suficientes para Ele. Por outro lado, o motivo da condenação é conhecido: é o pecado. (c) A preterição é puramente passiva, um simples deixar de lado, sem nenhuma ação exercida sobre o homem, mas a condenação é eficiente e positiva. Os são deixados de lado são condenados por causa do seu pecado. (2) Devemos, porem, estar vigilantes contra a idéia de que, como a eleição e a reprovação determinam com certeza absoluta o fim para qual o homem é predestinado e os meios pelos quais esse fim é atingido, também implica que, tanto no caso da reprovação como no da eleição, Deus faz acontecer, por Sua eficiência pessoal e direta, tudo quanto Ele decretou. Significa que, conquanto se possa dizer que Deus é o Autor da regeneração, da vocação eficaz, da fé, da justificação e da santificação dos eleitos e, portanto, mediante Sua ação direta sobre eles, leva a eleição deles à realização concreta, não se pode dizer que Ele é também o autor da Queda, da condição iníqua e dos atos pecaminosos dos reprovados, agindo diretamente sobre eles e, portanto, sendo o responsável direto por isso tudo, efetuando a concretização da reprovação deles. Sem duvida nenhuma, o decreto de Deus deu certeza à entrada do pecado no mundo, mas Ele não predestinou alguns para o pecado, como predestinou outros para a santidade. E, como o santo Deus que é, Ele não pode ser o autor do pecado. A posição que Calvino toma sobre este ponto é claramente indicada nos seguintes pronunciamentos, que se acham nos *Calvin's Articles on Predestination* (Artigos de Calvino sobre a Predestinação):

"Embora a vontade de Deus seja a suprema e a primeira causa de todas as coisas, e Deus mantenha o diabo e todos os ímpios sujeitos à Sua vontade, não obstante, Deus não pode ser denominado causa do pecado, nem autor do mal, e nem esta exposto a nenhuma culpa".

"Embora o diabo e os reprovados sejam servos e instrumentos de Deus para a execução das Suas decisões secretas, não obstante, de maneira incompreensível, Deus de tal modo age neles e por meio deles que não contrai nenhuma mancha da perversão deles, porque utiliza a malicia deles de maneira justa e reta, para um bom fim, apesar de muitas vezes estar oculta aos nossos olhos essa maneira".

"Agem com ignorância e calunia os que dizem que, se todas as coisas sucedem pela vontade e ordenação de Deus, Ele é o autor do pecado; porque não fazem distinção entre a depravação dos homens e os desígnios ocultos de Deus".[1] (3) Deve-se notar que aquilo com que Deus decidiu deixar de lado alguns homens, não é a Sua graça comum, mas a Sua graça regeneradora, que transforma pecadores em santos. É um erro pensar que, nesta vida, os reprovados estão inteiramente destituídos do favor de Deus. Deus não limita a distribuição dos dons naturais por

1 Citados por Warfield em *Studies in Theology,* p. 194.

causa da eleição. Nem sequer permite que a eleição e a reprovação determinem a medida desses dons. Muitas vezes os reprovados gozam maior medida das bênçãos naturais da vida que os eleitos. O que efetivamente distingue estes daqueles é que *estes* são objeto da graça regeneradora e salvadora de Deus.

b. *Prova da doutrina da reprovação.* A doutrina da reprovação decorre naturalmente da lógica da situação. O decreto da eleição implica inevitavelmente o decreto da reprovação. Se o Deus de toda a sabedoria, de posse de conhecimento infinito, se propôs eternamente a salvar alguns, então, *ipso facto*, também se propôs eternamente a deixar de salvar outros. Se Ele escolheu ou elegeu alguns, então, por esse mesmo fato, rejeitou outros. Brunner se precavém contra este argumento, desde que a Bíblia não diz uma só palavra com vistas a ensinar uma predestinação divina para a rejeição. Mas nos parece que a Bíblia não contradiz, antes justifica a lógica em questão. Visto que a Bíblia é, primordialmente, uma revelação da redenção, naturalmente não tem tanto que dizer da reprovação como o tem da eleição. Mas o que ela diz é deveras suficiente, cf. Mt 11.25, 26; Rm 9.13, 17, 18, 21, 22; 11.7; Jd 4; 1 Pe 2.8.

E. Supra e Infralapsarianismo.

A doutrina da predestinação não tem sido apresentada sempre da mesma forma. Principalmente desde os dias da Reforma, emergiam gradativamente duas diferentes concepções que, durante a controvérsia arminiana, foram designadas como Infra e Supralapsarianismo. Diferenças já existentes foram definidas mais agudamente e foram acentuadas mais enfaticamente como resultado das discussões teológicas daquele tempo. De acordo com o dr. Dijik, os dois conceitos em foco eram, na sua forma original, apenas uma diferença de opinião sobre se a queda do homem também foi incluída no decreto divino. O primeiro pecado do homem, que constitui sua queda, foi predestinado, ou foi meramente objeto da presciência divina? Em sua forma original, o supralapsarianismo sustentava a primeira posição acima, e o infralapsarianismo, a segunda. Neste sentido da palavra, Calvino evidentemente era supralapsário. O desenvolvimento posterior da diferença entre ambos os conceitos começou com Beza, o sucessor de Calvino em Genebra. Nesse desenvolvimento, o ponto original em discussão retira-se aos poucos para os fundos, e outras diferenças são levadas para o primeiro plano, sendo que algumas delas não passam de diferenças de ênfase. Infralapsários posteriores, como Rivet, Walaus, Mastricht, Turretino, à Mark e de Moor, admitem que a queda do homem foi incluída no decreto; e dos supralapsários posteriores, como Beza, Gomarus, Pedro Mártir, Zanchius, Ursinus, Perkins, Twisse, Trigland, Voetius, Burmannus, Wiotsius e Comrie, ao menos alguns estão prontos a admitir que, no decreto da reprovação, de algum modo Deus levou em consideração o pecado. O nosso interesse no momento é pelo supralapsarianismo em sua forma desenvolvida.

1. O PONTO EXATO EM QUESTÃO. É absolutamente essencial ter uma noção correta do ponto ou dos pontos exatos em questão entre ambos os conceitos.

a. *Negativamente, a diferença não está:* (1) *Nas opiniões divergentes sobre a ordem cronológica dos decretos divinos.* Por todo lado se admite que o decreto de Deus é somente um e igualmente eterno em todas as suas partes, de modo que é impossível atribuir qualquer sucessão temporal aos vários elementos que ele inclui. (2) *Nalguma diferença essencial sobre se a queda do homem foi decretada ou se apenas foi o objeto da presciência divina.* Este pode ter sido o ponto de diferença original, como diz o dr. Dijik; mas, certamente, de quem afirma que a Queda não foi decretada, mas somente prevista por Deus, agora se diria que está seguindo a linha arminiana, e não a reformada ou calvinista. Tanto os supralapsários admitem que a Queda está incluída no decreto divino, e que a preterição é um ato da vontade soberana de Deus. (3) *Nalguma diferença essencial sobre ser o decreto relativo ao pecado é permissivo.* Há uma diferença de ênfase sobre o adjetivo qualificativo. Os supralapsários (com poucas exceções) se dispõem a admitir que o decreto relativo ao pecado é permissivo, mas se apressam a acrescentar que, não obstante, ele dá certeza da entrada do pecado no mundo. E os infralapsários (com poucas exceções) admitem que o pecado está incluído no decreto de Deus, mas se apressam a acrescentar que, naquilo em que o decreto se refere ao pecado, ele é mais permissivo que positivo. Os primeiros ocasionalmente exageram na ênfase ao elemento positivo do decreto concernente ao pecado, e assim se expõem à acusação de que fazem de Deus o autor do pecado. E os últimos às vezes exageram na ênfase ao caráter permissivo do decreto, reduzindo-o a uma permissão pura e simples, e assim se expõe à acusação de arminianismo. De maneira geral, porém, os supralapsários repudiam enfaticamente toda interpretação do decreto que faça de Deus o autor do pecado; e os infralapsários cuidam de indicar explicitamente que o decreto permissivo de Deus, relativo ao pecado, dá certeza à ocorrência futura do pecado. (4) *Nalguma diferença essencial sobre se o decreto da reprovação leva em conta o pecado.* Às vezes o assunto é apresentado como se Deus destinasse alguns homens para a destruição eterna por um simples ato da Sua vontade soberana, sem levar em conta os seus pecados; como se, como um tirano, Ele simplesmente decidisse destruir grande número de Suas criaturas racionais, apenas para a manifestação das Suas gloriosas virtudes. Mas os supralapsários detestam a idéia de um Deus tirano, e pelo menos alguns deles afirmam expressamente que, enquanto que a preterição é um ato da soberana vontade de Deus, o segundo elemento da reprovação, a saber, a condenação, é um ato de justiça e, certamente, leva em conta o pecado. Isto procede da suposição de que a preterição precede logicamente ao decreto de criar e permitir a Queda, ao passo que a condenação vem depois desta. A lógica desta posição pode ser questionada, mas ao menos mostra que os supralapsários, que a assumem, ensinam que Deus leva em conta o pecado no decreto da reprovação.

b. *Positivamente, a diferença tem que ver com:* (1) *A extensão da predestinação.* Os supralapsários incluem o decreto para criar e permitir a Queda no decreto da predestinação, ao passo que os infralapsários o associam ao decreto de Deus em geral, e o excluem do decreto especifico da predestinação. Conforme os primeiros, o homem aparece no decreto da predestinação, não *como criado e decaído,* mas *como certo de ser criado e cair;* enquanto que, conforme os últimos, o homem aparece no decreto como já criado e decaído. (2) *A ordem lógica dos decretos.* A questão é se os decretos para criar e permitir a Queda foram meios para o decreto da redenção. Os supralapsário partem do pressuposto de que, ao fazer planos, a mente racional passa do fim para os meios, num movimento retroativo, de sorte que, aquilo que vem primeiro no designo, vem por ultimo na realização. Daí, estabelecem a seguinte ordem: (a) O decreto de Deus de glorificar-se e, particular-mente, de engrandecer Sua graça e Sua justiça na salvação de algumas de Suas criaturas racionais e na perdição de outras, existentes ainda na mente divina somente como possibilidades. (b) O decreto para criar os assim eleitos e reprovados. (c) O decreto para permitir-lhes cair. (d) O decreto para justificar os eleitos e condenar os não eleitos. De outro lado, os infralapsários sugerem uma ordem mais histórica: (a) O decreto para criar o homem em santidade e bem-aventurança. (b) O decreto para permitir ao homem cair pela autodeterminação da sua própria vontade. (c) O decreto para salvar certo número de membros deste conglomerado culposo. (d) O decreto para deixar os restantes em sua autodeterminação no pecado, e submete-los à justa punição que o seu pecado merece. (3) *A extensão do elemento pessoal da predestinação aos decretos para criar e para permitir a Queda.* Segundo os supralapsários, mesmo no decreto para criar e permitir a Queda, Deus tinha os olhos postos em Seus eleitos individualmente, de modo que não houve um único momento, no decreto divino, em que eles não estivessem numa relação especial com Deus como Seus bem-amados. Os infralapsários, por outro lado, sustentam que este elemento pessoal não apareceu no decreto senão depois do decreto para criar e permitir a Queda. Nestes mesmos decretos, os eleitos estão simplesmente incluídos no conjunto geral da humanidade, e não aparecem como objetos especiais do amor de Deus.

2. A POSIÇÃO SUPRALAPSÁRIA.

a. *Argumentos em seu favor:* (1) Ela recorre a todas aquelas passagens da Escritura que salientam a absoluta soberania de Deus, e, mais particularmente, a Sua soberania com relação ao pecado, como Sl 115.3; Pv 16.4: Is 10.15; 45.9; Jr 18.6; Mt 11.25, 26; 20.15; Rm 9.17, 19-21. Dá-se ênfase especial à figura do oleiro, que se acha em mais de uma dessas passagens. Diz-se que esta figura não expressa meramente a soberania de Deus em geral, mas, de modo mais específico, a Sua soberania na determinação da qualidade dos vasos na criação. Quer dizer que, em Rm 9, Paulo fala de uma perspectiva anterior à criação, idéia favorecida (a) pelo fato de que o trabalho do oleiro é usado várias vezes na Escritura como figura da criação: e (b) pelo fato de que o oleiro destina cada vaso a um determinado uso e lhe dá uma qualidade correspondente, o que

poderia levar a perguntar, embora sem nenhum direito: Por que me fizeste assim? (2) Chama-se a atenção para o fato de que algumas passagens da Escritura dão a entender que a obra da natureza ou da criação em geral foi ordenada de molde a conter já ilustrações da obra da redenção. Muitas vezes Jesus deriva da natureza as Suas ilustrações, usadas para a elucidação de questões espirituais, e em Mt 13.35 se nos diz que isso era para cumpriras palavras do Profeta: “publicarei cousas ocultas desde a criação do mundo”. Comp. Sl 78.2. Entende-se que essas coisas estavam *ocultas na natureza,* mas foram trazidas à luz pelos ensinamentos parabólicos de Jesus. Efésios 3.9 é considerada também uma expressão da idéias de que o desígnio de Deus na criação do mundo tinha em mira a manifestação da Sua sabedoria, que se projetaria ma obra redentora neotestamentária. Mas, recorrer a esta passagem parece muito duvidoso, para dizer o mínimo. (3) A ordem dos decretos aceita pelos supralapsários é considerada como ideal, e como a mais lógica e a mais uma das duas. Ela exibe com clareza a ordem racional que existe entre o fim último e os meios intermediários. Portanto, os supralapsários podem, e os infralapsários não podem dar uma reposta específica à questão – por que Deus decretou criar o mundo e permitir a Queda. Eles fazem plena justiça à soberania de Deus e evitam todas as fúteis tentativas de justificar Deus aos olhos dos homens, ao passo que os infralapsários hesitam, procuram provar a justiça do procedimento de Deus e, todavia, chegam por fim à mesma conclusão dos supralapsários, a saber, que, em última análise, o decreto para permitir a Queda soe encontra explicação no soberano beneplácito de Deus.[1] A analogia da predestinação dos anjos parece favorecer a posição supralapsária, pois só se pode compreender em termos supralapsários. Deus decretou, por motivos suficientes para Ele, conceder a alguns anjos a graça da perseverança e privar desta os demais: e, com justiça, ligar a isto a confirmação dos primeiros num estado de glória, e a perdição eterna dos últimos. Significa, pois que o decreto concernente à queda dos anjos faz parte da predestinação deles. E parece impossível conceber este ponto doutro modo.

b. *Objeções:* Apesar das suas pretensões aparentes, não soluciona o problema do pecado. Fá-lo-ia, se ousasse dizer que Deus decretou introduzir o pecado no mundo por Sua eficiência pessoal e direta. É verdade que alguns supralapsários apresentam o decreto como a causa eficiente do pecado, mas, não obstante, não querem que se interprete isso de um modo que faça de Deus o autor do pecado. A maioria deles não interessa em ir além da declaração de que Deus quis permitir o pecado. Agora, esta objeção não atinge só os supralapsários, em distinção dos infralapsários, pois nem estes nem aqueles resolvem o problema. A única diferença é que os primeiros têm maiores pretensões que os últimos quanto a esta matéria. (2) Segundo as suas descrições, o homem aparece no decreto divino primeiramente como *creabilis et labilis* (havendo certeza do ser criado e de cair). Os objetivos do decreto são, antes de tudo mais, os homens, considerados como simples possibilidades, como entidades não existentes. Mas, necessariamente, esse decreto tem um caráter provisório apenas, e tem que vir acompanhado

1 Bavinck, *Geref. Dogm. II,* p. 400.

doutro decreto. Após a eleição e a reprovação desses possíveis homens, segue-se o decreto para cria-los e permitir-lhes a Queda, e a isto deve seguir-se outro decreto, concernente a esses homens, cuja criação e queda foram agora determinadas definidamente, a saber, o decreto para eleger uns e reprovar os restantes dos que agora aparecem no propósito divino como homens reais. Os supralapsários alegam que esta objeção não é insuperável porque, embora seja verdade, segundo a sua posição, que a existência dos homens não está ainda determinada quando eles são eleitos e reprovados, eles existem no pensamento divino. (3) Diz-se que o supralapsarianismo faz do castigo eterno dos reprovados um objeto da vontade divina no mesmo sentido e da mesma forma que a salvação dos eleitos: e que faz do pecado, que leva à destruição eterna, um meio para esse fim, da mesma forma e no mesmo sentido em que a redenção em Cristo é o meio para a salvação. Se levar isso adiante, de modo coerente, fará de Deus o autor do pecado. Deve-se notar, porém, que, como regra geral, o supralapsário não apresenta o decreto desse modo, e afirma explicitamente que o decreto não pode ser interpretado de maneira a fazer de Deus o autor do pecado. Ele fala de uma predestinação para a graça de Deus em Jesus Cristo, mas não de uma predestinação para pecar. (4) Objeta-se ainda que o supralapsarianismo torna o decreto da reprovação tão absoluto como o decreto da eleição. Noutras palavras, que considera a reprovação, como a eleição, como puro e simples ato do soberano beneplácito de Deus, e não como um ato de justiça punitiva. Segundo a sua representação, o pecado não entra em consideração no decreto da reprovação. Mas isso não está bem certo, embora possa ver a verdade com respeito a alguns supralapsários. Contudo, pode-se dizer em geral que, conquanto considerem a preterição como um ato do soberano beneplácito de Deus, usualmente consideram a pré-condenação como um ato da justiça divina que de fato leva em consideração o pecado. E o próprio infralapsário não pode sustentar a idéia de que a reprovação seja um ato de justiça pura e simples, contingente do pecado do homem. Em última análise, ele também terá que declarar que a reprovação é um ato do soberano beneplácito de Deus, se quiser evitar a área arminiana. (5) Finalmente, dizem os oponentes que não é possível elaborar uma aproveitável doutrina da aliança da graça e do mediador com base no esquema supralapsário. Tanto a aliança como o Mediador só podem ser entendidos em termos infralapsários. Alguns supralapsários admitem isso francamente. Logicamente, o Mediador só aparece no decreto divino depois da entrada do pecado; e este é o único ponto de vista do qual se pode elaborar a aliança da graça. Naturalmente, isso tem importante relação com o ministério da palavra.

3. A POSIÇÃO INFRALAPSÁRIA.

a. *Argumentos em seu favor:* (1) Os infralapsários recorrem mais particularmente às passagens da Escritura nas quais os objetos da eleição aparecem numa condição de pecado, em estreita relação com Cristo e como objetos da misericórdia e da graça de Deus, como Mt 11.25, 26; Jo 15.19; Rm 8.28, 30; 9.15, 16; Ef 1.4-12; 2 Tm 1.9. Estas passagens parecem implicar que, no pensamento de Deus, a queda do homem precedeu à eleição de alguns para a salvação. (2)

Eles chamam também a atenção para o fato de que, em sua representação, a ordem dos decretos divinos é menos filosófica e mais natural que a proposta pelos supralapsários. Está em harmonia com a ordem histórica da execução dos decretos, que parece refletir a ordem seguida no conselho eterno de Deus. Exatamente como na execução, assim há uma ordem causal no decreto. Há mais modéstia em ficar com esta ordem, justamente porque ela reflete a ordem histórica na Escritura e não pretende solucionar o problema da relação de Deus com o pecado. É considerada menos ofensiva em sua apresentação da matéria e em muito maior harmonia com as exigências da vida pratica.[1] (3) Apesar de alegarem os supralapsários que a sua elaboração da doutrina dos decretos é a mais lógica das duas, os infralapsários reivindicam a mesma coisa para a sua posição. Diz Dabney: "O (esquema) supralapsário, com a pretensão de maiôs simetria, é na realidade o mais ilógico dos dois".[2] Demonstra-se que o esquema supralapsário é ilógico e que faz o decreto da eleição e da preterição referir-se a não-entidades, isto é, a homens inexistentes, exceto como simples possibilidades, mesmo na mente de Deus; inexistente ainda no decreto divino e, portanto, não vistos como criados, mas somente como criáveis. Ademais se diz que a elaboração supralapsário é ilógica em que necessariamente separa os dois elementos da reprovação, colocando a preterição antes da Queda, e a condenação depois. (4) Finalmente, também se chama a atenção para o fato de que as igrejas reformadas (calvinistas) sempre têm adotado a posição infralapsária em seus padrões oficiais, embora nunca tenham condenado, e, sim tenham tolerado sempre a outra posição. Entre os membros do Sínodo de Dort e da Assembléia de Westminster, havia diversos supralapsários que foram mantidos em alta honra (sendo que, em ambos os casos, o oficial presidente estava entre eles), mas, tanto nos Cânones de Dort como na Confissão de Westminster, está expresso o conceito infralapsário.

b.*Objeções.* Eis algumas das mais importantes objeções levantadas contra o infralapsarianismo: (1) Ele não dá, nem diz que dá solução ao problema do pecado. Mas esta afirmação é igualmente verdadeira quanto à outra conceituação, de modo que, numa comparação de ambas as posições, isto não pode ser bem considerado como uma real objeção, embora às vezes levanta como tal. O problema da relação de Deus com o pecado é comprovadamente insolúvel para uma, bem como para outra. (2) Embora o infralapsarianismo possa ser movido pelo louvável desejo de guardar-se da possibilidade de acusar Deus de ser o autor do pecado, ao fazê-lo corre sempre o perigo de errar e ultrapassar o alvo, e alguns dos seus representantes têm cometido este erro. Eles são adversos à declaração de que Deus *quis* o pecado, e a substituem pela asserção de que Ele o *permitiu.* Mas então surge a questão quando ao sentido exato dessa afirmação. Significa que Deus meramente toou conhecimento da entrada do pecado, sem impedi-lo de modo algum, de maneira que a Queda foi, na realidade, uma frustração do Seu plano? No momento em que o infralapsário responder afirmativamente essa pergunta, estará entrando nas fileiras dos arminianos. Embora haja alguns que tomaram essa atitude, na maioria os

1 Cf. Edwards, *Works* II, p. 543
2 *Syst. and Polem. Theol.,* p.233

infralapsários vêem que não podem assumir coerentemente essa posição, mas devem incorporar a Queda no decreto divino. Eles falam do decreto concernente ao pecado como um *decreto permissivo,* mas com o definido entendimento de que este decreto tornou certa a entrada do pecado no mundo. E se for levantada a questão sobre se Deus decretou permitir o pecado e assim deu a certeza à sua ocorrência, eles só podem indicar o beneplácito divino como resposta, e assim concordam perfeitamente com os supralapsários. (3) A mesma tendência de defender Deus se revela doutro modo e expõe o interessado a um perigo semelhante. O infralapsarianismo realmente quer explicar a reprovação como um ato da justiça de Deus. Inclina-se a negar explícita ou implicitamente que se trata de um ato do simples beneplácito de Deus. Isto realmente faz do decreto da reprovação um decreto condicional, e leva ao redil arminiano. Mas em geral os infralapsários não querem ensinar um decreto condicional, e se expressam reservadamente sobre esta matéria. Alguns deles admitem que é um engano considerar a reprovação pura e simplesmente como um ato da justiça divina. E isso está perfeitamente correto. O pecado não é a causa última da reprovação, como tampouco a fé e as boas obras são a causa da eleição, pois todos os homens estão, por natureza, mortos em pecados e delitos. Quando confrontados com o problema da reprovação, os infralapsários também só podem achar resposta no beneplácito de Deus. Sua Linguagem pode parecer mais delicada que a dos supralapsários, mas também está mais sujeita a ser mal entendida, e de toda maneira acaba transmitindo a mesma idéia. (4) A posição infralapsária não faz justiça à unidade do decreto divino, apresentado os seus diferentes membros componentes como partes exageradamente desconexas. Primeiro Deus decretou criar o mundo para a glória do Seu nome, o que significa, entre outras coisas, que Ele determinou que as Suas criaturas racionais vivessem de acordo com alei divina implantada em seus corações e louvassem o seu Criador. Depois decretou permitir a Queda, pela qual o pecado entrou no mundo. Isto parece constituir uma frustração do plano divino original, ou pelo menos uma importante modificação dele, visto que Deus não mais decreta glorificar-se pela obediência voluntária de *todas* as Suas criaturas racionais. Finalmente, seguem-se os decretos da eleição e da reprovação, que representam apenas uma execução parcial do plano original.

4. Do que foi dito parece seguir-se que não podemos considerar o supra e o infralapsarianismo como absolutamente antitéticos. Eles tecem considerações sobre o mesmo mistério, partindo de pontos de vista diferentes, um fixando a atenção na ordem ideal ou teleológica dos decretos: o outro, na ordem histórica. Até certo ponto eles podem e devem andar juntos. Ambos acham suporte na Escritura. O supralapsarianismo, nas passagens que acentuam a soberania de Deus, e o infralapsarianismo, nas que salientam a misericórdia e a justiça de Deus, em conexão com a eleição e a reprovação. Cada um deles tem algo em seu favor: o primeiro, que não intenta justificar a Deus, mas simplesmente descansa no soberano e santo beneplácito de Deus; e o último, que é mais modesto e delicado, e leva em conta as necessidades e exigências da vida prática. Ambos são necessariamente incoerentes: o primeiro, porque não considera o pecado como uma progressão, mas tem que considera-lo como um distúrbio da

criação e fala de um decreto permissivo, que dá certeza ao surgimento do pecado. Mas cada um deles também dá ênfase a um elemento verdadeiro do supralapsarianismo acha-se em sua ênfase ao seguinte: que o decreto de Deus é uma unidade: que Deus tem *um único* objetivo final em vista; que em certo sentido Ele quis o pecado; e que a obra da criação foi imediatamente adaptada à atividade recriadora de Deus. E o elemento verdadeiro do infralapsarianismo consiste que há uma certa diversidade nos decretos de Deus; que a criação e a Queda não podem ser consideradas apenas como meios para um fim, mas também tinham grande significação independente; e que o pecado não pode ser considerado como um elemento de perturbação do mundo. Com relação ao estudo deste tema profundo, devemos ver que o nosso entendimento é limitado, e dar-nos conta de que captamos somente fragmentos da verdade. Os nossos padrões confessionais incorporam a posição infralapsária, mas não condenam o supralapsarianismo. Percebeu-se que esta conceituação não é necessariamente incoerente com a teologia reformada (calvinista). E as conclusões de Utrecht, adotadas em 1908 por nossa igreja,* declaram que, conquanto não seja permissível apresentar o conceito supralapsário como doutrina das igrejas reformadas da Holanda, tampouco é permissível molestar a quem quer que pessoalmente lhe dê agasalho.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA. 1. É possível uma presciência divina dos eventos que não esteja baseada no decreto de Deus? 2. Qual o resultado inevitável de basear o decreto de Deus em Sua presciência, em vez do contrário, Sua presciência no decreto? 3. Como a doutrina dos decretos difere do fatalismo e do determinismo? 4. O decreto da predestinação exclui necessariamente a possibilidade de uma oferta universal da salvação? 5. Os decretos da eleição e da reprovação são igualmente absolutos e incondicionais, ou não? 6. São eles semelhantes como as causas das quais as ações humanas procedem como efeitos? 7. Como a doutrina da predestinação se relaciona com a doutrina da soberania divina: - com a doutrina da depravação total; - coma doutrina da expiação; - com a doutrina da perseverança dos santos? 8. Os reformados (calvinistas) ensinam que há uma predestinação para pecar?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA. *Geref. Dogm. II,* p. 347-425; Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* III, p. 80-258; Vos, *Geref. Dogm*. I, p.81-170; Hodge, *Syst, Theol.* I, p. 535-549; II, p. 313-321; Shedd, *Dogm. Theol.* I 393-492; Mastricht, *Godgeleerdheit* I, p. 670-757; Comrie, em Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie, Samenspraken* VI e VII; Turretino, *Opera* I, p. 279-382; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 211-246; Miley, *Syst. Theol,* II, p. 245-266; Cunningham, *Hist, Theol.* II, p.416-489; Wiggers, *Augustinianism and Pelagianism*, p. 237-254; Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism,* p. 14-412; ibid., *The Will in its Theological Relations; Warfield, Biblical Doctrines,* p. 3-67; ibid., *Studies in Theology,* p. 117-231; Cole, *Calvin's Calvinism,* p. 25-206; Calvino, *Institutes* III. Chap. XXI-XXIV; Dijik, *De Strijd over Infra-en Supralapsarisme in de*

. Igreja Reformada da Holanda. Nota do Tradutor.

Gereformeerde Kerken van Nederland; ibid, *Om't Eeuwig Welbehagen;* Fernhout, *De Leer der Uitverkiezing;* Polman, *De Praedestinatieleeer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn.*

III. Criação em Geral

O estudo dos decretos leva naturalmente à consideração da sua execução, e esta começa com a obra da criação. É a primeira, não somente na ordem cronológica, mas também como prioridade lógica. É o começo e a base de toda a revelação divina e, conseqüentemente, é também o fundamento de toda a vida ética e religiosa. A doutrina da criação não é exposta na Escritura como uma solução filosófica do problema do mundo, mas, sim, em seu significado ético e religioso, como uma revelação de relação do homem com seu Deus. Ela salienta o fato de que Deus é a origem de todas as coisas, e de que todas as coisas Lhe pertencem e Lhe estão sujeitas. O conhecimento desta doutrina só se aufere da Escritura e se aceita pela fé (Hb 11.3), embora os católicos romanos sustentem que também pode ser colhido da natureza.

A. A doutrina da Criação na História.

Enquanto a filosofia grega procurava a explicação do mundo num dualismo que envolve a eternidade da matéria, ou num processo de emanação que faz do mundo a manifestação eterna de Deus, a igreja cristã dede o começo ensinava a doutrina da criação *ex nihilo* e como um *ato livre* de Deus. Esta doutrina foi aceita com singular unanimidade desde o início. Acha-se em Justino Mártir, Irineu, Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, e outros. Teófilo foi o primeiro "pai da igreja" a salientar o fato de que os dias da criação foram dias literais. Esta parece ter sido a opinião de Irineu e Tertuliano também e, com toda a probabilidade, era a opinião comum da igreja. Clemente e Orígenes achavam que a criação tinha sido realizada *num momento único e indivisível,* e entendiam sua descrição como obra de vários dias como um simples recurso literário para descrever a origem das coisas na ordem do seu valor ou da sua conexão lógica. A idéia de uma criação eterna, como ensinava Orígenes, geralmente era rejeitada. Ao mesmo tempo, alguns dos chamados pais da igreja expressaram a idéia de que Deus sempre foi Criador, embora o universo criado tenha começa do no tempo. Durante a controvérsia trinitária, alguns deles acentuaram o fato de que, em distinção da geração do Filho, que foi um ato *necessário* do Pai, a criação do mundo foi um ato *livre* do Deus triúno. Agostinho tratou da obra da criação mais minuciosamente que os outros. Ele argumentava que esteve eternamente na vontade de Deus e, portanto, não produziu mudança nele. Antes da criação o tempo não existia, dado que o mundo foi trazido à existência juntamente *com* o tempo, antes que *no* tempo. A pergunta sobre o que fazia Deus nas muitas eras antes da criação baseia-se num falso conceito da eternidade. Enquanto a igreja em geral parece que ainda sustentava que o mundo foi criado em seis dias comuns, Agostinho sugeriu uma conceituação um tanto diferente. Ele defendia vigorosamente a doutrina da *creatio ex nihilo,* mas distinguia dois momentos da criação: a produção da matéria e dos espíritos do nada, e a organização do universo material. Achava difícil dizer de que espécie eram os dias de Gênesis, mas evidentemente estava inclinado a pensar que Deus criou todas as coisas

num momento de tempo, e que a idéia de dias foi simplesmente introduzida para auxiliar a inteligência finita. Os escolásticos discutiram bastante sobre a possibilidade da criação eterna: Alguns, como Alexandre de Hales, Boaventura, Alberto Magno, Henrique de Ghent, e a grande maioria dos escolásticos negando-a; e outros como Tomaz de Aquino, Duns Scotus, Durandus, Biel, e outros, afirmando-a. Todavia, a doutrina da criação com o tempo ou nele levou a palma. Erígena e Eckhart constituíram exceções, ensinando que o mundo foi originado por emanação. Ao que parece, os dias da criação eram considerados como dias comuns, apesar de Anselmo opinar que talvez fosse necessário concebe-los como diferentes sos nossos dias atuais. Os reformadores defendiam firmemente a doutrina da criação do nada, por um livre ato de Deus, no tempo ou com ele, e consideravam os dias da criação como seis dias literais. Esta concepção também foi mantida em geral na literatura do pós-Reforma, dos séculos dezesseis e dezessete, embora alguns teólogos (como Maresius, por exemplo) tenham falado ocasionalmente em *criação contínua.* No século dezoito, porém, sob a influência dominadora do panteísmo e do materialismo, a ciência vestiu contra a doutrina da criação esposada pela igreja. Substituiu a idéia da absoluta originação por um *fiat* divino pela evolução ou desenvolvimento. Muitas vezes o mundo era apresentado como uma manifestação necessária do Absoluto. Sua origem foi empurrada para trás, milhares e até milhões de anos, rumo a um passado desconhecido. E houve teólogos que logo se engajaram em diversas tentativas da harmonizar a doutrina da criação com ensinos da ciência e da filosofia. Alguns sugeriram que os primeiros capítulos de Gênesis fossem interpretados alegórica ou miticamente; outros, que transcorreu um longo período de tempo entre a criação primária de Gn 1.1,2 e a criação secundária dos versículos subseqüentes; e ainda outros, que os dias da criação foram de fato longos períodos de tempo.

B. Prova Bíblica da Doutrina da Criação.

Não se acha a prova bíblica da doutrina da criação numa única e restrita porção da Bíblia, mas em todas as partes da palavra de Deus. Não consiste de umas poucas e esparsas passagens de duvidosa interpretação, mas sim, de um grande número de claras e inequívocas afirmações que falam da criação do mundo como um fato histórico. Temos primeiramente a extensa narrativa da criação nos dois primeiros capítulos de Gênesis, que será discutida mais pormenorizadamente quando for considerada a criação do universo material. Estes capítulos certamente parecem ao leitor despreconcebido uma narrativa histórica e o registro de um fato histórico. E as muitas referências espalhadas pela Bíblia toda não a consideram diferentemente. Todas elas se referem à criação como um fato da história. As diversas passagens em que se acham essas referências podem ser classificadas como segue: (1) Passagens que salientam a onipotência de Deus na obra da criação, Is 40.26, 28; Am 4.13. (2) Passagens que indicam Sua exaltação acima da natureza como Deus grandioso e infinito, Sl 90.2; 102.26, 27; At 17.24. (3) Passagens que se referem a sabedoria de Deus na obra da criação, Is 40.12-14; Jr 10.12-16; Jo 1.3. (4) passagens que vêem a criação do ponto de vista da soberania e do propósito de Deus na

criação, Is 43.7; Rm 1.25. (5) passagens que falam da criação como a obra fundamental de Deus. Ne 9.6: “Só tu és o Senhor, tu fizeste o céu, o céu dos céus, e todo o seu exército, a terra e tudo quanto nela há, os mares e tudo quanto há neles; e tu os preservas a todos com vida, e o exército dos céus te adora”. Esta passagem é típica de várias outras passagens menos extensas que se acham na Bíblia e que dão ênfase ao fato de que Jeová é o criador do universo, Is 42.5; 45.18; Cl 1.16; Ap 4.11; 10.6.

C. A Idéia da Criação

A crença da igreja na criação do mundo vem expressa já no primeiro artigo da Confissão de Fé Apostólica (Credo Apostólico): “Creio em Deus Pai, Todo-poderoso, Criador dos céus e da terra”. Esta é uma expressão de fé mantida pela Igreja Primitiva de que Deus, por Seu poder absoluto, produziu do nada o universo. As palavras “Criador dos céus e da terra” não constavam de forma originária do Credo, mas representam um acréscimo posterior. Eles atribuem ao pai, isto é, à primeira pessoa da Trindade, a originação de todas as coisas. Isso está em harmonia com a descrição do Novo Testamento de que todas as coisas são do pai, mediante o Filho, e no Espírito Santo. A palavra “Criador” traduz o termo grego *poieten,* que se acha na forma grega da Confissão Apostólica, através do vocábulo *creatorem,* presente na forma latina. A Igreja primitiva entendia o verbo criar no sentido estrito de “produzir do nada alguma coisa”. Deve-se notar nem sempre a Escritura usa a palavra hebraica *bara’* e o termo grego *ktizein* naquele sentido absoluto. Também emprega esses termos para denotar uma criação secundária, na qual Deus fez uso de material já existente, mas que não podia causar por si mesmo o resultado indicado, Gn 1.21, 27; 5.1; Is 45.7,12; 54.16; Am 4.13; 1 Co 11.9; Ap 10.6. Utiliza-os até mesmo para designar algo que vem à existência sob a direção providencial de Deus, Sl 104.30: Is 45.7, 8: 65.18; 1 Tm 4.4. Dois outros termos são utilizados como sinônimos do termo “criar”, a saber, “fazer” (hebraico, *‘asah;* grego, *poiein*) e “formar” (hebraico, *yatsar;* grego, *plasso*). O primeiro é claramente usado em todos os três sentidos indicados acima: de criação primária, Gn 2.4; Pv 16.4; At 17.24; mais freqüentemente, de criação secundária, Gn 1.7, 16, 26; 2.22; Sl 89.47; e de obras da providência, Sl 74.17. O outro é usado semelhantemente com referência à criação primária, Sl 90.2 (talvez o único exemplo deste uso); à criação secundária, Gn 2.7, 19; Sl 104.26; Am 4.13; Zc 12.1: e à obra da previdência, Dt 32.18; Is 43.1, 7, 21; 45.7. As três palavras acham-se juntas em Is 45.7. A criação, no sentido estrito da palavra, pode ser definida como *o livre ato de Deus pelo qual Ele, segundo a Sua vontade soberana e para a Sua própria glória, produziu no princípio todo o universo, visível e invisível, sem uso de material preexistente, e assim lhe deu uma existência distinta da Sua própria e, ainda assim, dele dependente.* Tendo em vista os dados escriturísticos indicados acima, é evidente, porém, que essa definição se aplica àquilo que é geralmente conhecido como criação primária ou imediata, isto é, a criação descrita em Gn 1.1. Mas a Bíblia evidentemente usa a palavra “criar” também em casos em que Deus fez uso de materiais preexistentes, como na criação do sol, da lua, das estrelas, dos animais e do homem. Daí muitos

teólogos acrescentam um elemento à definição da criação. Assim, Wollebius define: *"A criação é o ato pelo qual Deus produz o mundo e tudo que nele há, em parte do nada e em parte de material que por sua própria natureza é inepto, para a manifestação da glória do Seu poder, sabedoria e bondade".* Entretanto, mesmo assim, a definição não cobre aqueles casos, também designados na Escritura como obra criadora, em que Deus trabalha mediante causa secundárias, Sl 104.30; Is 45.7, 8; Jr 31.22; Am 4.13, e produz resultados que só Ele pode produzir. A definição dada inclui vários elementos que pedem mais ampla consideração.

1. A CRIAÇÃO É UM ATO DO TRINO DEUS. A Escritura nos ensina que o trino Deus é o Autor da criação, Gn 1.1; Is 40.12; 44.24; 45.12, e isto O distingue dos ídolos. Sl 96.5; Is 37.16; Jr 10.11, 12. Embora o pai esteja em primeiro plano na obra da criação, 1 Co 8.6, esta é também claramente reconhecida como obra do Filho e do Espírito Santo. A participação do Filho nela é indicada em Jo 1.3; 1 Co 8.6; Cl 1.15-17, e a atividade do Espírito nessa obra acha expressão em Gn 1.2; Jó 26.13; 33.4; Sl 104.30; Is 40.12, 13. A segunda e a terceira pessoa não são poderes dependentes ou meros intermediários, mas sim, Autores independentes, juntamente com o pai. A obra da criação não foi dividida entre as três pessoas, mas a obra completa, embora em diferentes aspectos, é atribuída toda a cada uma das pessoas. Todas as coisas são, de uma só vez, *oriundas* do Pai, por *meio do* Filho, e *no* Espírito Santo. Pode-se dizer em geral que o *ser provém do Pai, o pensamento* ou *idéia* provém do Filho, e a *vida* provém do Espírito Santo. Desde que o Pai toma a iniciativa na obra da criação, muitas vezes esta é atribuída a Ele, em termos da economia da Trindade.

2. A CRIAÇÃO É UM ATO LIVRE DE DEUS. Às vezes a criação é descrita como um ato necessário de Deus, e não como um ato livre e determinado por Sua soberana vontade. As velhas teorias da emanação e suas réplicas modernas, as teorias panteístas, naturalmente fazem do mundo apenas um momento do processo da evolução divina (Spinoza, Hegel) e, portanto, vêem o mundo como um ato necessário de Deus. E a necessidade que eles têm em mente não é uma necessidade relativa, resultante do decreto divino, mas uma necessidade absoluta que decorre da própria natureza de Deus, da Sua onipotência (Orígenes) ou do Seu amor (Rothe). Todavia, esta posição não é bíblica. As únicas obras que são inerentemente necessárias, como uma necessidade resultante da própria natureza de Deus, são as *opera ad intra*, as obras das pessoas do Ser Divino, separadamente consideradas: geração, filiação e processão. Dizer que a criação é um ato necessário de Deus é declarar também que ela é tão eterna como as obras imanentes de Deus. Se algum tipo de necessidade deve ser atribuída às *opera ad extra* de Deus, é uma necessidade condicionada pelo decreto divino e pela resultante constituição das coisas. É uma necessidade dependente da soberana vontade de Deus, e, portanto, não é necessidade no sentido absoluto da palavra. A Bíblia nos ensina que Deus criou todas as coisas segundo o conselho da Sua vontade, Ef 1.11; Ap 4.11; e que Ele é auto-suficiente e não depende de Suas criaturas, de modo nenhum, Jó 22.2, 3; At 17.25.

3. A CRIAÇÃO É UM ATO TEMPORAL DE DEUS

a. *O ensino da Escritura sobre este ponto.* A Bíblia começa com a singela declaração: “No princípio criou Deus os céus e a terra”. Gn 1.1. Sendo dirigida a todas as classes de pessoas, ela emprega a linguagem comum da vida diária, e não a linguagem técnica da filosofia. O termo hebraico *bereshith* (literalmente, “no princípio”) é indefinido e, naturalmente, dá surgimento à questão: No princípio do quê? Parece melhor tomar a expressão no sentido absoluto, como uma indicação do início de todas as coisas temporais e do próprio tempo: Keil, porém, é de opinião que se refere ao princípio da obra da criação. Tecnicamente falando, não é correto presumir que já existia o tempo quando Deus criou o mundo, e que Ele, em certo ponto desse tempo existente, deu “princípio” à produção do universo. O tempo é apenas uma das formas de toda a existência criada e, portanto, não poderia existir antes da criação. Por essa razão Agostinho achava mais correto dizer que o mundo foi criado *cum tempore* (juntamente com o tempo), que afirmar que foi criado *in tempore* (no tempo). A Escritura fala desse começo noutros lugares também. Mt 19.4, 8; Mc 10.6; Jo 1.1, 2; Hb 1.10. Também está claramente implícito que o mundo teve começo em passagens como Sl 90.2, “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu é Deus”: e Sl 102.25, “Em tempos remotos lançaste os fundamentos da terra: e os céus são obras das tuas mãos”.

b. *Dificuldades que pesam sobre esta doutrina.* Antes do princípio mencionado em Gn 1.1, devemos postular uma eternidade sem princípio, durante a qual somente Deus existia. Como havemos de preencher estas eras supostamente vazias da vida eterna de Deus? O que será que Deus fazia antes da criação do mundo? É tão impossível pensar nele como um Deus *otiosus* (um Deus inativo), que geralmente Ele é entendido como *actus purus* (pura ação). A escritura sempre O descreve trabalhando, Jo 5.17. Então como dizer que Ele passou de um estado de inatividade para um estado de ação? Além disso, como se pode conciliar a transição de um estado não criador para um estado criador, com Sua imutabilidade? E se Ele tinha o propósito eterno de criar, por que não o fez imediatamente? Por que deixou passar toda uma eternidade, antes de pôr em ação o Seu plano? Ademais, por que Ele terá escolhido aquele momento particular para a Sua obra criadora?

c. *Soluções sugeridas.* (1) *Teoria da criação eterna.* Conforme alguns, como Orígenes, Scotus Erígena, Rothe, Dorner e Pfleiderer. Deus tem estado criando desde toda a eternidade, de sorte que o mundo, apesar de ser uma criatura e de ser dependente, é tão eterno como o próprio Deus. Tem-se fundamentado isso na onipotência, na atemporalidade, na imutabilidade e no amor de Deus: mas nenhuma destas qualidades implica ou envolve necessariamente a criação eterna. Essa teoria não somente é contestada pela Escritura, mas também é contrária à razão, pois (a) uma criação desde a eternidade é uma contradição de termos: e (b) a idéia de criação eterna, aplicada ao presente mundo, sendo este sujeito à lei do tempo como é, baseia-se numa

identificação do tempo e a eternidade, quando estes são essencialmente diferentes. (2) *Teoria da subjetividade do tempo e da eternidade.* Alguns filósofos especulativos, como Spinoza, Hegel e Green, alegam que a distinção de tempo e eternidade é puramente subjetiva e se deve à nossa condição finita. Daí, eles gostariam que nos elevássemos a um lugar estratégico mais alto e considerássemos as coisas *sub specie aeternitatis* (do ponto de vista da eternidade). O que existe para a nossa consciência como desenvolvimento no tempo, par a consciência divina existe simplesmente como um conjunto eternamente completo. Mas essa teoria é refutada pela escritura, como a anterior. Gn 1.1; Sl 90.2; 102.25; Jo 1.3. Além disso, torna as realidades objetivas em formas subjetivas de consciência, e reduz toda a história a uma ilusão. Afinal de contas, o desenvolvimento no tempo é uma realidade; há uma sucessão temporal em nossa vida consciente e na vida da natureza ao nosso redor. As coisas que aconteceram ontem não são as que estão acontecendo hoje.[1]

d. *Direção na qual se deve procurar a solução.* Em relação com o problema em foco, diz corretamente o dr. Orr: "A solução só pode estar em obter-se uma idéia apropriada da relação da eternidade com o tempo". Acrescenta ele que, quando pode ver, isso ainda não foi realizado satisfatoriamente. Grande parte da dificuldade encontrada aqui, deve-se sem dúvida ao fato de que pensamos na eternidade como se fosse uma indefinida extensão de tempo, como, por exemplo, quando falamos das eras da relativa inatividade de Deus antes da criação do mundo. A eternidade de Deus não é um período de tempo indefinidamente prolongado, mas antes, uma coisa essencialmente diferente, que somos incapazes de conceber. Sua existência é uma existência atemporal, uma presença eterna. O remoto passado e o mais distante futuro estão ambos presentes para Ele. Ele age em todas as Suas obras, e, portanto, também na criação, como O Eterno, e não temos direito de retratar a criação como *um ato de Deus* na esfera temporal. Em certo sentido, pode ser chamado ato eterno, mas só no sentido em que os atos de Deus são eternos. *Como atos de Deus,* todos eles são obras realizadas na eternidade. Contudo, não é eterno no mesmo sentido em que a geração do Filho é eterna, pois esta constitui um ato imanente de Deus no sentido absoluto da palavra, enquanto que a criação redunda numa existência temporal e, assim, termina no tempo.[2] Geralmente os teólogos distinguem entre criação ativa e passiva, a primeira indicando a criação como um ato de Deus, e a última, seu resultado, o mundo criado. A primeira não é caracterizada por sucessão temporal reflete a ordem determinada no decreto de Deus. Quanto à objeção de que uma criação no tempo implica mudança em Deus. Wollebius observa que "a criação é uma passagem, não do Criador, mas da criatura, da potencialidade para a realização concreta."[3]

4. A CRIAÇÃO COMO UM ATO PELO QUAL ALGO É PRODUZIDO DO NADA.

1 Cf. Orr, *Christian View of God and the World,* p. 130.
2 Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p.452.
3 Citado por Warfield, em *calvin and Calvinism,* p.294.

a. *A doutrina da criação é absolutamente única.* Tem havido muita especulação acerca da origem do mundo, e várias teorias têm sido propostas. Uns declaravam que o mundo é eterno, enquanto outros viam nele o produto de um espírito antagônico (gnósticos). Uns sustentavam que ele foi feito de material preexistente, a que Deus deu forma (Platão); outros afirmavam que foi originado por emanação da substância divina (gnósticos sírios: Swedenborg): e ainda outros o consideravam como a aparência fenomênica do Absoluto, sendo este o fundamento oculto de todas as coisas (panteísmo). Em oposição a todas esses vãs especulações dos homens, a doutrina da Escritura sobressai com grandiosa sublimidade: "No princípio criou Deus os céus e a terra".

b. *Termos bíblicos para "criar".* Na narrativa da criação, como já foi indicado, são empregados três verbos a saber, *bara', 'asah* e *yatsar,* e são utilizados alternadamente na Escritura, Gn 1.26, 27; 2.7. A primeira palavra é a mais importante. Seu sentido originário é *partir, cortar, dividir;* mas, em acréscimo, significa também *formar, criar* e, num sentido de derivação mais distante, *produzir, gerar e regenerar.* A palavra mesma não transmite a idéia de produzir do nada alguma coisa, pois é usada até com referência a obras da providência, Is 45.7; Jr 31.22; Am 4.13. Contudo, tem caráter distintivo: é sempre empregada com relação a alguma produção divina, nunca a qualquer produção humana; e nunca tem acusativo de material, pelo que serve para expressar a grandiosidade da obra de Deus. A palavra '*asah* é mais geral, significando *fazer* ou *formar*, e, portanto, é empregada no sentido geral de *fazer, formar, fabricar , modelar.* A palavra *yastar* tem, mais distintamente, o sentido de *modelar com materiais preexistentes* e, portanto, é empregada para descrever o trabalho do oleiro na modelagem de vasos de barro. As palavras do Novo Testamento são *ktizein,* Mc 13.19, *poiein,* Mt 19.4: *themelioum,* Hb 1.10, *katartizein,* Rm 9.22, *kataskeuazein,* Hb 3.4, e *plassein,* Rm 9.20. Nenhuma dessas palavras expressa diretamente a idéia de criação do nada.

c. *Sentido da expressão "criação do nada".* A frase "criar ou produzir do nada" não se acha na Escritura. É oriunda de um dos apócrifos, a saber, 2 Macabeus 7.28. A expressão *ex nihilo* tem sido mal interpretada e criticada. Alguns até consideram a palavra *nihilum* (nada) como um designativo de certa matéria com a qual o mundo foi criado, matéria sem qualidades e sem forma. Mas isso é pueril demais para merecer séria consideração. Outros entendem que a expressão "criar do nada" significa que o mundo veio a existir sem nada ou ninguém que atuasse como sua causa, e passaram a criticá-la como conflitante com o que geralmente se considera verdade axiomática - *ex nihilo nihil fit* (do nada, nada se fez). Mas esta crítica é inteiramente destituída de base. Dizer que Deus criou do nada o mundo não equivale a dizer que o mundo veio a existir sem causa. Deus mesmo, ou, mais especificamente, a vontade de Deus é a força causante do mundo. Martensen expressa-se come estas palavras: "O nada do qual Deus cria o mundo são as eternas possibilidades da Sua vontade, que são as fontes de todas as realidades do mundo".[1] Se a frase

1 *Christian Dogmatics,*p. 116.

latina, "*ex nihilo nihil fit"* for tomada no sentido de que não pode haver nenhum efeito sem causa, sua veracidade pode ser admitida, mas isso não pode ser considerado como uma objeção válida à doutrina da criação do nada. Mas se for entendida como expressando a idéia de que nada pode originar-se, a não ser de material previamente existente, certamente não poderá ser tida como uma verdade clara e inconteste. Neste caso, é na verdade uma suposição arbitrária que, como o assinala Shedd, não faz justiça sequer aos pensamentos e volições do homem, que são *ex nihilo.*[1] Mas, mesmo que essa frase expressasse de fato uma verdade pertencente à experiência comum, no que se refere às obras humanas, isto ainda não provaria que ela é verdadeira com respeito à obra do absoluto poder de Deus. Contudo, em vista do fato de que a expressão, "criação do nada", está sujeita a ser mal compreendida, e foi mal compreendida muitas vezes, é preferível falar em criação sem uso de material preexistente.

d. *Base Bíblica da doutrina da criação do nada.* Gn 1.1 registra o início da obra da criação, e certamente não apresenta Deus produzindo o mundo com material preexistente. Foi criação do nada, criação no sentido estrito da palavra e, daí, a única parte da obra registrada em Gn 1 a que Calvino aplica o termo. Mesmo na parte restante do capítulo, porém, Deus é descrito produzindo todas as coisas pela palavra do Seu poder, por um simples *fiat* divino. A mesma verdade é ensinada em passagens como Sl 33.6, 9 e 148.5. A passagem mais forte é Hb 11.3: "Pela fé entendemos que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem", ou, na versão utilizada pelo autor, "... de maneira que, o que se vê não foi feito das cousas que aparecem". A criação é descrita aqui como um fato que apreendemos somente pela fé. Pela fé entendemos (percebemos, não compreendemos) que o mundo foi estruturado ou formado pela palavra de Deus, a palavra de poder de Deus, o *fiat* divino, de modo que as coisas que se vêem, as coisas visíveis deste mundo, não foram feitas das coisas que aparecem, que são visíveis, ou que, pelo menos, são vistas ocasionalmente. De acordo com essa passagem que pode ser citada nesta conexão é Rm 4.17, que fala de Deus, "que vivifica os mortos e chama à existência as cousas que não existem como se existissem" (Moffatt "que faz viver aos mortos e chama à existência o que não existe"). É verdade que, nesse contexto, Paulo não fala da criação do mundo, mas da esperança de Abraão, de que teria um filho. Contudo, a descrição de Deus aqui dada é geral e, portanto, também é de aplicação geral. Pertence à própria natureza de Deus ser Ele capaz de chamar à existência o que não existe, e Ele o faz.

5. CRIAÇÃO PROPICIA AO MUNDO UMA EXISTÊNCIA DISTINTA E, TODAVIA, SEMPRE DEPENDENTE.

a. *O mundo tem existência distinta.* Quer dizer que o mundo não é Deus, nem alguma parte de Deus, mas algo absolutamente distinto de Deus; e que difere de Deus, não meramente em grau, mas em suas propriedades essenciais. A doutrina da criação implica que, enquanto Deus é

1 *Dogm. Theol.* I, p. 467.

auto-existente e auto-suficiente, infinito e eterno, o mundo é dependente, finito e temporal. Um jamais poderá transformar-se no outro. Esta doutrina é um obstáculo absoluto para a antiga idéia de encarnação, bem como para todas as teorias panteísticas. O universo não é a forma de existência de Deus, nem a aparência fenomênica do Absoluto: e Deus não é simplesmente a vida ou a alma ou lei interna do mundo, mas frui Sua vida pessoal, eternidade completa, acima do mundo, com absoluta independência dele. Ele é o Deus transcendente, glorioso em santidade, temível em louvores, que opera maravilhas. Esta doutrina apóia-se em passagens da Escritura que (1) atestam a existência distinta do mundo, Is 42.5; At 17.24; (2) falam da imutabilidade de Deus, Sl 102.27; Ml 3.6; Tg 1.17; (3) traçam uma comparação entre Deus e a criatura, Sl 90.2: 102.25-27; 103. 15-17; Is 2.21; 22.17, etc.; e (4) falam do mundo como pecaminoso ou jazendo no pecado, Rm 1.18-32; 1 Jo 2.15-17, etc.

b. *O mundo é sempre dependente de Deus.* Apesar de Deus ter dado ao mundo uma existência distinta da Sua, não se afastou do mundo após havê-lo criado, mas continuou na mais estreita conexão com ele. O universo não é como um relógio a que Deus deu corda e deixou andar sem mais nenhuma intervenção divina. Esta concepção deísta da criação não é nem bíblica nem científica. Deus não é somente o Deus transcendente, infinitamente exaltado acima de todas as Suas criaturas; é também o Deus imanente, presente em cada parte da Suas criação, e cujo Espírito age no mundo inteiro. Está *essencialmente* presente em todas as Suas criaturas, e não apenas *per potentiam* (por Seu poder), mas não está presente em cada uma delas da mesma maneira. Sua imanência não deve ser interpretada como extensão ilimitada através de todos os espaços do universo, nem como uma presença participativa, estando em parte aqui e em parte ali. Deus é espírito, e exatamente porque é espírito está presente em todos os lugares *de modo completo*. Dele se diz que enche o céu e a terra, Sl 139.7-10; Jr 23.24, constitui a esfera em que vivemos, nos movemos e existimos At 17.28, renova a face da terra por Seu Espírito, Sl 104.30, habita nos quebrantados de coração. Sl 51.11; Is 57.15, e na igreja como Seu templo, 1 Co 3.16; 6.19; Ef 2.22. Tanto a transcendência como a imanência, acham expressão numa mesma passagem da Escritura, a saber, Ef 4.6, onde o apóstolo diz que temos “um só Deus e pai de todos, o qual é *sobre todos,* age *por meio de todos* e está *em todos”.* A doutrina da imanência divina foi dilatada a ponto de confundir-se com o panteísmo em grande parte da teologia moderna. O mundo, particularmente o homem, foi considerado como a manifestação fenomênica de Deus. A “teologia da crise”, assim chamada, representa forte reação a essa posição. Às vezes se pensa que esta teologia, com sua ênfase à “infinita diferença qualitativa” entre o tempo e a eternidade, a Deus como o “totalmente Outro” e o Deus oculto, e à distância que existe entre Deus e o homem, naturalmente elimina a imanência de Deus. Todavia, Brunner dá-nos a certeza de que não é assim. Diz ele: “Tem-se dito muito absurdo acerca da ‘teologia bartiana’, de que só tem percepção quanto à transcendência de Deus, e não quanto à Sua imanência. Como se nós também não estivéssemos cientes do fato de que Deus, o Criador, sustenta todas as coisas pelo Seu poder, de

que Ele imprimiu a marca da Sua divindade no mundo e criou o homem à Sua imagem".[1] E Barth diz: "Deus estaria morto, se movesse o Seu mundo só fora dele, se Ele fosse uma 'coisa em Si mesmo', e não Aquele que é Um em todos, o Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, o princípio e o fim".[2] Estes homens se opõem à moderna concepção panteísta da imanência divina, e também à idéia de que, em virtude desta imanência, o mundo é uma luminosa revelação de Deus.

6. O FIM ÚLTIMO DE DEUS NA CRIAÇÃO. Tem-se debatido com freqüência a questão do fim último de Deus na obra da criação. No transcurso da história, a questão recebeu especialmente uma resposta dupla.

a. *A felicidade do homem ou da humanidade.* Alguns dos antigos filósofos, como Platão, Filo e Sêneca, afirmavam que a bondade de Deus O induziu a criar o mundo. Ele desejava comunicar-se com as Suas criaturas: a felicidade destas era o fim que Ele tinha em vista. Embora alguns teólogos cristãos tenham estado em harmonia com essa idéia, ela se tornou proeminente principalmente através do humanismo do período da Reforma e do racionalismo do século dezoito. Muitas vezes essa teoria foi apresentada de maneira muito superficial. A melhor forma em que é exposta traz a noção de que Deus não poderia fazer-se a Si próprio o fim da criação, porquanto Ele é suficiente para Si mesmo e não poderia ter necessidade de coisa alguma. E se Ele não poderia fazer-se a Si próprio o fim, então este só pode ser encontrado na criatura, especialmente no homem, e, finalmente, em sua suprema felicidade. O conceito teleológico segundo o qual o bem-estar ou a felicidade do homem ou da humanidade constitui o fim último da criação, caracterizou o pensamento de homens influentes como Kant, Schleiermacher e Ritschl, conquanto não apresentem todos do mesmo modo. Mas essa teoria não satisfaz, por várias razões: (1) É indubitável que Deus revela a Sua bondade na criação; contudo, não é correto dizer que a Sua bondade ou o Seu amor não poderia expressar-se, se o mundo não existisse. As relações pessoais dentro da Trindade propiciavam todo o necessário para uma plena e eterna vida de amor. (2) parece perfeitamente evidente que Deus não existe por causa do homem, mas sim, o homem por causa de Deus. Somente Deus é o Criador e o Sumo Bem, ao passo que o homem é apenas uma criatura que, por esta mesma razão, não pode ser o fim da criação. O temporal encontra a sua finalidade no eterno, o humano no divino, e não vice-versa. (3) A teoria não se coaduna com os fatos. É impossível subordinar tudo que se acha na criação a esse fim, e explicar tudo em relação com a felicidade humana. Evidencia-o perfeitamente a consideração de todos os sofrimentos que há no mundo.

b. *A glória declarativa de Deus.* A igreja de Jesus Cristo encontrou o verdadeiro fim da criação, não em alguma coisa que esteja fora de Deus, mas em Deus mesmo, mais particularmente na manifestação externa da Sua excelência inerente. Não significa que receber

1 *The Word and the World*, p.7.
2 *The Word of God and the Word of Man,* p. 291.

Deus glória da parte de outros seja o fim último. O recebimento de glória por meio de louvores prestados por Suas criaturas morais é um fim que está incluído no fim supremo, mas não constitui em si mesmo esse fim. Deus não criou primeiramente para receber glória, mas para tornar a Sua glória saliente e manifesta. As gloriosas perfeições de Deus são demonstradas em toda a Sua criação; e esta demonstração não é para uma vã mostra, para uma exibição para ser meramente admirada pelas criaturas, mas visa também à promoção do sue bem-estar e da sua perfeita felicidade. Além disso, procura afinar os seus corações para os louvores do Criador, e para arrancar das suas almas expressões da sua gratidão, do seu amor e da sua adoração. O fim supremo de Deus na criação – a manifestação da Sua glória – inclui, pois, como fins subordinados, a felicidade e salvação da Suas criaturas, e o recebimento de louvor de corações agradecidos e desejosos de adora-lo. Esta doutrina tem suporte nas seguintes considerações: (1) Baseia-se no testemunho da Escritura, Is 43.7; 60.21; 61.3; Ez 36.21, 22; 39.7; Lc 2.14; Rm 9.17; 11.36; 1 Co 15.28; Ef 1.5, 6, 9, 12, 14; 3.9, 10; Cl 1.16. (2) Dificilmente o Deus infinito escolheria alguma coisa inferior ao fim supremo em toda a criação, e esse fim se pode achar nele mesmo. Se nações inteiras, comparadas com Ele, não passam de uma gota num balde, e são como o pó da balança, então, certamente, a Sua glória declarativa é intrinsecamente de muito maior valor que o bem de Suas criaturas, Is 40.15, 16. (3) A glória de Deus é o único fim coerente com a Sua independência e soberania. Cada qual depende de quem ou do que ele escolhe como o seu fim último. Se Deus escolhesse algo da criatura como o Seu fim é ultimo, isto O tornaria dependente da criatura naquela medida. (4) Nenhum outro fim seria suficientemente compreensivo para constituir o verdadeiro fim de todos os caminhos e obras de Deus na criação. Esse tem a vantagem de abranger, como subordinados, vários outros fins. (5) Esse é o único fim real e perfeitamente alcançado no universo. Não podemos imaginar que um Deus sábio e onipotente escolhesse um fim destinado a falhar no todo ou em parte, Jó 23.13. Não obstante, muitas das Suas criaturas nunca alcançam felicidade perfeita.

c. *Objeções à doutrina de que a glória de Deus é o fim da criação.* Eis as mais importantes: (1) *faz do plano do universo um plano egoísta.* Mas devemos distinguir entre egoísmo e razoável consideração própria ou amor próprio. Aquele é uma indevida ou exclusiva atenção ao conforto ou prazer próprio, sem consideração pela felicidade ou pelos direitos dos outros; este é a devida atenção à própria felicidade e ao próprio bem-estar, perfeitamente compatível com a justiça, a generosidade e a benevolência para com os demais. Ao procurar expressar-se para a glória do Seu nome, Deus não desconsiderou o bem-estar, o bem supremo dos outros; antes o promoveu. Além disso, essa objeção rebaixa o Deus infinito ao nível do homem finito, sim, mesmo do homem pecador, e O julga pelos padrões humanos, o que não tem base nenhuma. Deus não tem igual, e ninguém pode reivindicar nenhum direito contra Ele. Ao fazer da Sua glória declarativa o fim da criação, Ele escolheu o fim supremo; mas quando o homem faz de si mesmo o fim de todas as suas obras, não está escolhendo o fim supremo. Ele se alçaria a um nível mais elevado, se escolhesse o bem-estar da humanidade e a glória de Deus como a finalidade da sua vida.

Finalmente, esta objeção é feita primariamente em vista do fato de que o mundo está cheio de sofrimentos, e de que há criaturas racionais de Deus que estão fadadas à destruição eterna. Mas isso não se deve à obra criadora de Deus, e, sim, ao pecado do homem, que estorvou a obra de Deus na criação. O fato de que o homem sofre as conseqüências do seu pecado e da sua insurreição não dá direito a ninguém para acusar Deus de egoísmo. Poder-se-ia também acusar o governo de egoísmo por preservar a sua dignidade e a majestade da lei contra todos os que a transgridem voluntariamente. (2) *É contrária à auto-suficiência e independência de Deus.* Procurar Deus a Sua honra desse modo mostra que Ele necessita da criatura. O mundo foi criado para glorificar a Deus, isto é, para acrescentar glória à Sua glória. Então, evidentemente, a Sua perfeição é carente em alguns aspectos: a obra da criação satisfaz uma carência e contribui para a perfeição divina. Mas esta explicação não é correta. O fato de que Deus criou o mundo para a Sua glória não significa que Ele precisava do mundo. Entre os homens, e isso universalmente, não se pode afirmar que a obra que eles realizam em favor de outros é necessária àqueles, para suprir-lhes alguma carência. Pode-se dizer isso quanto ao trabalhador comum, que trabalha pelo pão de cada dia, mas dificilmente será verdade quanto ao artista, que segue o impulso espontâneo do seu gênio. Do mesmo modo, há uma satisfação veraz e boa em Deus – Seu beneplácito – que se acha muito acima de qualquer necessidade e compulsão, e que encarna artisticamente os Seus pensamentos na criação e neles tem prazer. Além disso, não é certo que, quando Deus fez da Sua glória declarativa o fim último da criação, teve por objetivo principal o recebimento de alguma coisa. A suprema finalidade que Ele teve em vista não foi a de *receber* glória, mas, sim, a de *manifestar* nas obras das Suas mãos a Sua glória, e o firmamento mostrar as obras das Suas mãos, as aves dos céus e os animais do campo engrandece-lo, e os filhos dos homens entoar-lhe louvores. Mas, ao glorificarem o Criador, as criaturas nada acrescentam à perfeição do Seu Ser, mas apenas reconhecem a Sua grandeza e lhe atribuem a glória que lhe é devida.

D. Teorias Divergentes a Respeito da origem do Mundo.

A doutrina bíblica não é a única maneira de ver a origem do mundo. Três teorias alternativas, que foram sugeridas, merecem breve estudo aqui.

1. TEORIA DUALISTA. Nem sempre o dualismo é apresentado de modo igual, mas, em sua formação mais usual, estabelece dois princípios auto-existentes, Deus e a matéria, distintos um do outro e, ao mesmo tempo, co-eternos. Contudo, a matéria original é tida apenas como uma substância negativa e imperfeita (às vezes considerada má), que é subordinada a Deus e instrumento da Sua vontade (Platão, Aristóteles, os gnósticos, os maniqueus). Segundo essa teoria, Deus não é o Criador, mas apenas o estruturador e artífice do mundo. Essa conceituação é objetável por várias razões: (a) É errônea em sua idéia fundamental de que era preciso existir alguma substância da qual foi criado o mundo, desde que *ex nihilo nihil fit.* Esta máxima só é

verdadeira como expressão da idéia de que nenhum evento tem lugar sem alguma causa, e é falsa se tem o sentido de afirmar que nada poderia ser feito, a não ser com o uso de material preexistente. A doutrina da criação não dispensa uma causa absolutamente suficiente do mundo na vontade soberana de Deus. (b) Sua descrição da matéria como eterna é fundamentalmente falha. Se a matéria fosse eterna, teria que ser infinita em todos os sentidos, pois não poderia ser infinita num aspecto (duração) e finita noutros. Mas é impossível que dois infinitos ou absolutos coexistam. O absoluto e o relativo podem existir simultaneamente, mas só pode haver um ser absoluto e auto-existente. (c) É antifilosófico postular duas substâncias eternas, quando uma só causa auto-existente é perfeitamente adequada para explicar todos os fatos. Por essa razão a filosofia não se satisfaz com uma explicação dualista do mundo, mas procura dar uma interpretação monistas do universo. (d) Se a teoria presume – como faz nalgumas de suas formas – a existência de um princípio eterno do mal, não há absolutamente nenhuma garantia de que o bem triunfará sobre o mal no mundo. Ao que parece, aquilo que é eternamente necessário terá que se manter sempre, e jamais cair.

2. A TEORIA DA EMANAÇÃO, EM VÁRIAS FORMAS. Essa teoria pretende que o mundo é uma emanação necessária do Ser divino. De acordo com ela, Deus e o mundo são essencialmente um, sendo este a manifestação fenomênica daquele. A idéia de emanação é característica de todas as teorias panteístas, embora nem sempre apresentada da mesma maneira. Aqui, de novo, podemos registrar várias objeções: (a) Este conceito da origem do mundo virtualmente nega a infinidade e a transcendência de Deus por aplicar-lhe um princípio de evolução, de crescimento e progresso, que caracteriza somente o finito e imperfeito; e por identifica-lo com o mundo. Assim, todos os objetos visíveis vêm a ser apenas modificações transitórias de uma essência auto-existente, inconsciente e impessoal, que pode ser denominada Deus, natureza, ou Absoluto. (b) Essa teoria furta a soberania de Deus, despojando-o do Seu poder de auto-determinação em relação ao mundo. Fica reduzido à base oculta da qual emanam necessariamente as criaturas, e que determina o seu movimento mediante uma inflexível necessidade da natureza. Ao mesmo tempo, priva todas as criaturas racionais da sua relativa independência, da sua liberdade e do seu caráter moral. (c) Ela compromete igualmente a santidade de Deus de modo deveras grave. Faz de Deus o responsável por tudo quanto acontece no mundo, tanto pelo mal como pelo bem. Esta é, naturalmente, uma gravíssima conseqüência da teoria, conseqüência da qual os panteístas nunca puderam escapar.

3. A TEORIA DA EVOLUÇÃO. Às vezes se fala da teoria da evolução como se pudesse ser uma substituta da doutrina da criação. Mas, evidentemente é um erro. É certo que não pode substituir a criação no sentido de originação absoluta, desde que pressupõe alguma coisa que evolui, e esta, em última instância, tem que ser eterna ou criada, de maneira que, depois de tudo, o evolucionista precisa escolher entre a eternidade da matéria e a doutrina da criação. No máximo, pode-se imaginar que serve como substituta da chamada criação secundária, mediante a

qual foi dada forma à substância já existente. (a) Alguns evolucionistas, como Haeckel, por exemplo, crêem na eternidade da matéria, e atribuem a origem da vida à geração espontânea. Mas, a crença na eternidade da matéria é não só decididamente anticristã e até mesmo ateísta; é também geralmente desacreditada. A idéia de que a matéria, com a energia como sua propriedade universal e inseparável, é suficiente para a explicação do mundo, acha pouco apoio nos círculos científicos atuais. Sente-se que um universo material, composto de partes finitas (átomos, elétrons etc.) não pode ser infinito; e aquilo que está sujeito a constante mudança não pode ser eterno. Ademais, vai ficando cada vez mais claro que a matéria e a força ou energia cegas não podem explicar a vida e a personalidade, a inteligência e a vontade livre. E a idéia de geração espontânea é pura hipótese, não somente não verificada, mas também praticamente desacreditada. A lei geral da natureza, ao que parece, é "*omne vivum e vivo"* ou *"ex vivo"* (tudo que é vivo provém do que é vivo). (b) Outros evolucionistas advogam o que chamam de evolução teísta. Esta postula a existência de Deus por trás do universo, que age nele, em geral de acordo com as inalteráveis leis da natureza e por meio de forças físicas somente, mas nalguns casos mediante intervenção miraculosa, como, por exemplo, no caso do início absoluto, do início da vida e do início da existência racional, como também moral. A isso muitas vezes se tem chamado zombeteiramente, teoria do "tapa-brecha" ("stop-gap"). É realmente uma vergonha, dizer que Deus é chamado, a intervalos periódicos, a socorrer a natureza, remediando os abismos vazios que bocejam aos pés dela. A doutrina da criação não é isso, nem tampouco uma coerente teoria da evolução, porquanto se define a evolução como "uma série de alterações graduais e progressivas, *efetuadas por meio de forças residentes"* (Lê Conte).* De fato, evolução teística é uma contradição de termos. É tão destrutiva para a fé na doutrina bíblica da criação como a evolução naturalista; e recorrendo à atividade criadora de Deus de vez em quando, anula também a hipótese evolucionista. Além dessas duas conceituações, podemos mencionar também a evolução criadora, de Bérgson, e a evolução emergente, de C. Lloyd Morgan. O primeiro é um panteísta vitalista, cuja teoria envolve a negação da personalidade de Deus; e o último chega, por fim, à conclusão de que não lhe é possível explicar os emergentes, assim chamados, sem incluir algum fator último, que se poderia chamar "Deus".**

---

* O autor deve referir-se ao biólogo francês Pierre Lecomte du Noüy, 1883 – 1947, apud Larousse. Nota do Tradutor.

** Henri Bergson, em sua obra *A Evolução Criadora,* faz-nos o favor de apontar, as falhas e lacunas das hipóteses evolucionistas dos seus antecessores; e ao falar da sua, fala com termos realistas e modestos, a ponto de Per Hallström, em seu discurso por ocasião da entrega do Prêmio Nobel de Literatura a Bérgson, em 1928, afirmar que "o próprio Bérgson considera que o seu sistema não é, sobre muitos pontos, senão um esboço que deverá ser completado nos seus pormenores pela colaboração de outros pensadores" (Biblioteca dos Prêmios Nobel de Literatura, vol. XXVII, Opera Mundi, Rio, 1971, p. 22.)
Observe-se o que Bergson diz do neolamarckismo e de "outras formas de evolucionismo": "... o neolamarckismo não nos parece mais capacitado do que as outras formas de evolucionismo para resolver o problema" (dos "caracteres adquiridos" ou da transmissibilidade ou não das variações e diferenças nas diversas espécies), Ibid., *A Evolução Criadora*, pg. 110.
Na década de 1960 foi divulgada no Brasil, a hipótese evolucionista do padre francês Pierre Teilhard de Chardin, exposta em sua obra *Lê Phénomène Humanine* e noutras obras. Em 1978 escrevi: "Das hipóteses evolucionistas as mais interessantes são possivelmente as de Henri Bergson e Teilhard de Chardin. Aliás, são um tanto semelhantes, em que ambos falam de uma força vital presente na matéria e ambos reconhecem a criação básica de todas as coisas. As diferenças maiores entre os dois consistem nestes dois pontos: 1º - O que Bergson considera força vital, Chardin considera força vital consciente, mesmo a da rocha, por exemplo. 2º - O esquema de Chardin, embora elaborado a partir de dados científicos, é mais romântico e, por outro lado, pretende enquadrar-se numa perspectiva dinâmica do

IV. Criação do Mundo Espiritual

A. A Doutrina dos Anjos na História

Existem claras evidências da crença na existência dos anjos desde o início da era cristã. Uns eram considerados bons, e outros maus. Os primeiros eram tidos em alta estima, como seres pessoais de elevada categoria, dotados de liberdade moral, engajados no jubiloso serviço de Deus, e empregados por Deus para atender ao bem-estar dos homens. De acordo com alguns dos primeiros pias da igreja, assim chamados, os anjos têm corpos perfeitos e etéreos. A convicção geral era que os anjos forma criados bons, mas alguns abusaram da sua liberdade e caíram, apartando-se de Deus. Satanás, que era originariamente um anjo de classe eminente, era considerado o chefe deles. Entendia-se que a causa da sua queda estava no orgulho e numa ambição pecaminosa, enquanto que a queda dos seus subordinados era atribuída à sua cobiça das filhas dos homens. Este conceito baseava-se no que nesse tempo constituía a interpretação comum de Gn 6.2. Ao lado da idéia geral de que os anjos bons atendem às necessidades e ao bem-estar dos crentes, a noção específica de anjos da guarda para igrejas individuais e pessoas individuais era agasalhada por alguns. Calamidades de várias espécies, como doenças, acidentes e perdas, muitas vezes eram atribuídas à influência danosa de espíritos maus. A idéia de uma hierarquia de anjos já surgia (Clemente de Alexandria), mas não era considerado próprio prestar culto a anjo nenhum.

Com o passar do tempo, os anjos continuaram a ser considerados como espíritos bem-aventurados, superiores aos homens em conhecimento, e livres do embaraço de grosseiros corpos materiais. Conquanto alguns lhes atribuíssem excelentes corpos etéreos, houve crescente incerteza sobre se eles têm algum tipo de corpo. Os que ainda se apegavam à idéia de que são seres corpóreos faziam-no, parece, no interesse da verdade de que estão sujeitos a limitações espaciais. Dionísio Areopagita dividiu os anjos em três classes, a primeira consistindo de tronos, querubins e serafins, a segunda de domínios e poderes, e a terceira de principados, arcanjos e anjos. Os da primeira classe eram descritos como gozando a mais estreita comunhão com Deus; os da segunda, como iluminados pelos primeiros; e os da terceira, como iluminados pelos segundos. Essa classificação foi adotada por diversos escritores posteriores. Agostinho dava ênfase ao fato de que os anjos bons, por sua obediência, foram recompensados com o dom da perseverança, dom que trouxe consigo a segurança de que eles jamais cairiam. Ainda se considerava o orgulho como a causa da queda de Satanás, mas a idéia de que os demais anjos

---

cristianismo. Bergson reconhece lacunas em sua hipótese – que considera um esboço que espera seja desenvolvido e completado por outros depois dele. Chardin reconhece dificuldades e, em seus esforços para explica-las ou resolvê-las, entra em contradições e faz afirmações pueris". (Odayr Olivetti, artigo inédito, "Como Surgiu o Mundo"). A principal contradição nas obras de Bergson e Chardin é esta: a de partir de dados fenomenológicos para determinar realidades transcendentais (espirituais e eternas). Nota do tradutor.

caíram em conseqüência da sua cobiça das filhas dos homens, embora ainda defendida por alguns, foi desaparecendo aos poucos, sob a influência de uma exegese melhor de Gn 6.2. Atribuía-se aos anjos que não caíram uma influência benéfica, ao passo que se acreditava que os anjos decaídos corrompem os corações dos homens, estimulam a heresia e geram moléstias e calamidades. As tendências politeístas de muitos dos convertidos ao cristianismo fomentavam uma inclinação para dar culto aos anjos. Esta prática foi condenada formalmente por um concílio reunido em Laodicéia no quarto século.

Durante a Idade Média ainda havia alguns que se inclinavam a admitir que os anjos têm corpos etéreos, mas a opinião predominante era de que são incorpóreos. As aparições angélicas eram explicadas com a admissão de que, em tais casos, os anjos adotavam formas corporais temporárias, para fins de revelação. Vários pontos estiveram em discussão entre os escolásticos. Quanto ao tempo em que os anjos foram criados, a opinião dominante era que foram criados no mesmo tempo da criação do universo material. Embora alguns sustentassem que os anjos foram criados no estado de graça, a opinião mais comum era que foram criados somente num estado de perfeição natural. Havia pouca diferença de opinião sobre se se pode dizer que os anjos ocupam um lugar. A resposta comum a esta questão era afirmativa, conquanto se assinalasse que a presença deles no espaço não é circunscritiva, mas definitiva, visto que somente os corpos podem estar circunscritivamente no espaço. Embora todos os escolásticos concordassem que o conhecimento dos anjos é limitado, os tomistas e os scotistas diferiam consideravelmente no concernente à natureza desse conhecimento. Todos admitiam que os anjos receberam conhecimento infuso quando de sua criação, mas Tomaz de Aquino negava, enquanto Duns Scotus afirmava, que eles podiam adquirir novo conhecimento através da sua atividade intelectual. O primeiro sustentava que o conhecimento dos anjos é puramente intuitivo, mas o último asseverava que esse conhecimento também pode ser discursivo. A idéia de anjo da guarda encontrou considerável apoio durante a Idade Média.

O período da Reforma não trouxe nada de novo, quanto à doutrina dos anjos. Tanto Lutero como Calvino tinham vívida concepção do ministério dos anjos, e particularmente da presença e poder de Satanás. Calvino acentuava o fato de que Satanás está debaixo do controle divino, e de que, embora seja às vezes instrumento de Deus, só pode agir dentro de limites prescritos. Os teólogos protestantes consideravam geralmente os anjos como seres espirituais puros, apesar de Zanchius e Grotius ainda falarem deles como possuidores de corpos etéreos. Quanto à obra realizada pelos anjos bons, a opinião geral era que sua tarefa especial consiste em atender aos herdeiros da salvação. Contudo, não havia acordo geral sobre a existência de anjos da guarda. Uns favoreciam este conceito, outros se opunham a ele, e ainda outros se recusavam a expressar-se sobre este ponto. A Confissão Belga diz, no Artigo XII, que trata da criação: “Ele criou também os anjos bons, para serem Seus mensageiros e servirem Seus eleitos, alguns dos quais caíram daquele estado de perfeição em que Deus os criara, para eterna perdição deles; e

os outros, pela graça de Deus, permaneceram firmes e continuaram em seu primitivo estado. Os demônios e os maus espíritos são depravados que são inimigos de Deus e de todo bem, no máximo de sua capacidade, como assassinos que lutam pela ruína da igreja e de cada um dos seus membros, e pela destruição de todos, com os seus vis estratagemas; e, portanto, por sua iniqüidade, estão sentenciados à perdição eterna, em diária expectação dos seus horríveis tormentos".

Até o presente, os católicos romanos geralmente consideravam os anjos como espíritos puros, enquanto que alguns protestantes, como Emmons, Ebrard, Kurtz, Delitzsch e outros, ainda lhes atribuíam algum tipo especial de corpo. Mas a grande maioria dos últimos tinha o conceito oposto. Swedenborg sustentava que todos os anjos eram originariamente homens e existem em forma corporal. Sua posição no mundo angélico depende de sua vida neste mundo. O racionalismo do século dezoito negava sem rebuços a existência dos anjos e explicava o que a Bíblia ensina a respeito deles como uma espécie de acomodação. Alguns teólogos liberais modernos consideram que vale a pena reter a idéia fundamental expressa na doutrina dos anjos. Eles vêem nela uma representação simbólica do cuidado protetor de Deus e de Sua disposição para dar ajuda e socorro.

B. A Existência dos Anjos

Todas as religiões reconhecem a existência de um mundo espiritual. Suas mitologias falam de deuses, semi-deuses, espíritos, demônios, gênios, heróis, e assim por diante. Foi especialmente entre os persas que a doutrina dos anjos se desenvolveu, e muitos críticos especialistas afirmam que os judeus derivaram a sua angelologia dos persas. Mas essa teoria não foi comprovada e, para dizer o mínimo, é muito duvidosa. Certamente não pode ser harmonizada com a Palavra de Deus, na qual os anjos aparecem desde o princípio. Além disso, alguns grandes especialistas, que fizeram estudos específicos do assunto, chegaram à conclusão de que a angelologia persa proveio da que era comum entre os hebreus. A igreja cristã sempre acreditou na existência dos anjos, mas a teologia liberal moderna descartou essa crença, embora ainda considere a idéia-anjo útil, visto que ela imprime em nós "o vívido poder de Deus na história da redenção, *Sua providentia specialissima* em favor do Seu povo, especialmente em favor dos 'pequeninos'".[1] Embora homens como Leibnitz e Wolff, Kant e Schleiermacher, tenham admitido a possibilidade da existência do mundo angélico, e alguns deles tenham até mesmo tentando provar isso com uma argumentação racional, é evidente que a filosofia não pode provar nem a existência nem a inexistência dos anjos. Portanto, da filosofia passamos para a Escritura, que não faz nenhuma tentativa deliberada de provar a existência dos anjos, mas assume de capa a capa, e em seus livros históricos repetidamente nos mostra os anjos em ação. Ninguém que se incline diante da autoridade da palavra de Deus pode duvidar da existência dos anjos.

1 Foster, *Christianity in Its Modern Expression,* p. 114.

C. A Natureza dos Anjos.

Sob o título, vários pontos pedem consideração.

1. DIFERENTEMENTE DE DEUS, OS ANJOS SÃO SERES CRIADOS. Às vezes tem sido negada a criação dos anjos, mas é ensinada com clareza na Escritura. Não é certo que as passagens que falam da criação do exército do céu (Gn 2.1; Sl 33.6; Ne 9,6) se referem à criação dos anjos, e não do exército de astros; mas Sl 148.2,5 e Cl 1.16 falam claramente da criação dos anjos (comp. 1 Rs 22.19; Sl 103.20,21). A ocasião em que foram criados não pode ser fixada definidamente. A opinião de alguns, baseada em Jó 38.7, de que foram criados antes de todas as outras coisas, realmente não tem o apoio da Escritura. Quanto sabemos, nenhuma obra criadora precedeu à criação dos céus e da terra. A passagem do Livro de Jó (38.7) na verdade ensina, com veia poética, que eles estavam presentes na fundação do mundo, como também as estrelas estavam, não, porém, que eles existiam antes da criação primária de céus e terra. A idéia de que a criação dos céus foi completada no primeiro dia, e que a criação dos anjos foi simplesmente uma parte da obra do dia, é também uma suposição não comprovada, embora o fato de que a declaração de Gn 1.2 só se aplica à terra pareça favorece-la. Possivelmente a criação dos céus não foi completada num só momento, como tampouco a da terra. Ao que parece, a única afirmação segura é que foram criados antes do sétimo dia. Pelo menos é o que se deduz de passagens como Gn 2.1; ex 20.11; Jó 38.7; Ne 9.6.

2. OS ANJOS SÃO SERES ESPIRITUAIS E INCORPÓREOS. Este ponto sempre foi debatido. Os judeus e muitos dos primeiros “pais da igreja” lhes atribuíam corpos tênues ou ígneos; mas a igreja da Idade Média chegou à conclusão de que são seres espirituais puros. Todavia, mesmo depois disso alguns teólogos católicos romanos, arminianos, e até mesmo luteranos e reformados (calvinistas), lhes atribuíram certa corporalidade, sumamente sutil e pura. Consideravam a idéia de uma natureza puramente espiritual e incorpórea metafisicamente inconcebível, bem como incompatível com a noção de criatura. Também recorriam ao fato de que os anjos estão sujeitos a limitações espaciais, movem-se de lugar a lugar, e às vezes eram vistos pelos homens. Mas todos estes argumentos são mais que neutralizados pelas explícitas afirmações da Escritura de que os anjos são *pneumata,* Mt 8.16; 12.45; Lc 7.21; 8.2; 11.26; At 19.12; Ef 6.12; Hb 1.14. Não têm carne e ossos, Lc 24.39, não se casam, Mt 22.30, podem estar presentes em grande número num espaço muito limitado, Lc 8.30, e são invisíveis, Cl 1.16. Passagens como Sl 104.4 (comp. Hb 1.7); Mt 22.30; e 1 Co 11.10 não provam a corporalidade dos anjos. Tampouco a provam as descrições simbólicas dos anjos na profecia de Ezequiel e no Livro de Apocalipse, nem os seus aparecimentos em formas corporais, embora seja difícil dizer se os corpos que eles assumiram em certas ocasiões eram reais ou apenas aparentes. É evidente, porém, que eles são criaturas e, portanto, limitados e finitos, apesar de terem mais livre relação

com o espaço e o tempo do que o homem. Não podemos atribuir-lhes *ubi definitivum* (localização definida). Eles não podem estar em dois ou mais lugares simultaneamente.

3. SÃO SERES RACIONAIS, MORAIS E IMORTAIS. Quer dizer que são seres pessoais, dotados de inteligência e vontade. O fato de que são seres inteligentes parece inferir-se imediatamente do fato de que são espíritos; mas também a Bíblia ensina isso explicitamente, 2 Sm 14.20; Mt 24.36; Ef 3.10; 1 Pe 2.11. Embora não oniscientes, são superiores aos homens em conhecimento, Mt 24.36. Além disso, têm natureza moral e, nesta qualidade, estão sob obrigação moral; são recompensados pela obediência, e punidos pela desobediência. A Bíblia fala dos anjos que permaneceram leais como “santos anjos”, Mt 25.31; Mc 8.38; Lc 9.26; At 10.22; Ap 14.10, e retrata os que caíram como mentirosos e pecadores, Jo 8.44; 1 Jo 3.8-10. os anjos bons são também imortais, no sentido de que não estão sujeitos à morte. Quanto a isso se diz que os santos do céu são semelhantes a eles, Lc 20.35, 36. Em acréscimo a isso tudo, é-lhes atribuído grande poder. Eles formam o exército de Deus, uma hoste de heróis poderosos, sempre prontos a fazer o que o Senhor mandar, Sl 103.20; Cl 1.16; Ef 1.21; 3.10; Hb 1.14; e os anjos maus formam o exército de Satanás, empenhados em destruir a obra do Senhor, Lc 11.21; 2 Ts 2.9; 1 Pe 5.8.

4. HÁ ANJOS BONS E ANJOS MAUS. A Bíblia dá pouca informação a respeito do estado original dos anjos. Lemos, porém, que no fim de Sua obra criadora Deus viu tudo quanto fizera, e eis que era muito bom. Além disso, Jo 8.44; 2 Pe 2.4; Jd 6 pressupõe uma boa condição original de todos os anjos. Os anjos bons são chamados “anjos eleitos”, 1 Tm 5.21. Estes evidentemente receberam, além da graça de que foram dotados todos os anjos, graça suficiente para habita-los a manter a sua posição, uma graça especial, de perseverança, pela qual foram confirmados em sua condição. Tem havido muita especulação inútil acerca do tempo e do caráter da queda dos anjos. Contudo, a teologia protestante em geral contentou-se em saber que os anjos bons conservaram o seu estado original, foram confirmados em sua condição, e agora são incapazes de pecar. São chamados não somente santos anjos, mas também anjos de luz, 2 Co 11.14. Sempre contemplam a face de Deus, Mt 18.10, servem-nos de exemplos na prática da vontade de Deus, Mt 6.10, e têm vida imortal, Lc 20.36.

D. Número e organização dos Anjos.

1. SEU NÚMERO. A Bíblia não contém nenhuma informação definida sobre o número dos anjos, ma mostra com muita clareza que constituem um poderoso exército. São repetidamente mencionados como exército dos céus ou de Deus, e esta expressão só por si já indica um grande número. Em Dt 33.2 lemos que “O Senhor veio de Sinai... das miríades de santos”, e m Sl 68.17 o poeta canta, “Os carros de Deus são vinte mil, sim, milhares de milhares. No meio deles está o Senhor: o Sinai tornou-se em santuário”. À pergunta de Jesus, dirigida a um espírito imundo, a resposta foi: “Legião é o meu nome, porque somos muitos”, Mc 5.9, 15. Nem sempre as legiões

romanas eram numericamente iguais, mas em diferentes ocasiões variavam de 3000 a 6000 legionários. Em Getsêmani Jesus disse a um discípulo que queria defende-lo dos que vieram prende-lo: “Acaso pensas que não posso rogar a meu Pai, e ele me mandaria neste momento mais de doze legiões de anjos?”, Mt 26.53. E finalmente, lemos em Ap 5.11: “Vi, e ouvi uma voz de muitos anjos ao redor do trono, dos seres viventes e dos anciãos, cujo número era de milhões de milhões e milhares de milhares”. Em vista desses dados todos, é perfeitamente seguro dizer que os anjos constituem uma imensurável companhia, um poderoso exército. Eles não formam um organismo como a humanidade, pois são espíritos que não se casam e não nascem uns dos outros. Seu número total e completo foi criado no princípio; não há mais aumento em suas fileiras.

2. SUAS ORDENS. Conquanto os anjos não constituam um organismo, evidentemente estão organizados de algum modo. Isto decorre do fato de que, ao lado do nome geral “anjo”, a Bíblia emprega certos nomes específicos para indicar diferentes classes de anjos. O nome “anjo”, com o qual designamos de maneira geral os espíritos superiores, não é um *nomem naturae* na Escritura, mas, sim, um *nomem officii.* A palavra hebraica *mal’ak* significa simplesmente mensageiro, e serve para designar alguém que é enviado por homens, Jó 1.14; 1 Sm 11.3, ou por Deus, Ag 1.13; Ml 2.7; 3.1. O termo grego *angelos* também é freqüentemente aplicado a homens, Mt 11.10; Mc 1.2; Lc 7.24; 9.51; Gl 4.14. Não há na Escritura um nome geral, especificamente distintivo, para todos os seres espirituais. Eles são chamados filhos de Deus, Jó 1.6; 2.1; Sl 29.1; 89.6, espíritos, Hb 1.14; santos, Sl 89.5, 7; Zc 14.5; Dn 4.13, 17, 24. Contudo, há diversos nomes específicos que indicam diferentes classes de anjos.

a. *Querubins.* A escritura menciona repetidamente os querubins. Eles guardam a entrada do paraíso, Gn 3.24, observam o propiciatório, Êx 25.18, 20; Sl 80.1; 99.1; Is 37.16; Hb 9.5, e constituem a carruagem de que Deus se serve para descer à terra, 2 Sm 22.11; Sl 18.10. Em Ez 1 e Ap 4 são representados como seres vivos em várias formas. Estas representações simbólicas servem simplesmente para demonstrar o seu extraordinário poder e majestade. Mais que outras criaturas, eles foram destinados a revelar o poder, a majestade e a glória de Deus, e a defender a santidade de Deus no jardim do Éden, no tabernáculo, no templo e na descida de Deus à terra.

b. *Serafins.* Os serafins constituem uma classe de anjos proximamente relacionada com a anterior. São mencionados somente em Is 6.2,6. Também são representados simbolicamente em forma humana, mas com seis asas, duas cobrindo o rosto, duas os pés, e duas para a pronta execução das ordens do Senhor. Diferentemente dos querubins, permanecem como servidores em torno do trono do Rei celestial, cantam louvores a Ele e estão sempre prontos a fazer o que Ele manda. Enquanto que os querubins são os anjos poderosos, os serafins podem ser considerados os nobres entre os anjos. Ao passo que aqueles defendem a santidade de Deus, estes atendem ao propósito da reconciliação, e assim preparam os homens para aproximar-se apropriadamente de Deus.

c. *Principados, potestades, tronos e domínios*. Em acréscimo aos anteriores, a Bíblia fala de certas classes de anjos, que ocupam lugares de autoridade no mundo angélico, como *archai* e *Exouxiai* (principados e potestades), Ef 3.10; Cl 2.10, *thronoi* (tronos), Cl 1.16, *kyreotetoi* (domínios), Ef 1.21; Cl 1.16 (nesta passagem, traduzido por "soberanias", Almeida. Autorizada), e *dynameis* (poderes), Ef 1.21; 1 Pe 3.22. Estes nomes não indicam diferentes espécies de anjos, mas diferenças de classe ou de dignidade entre eles.

d. *Gabriel e Miguel.* Diversamente de todos os outros anjos, estes dois são mencionados nominalmente. Gabriel * aparece em Dn 8.16; 9.21; Lc 1.19,26. A grande maioria dos comentadores o considera como um anjo criado, mas alguns deles negam que o nome Gabriel seja um nome próprio, vendo-o como um substantivo comum, com o sentido de homem de Deus – um sinônimo de anjo. Mas esta posição é insustentável. [1] Alguns comentadores antigos e recentes vêem nele um ser incriado, alguns sugerindo até que ele poderia ser a terceira pessoa da Trindade Santa, sendo Miguel a segunda. Mas uma simples leitura das passagens em questão mostra a impossibilidade dessa interpretação. Gabriel pode ser um dos sete anjos dos quais se diz que se acham diante de Deus (Ap 8.2, Comp. Lc 1.19). Parece que sua função principal é servir de intermediário e intérprete de revelações divinas.

O nome Miguel (literalmente, "quem como Deus?") tem sido interpretado como um designativo da segunda pessoa da Trindade. Mas isto não é mais sustentável que a identificação de Gabriel com o Espírito Santo. Miguel é mencionado em Dn 10.13, 21; Jd 9; Ap.12.7. Por ser chamado "o arcanjo" em Jd 9, e pela expressão utilizada em Ap 12.7, parece que ele ocupa um importante lugar entre os anjos. As passagens de Daniel também indicam o fato de que ele é um príncipe entre eles. Vemos nele o valente guerreiro a librar as batalhas de Jeová contra os inimigos de Israel e contra os poderes malignos do mundo dos espíritos. Não é impossível que o título de "arcanjo" também se aplique a Gabriel e a uns poucos anjos mais.

E. O serviço dos Anjos

Podemos distinguir entre o serviço comum e o serviço extraordinário dos anjos.

1. O SERVIÇO COMUM DOS ANJOS. Consiste primeiramente em seus louvores a Deus dia e noite, Jó 38.7; Is 6.3; Sl 103.20; 148.2; Ap. 5.11. A Escritura dá a impressão de que eles o fazem audivelmente, como no nascimento de Cristo, conquanto não possamos fazer idéia de como os anjos falam e cantam. Desde a entrada do pecado no mundo, eles são enviados para dar assistência aos herdeiros da salvação, Hb 1.14. Eles se regozijam com a conversão de um pecador, Lc 15.10, exercem protetora vigilância sobre os crentes, Sl 34.7; 91.11, protegem os pequeninos, Mt 18.10, estão presentes na igreja, 1 Co 11.10; 1 Tm 5.21, recebem aprendizagem

* Literalmente, "homem de Deus" ou "herói de Deus", do hebraico *gabheri'el.* Nota do tradutor.
1 Cf. especialmente Kuyper, *De Engelen Gods*, p. 175.

das multiformes riquezas da graça de Deus, Ef 3.10; 1 Pe 1.12, e encaminham os crentes ao seio de Abraão, Lc 16.22. A idéia de que alguns deles servem de anjos da guarda de crentes individuais não tem apoio na escritura. A declaração de Mt 18.10 é geral demais, para provar o ponto, embora pareça indicar que há um grupo de anjos particularmente encarregado de cuidar das criancinhas. At 12.15 tampouco o prova, pois esta passagem mostra apenas que, naquele período primitivo, havia alguns, mesmo entre os discípulos, que acreditavam em anjos guardiões.

2. O SERVIÇO EXTRAORDINÁRIO DOS ANJOS. A queda do homem tornou necessário o serviço extraordinário dos anjos, e este constitui um importante elemento da revelação especial de Deus. Muitas vezes eles são intermediários das revelações especiais de Deus, comunicam bênçãos ao Seu povo e executam juízo sobre os Seus inimigos. Sua atividade é mais proeminente nos grandes pontos de transição da economia da salvação, como nos dias dos patriarcas, na época da entrega da lei, no período do cativeiro e da restauração, e no nascimento, na ressurreição e na ascensão do Senhor. Quando cessou o período da revelação especial de Deus, cessou o serviço extraordinário dos anjos, a ser retomado somente por ocasião da volta do senhor.

F. Os Anjos Maus.

1. SUA ORIGEM. Além dos anjos bons, há também os maus, cujo prazer esta em opor-se a Deus e combater Sua obra. Se bem que são criaturas de Deus, não foram criados como anjos maus. Deus viu tudo que tinha criado, e estava muito bom, Gn 1.31. Há duas passagens da Escritura que implicam claramente que alguns anjos não mantiveram a sua condição original, mas caíram do estado em que tinham sido criados, 2 Pe 2.4; Jd 6. O pecado específico desses anjos não foi revelado, mas geralmente se pensa que consiste em se exaltarem contra Deus e aspirarem à autoridade suprema. Se esta ambição desempenhou papel importante na vida de Satanás e o levou à queda, isso explica de vez por que ele tentou o homem nesse ponto particular, e procurou engodá-lo para destruí-lo recorrendo a uma possível ambição, parecida com sua, presente no homem. Alguns dos primeiros “pais da igreja” distinguiam entre Satanás e os demônios a ele subordinados, na explicação da causa da sua queda. Viam a explicação da queda de Satanás, no orgulho, mas a da queda mais geral ocorrida no mundo angélico, na luxúria carnal, Gn 6.2. Contudo, essa interpretação de Gn 6.2 foi sendo aos poucos repudiada, durante a Idade Media. Em vista disto, é surpreendente ver que alguns comentadores modernos reiteram aquela idéia, em sua interpretação de 2 Pe 2.4 e Jd 6, como o fazem, por exemplo, Meyer, Alford, Mayor e Wohlenberg. É, todavia, uma contraria à natureza espiritual dos anjos e ao fato de que, como Mt 22.30 parece implicar, não há vida sexual entre os anjos. Alem disso, com essa interpretação teríamos que admitir uma queda dupla no mundo angélico – primeiro a queda de Satanás e, depois, consideravelmente mais tarde, a que resultou no exército de demônios que agora presta

serviço a Satanás. É muito mais provável que Satanás tenha arrastado os outros logo consigo, em sua queda.

2. SEU CHEFE. Satanás aparece na Escritura como o reconhecido chefe dos anjos decaídos. Ao que parece, ele era originariamente um dos poderosos príncipes do mundo angélico, e veio a ser o líder dos que se revoltaram contra Deus e caíram. O nome "Satanás" revela-o como "o Adversário", não do homem em primeiro lugar, mas de Deus. Ele investe contra Adão como o coroa da produção de Deus, forja a destruição, razão pela qual é chamado Apoliom (destruidor), Ap 9.11, e ataca Jesus, quando Ele empreende a obra de restauração. Depois da entrada do pecado no mundo, ele se tornou Diabolos (Acusador), acusando continuadamente o povo de Deus, Ap 12.10. Ele é apresentado na Escritura como o originador do pecado, Gn 3.1,4; Jo 8.44; 2 Co 11.3; 1 Jo 3.8; Ap 12.9; 20.2, 10, e aparece como o reconhecido chefe dos que caíram, Mt 25.41; 9.34; Ef 2.2. Ele continua sendo o líder das hostes angelicais que arrastou consigo em sua queda, e as emprega numa desesperada resistência a Cristo e ao Seu reino. É também chamado repetidamente "príncipe deste mundo" (não "do mundo"*), Jo 12.31; 14.30; 16.11, e até mesmo "Deus deste século", 2 Co 4.4. Não significa que ele detém o controle do mundo, pois Deus é que o detém, e Ele deu toda a autoridade a Cristo, mas o sentido é que Satanás tem sob controle este mundo mau, o mundo naquilo em que está separado de Deus. Isso está claramente indicado em Ef 2.2, onde ele é chamado "príncipe da potestade do ar, do espírito que agora atua nos filhos da desobediência". Ele é super-humano, mas não é divino; tem grande poder, mas não é onipotente; exerce influencia em grande escala, mas restrita, Mt 12.29; Ap 20.2, e está destinado a ser lançado no abismo, Ap 20.10.

3. SUA ATIVIDADE. Como os anjos bons, os anjos maus também possuem poder sobre-humano, mas o uso que dele fazem contrata-se tristemente com os dos anjos bons. Enquanto estes louvam a Deus perenemente, libram Suas batalhas e O servem com fidelidade, aqueles, como poderes das trevas, prestam-se para maldizer a Deus, pelejar contra Ele e Seu Ungido, e destruir a Sua obra. Então em constante rebelião contra Deus, procuram cegar e desviar até os eleitos, e animam os pecadores no mal que estes praticam. Mas são espíritos perdidos e sem esperança. Agora mesmo estão acorrentados ao inferno e a abismo de trevas e, embora não estejam ainda limitados a um lugar só, no dizer de Calvino, contudo, arrastam consigo as suas cadeias por onde vão, 2 Pe 2.4; Jd 6.

* Em Jo 14.30 o texto diz, "o príncipe do mundo" *('o tou Kosmou'archon),* mas o contexto define o sentido restrito com que foi empregada a palavra do mundo (cf. 14.27). Nota do tradutor.

V. Criação do Mundo Material

A. O Relato Bíblico da Criação

Outras nações tinham, como os hebreus, os seus relatos da origem do universo material, e da maneira pela qual o caos original foi transformado num cosmos ou num mundo habitável. Alguns desses relatos mostra, traços de similaridade com o registro bíblico, mas contém diferenças mais notáveis. Em geral são caracterizados por elementos dualistas ou politeístas, apresentam o mundo como resultado de uma feroz luta entre os deuses, e estão bem longe da simplicidade e sobriedade do relato bíblico. Talvez seja aconselhável antepor às nossas considerações dos seus pormenores algumas observações gerais.

1. O PONTO DE VISTA DO QUAL A BÍBLIA CONTEMPLA A OBRA DA CRIAÇÃO. É significativo que a narrativa que a narrativa da criação, embora mencione a criação dos céus, não dá mais atenção ao mundo espiritual. Seu interesse é unicamente o mundo material, e o apresenta primordialmente como a habitação do homem e como o teatro das suas atividades. Ela não trata de realidades invisíveis, como os espíritos, mas de coisas que se vêem. E porque estas coisas são apalpáveis aos sentidos humanos, são objeto de discussão, não somente da teologia, mas também doutras ciências e da filosofia. Mas, enquanto a filosofia procura entender a origem e natureza de todas as coisas pela luz da razão, a teologia toma o seu ponto de partida em Deus, deixa-se guiar por Sua revelação especial concernente à obra da criação, e pondera todas as coisas relacionando-as com Ele. A narrativa da criação é o começo da auto-revelação de Deus, e nos põe a par da relação fundamental em que tudo, o homem inclusive, está com Ele. Ela mostra enfaticamente a posição originária do homem, para que os homens de todas as eras possam ter adequada compreensão do restante da Escritura como revelação da redenção. Apesar de não pretender dar-nos uma completa cosmologia filosófica, contém elementos importantes para a elaboração de uma cosmogonia correta.

2. ORIGEM DA NARRATIVA DA CRIAÇÃO. A questão quanto à origem da narrativa da criação tem sido levantada repetidamente, e o interesse por ela foi renovado pelo descobrimento da estória babilônica da criação. Esta estória, pelo que sabemos, tomou forma na cidade de Babilônia, fala da geração de vários deuses, dos quais fica provado que Marduck é o maior. Só ele foi suficientemente poderoso para subjugar o primevo dragão Tiamat, vindo a ser o criador do mundo, e a quem os homens adoram. Há alguns pontos de semelhança entre a narrativa da criação de Gênesis e esta estória babilônica. Ambas falam de um caos primevo, e de uma divisão das águas de baixo e de cima do firmamento. Gênesis fala de sete dias, e o relato babilônico compõe-se de sete tabuinhas. Ambos os relatos ligam os céus à quarta criação, e a criação do homem à sexta. Algumas destas semelhanças são de pequena significação, e as diferenças dos dois relatos são muito mais importantes. A ordem hebraica difere em muitos pontos da babilônica.

A maior diferença acha-se, porém, nas concepções religiosas de ambos os relatos. O relato babilônico, diversamente do da Escritura, é mitológico e politeísta. Os deuses não estão em alto nível, mas planejam, conspiram e brigam. E Marduck consegue, somente depois de prolongada luta, que põe à prova o seu poder, dominar as forças malignas e reduzir à ordem o caos. Em Gênesis, por outro lado, encontramos o mais sublime monoteísmo, e vemos Deus produzir o universo e todas as coisas criadas pela simples palavra do Seu poder. Quando foi descoberto o relato babilônico, muitos estudiosos logo supuseram que a narrativa bíblica provinha da fonte babilônica, esquecidos de que existem pelo menos outras duas possibilidades, a saber: (a) que a estória babilônica é uma reprodução pervertida da narrativa de Gênesis; ou (b) que ambas provêm de uma fonte comum, mas primitiva. Mas, seja qual for a resposta a esta questão, não resolverá o problema da origem da narrativa. Como é que a fonte original, escrita ou oral, veio a existência? Alguns a consideram simples produto da reflexão do homem sobre a origem das coisas. Mas esta explicação é extremamente improvável, em vista dos seguintes fatos: (a) a idéia da criação é incompreensível; (b) a ciência e a filosofia opõem-se igualmente à doutrina da criação do nado; e (c) é somente pela fé que entendemos que os mundos foram estruturados pela palavra de Deus, Hb 11.3. Portanto, chegamos à conclusão de que a história da criação foi revelada a Moisés ou a um dos patriarcas anteriores. Se esta revelação foi pré-mosaica, passou como tradição (oral ou escrita) de geração a geração, provavelmente perdeu algo da sua pureza original e, finalmente, foi incorporada, em forma pura, sob a direção do Espírito Santo, no primeiro livro da Bíblia.

3. A INTERPRETAÇÃO DE GN 1.1, 2. Alguns consideram Gn 1.1 como sobrescrito ou título da narrativa completa da criação. Mas isso é objetável, por três razões: (a) por que a narrativa subseqüente está ligada ao versículo primeiro pela conjunção hebraica *waw*, ou *vav* (e), o que não aconteceria se o versículo primeiro fosse um título; (b) porque, com base nessa suposição, não haveria relato de nenhuma espécie da criação original e imediata; e (c) visto que os versículos subseqüentes não contém nenhum relato da criação dos céus. A interpretação mais geralmente aceita é que Gn 1.1 registra a criação original e imediata do universo, hebraisticamente chamado "céus e terra". Nesta expressão, a palavra "céus" refere-se à ordem invisível das coisas nas quais a glória de Deus se revela de maneira a mais perfeita. O termo não pode ser considerado como um designativo dos céus cósmicos, quer das nuvens quer dos astros, pois estes foram criados no segundo e no quarto dia da obra criadora. Em seguida, no versículo 2, o autor descreve a condição originária da terra (comp. Sl 104.5, 6). É uma questão discutível, se a criação original da matéria fazia parte da obra do primeiro dia, ou se estava separada desta por um período de tempo mais curto ou mais longo. Dos que interpõem um longo período entre ambas, uns sustentam que o mundo era originariamente um lugar de habitação de anjos, foi destruído como resultado de uma queda ocorrida no mundo angélico, e foi então reclamado e transformado numa adequada habitação para os homens. Referir-nos-emos a esta teoria da restituição noutro contexto.

B. O Hexameron, ou a Obra dos Dias Separados.

Depois da criação do universo do nada, num momento, o caos existente foi sendo aos poucos transformado num cosmos, num mundo habitável, em seis dias sucessivos. Antes de se indicar a obra realizada dia por dia, a questão quanto à extensão dos dias da criação requer breve exame.

1. CONSIDERAÇÃO DA TEORIA DE QUE FORAM LONGOS PERÍODOS DE TEMPO. Alguns estudiosos presumem que os dias de Gn 1 foram longos períodos de tempo, com o fim de harmonizá-los com os períodos geológicos. A opinião de que esses dias não eram dias comuns de vinte e quatro horas não era inteiramente alheia à teologia cristã primitiva, como E. C. Messenger o demonstra detalhadamente em sua erudita obra sobre Evolução e Teologia *(Evolution and Theology)*. Mas alguns dos "pais da igreja" que declaravam que esses dias provavelmente não eram considerados como dias comuns, expressavam a opinião de que toda a obra da criação foi concluída num só momento, e que os dias constituíam apenas uma estrutura simbólica que facilitava a descrição da obra da criação de maneira ordenada, tornando-a mais inteligível para as mentes finitas. A opinião de que os dias da criação foram longos períodos tornou a vir para o primeiro plano em anos recentes, não, porém, como resultado de estudos exegéticos, mas sob a influência de declarações da ciência. Anteriormente ao século dezenove, os dias da criação eram geralmente considerados como dias literais. Mas, naturalmente, a interpretação humana é falível, e poderia ser revista à luz de novas descobertas. Se a exegese tradicional estiver em conflito, não meramente com teorias científicas – elas também são interpretações – mas com fatos bem estabelecidos, a reconsideração e a reinterpretação serão válidas. Contudo, dificilmente se pode sustentar que os supostos períodos geológicos requerem uma mudança frontal, desde que de modo nenhum são geralmente reconhecidos, mesmo nos círculos científicos, como fatos bem estabelecidos. Alguns eruditos cristãos, como Harris, Miley, Bettex e Geesink, supõem que os dias de Gênesis são dias geológicos, e tanto Shedd como Hodge chamam a atenção para o extraordinário acordo existente entre o registro bíblico da criação e o testemunho das rochas, e tendem a considerar os dias de Gênesis como períodos geológicos.

Pode-se levantar a questão sobre se será exegeticamente possível conceber os dias de Gênesis como longos períodos de tempo. E então se deve admitir que a palavra *yom* nem sempre indica um período de vinte e quatro horas na Escritura, e nem sempre é empregada no mesmo sentido, mesmo na narrativa da criação. Pode significar o período de claridade, em distinção das trevas, Gn 1.5, 16, 18; dia e noite juntos, Gn 1.5, 8, 13 etc.; os seis dias juntos, Gn 2.4; e um período indefinido, assinalado em toda a sua extensão por algum traço característico, como tribulação, Sl 20.1, ira, Jó 20.28, prosperidade, Ec 7.14, ou salvação, 2 Co 6.2. Pois bem, alguns sustentam que a Bíblia favorece a idéia de que os dias da criação foram períodos indefinidos de tempo, e chamam a atenção para o seguinte: (a) O sol não foi criado antes do quarto dia e, portanto, a extensão dos dias anteriores ao quarto ainda não poderia ser determinada pela

relação da terra com sol. Perfeitamente, mas isso não prova o ponto. É evidente que Deus estabelecera uma alternativa rítmica de luz e trevas, mesmo antes do quarto dia, e não há base para a suposição de que os dias assim mensurados tinham duração mais prolongada que os dias posteriores. Por que haveríamos de admitir que Deus aumentou enormemente a velocidade das revoluções da terra depois que a luz foi concentrada no sol? (b) Os referidos dias são dias de Deus, dias arquetípicos, dos quais os dias dos homens são meras copias ectípicas; e para Deus, mil anos são como um dia, Sl 90.4; 2 Pe 3.8. Mas este argumento se funda numa confusão do tempo e a eternidade. Deus *ad intra* não tem dias, mas habita na eternidade, exaltado muito acima de todas as limitações de tempo. Esta é também a idéia Ada em Sl 90.4 e 2 Pe 3.8. Os únicos dias reais de que Deus tem conhecimento são os dias deste mundo temporal-espacial. Como poderá seguir-se do fato de que Deus é exaltado acima das limitações de tempo, como existem neste mundo, onde o tempo é medido por dias, semanas, meses e anos – sim, como poderá resultar daí que um dia tanto pode ser um período de 100.000 anos como um período de vinte e quatro horas? (c) O sétimo dia, dia em que Deus descansou da Sua obra criadora, continua, segundo se diz, até à época atual e, portanto, deve ser considerado como um período de mil anos. É o sábado (sabbath, repouso), e esse repouso sabático jamais termina. Este argumento representa uma confusão semelhante à anterior. Toda a idéia de Deus iniciado a obra da criação num certo ponto do tempo e cessando depois de um período de seis dias, não se aplica a Deus como ele é em Si mesmo, mas somente aos resultados temporais da Sua atividade criadora. Ele é imutavelmente o mesmo por todas as eras. Seu repouso não é um período de tempo indefinidamente prolongado; é eterno. Por outro lado, o sábado da semana da criação teve duração igual à dos outros dias. Deus não somente descansou naquele dia, mas também o abençoou e o santificou, separando-o como dia de descanso para o homem, Ex 20.11. Dificilmente se aplicaria a todo o período que se estende da época d criação até aos dias atuais.

2. CONSIDERAÇÃO DO CONCEITO DE QUE FORAM DIAS LITERAIS. A idéia predominante sempre foi que os dias de Gênesis 1 devem se entendidos como dias literais. Alguns dos primeiros “pais da igreja” não os consideravam como reais indicações do tempo em que se completou a obra da criação, mas, antes, como formas literais nas quais o escritor de Gênesis moldou a narrativa da criação, a fim de retratar a obra da criação – que realmente se completou num momento – de maneira ordenada, para facilitar a compreensão humana. Foi só depois que as ciências relativamente novas da geologia e da paleontologia vieram com as suas teorias da excessivamente longa idade da terra, que os teólogos começaram a mostrar uma inclinação para identificar os dias da criação com as longas eras geológicas. Hoje alguns deles consideram fato estabelecido que os dias de Gênesis foram longos períodos geológicos; outros são um tanto propensos a assumir esta posição, mas mostram considerável hesitação. Hodge, Sheldon, Van Oosterzee e Dabney, alguns dos que não são inteiramente avessos a este conceito, concordam que esta interpretação dos dias é *exegeticamente* duvidosa, se não impossível. Kuyper e Bavinck sustentam que, conquanto os três primeiros dias possam ter sido de duração um tanto diversa, os

últimos três certamente foram dias comuns. Naturalmente eles não consideravam nem os três primeiros dias como períodos geológicos. Vos, em sua *Gereformeerde Dogmatiek* defende a posição de que os dias da criação foram dias comuns. Hepp toma a mesma posição em sua obra, *Calvinism and the Philosophy of Nature*.[1] Noortzij, em *Gods Woord em der Eeuwen Getuigenis,*[2] afirma que a palavra *yom* (dia) em Gn 1 não pode designar senão um dia comum, mas sustenta que o escritor de Gênesis não atribuía muita importância ao conceito "dia", porem o introduziu simplesmente como parte de uma estrutura básica para a narrativa da criação, não para indicar a seqüência histórica, e, sim, para descrever a gloria das criaturas à luz do grande propósito redentor de Deus. Daí o sábado é o grande ponto culminante, em que o homem chega ao seu real destino. Esta idéia traz-nos vivamente à memória a posição de alguns dos primeiros "pais da igreja". Os argumentos aduzidos em seu favor não são muito convincentes, como Aalders o demonstra em sua obra, *De Eerste Drie Hoofdstuken van Gênesis.*[3] Baseado em Gn 1.5, este especialista em Velho Testamento sustenta que o termo *yom,* em Gn 1, denota simplesmente o período de luz como distinto do das trevas; mas esta opinião pareça envolver, antes, uma interpretação antinatural da repetida expressão, "houve tarde e manha". Então, esta terá que ser interpretada no sentido de, houve tarde precedida por manhã. Segundo o dr. Aalders, também a Escritura certamente favorece a idéia de que os dias da criação foram dias comuns, embora não seja possível determinar a sua duração exata, e os três primeiros dias podem ter diferido em alguma proporção dos últimos três.

A interpretação literal do termo "dia" em Gn 1 é favorecida pelas seguintes considerações: (a) Em seu significado primário, apalavra *yom* denota um dia natural; e é boa regra de exegese não abandonar o significado primário de uma palavra, a menos que isto seja exigido pelo contexto. O dr. Noortzij salienta o fato de que esta palavra simplesmente não significa outra coisa senão "dia", como este é conhecido pelo homem na terra. (b) O autor de Gênesis parece ter-nos aprisionado absolutamente na interpretação literal acrescentando, quanto a cada dia, as palavras: "houve tarde e houve manhã". Cada um dos dias mencionados tem precisamente uma tarde e uma manhã, coisa que dificilmente se poderia aplicar a um período de mil anos. E se se disser que os períodos da criação foram dias extraordinários, cada um deles consistindo de um longo dia e uma longa noite, levantar-se-á naturalmente a questão: Que seria da vegetação durante a compridíssima noite? (c) Em Ex 20.9-11 ordena-se a Israel que trabalhe seis dias e descanse no sétimo, porque Jeová fez os céus e aterra em seis dias e descansou no sétimo. Uma boa exegese parece exigir que a palavra "dia" seja tomada no mesmo sentido em ambos os casos. Além disso, o sábado separado para descanso e certamente um dia literal; e o que se pode presumir é que os outros dias eram da mesma espécie. (d) Os últimos três dias certamente foram dias precedentes não diferiam nem um pouco deles em duração, é exatamente improvável que diferissem deles

1 p. 215
2 p. 79, 80
3 p. 232-240

como períodos de milhares de anos diferem dos dias comuns. Pode-se também indagar por que se requeria um período tão longo assim para, por exemplo, a separação de luz e trevas.

3. A OBRA DOS DIAS SEPARADOS. Observamos na obra da criação uma definida graduação, sendo que a obra de cada dia se encaminha para a obra do dia subseqüente e a prepara; culminado tudo na criação do homem, a coroa das obras das mãos de Deus e aquém foi confiada a tarefa de fazer que toda a criação fosse subserviente à glória de Deus.

a. *O primeiro dia.* No primeiro dia a luz foi criada e, pela separação da luz e trevas, o dia e a noite foram constituídos. Esta criação da luz no primeiro dia tem sido ridicularizada em vista do fato de que o sol não foi criado antes do quarto dia, mas a própria ciência fez calar o ridículo ao provar que a luz não é uma substância que emana do sol, mas consiste de ondas de éter produzidas por elétrons energéticos. Note-se também que gênesis não fala do sol como luz (or), mas como luzeiro, ou portador de luz (ma'or), exatamente o que a ciência descobriu que é. Em vista do fato de que a luz é a condição de toda forma de vida, nada mais natural que fosse criada primeiro. Deus também instituiu logo a ordem de alternância de luz e trevas, chamando à luz dia e às trevas noite. Não nos é dito, porém, como se efetuou esta alternância, O relato da obra de cada dia termina com estas palavras: "houve tarde e houve manhã". Os dias não são computados de tarde a tarde, mas de manhã a manhã. Depois de doze horas houve tarde, e depois doutras doze horas houve manhã.

b. *O segundo dia.* A obra do segundo dia também foi uma obra de separação: o firmamento foi estabelecido com a divisão das águas de cima e as águas de baixo. As águas de cia são as nuvens, e não, como dizem alguns, o mar de vidro, Ap 4.6; 15.2, e o rio da vida, Ap 22.1. Alguns têm procurado desacreditar o relato mosaico com a suposição de que apresenta o firmamento como uma abobada sólida; mas isso não tem base nenhuma, pois a palavra hebraica *raqia* absolutamente não indica uma abobada sólida, mas é equivalente ao termo "expansão".

c. *O terceiro dia.* A separação é levada avante ainda com a separação entre o mar e a terra seca, cf. Sl 104.8. Em acréscimo a isso, foi estabelecido o reino vegetal de plantas e arvores. Três grandes classes de vegetais são mencionadas, a saber, *deshe',* isto é plantas que não dão flores, que não frutificam umas das outras da maneira usual; '*esebh,* consistindo de vegetais e grãos que dão semente; e '*ets peri* ou arvores frutíferas, que dão frutos segundo a sua espécie. Deve-se notar aqui: (1) Que, quando Deus disse, "Produza a terra relva" etc., isso não equivale a dizer: Desenvolva-se a matéria inorgânica, *por sua própria energia inerente*, tornando-se vida vegetal. Foi uma palavra de poder pela qual Deus implantou o principio de vida na terra, e assim capacitou-a a produzir relva, ervas e árvores. Gn 2.9 evidencia que se trata de uma palavra criadora. (2) Que a declaração, "A terra, pois, produziu relva, ervas que davam semente segundo a sua espécie, e arvores que davam fruto, cuja semente estava nele, conforme a sua espécie" (vers. 12), favorece definitivamente a idéia de que as diferentes espécies de plantas foram criadas

por Deus, e não que se desenvolveram umas das outras. Cad qual produzia semente segundo a sua espécie e, portanto, só podia reproduzir a sua espécie. A doutrina da evolução nega, naturalmente, ambas estas asserções; mas devemos ter em mente que tanto a geração espontânea como o desenvolvimento de uma espécie provindo doutra, são suposições não provadas e, hoje em dia, grandemente desacreditadas.[1]

d. *O quarto dia.* Sol, lua e estrelas foram criados como luzeiros ou portadores de luz para servirem a uma variedade de propósito: (1) dividir o dia e a noite; (2) ser para sinais, isto é, indicar os pontos cardeais, pressagiar mudanças nas condições do tempo, e servir de sinais de importantes eventos futuros e juízos vindouros; (3) ser para estações e para dias e anos, isto é, para atender ao propósito de efetuar a mudança das estações, a sucessão dos anos e a regular ocorrência de dias festivos especiais; e (4) servir como luzes para a terra e, assim, possibilitar o desenvolvimento da vida orgânica na terra.

e. *O quinto dia.* Este dia traz a criação das aves e dos peixes, habitantes das águas e dos ares. Aves e peixes estão juntos porque há grande similaridade em sua estrutura orgânica. Alem disso, são caracterizados por uma instabilidade e mobilidade que eles têm em comum com o elemento em que se movem, em distinção do terreno sólido. Também se assemelham em seu processo de procriação. Observe-se que eles também foram criados segundo a sua espécie, isto é, as espécies foram criadas.

f. *O sexto dia.* Este dia traz o clímax da obra da criação. Em conexão com a criação dos animais, emprega-se mais uma vez a expressão, “Produza a terá”, e isto de novo deve ser interpretado do modo indicado no item (c). Os animais não se desenvolveram naturalmente da terra, mas foram produzidos pelo *fiat* criador de Deus. De maneira definida se nos diz no versículo 25 que Deus *fez* os animais selváticos, os animais domésticos e todos os répteis da terra, conforme a sua espécie. Mas, mesmo que a expressai se referisse ao desenvolvimento natural, não estaria em harmonia com a doutrina da evolução, visto que não ensina que os animais se desenvolveram diretamente do mundo mineral. A criação do homem se distingue pelo solene conselho que a precede: “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”; e não é para espantar-nos, desde que tudo que a precedeu foi apenas uma preparação para o surgimento do homem, a coroa da obra de Deus, o rei da criação; e porque o homem foi destinado a ser a imagem de Deus. As palavras *tselem* e *demuth* não indicam exatamente a mesma coisa, mas, não obstante, são empregadas umas pela outras. Quando se diz que o homem foi criado à imagem de Deus, significa que Deus é o arquétipo do qual o homem é o éctipo; e quando se acrescenta que ele foi criado conforme a semelhança de Deus, isto meramente acrescenta a idéia de que a imagem é de todos os modos semelhante ao original. Em todo o seu ser o homem é a própria imagem de Deus.

1 Cf. O’Toole, *The Case Against Evolution*, p. 28.

Antes de passar ao sétimo dia, talvez seja bom chamar a atenção para o notável paralelo que há entre a obra dos primeiros três dias da criação e os últimos três.

1.	4.
A criação da luz.	A criação dos luzeiros
2.	5.
Criação da expansão e separação das águas	Criação das aves dos ares e dos peixes do mar.
3.	6.
Separação entre as águas e a terra seca, e preparação da terra como habitação de homens e animais.	Criação dos animais selváticos, dos animais domésticos, e dos répteis; e do homem.

g. *O sétimo dia.* O descanso de Deus no sétimo dia contém, antes de tudo, um elemento negativo. Deus cessou a Sua obra criadora. Mas a isso deve ser acrescentado um elemento positivo, a saber, que Ele teve prazer em Sua obra completa. Seu repouso foi o repouso do artista que, após haver completado a sua obra prima, agora a observa com profunda admiração e deleite, e se satisfaz perfeitamente contemplando sua produção. “Viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom”. Ela respondeu ao propósito de Deus e correspondeu ao ideal divino. Daí, Deus se regozija com a Sua criação, pois reconhece nela o reflexo das Suas gloriosas perfeições. Seu resplandecente semblante brilha sobre ela e lhe derrama chuvas de bênçãos.

4. NÃO HÁ UM SEGUNDO RELATO DA CRIAÇÃO EM GÊNESIS 2. É comum a alta critica avançada supor que Gn 2 contem um segundo e independente relato da criação. O primeiro relato é considerado como obra do autor eloista, e o segundo, do jeovista. Os dois, é o que diz, não concordam, mas conflitam em diversos pontos. Conforme o segundo relato, em distinção do primeiro, aterra ficou seca antes da criação das plantas; o homem foi criado antes dos animais, e o homem somente, não o homem e a mulher; depois Deus criou os animais para ver se eles serviam de companheiros para o homem; vendo que falharam nisso, Deus criou a mulher como auxiliadora do homem; e, finalmente, colocou o homem no jardim que preparara para ele. Mas é evidente que isso é uma completa incompreensão do capitulo dois. Gênesis 2 não é, e não pretende ser, uma narrativa da criação. O titulo introdutório ’*eleh toledoth* (estas são as gerações), que se acha dez vezes em Gênesis, nunca se refere ao nascimento ou à origem das coisas, mas sempre aos nascimentos ou geração delas decorrente, isto é, à sua historia posterior. A expressão data de um tempo em que a historia ainda consistia da descrição das gerações. O capitulo dois de

Gênesis começa com a descrição da historia do homem, dispõe o seu material com vistas a adequá-lo a esse propósito, e do capitulo primeiro sé repete o necessário para cumprir o propósito do autor, e o repete sem levar em conta a ordem cronológica.

5. TENTATIVA PARA HARMONIZAR NARRATIVA DA CRIAÇÃO COM AS DESCOBERTAS DA CIÊNCIA.

a. *Interpretação ideal ou alegórica.* Dá proeminência à idéia, e não à letra da narrativa. Considera Gênesis 1 como uma descrição poética da obra criadora de Deus, apresentando-a com diferentes pontos de vista. Mas (1) é evidente que a narrativa foi feita com a intenção de construir um registro de fatos históricos, e assim é considerada na Escritura, cf. Ex 20.11; Ne 9.6; Sl 33.6, 9; 145.2-6; (2) ao capitulo inicial de Gênesis "faltam quase todos os elementos da poesia hebraica reconhecida como tal" (Strong); e (3) esta narrativa liga-se indissoluvelmente à historia subseqüente e, portanto, o ,ais natural é considerá-la historia fatual.

b. *Teoria mítica da filosofia moderna.* A filosofia moderna foi alem da posição anterior. Não só rejeita a narrativa histórica da criação, mas também rejeita a idéia da criação, e considera o conteúdo de Gênesis 1 como um mito que incorpora uma lição religiosa. Não há alegoria intencional ai, é que se diz, mas apenas uma representação mítica e ingênua com um cerne ou núcleo religioso. Isso também contraria o fato de que Gênesis 1 certamente nos vem com a pretensão de ser uma narrativa histórica, e nas referencia bíblicas mencionadas acima, por certo que não é considerado mito.

c. *Teoria da restituição.* Alguns teólogos tentaram conciliar a narrativa da criação com as descobertas da ciência no estudo da terra, adotando a teoria da restituição. Esta foi defendida por Chalmers, Buckland, Wisemann e Delitzsch, e supõe que transcorreu um longo período entre a criação primaria, mencionada em Gn 1.1, e a criação secundaria, descrita em Gn 1.3-31. Este longo período foi marcado por varias alterações catastróficas, resultando na destruição supostamente descrita pelas palavras "sem forma e vazia". Então, deve-se ler o versículo dois: "É a terra *se tornou* sem forma e vazia". Esta destruição foi seguida por uma restituição, quando Deus transformou o caos em cosmos, um mundo habitável para o homem. Esta teoria talvez ofereça alguma explicação dos diferentes estratos da terra, mas não oferece explicação dos fosseis das rochas, a menos que se admita que houve também sucessivas criações de animais seguidas de destruições em massa. Esta teoria nunca encontrou apoio nos círculos científicos, e não acha suporte na Escritura. A Bíblia não diz que a terra *se tornou*, mas que *era* sem forma e vazia. E mesmo que se possa traduzir o verbo hebraico *hayetha* por "tornou-se", as palavras "sem forma e vazia" denotam uma condição não formada, e não uma condição resultante de destruição. Delitzsch combinou com esta teoria a idéia de que originalmente a terra era habitada por anjos, e que a queda ocorrida no mundo angélico foi destruição que resultou no referido no versículo 2. Por uma ou outra razão, este conceito é consideravelmente favorecido pelos dispensacionalistas

dos dias atuais, que, para apóia-lo, recorrem a passagens como Is 24.1; Jr 4.23-26; Jó 9.4-7; 2 Pe 2.4. Mas, uma cuidadosa leitura destas mesmas passagens é suficiente para convencer o interessado de que elas não provam o ponto em questão, de maneira nenhuma. Alem disso, a Bíblia nos ensina claramente que Deus criou os céus e a terra "e todo o seu exercito" em seis dias, Gn 2.1; Êx 20.11.

d. *Teoria da harmonização.* Procura harmonizar a Escritura com a ciência presumindo que os dias da criação foram períodos de milhares de anos. Em acréscimos ao que foi dito sobre isto nas considerações sobre os dias da criação, podemos dizer agora que a idéia de que os estratos da terra indicam possivelmente longos e sucessivos períodos de desenvolvimento da historia da sua origem, não passa de mera hipótese dos geólogos, hipótese baseada em generalizações infundadas. Queremos chamar a atenção para as seguintes considerações: (1) A geologia não somente é uma ciência nova, mas também ainda esta presa ao pensamento especulativo. Não pode ser considerada uma ciência indutiva, desde que em grande parte é fruto de um raciocínio *a priori* ou dedutivo. Spencer chamava-lhe "Ciência Ilógica" e ridicularizava os seus métodos, e Huxley falava da grande hipótese por ela apregoada como "não comprovada e improvável".[1] (2) Ate o presente, ela tem feito pouco mais que esgaravatar a supervicie da terra, e isso num número muito limitado de lugares. O resultado é que as suas conclusões são muitas vezes meras generalizações, baseadas em dados insuficientes. Fatos ocorridos nalguns lugares contradizem fatos observados noutros. (3) Mesmo que tivesse explorado grandes áreas em todas as partes do globo, só poderia dar-nos informação perfeitamente fidedigna sobre a sua história passada. Não se pode escrever a história de uma nação com base nos fatos observados em sua presente constituição e vida. (4) Os geólogos partiram logo da pressuposição de que os estratos das rochas achavam-se na mesma ordem em todo o globo terráqueo; e isso, calculando que a extensão do tempo requerido para a formação de cada um deles poderia determinar a idade da terra. Mas (a) viu-se que a ordem das rochas difere em várias localidades; (b) as experiências feitas para determinar o tempo requerido para a formação dos diferentes estratos levaram a resultados muito diferentes; e (c) viu-se que a teoria uniformitária de Lyell, de que a ação física e química de hoje é guia seguro para avaliar a de todas as épocas anteriores, não merece confiança.[2] (5) Quando as tentativas de determinar a idade dos diversos estratos ou rochas por sua constituição mineral e mecânica falharam, os geólogos começaram a fazer dos fósseis o fator dominante. A paleontologia veio a ser a disciplina verdadeiramente importante, e sob a influência do princípio uniformitário de Leyll, desenvolveu-se e se tornou uma das importantes provas do evolucionismo. Simplesmente se pressupõe que certos fósseis são mais antigos que outros; e se se levanta a questão sobre qual a base em que se firma essa pressuposição, a resposta é que os fósseis se acham nas rochas mais antigas. Isto não passa de raciocínio em círculo. A idade das rochas é determinada pelos fósseis que elas contém, e a idade dos fósseis é determinada pelas

1 Price, *The Fundamentals of Geology*, p. 29, 32
2 Price, *The Fundamentals of Geology,* p. 29,32.

rochas em que eles se acham. Mas nem sempre se encontram os fósseis na mesma ordem; às vezes a ordem é invertida. (6) a ordem dos fósseis, como agora determinada pela geologia, não corresponde à ordem que a narrativa da criação nos leva a esperar, de sorte que, mesmo a aceitação da hipótese geológica não atenderia ao propósito de harmonizar a Escritura com a ciência.

6. A DOUTRINA DA CRIAÇÃO E A HIPÓTESE EVOLUCIONISTA. Naturalmente surge em nossos dias a questão: Como a hipótese evolucionista afeta a doutrina da criação?

a. *A hipótese evolucionista não pode tomar o lugar da doutrina da criação.* Alguns falam como se a hipótese da evolução oferecesse uma explicação da origem do mundo; mas isto é evidentemente um erro, pois ela não faz tal coisa. Evolução é desenvolvimento, e todo desenvolvimento pressupõe a existência prévia de uma entidade ou princípio ou a energia da qual alguma coisa se desenvolve. A não existência não pode *desenvolver-se* e tornar-se existência. A matéria e a energia não poderiam evoluir do nada. Tem sido costumeiro voltarem os evolucionistas à hipótese nebular para a explicação da origem do sistema solar, apesar de que no presente ela foi suplantada pela hipótese planetesimal.* Mas ambas só fazem o problema retroceder um passo mais, e não conseguem soluciona-lo. O evolucionista tem que recorrer à teoria de que a matéria é eterna, ou aceitar a doutrina da criação.

b. *A hipótese da evolução naturalista não se humaniza com a narrativa da criação.* Se a evolução não explica a origem do mundo, não dará ao menos uma explicação racional do desenvolvimento das coisas desde a matéria primordial, e assim não explicará a origem das espécies atuais das plantas e animais (o homem inclusive) e também os vários fenômenos da vida, como a consciência, a inteligência, a moralidade e a religião? Estará ela necessariamente em conflito com a narrativa da criação? Ora, é mais que evidente que a evolução naturalista está em conflito com a narrativa bíblica. A Bíblia ensina que as plantas e os animais apareceram em cena ao *fiat* criador do Todo-poderoso; mas, segundo a hipótese evolucionista, eles evoluíram do mundo inorgânico por um processo de desenvolvimento natural. A Bíblia apresenta Deus criando plantas e animais segundo a espécie destes, e produzindo frutos segundo a sua espécie, isto é, para que reproduzissem a sua espécie, isto é, para que reproduzissem a sua espécie; mas a hipótese evolucionista tem em vista forças naturais, residentes na natureza, que levam ao desenvolvimento de uma espécie a partir de outra. Conforme a narrativa da criação, os reinos vegetal e animal e o homem foram produzidos numa única semana; mas a hipótese evolucionista os considera produtos de um desenvolvimento gradual no transcurso de milhões de anos. A Escritura retrata o homem como estando no plano mais elevado no início da sua carreira, e depois descendo a níveis mais baixos pela influência deteriorante do pecado; por outro lado, a hipótese evolucionista descreve o homem original como apenas ligeiramente diverso dos animais, e

* Fragmentos nebulares se uniram a um núcleo frio e sólido, constituindo assim a Terra (teoria do cosmógrafo americano Chamberlain). Nota do tradutor.

pretende que araçá humana, por meio de seus poderes inerentes, foi-se elevando a níveis de existência cada vez mais altos.

c. *A teoria da evolução naturalista não está bem estabelecida e não explica os fatos.* O conflito referido no item anterior seria coisa séria, se a hipótese evolucionista fosse um fato estabelecido. Alguns acham que é, e falam confiantemente do *dogma* do evolucionismo. Outros, porém, corretamente nos lembram que o evolucionismo ainda é apenas uma hipótese. Mesmo o grande cientista Ambrose Fleming declara que "a rigorosa análise da idéias ligadas ao termo evolução mostra que elas são insuficientes como solução filosófica ou científica do problema da realidade e da existência".[1] A própria incerteza que prevalece no campo dos evolucionistas é a prova categórica de que o evolucionismo é apenas uma hipótese. Além disso, muitos que ainda se apegam ao princípio evolucionista admitem francamente hoje que não entendem o método de operação do evolucionismo. Houve tempo em que se pensava que Darwin fornecera a chave do problema todo, mas essa chave é geralmente rejeitada hoje em dia. As colunas do alicerce sobre as quais a estrutura darwiniana se encarapitou, tais como os princípios do uso e desuso, da luta pela existência, da seleção natural e da transmissão dos caracteres adquiridos, foram retiradas uma após outra. Evolucionistas como Weissmann, De Vries, Mendel e Bateson, cooperaram todos para o colapso do edifício darwiniano. Em sua *História da Biologia (history of Biology),* Nordenskioeld fala da "dissolução do darwinismo" como fato consumado. Dennert convida-nos para aproximar-nos do leito de morte do darwinismo, e O'Toole diz: "O darwinismo está morto, e nenhum choro de carpideiras poderá ressuscitar o cadáver". Morton fala da "bancarrota do evolucionismo", e Price se refere ao "fantasma da evolução orgânica". Confessadamente, pois, o darwinismo não pôde explicar a origem das espécies, e os evolucionistas não conseguem oferecer uma explicação melhor. A lei de Mendel explica variações, mas não a origem de novas espécies. De fato, ela se desvia do desenvolvimento de novas espécies por um processo natural. Alguns são de opinião que a teoria das mutações, de De Vries, ou a teoria da evolução emergente de Lloyd Morgan, indica o caminho, mas nem esta nem aquela provaram que constituem uma feliz explicação da origem das espécies pelo desenvolvimento natural puro e simples. Admite-se agora que os mutantes de De Vries são relativos a variedades, e não a espécies, não podendo ser considerados como princípios de novas espécies. E Morgan sente-se constrangido a admitir que não pode explicar os seus emergentes sem cair de novo nalgum poder criador, que poderia chamar-se Deus. Diz Morton: "O fato é que além da criação, não existe nem mesmo uma teoria das origens em campo hoje".[2] A hipótese evolucionista falha em vários pontos. Ela não pode explicar a origem da vida. Os evolucionistas buscaram a explicação dela na geração espontânea, uma suposição não provada e atualmente desacreditada. É um fato bem estabelecido pela ciência que ávida só pode provir da vida antecedente. Ademais, ela fracassou completamente quanto a aduzir um só exemplo de uma espécie produzindo outra espécie diferente (orgânica, em distinção

1 *Evolution or Creation,*p.29.
2 *The bankruptcy of Evolution* p. 182.

do caos que constituem variedades). Em 1921 disse Bateson: “Não podemos ver como se deu a diferenciação das espécies. Variações de muitos tipos, com freqüência consideráveis, testemunhamos diariamente, mas nenhuma origem de espécies. ...Enquanto isso, embora a nossa fé no evolucionismo permaneça firme, não temos uma aceitável explicação da origem das espécies”.[1] O evolucionismo não foi capaz também de enfrentar com êxito os problemas apresentados pela origem do homem. Não conseguiu sequer provar que fisicamente o homem descende dos animais. J. A. Thomson, autor de *The Outline of Science* (Esboço da Ciência) e um dos principais evolucionistas, sustenta que o homem realmente nunca foi um animal, uma criatura de aparência feroz e animalesca, mas que o primeiro homem surgiu abruptamente, por um grande salto, do tronco dos primatas a um ser humano. Muito menos pode explicar o lado psíquico da vida do homem. A alma humana, dotada de inteligência, auto-percepção, liberdade, consciência e aspirações religiosas, continua sendo um enigma não resolvido.

d. *O evolucionismo teísta é insustentável, à luz da Escritura.* Alguns cientistas e filósofos cristãos procuram harmonizar a doutrina da criação, ensinada pela Escritura, com a hipótese e evolucionista, aceitando o que denominam evolucionismo teísta. É um protesto contra a tentativa de eliminar Deus, e O defende como o realizador todo-poderoso que está por trás de todo o processo de desenvolvimento. A evolução é tida simplesmente como o método de ação de Deus no desenvolvimento da natureza. O evolucionismo teísta chega realmente ao ponto de dizer que Deus criou o mundo (o cosmos) por um processo de evolução, um processo de desenvolvimento natural, no qual Ele não intervém miraculosamente, exceto nos caos de absoluta necessidade. Ele se dispõe a admitir que o princípio absoluto do mundo só poderia resultar de uma atividade criadora direta de Deus; e, se não pode encontrar uma explicação natural, também garante uma intervenção direta de Deus na originação da vida e do homem. Esse modo de ver tem sido aclamado como evolucionismo cristão, embora não haja necessariamente nada de cristão nele. Muitos que doutro modo se oporiam à hipótese evolucionista, acolheram-no porque ele reconhece Deus no processo e é supostamente compatível com a doutrina escriturística da criação. Daí, é ensinado livremente nas igrejas e nas escolas dominicais. Contudo, é de fato um produto híbrido muito perigoso. O nome é uma contradição terminológica, pois não é nem teísmo nem naturalismo, e não é criação nem evolução no sentido em que os termos são comumente aceitos. E não se requer muita capacidade de penetração para ver-se que p Dr. Fairhust está certo em sua convicção de “que o evolucionismo teísta destrói a Bíblia como livro inspirado e sua autoridade coma mesma eficiência do evolucionismo ateu”.[2] À semelhança do evolucionismo naturalista, o evolucionismo teísta ensina que foram necessários milhões de anos para a produção do presente mundo habitável; e que Deus não criou várias espécies de plantas e animais, e isto para reproduzirem sua espécie; que o homem, ao menos em seu lado físico, é descendente dos animais e, portanto, começou a sua carreira num nível baixo; que não houve queda nenhuma, no

1 *Science,* 20 de jan. de 1922.
2 *Theistic Evolution*, p.7.

sentido bíblico da palavra, mas apenas repetidos deslizes dos homens em seu curso ascensional; que o pecado é apenas uma fraqueza, resultante dos instintos e desejos animais do homem, e não constitui culpa; que a redenção é conseguida pelo sempre crescente domínio do elemento superior presente no homem sobre as suas propensões inferiores; que não ocorrem milagres, quer no mundo natural quer no espiritual; que a regeneração, a conversão e a santificação são simplesmente mudanças psicológicas naturais, e assim por diante. Numa palavra, é uma hipótese que subverte absolutamente a verdade da Escritura.

Alguns eruditos dos dias atuais acham que a teoria da evolução criadora, de Bergson,* se recomenda por si mesma aos que não querem deixar Deus fora de consideração. Este filósofo francês pressupõe um *élan vital* no mundo, como base e princípio dinâmico de toda vida. Este princípio vital não brota da matéria, mas é, antes, a causa originadora da matéria. Ele permeia a matéria, vence sua inércia e sua resistência agindo como uma força viva naquilo que essencialmente está morto, e sempre cria, não material novo, mas novos movimentos adaptados aos seus próprios fins, e assim cria de maneira muito semelhante à criação do artista. Tem direção e propósito e, contudo, embora consciente, não opera segundo um plano preconcebido, conquanto isso seja possível. Ele determina a evolução propriamente dita, bem como a direção em que a evolução se move. Esta vida permanentemente criadora, "da qual todo indivíduo e toda espécie é uma experiência", é o Deus de Bergson, um Deus finito, de poder limitado e que, ao que parece, é impessoal, embora Hermann diga que "nós talvez não erremos muito se acreditarmos que ele será 'a tendência ideal da coisas'tornada pessoal".[1] Haas fala de Bergson como panteísta vitalista, e não teísta. De qualquer forma, seu Deus é um Deus que se acha totalmente dentro do mundo. Essa maneira de ver pode exercer especial atração sobre o teólogo liberal moderno, mas está ainda menos em harmonia com a narrativa bíblica da criação do que o evolucionismo teísta.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA. 1. Qual é a verdadeira alternativa para a doutrina da criação? 2. Onde está a importância da doutrina da criação? 3. Deve-se conceder que os primeiros capítulos de Gênesis se apóiem de alguma forma no estudo científico da origem das coisas? 4. A Bíblia determina de algum modo a data em que o mundo foi criado? 5. Que extremos devem ser evitados quanto à relação mútua entre Deus e o mundo? 6. A Bíblia sempre deve ser interpretada em harmonia com teorias científicas amplamente aceitas? 7. Que posição ocupa a hipótese evolucionista no mundo científico de hoje? 8. Qual é o elemento característico da teoria evolucionista darwinista? 9. Como se pode explicar o seu repúdio generalizado nos dias atuais? 10. Como a evolução criadora de Bergson, ou o neo-vitalismo de Hans Driesch afetam a visão mecanicista do universo? 11. Em que aspecto o evolucionismo teísta é um melhoramento, em relação ao evolucionismo naturalista?

* L'évolution créatrice, 1907, de Henri Berggson, 1859-1941. Nota do tradutor

1 *Eucken and Bergson,*p.163.

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA. Bavinck, *Geref. Dogm. II,* p.426-543; ibid., *Schepping of Ontwikkeling*; Kuyper, *Dict, Dogm, De Crestione,* p. 3-127; *De Cresturis A,* p. 5-54; B, p. 3-42; ibid, *Evolutie;* Vos, *Geref. Dogm. I, De Schepping;* Hodge, *Syst. Theol. I* p. 550-574; Shedd, *Dogm. Theol. I* , p. 463-526; McPherson, *Chr. Dogm.,* p.163-174; Dabney, *Syst. And Polemic Theol.,* p.247-274; Harris*, God, Creator and Lord of All I,* p. 463-518; Hepp, *Calvinism and the Philosophy of Nature,* Cap. V; Honig, *Geref. Dogm.,*p.281-324; Noordtzaij, *God's Woord en der Eeuwen Getuigenis,*p. 77-98; Aalders, *De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis;*Geesink, *Van's Heeren Ordinantien,* Inleidend Deel, p. 216-332; várias obras de Darwin, Wallace, Weissman, Osborne, Spencer, Haeckel, Thompson e outros sobre o evolucionismo; Dennert, *The Desthbed of Darwinism;* Dawson, *The Bible Confirmed by Science; Fleming, Evolution and Creation;* Hamilton, *The Basis of Evolutionary Faith;* Johnson, *Can the Christian Now Believe in Evolution?* McCrady, *Reason and Revelation;* More, *The Dogma of Evolution;* Morton, *The bankruptcy of Evolution;* O'Toole, *The case Against Evolution;* Price, *The Fundamentals of Geology;* ibid., *The Phantom of Organic Evolution;* Messenger, *Evolution and Theology;* Rimmer, *The Theory of Evolution and the Facts of Science.*

VI. Providência

O teísmo cristão opõe-se tanto a uma deísta separação entre Deus e o mundo como a uma confusão panteísta de Deus com o mundo. Daí, a doutrina da criação é seguida imediatamente pela da providência, na qual se define claramente o conceito bíblico da relação de Deus com o mundo. Apesar de não se achar o termo “providência” na Escritura, a doutrina da providência, não obstante, é eminentemente escriturística. A palavra é derivada do termo latino *providentia*, que corresponde ao grego *pronoia.* Estas palavras significam primariamente presciência ou previsão, mas gradativamente adquiriram outros sentidos. A previsão é, de um lado, associada a planos para o futuro e, de outro, à realização concreta desses planos. Assim, a palavra “providência” veio a significar a provisão que Deus faz para os fins do Seu governo, bem como a preservação e governo de todas as suas criaturas. É este o sentido em que em geral é usada atualmente na teologia, mas não é o único sentido em que os teólogos a têm empregado. Turretino define o termo em seu sentido mais amplo, como denotando (1) presciência (pré-conhecimento), (2) predestinação (pré-ordenação), e (3) a eficaz administração das coisas decretadas. No uso geral, porém, hoje se restringe geralmente ao último sentido.

A. Providência em Geral

1. HISTÓRIA DA DOUTRINA DA PROVIDÊNCIA. Com a sua doutrina da providência a igreja tomou posição contra a noção dos epicureus de que o mundo é governado pelo acaso, e contra a idéia estóica de que ele é governado pelo destino. Desde o início os teólogos assumiram a posição de que Deus preserva e governa o mundo. Contudo, nem sempre tiveram eles uma concepção igualmente absoluta do domínio divino sobre todas as coisas. Devido à estreita conexão em ambas, a história da doutrina da providência segue, no essencial, a da doutrina da predestinação. Os primeiros”pais da igreja”não apresentam idéias definidas sobre o assunto. Em oposição à doutrina estóica do destino e em seu desejo de proteger a santidade de Deus, às vezes eles exageravam na ênfase ao livre arbítrio do homem, e nesse ponto manifestavam a tendência de negar o absoluto governo providencial de Deus com relação às ações pecaminosas. Agostinho tomou a dianteira no desenvolvimento desta doutrina. Contra as doutrinas do destino e do acaso, ele dava ênfase ao fato de que todas as coisas são preservadas e governadas pela soberana, sábia e bondosa vontade de Deus, mas afirmava o domínio de Deus igualmente sobre o bem e sobre o mal que há no mundo. Com a defesa da realidade das causas secundárias, ele salvaguardava a santidade de Deus e mantinha a responsabilidade do homem.

Durante a Idade Média houve pouca controvérsia sobre o tema da providência divina. Nem um só concílio expressou-se sobre esta doutrina. O conceito predominante era o de Agostinho, que sujeitava tudo à vontade de Deus. Não significa, porém, que não havia idéias divergentes. O pelagianismo limitava a providência à vida natural, e excluía a vida ética. E os semipelagianos

seguiam na mesma direção, conquanto nem todos fossem igualmente longe. Alguns dos escolásticos consideravam a conservação feita por Deus como uma continuação da Sua atividade criadora, enquanto outros faziam uma real distinção entre ambas. Em Tomaz de Aquino a doutrina da providência divina segue em geral a de Agostinho, e sustenta que a vontade de Deus, como determina pelas Suas perfeições, preserva e governa todas as coisas; ao passo que Duns Scotus e nominalistas como Biel e Occam declaravam que tudo depende da vontade arbitrária de Deus. Isso oi uma virtual introdução do governo do acaso.

Em geral os reformadores subscreveram a doutrina agostiniana da providência divina, embora diferissem um tanto nos pormenores. Conquanto Lutero cresse na providência geral, ele não dava ênfase à preservação e ao governo divino do mundo em geral, como o fazia Calvino. Ele considerava a doutrina primordialmente em seus suportes soteriológicos. Os socinianos e os arminianos, embora não no mesmo grau, limitavam a providência de Deus salientando o poder independente do homem de tomar a iniciativa na ação e, assim, controlar a sua vida. O domínio do mundo realmente foi tirado das mãos de Deus e dado às mãos do homem. Nos séculos dezoito e dezenove a providência foi virtualmente eliminada por um deísmo que descrevia Deus como tendo-se afastado do mundo após a obra da criação; e por um panteísmo que identificava Deus com o mundo, obliterava a distinção entre a criação e a providência e negava a realidade das causas secundárias. E embora o deísmo possa hoje ser considerado uma coisa do passado, seu conceito do domínio e direção do mundo tem continuidade na posição das ciências naturais, de que o mundo é dominado e dirigido por um férreo sistema de leis. E a teologia liberal moderna, com a sua concepção panteísta da imanência de Deus, também tende a eliminar a doutrina d providência divina.

2. A IDÉIA DA PROVIDÊNCIA. Pode-se definir a providência como o *permanente exercício a energia divina, pelo qual o Criador preserva todas as Suas criaturas, opera em tudo que se passa no mundo e dirige todas as coisas para o seu determinado fim.* Esta definição indica que há três elementos na providência, a saber, a preservação (*conservatio, sustentatio),* a concorrência ou cooperação (*concursus, co-operatio)*, e o governo *(gubernatio).* Calvino, o Catecismo de Heidelberg e alguns dos dogmáticos mais recentes (Dabney, os Hodge, Dick, Shedd, McPherson) falam de dois elementos apenas, a saber, da preservação e do governo. Não quer dizer, porém, que eles queiram excluir o elemento da concorrência, mas somente que o consideram incluído nos outros dois, indicando a maneira pela qual Deus preserva e governa e mundo. McPherson parece pensar que só alguns dos grandes teólogos luteranos adotaram a divisão tríplice; mas nisto se engana, pois a referida divisão é muito comum nas obras dos dogmáticos holandeses desde o século dezessete (Mastricht, à Marck, De Moor, Brakel, Francken, Kuyper, Bavinck, Vos, Honig). Eles abandonaram a divisão mais antiga porque desejavam dar maior proeminência ao elemento da concorrência, para proteger-se dos perigos do deísmo e do panteísmo. Mas, conquanto distingamos três elementos na providência, devemos lembrar que estes três nunca

estão separados, na obra de Deus. Embora a preservação se refira à *existência,* a concorrência à *atividade* e ao governo à *direção* de todas as coisas, jamais se deve entender isso num sentido exclusivo. Na preservação há também um elemento de governo, no governo um elemento de concurso, e no concurso em elemento de preservação. O panteísmo não distingue entre a criação e a providência, mas o teísmo acentua uma dupla distinção: (a) A criação é o chamamento à existência daquilo que antes não existia, enquanto que a providência continua ou faz continuar aquilo que já foi chamado à existência. (b) na criação não pode haver cooperação da criatura com o Criador, mas na providência concorrem a Causa primeira e causas secundárias. A Escritura sempre distingue ambas.

3. CONCEITOS ERRÔNEOS CONCERNENTES À NATUREZA DA PROVIDÊNCIA.

a. *O erro de limita-la à presciência ou à presciência mais predestinação.* Esta limitação acha-se nalguns dos primeiros "pais da Igreja". Contudo, a verdade é que, quando falamos da providência de Deus, em geral não temos em mente nem Sua presciência nem a predestinação, mas simplesmente a Sua contínua atividade no mundo para a realização do Seu plano. Compreendemos que esta não pode separa-se do Seu decreto eterno, mas também percebemos que se pode e se deve distinguir entre ambos. Muitas vezes têm sido distinguidos como providência imanente e providência transeunte.

b. *o conceito deísta da providência divina.* Segundo o deísmo, o interesse de Deus pelo mundo não é universal, especial e perpétuo, mas tão somente de natureza geral. Ao tempo da criação, Ele infundiu em todas as Suas criaturas certas propriedades inalienáveis, colocou-as sob leis inalteráveis e deixou que cumprissem o seu destino pelos seus próprios poderes inerentes. Entrementes, Ele exerce apenas uma supervisão geral, não dos elementos específicos que aparecem em cena, mas das leis gerais que Ele estabeleceu. O mundo é uma simples máquina que Deus acionou, e de modo nenhum uma nave que Ele pilota dia após dia. Esta concepção deísta da providência é característica do pelagianismo, foi adotada por vários teólogos católicos romanos, foi esposada pelo socinianismo e foi apenas um dos erros fundamentais do arminianismo. Recebeu garbosas vestes filosóficas das mãos deístas do século dezoito e apareceu com novas formas no século dezenove, sob a influência da hipótese evolucionista e das ciências naturais, com sua forte ênfase à uniformidade da natureza como controlada por um inflexível sistema de leis férreas.

c. *A idéia panteísta da providência divina.* O panteísmo não reconhece a distinção que há entre Deus e o mundo. Ou faz absorver-se idealisticamente o mundo em Deus, ou materialisticamente Deus no mundo. Num ou noutro caso, não deixa lugar para a criação e também elimina a providência, no sentido próprio da palavra É verdade que os panteístas falam de providência, mas a sua providência, assim chamada, é simplesmente idêntica ao curso da natureza, e este não é nada mais nada menos que a auto-revelação de Deus, uma auto-revelação

que não deixa lugar para a independente operação das causas secundárias, em qualquer sentido da palavra. Segundo este ponto de vista, o sobrenatural é impossível, ou melhor, o natural e o sobrenatural são idênticos, a consciência de livre autodeterminação do homem é uma ilusão, a responsabilidade moral é uma fantasia da imaginação, e a oração e o serviço religioso são supertições. A teologia sempre teve muito cuidado em guardar-se dos perigos do panteísmo, mas durante o século passado esse erro conseguiu entrincheirar-se em muita teologia liberal moderna com disfarce da doutrina da imanência de Deus.[1]

4. OBJETOS DA PROVIDÊNCIA DIVINA.

a. *Os ensinamentos da Escritura sobre este ponto.* A Bíblia ensina claramente o governo providencial de Deus (1) sobre o universo em geral, Sl 103.19; Dn 5.35; Ef 1.11; (2) sobre o mundo físico, Jó 37.5; Sl 104.14; 135.6; Mt 5.45; (3) sobre a criação inferior, Sl 104.21, 28; Mt 6.26; 10.29; (4) sobre os negócios das nações, Jó 12.23; Sl 22.28; 66.7; At 17.26; (5) sobre o nascimento do homem e sua sorte na vida, 1 Sm 16.1; Sl 139. 16; Is 45.5; Gl 1.15, 16; (6) sobre as vitórias e fracassos que sobrevêm às vidas dos homens, Sl 75.6, 7; Lc 1.52; (7) sobre coisas aparentemente acidentais ou insignificantes, Pv 16.33; Mt 10.30; (8) na proteção dos justos, Sl 4.8; 5.12; 63.8; 121.3; Rm 8.23; (9) no suprimento das necessidades do povo de Deus, Gn 22.8, 14; Dt 8.3; Fp 4.19; (10) nas respostas à oração, 1 Sm 1.19; Is 20.5, 6; 2 Cr 33.13; Sl 65.2; Mt 7.7; Lc 18.7, 8; e (11) no desmascaramento e castigo dos ímpios, Sl 7.12, 13; 11.6.

b. *Providência geral e especial.* Geralmente os teólogos distinguem entre providência geral e especial, a primeira indicando o governo de Deus sobre o universo todo, e a última, Seu cuidado de cada parte dele em relação ao todo. Não são duas espécies de providência, mas a mesma providência exercida em duas diferentes relações. Contudo, a expressão “providência especial” pode ter uma conotação mais específica, e nalguns casos se refere ao cuidado especial de Deus por Suas criaturas racionais. Alguns falam até mesmo de uma providência muito especial (*providentia especialissima)*, com referência aos que estão na relação especial de filiação a Deus. Providências especiais são combinações especiais feitas na ordem dos eventos, como na resposta à oração, na libertação de dificuldades, e em todos os casos em que a graça e o socorro vêm, em circunstâncias críticas.

c. *negação da providência especial.* Há os que estão dispostos a admitir uma providência geral, uma administração do mundo sob um sistema fixo de leis gerais, mas negam que haja também uma providência especial segundo a qual Deus se interessa pelos pormenores da história, pelos assuntos da vida humana e particularmente pelas experiências dos justos. Alguns afirmam que Deus é grande demais para interessar-se pelas coisas menores da vida, enquanto outros sustentam que Ele simplesmente não pode faze-lo, desde que as leis da natureza Lhe amarram as mãos e, daí, sorriem significativamente quando ouvem dizer que Deus responde as

1 Cf, Randall,*The Making of the Modern Mind,* p. 538.

orações. Agora, não há necessidade de negar a ralação da providência especial com as leis uniformes da natureza constitui um problema. Ao mesmo tempo, é preciso dizer que envolve um conceito muito pobre, superficial e antibíblico de Deus afirmar que Ele se interessa nem pode interessar-se pelos pormenores da vida, não pode responder as orações, nem prestar ajuda em emergências, nem interferir miraculosamente em favor do homem. Um governante que apenas baixasse certos princípios gerais e não desse atenção a particularidades, ou um homem de negócio que não examinasse os pormenores do seu negócio, logo estaria arruinado. A Bíblia ensina que mesmo as menores minúcias da vida pertencem à ordenação de Deus. Em conexão com a questão, se podemos harmonizar a operação das leis gerais da natureza com a providência geral, só podemos indicar o seguinte: (1) As leis da natureza não devem ser descritas como poderes da natureza a governarem absolutamente todos os fenômenos e operações. Elas na verdade não são mais que a descrição humana, por vezes deficiente, da uniformidade na variedade descoberta no modo pelo qual operam as forças da natureza. (2) A concepção materialista das leis da natureza como um sistema entrelaçado e fechado, agindo independentemente de Deus e realmente O impossibilitando de intervir no curso do mundo, é absolutamente errônea. O universo tem uma base pessoal. E a uniformidade da natureza é simplesmente o método ordenado por um ser pessoal em ação. (3) As leis da natureza, assim chamadas, só produzem os mesmos efeitos se todas as condições são as mesmas. Geralmente os efeitos não são resultados de uma força única, mas de uma combinação de forças naturais. Até um homem pode variar os efeitos combinando uma força da natureza com outra ou outras forças, e entretanto cada uma destas forças opera em estrita harmonia com suas leis. E se isto é possível para o homem, é infinitamente mais possível para Deus. Com todos os tipos de combinação, Ele pode levar a efeito os mais variados resultados.

B. Preservação.

1. BASE DA DOUTRINA DA PRESERVAÇÃO. A prova da doutrina da preservação é direta e por dedução.

a. *Prova direta.* A divina preservação de todas as coisas é clara e explicitamente ensinada em diversas passagens da Escritura. As seguintes passagens são apenas algumas das muitas que poderiam ser mencionadas: Dt 33.12, 25-28; 1 Sm 2.9; Ne 9.6; Sl 107.9; 127.1; 145.14, 15; Mt 10.29; At 7.28; Cl 1.17; Hb 1.3. Muito numerosas são as passagens que falam do Senhor preservando o Seu povo. Exemplos: Gn 28.15; 49.24; ex 14.29, 30; Dt 1.30, 31; 2 Cr 20.15, 17; Jó 1,10; 36.7; Sl 31.20; 32.6; 34.15, 17; 37.15, 17, 19, 20; 91.1, 3, 4, 7, 9, 10, 14; 121.3, 4, 7, 8; 125.1, 2; Is 40.11; 43.2; 63.9; Jr 30.7, 8, 11; Ez 34.11, 12, 15, 16; Dn 12.1; Zc 2.5: Lc 21.18; 1 Co 10.13; 1 Pe 3.12; Ap 3.10.

b. *Prova por dedução.* A idéia da preservação divina interfere-se da doutrina da soberania de Deus. Esta só se pode conceber como absoluta; não seria absoluta, porém, se existisse ou acontecesse alguma coisa independentemente da Sua vontade. Só pode ser sustentada com a condição de que todo o universo e tudo que nele há é em seu ser e em sua ação absolutamente dependente de Deus. Infere-se também do caráter dependente da criatura. Uma característica de tudo quanto é criatura é que não pode permanecer existindo em virtude do seu poder inerente. O fundamento do seu ser e da continuidade da sua existência é a vontade do seu Criador. Somente Aquele que criou o mundo pela palavra do Seu poder, pode sustentá-lo por Sua onipotência.

2. O CORRETO CONCEITO DA PRESERVAÇÃO DIVINA. A doutrina da preservação parte do pressuposto de que todas as substâncias criadas, quer espirituais quer materiais, têm existência real e permanente, distinta da existência de Deus, e só possuem propriedades ativas e passivas derivadas de Deus; e de que os seus ativos têm eficiência real, e não meramente aparente, como causas secundárias, de modo que podem produzir os efeitos que lhe são próprios. Assim, a doutrina protege-se do panteísmo, com a sua idéia de uma criação contínua, que virtualmente, se nem sempre expressamente, nega a existência distinta do mundo e faz de Deus o único agente do universo. Mas não considera essas substâncias criadas como auto-existentes, desde que a auto-existência é propriedade exclusiva de Deus, e todas as criaturas têm o fundamento da sua existência continuada nele, e não em si mesmas. Daí, segue-se que continuam a existir, e não em virtude de um ato meramente negativo de Deus, mas em virtude do exercício positivo e contínuo do poder divino. O poder de Deus acionado para a sustentação de todas as coisas é tão positivo como o poder exercido na criação. A precisa natureza da Sua obra na sustentação de todas as coisas, tanto no ser como no agir é um mistério, embora se possa dizer que, em Suas operações providenciais, Ele se acomoda à natureza das Suas criaturas. Dizemos com Shedd: “No mundo material, Deus age imediatamente nas propriedades e leis materiais e por meio delas. A preservação jamais contra a criação. Deus não viola na providência o que estabeleceu na criação”.[1] A preservação pode ser definida como *a obra contínua de Deus pela qual Ele mantém as coisas que criou, juntamente com as propriedades e poderes de que as dotou.*

3. CONCEITOS ERRÔNEOS DA PRESERVAÇÃO DIVINA. A natureza desta obra de Deus nem sempre é compreendida acertadamente. Há duas maneiras de vê-la que devem ser evitadas: (a) *Que é puramente negativa*. Segundo o deísmo, a preservação divina consiste nisto: que Deus não destrói a obra das Suas mãos. Em virtude da criação, Deus dotou a matéria de certas propriedades, colocou-a sob leis inalteráveis e depois a deixou mover-se por si mesma, independentemente de todo suporte ou direção de fora. Esta é uma representação irracional, irreligiosa e antibíblica. É irracional porque implica que Deus comunicou auto-subsistência à criatura, quando a auto-existência e auto-sustentação são propriedades incomunicáveis, que caracterizam unicamente o Criador. A criatura jamais pode ser auto-sustentadora, mas precisa ser

1 *Dogm Theol.* I, p.528.

mantida dia a dia pelo poder absoluto do Criador. Daí, não se exigiria um ato positivo de onipotência da parte de Deus para aniquilar existências criadas. Uma simples retirada de suporte naturalmente redundaria em destruição. – Este conceito é irreligioso porque afasta Deus para Tão longe da Sua criação que a comunhão com Ele vem a ser uma impossibilidade prática. A história atesta claramente o fato de que ele invariavelmente quer a morte da religião. – Também é antibíblico, visto que pretende colocar Deus totalmente fora da Sua criação, ao passo que a Bíblia nos ensina em muitas passagens que Ele não é somente transcendente, mas também é imanente nas obras das Suas mãos. (b) *Que é uma criação contínua.* O panteísmo descreve a preservação como uma criação contínua, de modo que as criaturas ou causas secundárias são entendidas como não tendo existência real ou contínua, mas como emanando em cada momento sucessivo daquele misterioso Absoluto que é a base oculta de todas as coisas. Alguns não panteístas tinham uma idéia parecida da preservação. Descartes lançou as bases para essa concepção, e Malebranche a levou para o mais distante extremo coerente com o teísmo. Até Jonathan Edwards a ensina incidentalmente em sua obra sobre o pecado Original, e assim, perigosamente, quase chega a ensinar panteísmo. Esse modo de entender a preservação não dá lugar às causa secundárias e, portanto, leva necessariamente ao panteísmo. É contrário às nossas intuições originais e necessárias, que nos asseguram que somos causas de ação reais e auto-determinantes e, conseqüentemente, agentes morais. Além disso, fere a raiz mesma da ação livre, da responsabilidade moral, do governo moral e, portanto, da própria religião. Alguns teólogos reformados (calvinistas) também empregam a expressão "criação contínua",[1] mas com isso não ensinam a errônea doutrina que estamos focalizando. Desejam simplesmente acentuar o fato de que o mundo é mantido pelo mesmo poder que o criou. Em vista do fato de que a expressão está sujeita a ser mal entendida, é melhor evitá-la.

C. Concorrência.

1. A IDÉIA DA CONCORRÊNCIA DIVINA E SUA PROVA BÍBLICA.

a. *Definição e explicação.* Pode-se definir a concorrência como *a cooperação do poder divino com todos os poderes subordinados, em harmonia com as leis pré-estabelecidas de sua operação, fazendo-os agir precisamente como agem.* Alguns tendem a limitar a operação da concorrência, no que se refere ao homem, às ações humanas moralmente boas e, portanto, recomendáveis; outros, mais logicamente, estendem-na ações de toda sorte. Deve-se notar logo de início que esta doutrina implica duas coisas: (1) Que as forças da natureza não agem por si mesmas, isto é, simplesmente por seu próprio poder inerente, mas Deus exerce operação imediata em cada ato da criatura. Deve-se sustentar esta verdade em oposição à posição deísta. (2) Que as causas secundárias são reais, e não devem ser consideradas apenas como o poder operativo e Deus. É só com a condição de que as causas secundárias sejam reais que podemos

1 Bavinck, *Geref. Dogm.*II, p. 654; Heppe, *Dogm.,* p. 190; McPherson, *Chr, Dogm.,* p. 177.

falar com propriedade de uma concorrência ou cooperação da Causa Primeira com as causas secundárias. Deve-se dar ênfase a isto, contra a idéia panteísta de que Deus é o único agente em ação no mundo.

b. *prova bíblica da concorrência divina.* A Bíblia ensina claramente que a providência de Deus pertence, não somente à existência, mas também às ações ou operações da criatura. A verdade geral de que os homens não agem independentemente, mas são governados pela vontade de Deus, transparece em diversas passagens da Escritura. Em Gn 45.5 diz José que foi Deus, e não seus irmãos, que o enviara para o Egito. Em Ex. 4.11, 12 diz o Senhor que Ele será com a boca de Moisés e lhe ensinará o que dizer; e em Js 11.6 Ele dá a Josué a certeza de que o livrará dos inimigos de Israel. Provérbios 21.1 ensina-nos que "assim é o coração do rei na mão do Senhor; este segundo o seu quere, o inclina"; e Esdras 6.22, que o Senhor tinha mudado "o coração do rei da Assíria" para com Israel. Em Dt 8.18 traz-se à memória de Israel o fato de que foi Jeová que lhe deu capacidade para conseguir riqueza. Mais particularmente, a escritura evidencia também que há uma espécie de cooperação divina naquilo que é mau. Conforme 2 Sm 16.11, Jeová mandou Simei amaldiçoar a Davi. Também o Senhor chama à Assíria "cetro da minha ira", e diz: "A vara em sua mão é o instrumento do meu furo", Is 10.5. Além disso, Ele pôs um espírito mentiroso na boca dos profetas de Acabe, 1 Rs 22.20-23.

2. ERROS QUE DEVEM DER EVITADOS. Há vários erros contra os quais devemos guardar-nos, em conexão com esta doutrina.

a. *Que ela consiste meramente numa comunicação geral de poder, sem determinar de forma alguma a ação específica.* Os jesuítas, os socinianos e os arminianos sustentam que a concorrência divina é apenas uma cooperação geral e indiferente, de modo que é a causa secundária que dirige a ação ao seu fim particular. Essa cooperação é igualmente comum a todas as causas, estimulando-as à ação, mas de modo inteiramente indeterminado. Embora ative a causa secundária, deixa que esta determine o seu particular tipo e modo de ação. Fosse. Porém, esta situação, estaria no poder do homem frustrar o plano de Deus, e a causa primeira seria subserviente à causa secundária. O homem estaria de posse do governo, e não haveria providência divina.

b. *Que é de natureza tal, que o homem realiza parte da obra, e Deus realiza também uma parte dela.* Às vezes se descreve a cooperação de Deus e o homem como se fosse algo como os esforços conjuntos de um grupo de cavalos tirando juntos, cada qual fazendo a sua parte. Esta é uma visão equívoca da distribuição da obra. De fato, cada realização é, em sua inteireza, tanto uma realização de Deus como da criatura. É uma realização de Deus no sentido de que não há nada que independa da vontade divina, e no sentido de que é determinada, momento a momento, pela vontade de Deus. E é uma realização do homem no sentido de que Deus a leva a efeito por meio da atividade própria da criatura. Há uma interpretação aí, mas nenhuma limitação mútua.

c. *Que a obra de Deus e a da criatura, na concorrência, são coordenadas.* Isto já está excluído, pelo que foi dito no item anterior. A obra de Deus sempre tem prioridade, pois o homem depende de Deus em tudo que faz. A afirmação de Cristo na Escritura: “sem mim nada podeis fazer” aplica-se em todos os campos do esforço humano. A relação exata de ambos fica mais bem demonstrada nas seguintes características da concorrência divina.

3. CARACTERÍSTICAS DA CONCORRÊNCIA DIVINA.

a. *É prévia e predeterminante, não num sentido temporal, mas, sim, num sentido lógico.* Na criatura não há nenhum princípio de atividade autônoma à qual simplesmente juntasse a Sua atividade. Em cada caso, o impulso para a ação e movimento procede de Deus. Tem que haver uma influência da energia divina antes de poder agir a criatura. Deve-se notar particularmente que esta influência não termina na atividade da criatura, mas na criatura mesma. Tudo que há na natureza Deus faz agir e mover-se na direção de um fim predeterminado. Assim, Deus capacita e ajuda as Suas criaturas racionais, como causas secundárias, a funcionar, e isso não apenas dotando-as de energia, de maneira geral, mas dando-lhes energia para certos atos específicos. Ele opera tudo em todos, 1 Co 12.6, e também neste caso, opera tudo conforme o conselho da sua vontade, Ef 1.11. Ele deu a Israel a capacidade de obter riqueza, Dt 8.18, e opera nos crentes tanto o querer como o realizar, segundo a Sua boa vontade, Fp 2.13. Os pelagianos e semipelagianos de todo tipo geralmente se dispõem a admitir que a criatura não pode agir sem um influxo do poder divino, mas sustentam que este não é tão específico que chegue a determinar o caráter da ação de algum modo.

b. *É também uma concorrência simultânea.* Depois de iniciada a atividade da criatura, a vontade eficaz de Deus terá que acompanha-la a todo momento, se é que a referida atividade deva continuar. Não há um só momento em que a criatura aja independentemente da vontade e do poder de Deus. É só nele que vivemos e *nos movemos* e existimos, At 17.28. Esta atividade divina acompanha a acaso do homem em todo e qualquer ponto, mas sem privar o homem, um ato pelo qual ele é responsabilizado. Esta concorrência simultânea não redunda numa identificação da *causa prima* com a *causa secunda* Num sentido muito real, a operação é o produto de ambas as causas. O homem é e continua sendo o verdadeiro sujeito da ação. Bavinck ilustra isto indicando o fato de que a madeira queima, que somente Deus a faz queimar, mas que formalmente esta queima não pode ser atribuída a Deus, mas unicamente à madeira como sujeito da ação de queimar. É evidente que esta ação simultânea não pode ser separada da concorrência prévia e determinante, mas deve ser distinguida dela. Estritamente falando, diversamente da concorrência prévia, a ação simultânea termina, não na criatura, mas em sua atividade. Desde que não termina na criatura, pode, no abstrato, ser interpretada como não tendo quaisquer suportes éticos. Isto explica por que alguns teólogos reformados (calvinistas) limitavam a

concorrência prévia às boas ações dos homens, e quanto ao restante, contentavam-se em ensinar uma concordância simultânea.

c. *Finalmente, é uma concorrência imediata.* Em seu governo do mundo, Deus emprega toda sorte de meios para a consecução dos Seus fins; mas não opera deste modo na concorrência divina. Quando destruiu com fogo as cidades da planície, praticou um ato de governo divino sem empregar meios ativos. Mas, ao mesmo tempo, esse ato constituiu Sua concorrência imediata, pela qual habilitou o fogo a cair, queimar e destruir. Assim, também Deus opera no homem, dotando-o de poder, determinando as suas ações e sustentando as suas atividades o tempo todo.

4. A CONCORRÊNCIA DIVINA E O PECADO. Os pelagianos, os semipelagianos e os arminianos levantam séria objeção a esta doutrina da providência. Sustentam eles que uma concorrência *prévia*, que não seja meramente geral, mas que *predetermine o homem a ações específicas*, faz de Deus o autor do pecado, por este responsável. Os teólogos reformados (calvinistas) estão bem cientes da dificuldade que aqui se apresenta, mas não se sentem livres para iludi-la negando o absoluto domínio de Deus sobre as livres ações das Suas criaturas morais, visto que a Escritura o ensina claramente, Gn 45.5; 50.19, 20; Êx 10.1, 20; 2 Sm 16.10, 11; Is 10. 5-7; At 2.23; 4.27, 28. Eles se sentem constrangidos a ensinar: (a) que os atos pecaminosos estão sob o governo divino e ocorrem de acordo com a predeterminação e o propósito de Deus, mas somente pela permissão divina, de modo que Ele não leva eficientemente os homens a pecarem, Gn 45.5; 50.20; Êx 14.17; Is 66.4; Rm 9.22; 2 Ts 2.11; (b) que Deus muitas vezes reprime as obras pecaminosas do pecador, Gn 3.6; Jó 1.12; 2.6; Sl 76.10; Is 10.15; At 7.51; e (c) que Deus, no interesse do Seu propósito, dirige o mal para o bem, Gn 50.20; Sl 76.10; At 3.13.

Não significa, porém, que todos eles concordam na resposta à questão, se há uma direta, imediata dinamização do poder ativo da criatura, dispondo-a e predeterminando-a eficazmente ao ato específico, e também capacitando-a para praticar aquele ato. Dabney, por exemplo, embora admitindo uma concorrência física na criação inferior, nega-a com relação aos agentes livres. Contudo, a grande maioria a defende também no caso dos seres morais livres. Mesmo Dabney concorda que o governo de Deus sobre todos os atos das Suas criaturas é certo, soberano e eficaz; e, daí, ele tem que enfrentar, juntamente com todos os demais, a questão quanto à responsabilidade de Deus pelo pecado. Dá ele sua conclusão coma seguintes palavras: “É esta, pois, a minha descrição da evolução do propósito de Deus quanto aos atos pecaminosos; de tal modo dispõe e agrupa eventos e objetos em torno de agentes livres por Sua multiforme sabedoria e poder, que cada alma, em cada fase, é posta na presença das circunstâncias que, Ele sabe, serão um induzimento suficiente para que ela se realize, por sua própria atividade natural e livre, exatamente aquilo que se chama plano de Deus. Assim, o ato é somente do homem, conquanto a sua ocorrência seja eficazmente assegurada por Deus. E o pecado é somente do homem. O

interesse de Deus pelo pecado é santo, primeiro, porque toda a Sua ação pessoal nos acertos para assegurar a sua ocorrência foi santa; e segundo, os Seus fins e propósitos são santos. Deus não quer o pecado do ato por sua pecaminosidade; mas somente quer o resultado para o qual o pecado é apenas um meio, e esse resultado é sempre digno da Sua santidade".[1] Contudo, a imensa maioria dos teólogos reformados (calvinistas) sustenta o concurso em questão, e busca a solução da dificuldade fazendo distinção entre *a matéria* e a *forma*[*] do ato pecaminoso, e atribuindo a última exclusivamente ao homem. O concurso divino dinamiza o homem e o determina eficazmente ao ato específico, mas é o homem que dá ao ato a sua qualidade formal e que, portanto, é responsável por seu caráter pecaminoso. De nenhuma destas soluções se pode dizer que satisfaz inteiram,ente, de modo que o problema da relação de Deus com o pecado continua sendo um mistério.

D. Governo.

1. NATUREZA DO GOVERNO DIVINO. Pode-se definir o governo divino como *a continua atividade de Deus pela qual Ele rege todas as coisas teleologicamente a fim de garantir a realização do propósito divino.* Este governo não é uma simples parte da providencia divina, mas, como no caso da preservação e da concorrência, é toda ela, mas agora considera sob o ponto de vista do fim para o qual Deus guia todas as coisas da criação, a saber, a gloria do Seu nome.

a. *É o governo de Deus como o Rei do universo.* Nos dias presentes muitos consideram a idéia de Deus como Rei uma noção antiquada do Velho Testamento, e a querem substituir pela idéia neotestamentária de Deus como Pai. A idéia da soberania divina deve dar lugar à do amor divino. Julgar-se que esta se harmoniza com a idéia progressiva de Deus na Escritura. Mas é um erro pensar que a revelação divina, conforme se eleva a níveis mais altos, tenciona fazer com que nos desapeguemos aos poucos da idéia de Deus como de Deus como Rei e a substituamos pela idéia de Deus como Pai. Já vai contra isso a proeminência da idéia do reino de Deus nos ensinos de Jesus. E se se disser que isto envolve apenas a idéia de uma especial e limitada realeza de Deus, pode-se replicar que a idéia da paternidade de Deus nos evangelhos está sujeita às mesmas restrições e limitações. Jesus não ensina uma paternidade universal de Deus. Além disso, o Novo Testamento também ensina a realeza universal de Deus em passagens como Mt 11.25; At 17.24; 1 Tm 1.17; 6.15; Ap 1.6; 19.6. Ele é igualmente Rei e Pai, e é a fonte de toda autoridade no céu e na terra, o Rei dos reis e Senhor dos senhores.

b. *É um governo adaptado à natureza das criaturas que Ele governa*. No mundo físico Ele estabeleceu as leis da natureza, e é por meio dessas leis que Ele exerce o governo do universo

1 *Syst. and Polemic Theol, p.288.*

* Termos atinos empregados em seu sentido filosófico-teológico. Matéria significa a substância de que os corpos são formados – ou seja, a substância considerada em tese ou abstratamente; e forma, a subst6ancia considerada em sua concretização neste ou naquele objeto. Assim é que, em teologia, pode-se falar em "o formal do pecado", isto é, a matéria dele, e no material do pecado, isto é, sua substância idealmente considerada. Nota do tradutor.

físico. No mundo mental Ele exerce o Seu governo mediatamente, por meio das propriedades e leis da mente, e imediatamente, pela direta operação do Espírito Santo. No governo e domínio dos agentes morais Ele faz uso de toda classe de influência moral, como as circunstâncias, os motivos, a instrução, a persuasão e o exemplo, mas também age diretamente, pela operação pessoal do Espírito Santo no intelecto, na vontade e no coração.

2. A EXTENSÃO DESTE GOVERNO. A Escritura declara explicitamente que este governo divino é universal, Sl 22.28, 29; 103.17-19; Dn 4.34, 35; 1 Tm 6.15. É realmente a execução do Seu propósito eterno, abrangendo todas as Suas obras, desde o princípio, tudo que foi, é e será para sempre. Mas, embora geral, desce também a particularidades. As coisas de maior significação, Mt 10.29-31, aquilo que é aparentemente acidental, Pv 16.33, as boas ações dos homens, Fp 2.13, como também as suas más ações, At 14.16 – tudo está sob o governo e direção de Deus. Deus é o Rei de Israel, Is 33.22, mas Ele também domina entre as nações, Sl 47.9. nada pode escapar ao Seu governo.

E. Providências Extraordinárias ou Milagres.

1. NATUREZA DOS MILAGRES. Usualmente se faz distinção entre *providentia ordinária e providentia extraordinária.* Na primeira, Deus age por meio de causas secundárias em estrito acordo com as leis da natureza, embora possam variar os resultados, com diferentes combinações. Mas na última Ele age imediatamente ou sem a mediação de causa secundárias, em sua operação ordinária. Diz Mcpherson: “Milagres é uma coisa feita sem se recorrer aos meios ordinários de produção, um resultado produzido diretamente pela Causa Primeira, sem a mediação, pelo menos do modo habitual, das causas secundárias”.[1] A coisa distintamente característica do feito miraculoso é que ele resulta do exercício do poder sobrenatural de Deus. E, naturalmente, isto significa que o referido feito não é ocasionado por causas secundárias que operam segundo as leis da natureza. Se fosse, não seria *sobrenatural* (acima da natureza), isto é, não seria milagre. Se Deus, na realização de um milagre, algumas vezes utilizou forças que estavam presentes na natureza, utilizou-as de maneira inteiramente distantes do ordinário, para produzir resultados não esperados pelo homem, e foi justamente isso que constitui o milagre.[2] Todo milagre está acima da ordem estabelecida da natureza, mas podemos distinguir diferentes classes, conquanto não graus, de milagres. Há milagres que estão absolutamente acima da natureza, de modo que não estão ligados, de modo algum, a quaisquer meios. Mas também há milagres que são *contra media,* nos quais os meios são empregados, mas de modo tal, que o resultado é uma coisa completamente diversa do resultado habitual daqueles meios.

2. POSSIBILIDADE DE MILAGRES. Há objeções aos milagres, principalmente com base em que eles implicam uma violação das leis da natureza. Alguns procuram fugir à dificuldade

1 *Chr. Dogm.,* p.183. Cf. também Hodge, *outlines of Theol.,* p.275.
2 Cf. Mead, *Supernatural Revelation,* p. 110

presumindo, com Agostinho, que eles são simples exceções da natureza, *como a conhecemos,* implicando que, se tivéssemos um conhecimento mais completo da natureza, poderíamos explica-los de maneira perfeitamente natural. Mas esta posição é insustentável, desde que pressupõe duas ordens da natureza, mutuamente contrárias. Conforme a primeira, o azeite de botija diminuiria, mas conforme a outra, não diminui; conforme a primeira, os pães foram consumidos gradativamente, mas conforme a outra, multiplicaram-se. É preciso supor, ademais, que um sistema é superior ao outro, pois, se não fosse, haveria tão somente uma colisão e nada resultaria; mas, se o fosse, o que parece é que a ordem inferior aos poucos seria dominada e desapareceria. Além disso, esse conceito priva o milagre do seu caráter excepcional, sendo que os milagres mostram-se como eventos excepcionais da Escritura.

Há sem dúvida, uma certa uniformidade na natureza; há leis que governam a operação das causas secundárias no mundo físico. Lembremo-nos, porém, de que elas representam meramente o método *usual* pelo qual Deus age na natureza. É Sua boa vontade agir de maneira ordenada e por intermédio de causas secundárias. Mas isto não significa que Ele não possa deixar de lado a ordem estabelecida, e não possa produzir um efeito extraordinário, que não resulte de causa naturais, por um ato único de volição, se o julgar desejável para o fim em vista. Quando Deus opera milagres, produz efeitos extraordinários de maneira extraordinária. Quer dizer que os milagres estão *acima* da natureza. Diríamos também que são contrários à natureza? Houve teólogos reformados (calvinistas) mais antigos que não hesitavam em falar deles como uma ruptura ou uma violação das leis da natureza. Às vezes diziam que, ocorrendo um milagre, a ordem da natureza era suspensa temporariamente, O dr. Bruin acha correta essa maneira dever, e o afirma em sua obra intitulada *Het Christelijk Geloof em de Beoefening der Natuurwetenschap,* e faz objeção às idéias de Woltjer, Dennert e Bavinck. Mas o acerto dessa terminologia mais antiga pode muito bem ser posta em dúvida. Quando se realiza um milagre, as leis da natureza não são violadas, mas são superadas num determinado ponto por uma superior manifestação da vontade de Deus. As forças da natureza não são anuladas ou suspensas, mas são apenas neutralizadas, num ponto particular, por um poder superior a elas.

3. PROPÓSITO DOS MILAGRES DA ESCRITURA. Pode-se presumir que os milagres da Escritura não foram realizados arbitrariamente, mas, sim, com um propósito definido. Não são meras maravilhas e exibições de poder, destinadas a provocar admiração, mas têm significação revelacional. A entrada do pecado no mundo torna necessária a intervenção sobrenatural de Deus no curso dos eventos, para a destruição do pecado e para a renovação da criação. Foi mediante milagre que Deus nos deu a Sua revelação especial e verbal na escritura, bem como a Sua revelação suprema e fatual em Jesus Cristo. Os milagres estão relacionados com a economia da redenção, uma redenção que com freqüência eles prefiguram e simbolizam. Não visam a uma violação, mas, antes, a uma restauração da obra criadora de Deus. Daí, vemos ciclos de milagres ligados a períodos especiais da história da redenção, e especialmente durante a época do

ministério público de Cristo e da fundação da igreja. Estes milagres ainda não resultaram na restauração do universo físico. Mas, no fim dos tempos, haverá outra série de milagres, que redundarão na renovação da natureza, para a glória de Deus – o estabelecimento final do reino de Deus em novo céu e nova terra.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. A doutrina da providência é um *articulus purus* ou um *articulus mixtus?* 2. qual foi o primeiro "pai da igreja" a desenvolver esta doutrina? 3. Como diferem Lutero e Calvino, em sua concepção da providência divina? 4. O que explica o fato de que os arminianos aceitam a posição dos socinianos sobre este ponto? 5. Como devemos julgar a asserção de alguns teólogos reformados (calvinistas) de que Deus é a causa única a atuar no mundo? 6. Que são as causas secundárias, e por que é importante sustentar que são causa reais? 7. A doutrina do concurso divino é antagônica à livre ação do homem? 8. Qual a concepção agostiniana dos milagres? 9. Por que é importante afirmar a realidade do miraculoso? 10. Os milagres admitem uma explicação natural? 11. Implicam eles uma suspensão das leis da natureza? 12. Qual a significação especial dos milagres da Bíblia? 13. Poderiam acontecer milagres hoje? 14. Acontecem de fato? 15. que quer dizer dos milagres da Igreja Católica Romana?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p.635-670; Kuyper, *Dict. Dogm., De Providentia*, p.3-246; Vos, *Geref. Dogm. I*, *De Voorzienigheid;* Hodge, *Syst. Theol. I,* p. 575-636; Shedd, *Dogm. Theol. I*, p. 527-545; Dabney, *Syst. and Polem. Theol*., p.276-291; McPherson, *Chr. Dogm.,* p. 174-184; Drummond. *Studies in Chr. Doct*., p. 187-202; Pope, *Chr. Theol. I,* p. 437-456; Raymond, *Syst. Theol. I*, p. 497-527; Valentine, *Chr. Theol.,* p. 363-382; Pieper, *Christl. Dogm. I*, p. 587-600; Schmidt. *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Church*, p. 179-201; Dijk, *De* Voorzienigheid Gods; Mozley, *On Miracles*; Thomson, *The Christian Miracles and the Conclusions of Science*; Mead, *Supernatural Revelation*; Harris, *God, Creator and Lord of All*, I, p. 519-579; Bruin, *Het Christelijke Geloof en de Beoefening der Natuurwetensschap*, p. 108-138.

Segunda Parte: A DOUTRINA DO HOMEM COM RELAÇÃO A DEUS

I. A Origem do Homem

A. A doutrina do Homem na Dogmática.

A transição da teologia para a antropologia, isto é, do estudo de Deus para o estudo do homem, é natural. O homem não é somente a coroa da criação, mas também é objeto de um especial cuidado de Deus. E a revelação de Deis na Escritura é uma revelação dada não somente ao homem, mas na qual o homem é de interesse vital. Não é uma revelação de Deus no abstrato, mas uma revelação de Deus em rela';cão às Suas criaturas, e particularmente em relação ao homem. É um registro dos procedimentos de Deus par com a raça humana, e especialmente uma revelação da redenção que Deus preparou para o homem e para a qual Deus procura preparar o homem. Isto explica por que o homem ocupa um lugar de central de importância na escritura, e por que o conhecimento do homem em relação a Deus é essencial para entende-la adequadamente. A doutrina do homem deve seguir-se imediatamente à de Deus, dado que o conhecimento dela é pressuposto em todos os subseqüentes *loci* da dogmática. Não confundamos o presente tema de estudo com a antropologia geral ou ciência da humanidade, que inclui todas as ciências que têm os homens como o objeto de estudo. Estas ciências ocupam-se da origem e história da humanidade, da estrutura fisiológica e das características psíquicas do homem em geral e das várias raças da humanidade em particular, com o seu desenvolvimento etnológico, lingüístico, cultural e religioso, e assim – por diante. A antropologia teológica ocupa-se unicamente do que a Bíblia diz a respeito do homem e da relação em que ele está e deve estar com Deus. Ela só reconhece a Escritura como a sua fonte, e examina os ensinamentos da experiência humana à luz da palavra de Deus.*

B. Relato Bíblico da Origem do Homem.

A Escritura nos oferece um duplo relato da criação do homem, um em Gn 1.26, 27, e outro em Gn 2.7, 21-23. A alta crítica é de opinião que o escritor de Gênesis juntou duas narrativas da criação, a primeira, de Gn 1.1-2. 3, e a segunda, de Gn 2.4-25; e que as duas são independentes e contraditórias. Em sua obra sobre a Doutrina Bíblica do Homem *(The Doctrine of Man),*[1] Laidlaw dispõe-se a admitir que o autor de Gênesis fez uso de duas fontes, mas se recusa a ver aí dois diferentes relatos da criação. Com muita propriedade, nega que no capítulo dois temos "um diferente relato da criação, pela simples razão de que este não leva em conta a criação em geral". De fato, as palavras introdutórias da narrativa que começa em Gn 2.4, "Estas são as gerações

* Por esta razão tomei a iniciativa, quando professor de teologia sistemática em Campinas, de denominar a antroplogia teológica *teantropologia* (como também *teontologia, teocosmologia e teonteleologia* em disitnção da ontologia, da cosmologia e da teleologia gerais). Nota do tradutor.

1 P. 25, 26,

dos céus e da terra, quando foram criados",* vistas à luz do repetido uso das palavras, "estas são as gerações" no Livro de Gênesis, indicam o fato de que temos aí algo completamente diverso. A expressão indica invariavelmente, não a origem ou o princípio das pessoas mencionadas, mas a sua história familial. A primeira narrativa contém o relato da criação de todas as coisas na ordem em que ocorreu, enquanto que a segunda agrupa as coisas em sua relação com o homem, sem nada implicar com respeito à ordem cronológica do aparecimento do homem na obra criadora de Deus, e indica claramente que tudo que o precedeu serviu para preparar uma adequada habitação para o homem como o rei da criação. Ela nos mostra como o homem foi colocado na criação, rodeado pelo mundo vegetal e animal, e como ele iniciou a sua história. Há certas particularidades nas quais a criação do homem sobressai, em distinção da dos outros seres vivos:

1. A CRIAÇÃO DO HOMEM FOI PRECEDIDA POR UM SOLENE CONSELHO DIVINO. Antes de registrar a criação do homem, o escritor inspirado nos leva de volta, por assim dizer, ao conselho de Deus, pondo-nos em conhecimento do decreto divino com as palavras: "Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança", Gn 1.26. Geralmente a igreja tem interpretado o plural com base na existência trinitária de Deus. Entretanto, alguns eruditos o consideram como plural de majestade; outros, como plural de comunicação, no qual Deus inclui os anjos juntamente com Ele; e ainda outros, como plural de auto-exortação. Destas três sugestões, a primeira é muito improvável, visto que o plural de majestade originou-se em data muito posterior; a segunda é impossível, porque implicaria que os anjos foram co-criadores com Deus, e que o homem foi criado à imagem dos anjos também, o que é uma idéia antibíblica; e a terceira é uma pressuposição inteiramente gratuita, à qual não se pode atribuir nenhuma razão. Por que uma auto-exortação como essa haveria de ser plural, senão porque há uma pluralidade em Deus?

2. A CRIAÇÃO DO HOMEM FOI, NO SENTIDO MAIS ESTRITO DA PALAVRA, UM ATO IMEDIATO DE DEUS. Algumas das expressões utilizadas na narrativa anterior à da criação do homem, indicam criação mediata, nalgum sentido da palavra. Notem-se as seguintes expressões: "E disse: Produza a terra relva, ervas que dêem semente, e árvores frutíferas que dêem fruto segundo a sua espécie" – "Povoem-se as águas de enxames de seres viventes" – "Produza a terra seres viventes, conforme a sua espécie", e comparem-se com a simples declaração: "Criou Deus, pois o homem". Seja qual for a indicação de mediação na obra da criação, contida nas primeiras expressões, falta por completo na última. Evidentemente, a obra de Deus na criação do homem não foi mediata, em nenhum sentido da palavra. Ele fez uso de material preexistente na formação do corpo humano, mas, já na criação da alma, isto foi excluído.

3. EM DISTINÇÃO DAS CRIATURAS INFERIORES, O HOMEM FOI CRIADO CONFORME UM TIPO DIVINO. No que diz respeito aos peixes, às aves e aos animais, lemos que Deus os

* Na versão mais literal, empregada pelo Autor. Nota do tradutor.

criou *segundo a sua espécie,* numa forma típica da deles próprios. O homem, porém, não foi criado assim, e muito menos segundo o tipo de uma criatura inferior. Quanto a ele, disse Deus: "Façamos o homem *à nossa imagem, conforme a nossa semelhança"*. Veremos o que isto implica quando discutirmos a condição original do homem, e aqui apenas chamamos a atenção para isso com o fim de expor o fato de que, na narrativa da criação, a criação do homem sobressai como uma coisa distintamente característica.

4. DISTINGUEM-SE CLARAMENTE OS DOIS DIFERENTES ELEMENTOS DA NATUREZA HUMANA. Em Gn 2.7 faz-se clara distinção entre a origem do corpo e a da alma. O corpo foi formado do pó da terra; na sua produção Deus fez uso de material preexistente. Na criação da alma, porém, não houve modelagem de materiais preexistentes, mas a produção de uma nova substância. A alma do homem foi uma nova produção de Deus, no sentido estrito da palavra, Jeová "lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente". Com estas simples palavras afirma-se a dupla natureza do homem, e o que elas nos ensinam é corroborado por outras passagens da Escritura, como Ec 12.7; Mt 10.28; Lc 8.55; 2 Co 5.1-8; Fp 1.22-24; Hb 12.9. Os dois elementos são o corpo e o sopro ou espírito de vida nele soprado por Deus, e com a combinação dos dois o homem se tornou "alma vivente", o que neste contexto significa simplesmente "ser vivo".

5. O HOMEM É IMEDIATAMENTE COLOCADO NUMA POSIÇÃO EXALTADA. O homem é descrito como alguém que está no ápice de todas as ordens criadas. Foi coroado como rei da criação inferior e recebeu domínio sobre todas as criaturas inferiores. Como tal, foi seu dever e privilégio tornar toda natureza e todos os seres criados, que foram colocados sob seu governo, subservientes à sua vontade a o seu propósito, para que ele e todos os seus gloriosos domínios magnificassem o onipotente Criador e Senhor do universo, Gn 1.28; Sl 8.4-9.

C. A Teoria Evolucionista da Origem do Homem.

Entre as várias teorias que têm sido aventadas para explicar a origem do homem, acha-se atualmente em campo a teoria evolucionista e, portanto, merece breve consideração.

1. EXPOSIÇÃO DA TEORIA. Nem sempre a teoria evolucionistas é exposta da mesma forma. Às vezes é descrita como se o homem fosse um descendente direto de uma das espécies de macacos antropóides atualmente em existência, e então, ainda, como se o homem e os macacos mais desenvolvidos tivessem uma ascendência comum. Mas, qualquer que seja a diferença de opinião existe sobre este ponto, o certo é que, de acordo com o evolucionismo naturalista do momento, o homem descende de animais inferiores, corpo e alma, por um processo completamente natural, dirigido inteiramente por forças inerentes. Um dos princípios mais importantes da teoria é o da rigorosa continuidade entre o mundo animal e o homem. Ela não pode admitir qualquer descontinuidade em nenhum ponto ao longo do curso da evolução, pois

toda e qualquer ruptura é fatal para a teoria. Nada que seja absolutamente novo e imprevisível tem que ter estado potencialmente no germe originário, do qual todas as coisas se desenvolveram. E o processo todo tem que ser dirigido, do começo ao fim, por forças inerentes. O evolucionismo teísta, que parece mais aceitável a muitos teólogos, simplesmente considera a evolução como o método de ação de Deus. Às vezes é apresentado numa forma em que Deus é apenas chamado para servir de ponte sobre as lacunas que há entre a criação inorgânica e a orgânica, e entre a criação irracional e racional. Mas, na medida em que se presume uma operação especial de Deus, admite-se a existência de lacunas que a evolução não pode cobrir, e alguma coisa nova é trazida à existência, naturalmente a teoria deixa de ser uma pura teoria evolucionista. Às vezes se afirma que só o corpo humano foi originado por um processo de evolução dos animais inferiores, e que Deus dotou esse corpo de uma alma racional. Esta idéia recebe muito apoio nos círculos católico-romanos.

2. OBJEÇÕES À TEORIA. Várias objeções podem ser levantadas contra a teoria de que o homem descende evolutivamente dos animais inferiores.

a. Do ponto de vista do fôlego, a maior objeção a esta teoria é, naturalmente, que é contrária aos explícitos ensinamentos da palavra de Deus. Dificilmente a Bíblia poderia ensinar com mais clareza do que o faz, que o homem é produto de um direto e especial ato criador de Deus, e não de um processo de desenvolvimento de um tronco simiesco de animais. Ela assevera que Deus formou do pó da terra, Gn 2.7. Alguns teólogos, em seu anseio por harmonizar os ensinos da Escritura com a teoria evolucionista, sugerem que isto se interprete no sentido de que Deus formou o corpo do homem do corpo dos animais *que, depois de tudo, não passa de pó.* Mas isto não tem base nenhuma, visto que não há razão pela qual a expressão geral “do pó da terra” fosse usada depois que o escritor já tinha descrito a criação dos animais e, daí, tornasse mais específica a afirmação. Além disso, esta interpretação também é excluída pela declaração de Gn 3.19, “No suor do rosto comerás o teu pão, até que tornes à terra, pois dela foste formado: porque tu és pó e ao pó tornarás”.Certamente não significa que o homem retornará ao seu estado animal anterior. Animal e homem igualmente voltarão ao pó, Ec 3.19, 20. Finalmente, em 1.Co 15.39 se diz explicitamente que, “nem toda carne é a mesma; porém uma é a carne dos homens, outra a dos animais”. Quanto ao espírito do homem, a Bíblia ensina explicitamente que ele veio diferentemente de Deus, Gn 2.7, e, portanto, não pode ser considerado como um desenvolvimento natural de alguma substância previamente existente. Em perfeita harmonia com isto, diz Eliú: “O Espírito de Deus me fez; e o sopro do Todo-poderoso me dá vida”, Jó 33.4. Ademais, a Escritura ensina também que o homem ficou de imediato separado da criação inferior por um grande abismo. De imediato fora elevado nível intelectual, moral e religioso, criado que fora à imagem de Deus, e lhe foi dado o domínio sobre a criação inferior, Gn 1.26, 27, 31; 2.19, 20; Sl 8.5-8. Contudo por sua queda, decaiu do seu elevado estado e ficou sujeito a um processo de degeneração que às vezes redunda em bestialidade. Isso é exatamente o oposto do que nos

ensina a hipótese evolucionista. Segundo esta, o homem estava no nível mais baixo, ao início da sua carreira, mas ligeiramente afastado dos animais, e desde esse tempo vem subindo a níveis mais altos.

b. A segunda grande objeção é que a teoria não tem adequada base em fatos bem estabelecidos. Deve-se ter em mente que, como foi indicado anteriormente, a teoria evolucionista em geral, conquanto muitas vezes apresentada como doutrina firmada, até o presente não passa de uma hipótese em desenvolvimento e não comprovada, uma hipótese que ainda não recebeu nenhuma promessa de sucesso na demonstração daquilo que se propõe provar. Muitos dos mais proeminentes evolucionistas admitem francamente o caráter hipotético da sua teoria. Ainda se confessam firmes crentes na doutrina da linhagem animal do homem, mas não hesitam em dizer que não podem falar com segurança do método de operação da sua hipótese. Quando Darwin publicou as suas obras, pensou-se que afinal fora encontrada a chave do processo, mas ao transcorrer do tempo se viu que a chave não servia na fechadura. Na verdade, Darwin dizia que a sua teoria dependia inteiramente da possibilidade de transmissão dos caracteres adquiridos, e logo veio a ser uma das pedras angulares da teoria biológica de Weissmann que os caracteres adquiridos não são herdados. Sua opinião recebeu abundante confirmação graças aos estudos posteriores da genética. Com base na suposta transmissão de caracteres adquiridos, Darwin falava com grande segurança da transmutação da espécie e vislumbrava uma contínua linha de desenvolvimento da célula primordial ao homem; mas as experiências de De Vries, Mendel e outros tendiam a desacreditar o seu conceito. As mudanças graduais e imperceptíveis de Darwin deram lugar às repentinas e inesperadas mutações de De Vries. Enquanto que Darwin pressupunha variação interminável em diversas direções, Mendel demonstrou que as variações ou mutações nunca retiram o organismo da espécie e estão sujeitas a uma lei definida. E a citologia moderna, em seu estudo da célula, com os seus genes e cromossomos como veículos dos caracteres herdados, confirmou esta idéia. Provou-se que as novas espécies dos evolucionistas, assim chamadas, não eram de modo nenhum espécies verdadeiras, mas apenas espécies alteradas, ou seja, variedades da mesma espécie. Nordenskioeld, em sua História da Biologia (*History of Biology),* cita a seguinte sentença de um relato popular dos resultados da pesquisa da hereditariedade, como refletindo o verdadeiro estado da questão: “Justamente em razão do grande número de fatos que a moderna pesquisa da hereditariedade trouxe à luz, prevalece atualmente o caos, no que diz respeito aos conceitos sobre a formação de espécies”, p.613. Proeminentes evolucionistas admitem francamente agora, que a origem das espécies é um completo mistério para eles. E, sendo assim, eles não têm muita probabilidade de explicar a origem do homem.

Em sua maneira de provar que o homem descende de uma espécie de macacos antropóides, Darwin apoiou-se, (1) no argumento derivado da similaridade estrutural entre o homem e os animais de categoria superior; (2) no argumento embriológico; e (3) no argumento dos órgãos

rudimentares. A esses três foram acrescentados posteriormente, (4) o argumento derivado dos testes de sangue; e (5) o argumento paleontológico. Mas nem um só desses argumentos dá a prova desejada. O argumento da semelhança estrutural presume, sem base, que a similaridade soe pode ser explicada de um modo. Todavia, pode muito bem ser explicada pela admissão de que Deus, ao criar o mundo animal, fez certas formas típicas básicas completas, de maneira que se obtivesse unidade na variedade, precisamente como um grande musicista constrói a sua vigorosa composição sobre um único tema, que por vezes é repetido, e a cada repetição introduz novas variações. O princípio da pré-formação* dá uma adequada explicação das variações em foco. A similaridade embriológica, como tal, pode ser explicada com base no mesmo princípio. Além disso, estudos biológicos recentes parecem indicar que o parentesco ou a descendência não pode ser provada por nenhuma similaridade estrutural, mas somente por uma relação genética. No que se refere aos órgãos rudimentares, mais de um cientista expressaram dúvida quanto ao seu valor como testemunhas de vestígios. Em vez de serem restos inúteis de órgãos animais, pode muito bem ser que sirvam a um propósito definido no organismo humano. Os testes de sangue, em sua forma original, embora indicando certa semelhança entre o sangue dos animais e o do homem, não provam que haja uma relação genética, desde que nesses testes só por parte do sangue, o soro estéril, que não contém matéria viva, foi usado, embora seja um fato comprovado que a porção sólida do sangue, que contém matéria viva, foi usado, embora seja um fato comprovado que a porção sólida do sangue, que contém as células vermelhas e brancas, é o veículo dos fatores hereditários. Testes posteriores, em que foi posto em uso o espectroscópio e foi examinado o sangue completo, provaram conclusivamente que há uma diferença essencial entre o sangue dos animais e o do homem. O argumento paleontológico é igualmente inconcluso. Se o homem realmente descende dos macacos antropóides, poder-se-ia esperar que as formas intermediárias ainda existiriam nalgum lugar. Mas Darwin não pôde encontrar esse elo perdido, como também, não pôde achar os milhares de elos perdidos, entre as varias espécies de animais. O que nos dizem é que os primitivos progenitores do homem de há muito desapareceram. Sendo assim, seria possível ainda acha-los entre os fosseis. E de fato alguns cientistas alegam que encontraram alguns ossos de homens muito antigos. Eles reconstituíram para nós esses homens, e podemos divertir-nos olhando as fotos imaginarias do homem de Java reconstituído (*Pithecanthropus erectus*), do homem de Heidelberg (*Homo Hidelbergenis*), do homem de Neandertal (*Homo Neanderthalensis*), do homem de Cro-Magno, do homem de Piltdown, e outros. Parece que essas reconstituições são levadas a serio por alguns, mas realmente elas têm pouco valor. Visto que só foram achados uns poucos ossos de cada um dos referidos homens, e mesmo estes estavam espalhados, nalguns casos, de modo que não há certeza de que pertençam ao mesmo corpo, eles apenas testificam a engenhosidade dos cientistas que os reconstituíram. Casos há em que os especialistas não estão de acordo quanto a se os ossos em questão pertenciam a um homem ou a um animal. O dr. Wood, professor de anatomia da Universidade de

* Segundo essa teoria, as várias partes do organismo já se acham pré-formadas no respectivo óvulo. Nota do tradutor.

Londres, diz num opúsculo sobre a Ascendência do Homem (*Ancestry of Man*): “Não vejo ocupação menos digna da ciência da antropologia do que a rara atividade de modelar, pintar ou desenhar essas figuras de pesadelo da imaginação, e de lhes emprestar, no processo, um valor completamente falso da realidade evidente”.[1] Fleming, um dos mais proeminentes cientistas dos dias atuais, diz: “A conclusão disso tudo é que não podemos pôr em ordem todos os conhecimentos fósseis do suposto ‘homem’ numa seqüência linear gradualmente progredindo no tipo ou na forma, a partir da forma ou tipo de algum macaco antropóide, ou de outro mamífero, até aos tipos modernos e atualmente existentes do homem verdadeiro. Qualquer suposição ou afirmação de que se pode fazer isso, e de que é verdadeiro, sem duvida é incorreta. É certamente enganoso e indizivelmente pernicioso expor em revistas populares ou noutras publicações lidas por crianças, figuras de gorilas ou chimpanzés rotuladas de ‘primo do homem’ ou ‘parente mais próximo do homem’, ou publicar desenhos inteiramente imaginários e grotescos de um suposto ‘homem de Java’ com rosto selvagem como sendo um antepassado do homem moderno, como ocasionalmente se faz. Os que fazem tais coisas são culpados de ignorância ou de deturpação deliberada dos fatos. Tampouco se justifica que os pregadores nos púlpitos digam às suas igrejas que há acordo geral entre os cientistas quanto à explicação evolucionista da origem do homem, como procedente de um antepassado animal”.[2] Mas não é o corpo humano que apresenta as maiores dificuldades ao evolucionista. Esta surgem da consideração do elemento espiritual do homem, ou daquilo que geralmente se denomina “origem da mente”.É neste ponto que a sua debilidade se torna mais dolorosamente visível. A despeito de todas as suas tentativas, tem falhado notavelmente, não conseguindo dar uma explicação plausível da origem da mente humana, ou da inteligência (progressividade), da língua, da consciência e da religião. Isto poderia ser exposto minuciosamente, mas não o achamos necessário. Há muitos que, como Dennert e Bateson, ainda professam fé na doutrina da descendência humana pela evolução, mas repudiam o método darwiniano de evolução e o consideram pouco menos que um completo fracasso. Todavia, não sabem de nenhum outro método que lhe pudesse tomar o lugar. Quer dizer que, para eles, o evolucionismo deixou de ser uma ciência e passou a ser, uma vez mais, uma simples teoria filosofia. Disse Bateson: “Lemos o seu esquema evolucionista (de Darwin) como leríamos os de Lucrecio e Lamarck. ...Estamos no mesmo ponto em que Boyle estava, no século dezessete”. O testemunho do Dr. D. H. Scott é muito parecido. Num discurso presidencial ante a Associação Inglesa para o Progresso da Ciência (*British Association for The Advancemente of Science*), ele fez as seguintes declarações: “Tudo está de novo no cadinho. ...Então, será que a evolução não é um fato cientificamente comprovado? Não, não é... É um ato de fé – porque não há alternativa”. Nem se pensa na criação, é claro. Disse ele mais, que há nas ciências naturais “um retorno ao caos pré-darwiniano”. O dr. Flechmann, de Erlangen, escreve: “A teoria darwiniana não tem nem um só fato em que se apoiar...é puro produto da imaginação”. Ainda mais forte é a afirmação do dr, B, Kidd: “O darwinismo é um composto de espantosa presunção e incomparável

1 Citado por Allen, *Evolution in the Balances*, p. 110
2 *The Origen of Mankind,* p.75.

ignorância".[1] Cientistas como Fleming, Dawson, Kelly e Price não hesitam em rejeitar a teoria evolucionista e em aceitar a doutrina da criação. A respeito da origem do homem, diz Sir William Dawson: "Nada sei da origem do homem, exceto o que me diz a Escritura – que Deus o criou. Nada sei alem disso, e não conheço ninguém que o saiba".[2] Diz Fleming: "Tudo que no presente a ciência pode dizer à luz do conhecimento humano limitado, e definitivamente afirmado, é que não sabe como, onde e quando foi originado o homem. Se nos há de chegar algum conhecimento disso, haverá de vir de alguma outra fonte que não a antropologia moderna".[3]

D. A Origem do Homem e a Unidade da Raça.

1. TESTEMUNHO ESCRITURÍSTICOS DA UNIDADE DA RAÇA. A Escritura ensina que a humanidade toda descente de um único par. Este é o sentido óbvio dos capítulos iniciais de Gênesis. Deus criou Adão e Eva como os iniciantes da espécie humana, e lhes ordenou que fossem fecundos e se multiplicassem e enchessem a terra. Alem disso, a narrativa subseqüente em Gênesis mostra claramente que as gerações seguintes, até ao tempo do dilúvio, estiveram em ininterrupta relação genética com o primeiro casal, de sorte que araçá humana constitui, não somente uma unidade especifica, uma unidade no sentido de que todos os homens compartem a mesma natureza humana, mas também uma unidade genética ou genealógica. Isso é ensinado também por Paulo em At 17.26, "de um só fez toda raça humana para habitar sobre a face da terra". A mesma verdade é básica para a unidade orgânica da raça humana na primeira transgressão, e da provisão para a salvação da raça em Cristo, Rm 5.12, 19; 1 Co 15.21, 22. Não se deve entender esta unidade de raça realisticamente, como o faz Shedd, que diz: "A natureza humana é uma substância especifica ou geral criada nos primeiros indivíduos de uma espécie humana e com eles, não ainda individualizada, mas, pela geração ordinária, subdividida em partes, formando estas partes distintas e separados indivíduos da espécie. A substancia una e especifica é, pela programação, metamorfoseada em milhões de substâncias individuais, ou pessoas. Um indivíduo é uma parte fracionaria da natureza humana separada da massa comum e constitui uma pessoa particular, tendo todas as propriedades essenciais da natureza humana".[4] As objeções a esse conceito serão noutro contexto.

2. TESTEMUNHO DA CIÊNCIA EM FAVOR DA UNIDADE DA RAÇA. De varias maneiras a ciência confirma o testemunho da Escritura em prol da unidade da raça humana. Nem sempre os homens de mentalidade cientifica acreditam nisto. Os antigos gregos tinham a sua teoria do autoctonismo, segundo a qual os homens brotaram da terra por uma espécie de geração espontânea, uma teoria que não tem nenhum suporte sólido, visto que a espécie de geração espontânea jamais foi comprovada, mas, antes, desacreditada. Agassiz propôs a teoria dos

1 Citações extraídas de Zerbe, *Christianity and False Evolution*, p. 271, 272.
2 Citado por W. Bell Dawson, *The Bible Confirmed By Science*, p. 146. Cf também o que o Dawson posterior diz no capitulo VIII.
3 *The Origen of Mankind,* p. 76.
4 *Dogm. Theol.* II, p. 72.

coadamitas, que presume que houve diferentes centros de criação. Já em 1655 Peyrerius* desenvolve teoria dos pré-adamitas, que parte do pressuposto de que havia homens antes de Adão ser criado. Essa teoria foi revivida por Winchell, que não negava a unidade da raça, mas considerava Adão como o primeiro antepassado dos judeus, e não chefe da raça humana. Em anos recentes, Fleming, sem ser dogmático na matéria, disse haver razoes para supor-se que existiam raças de homens inferiores antes de Adão aparecer em cena por volta de 5500 a.C. Embora inferiores aos adamitas, já tinham capacidades diferentes das dos animais. O homem adâmico posterior foi dotado de capacidades maiores e mais nobres, e provavelmente foi destinado a levar toda a outra humanidade existente à obediência ao Criador. Ele fracassou, não preservando a sua própria fidelidade a Deus e, portanto, Deus providenciou a vinda de um descendente humano e, contudo, muito mais que humano, para que pudesse realizar o que Adão não conseguiu. O conceito que Fleming foi levado a defender é "que o ramo inquestionavelmente caucasiano é tão somente a derivação, pela geração normal, da raça adâmica, a saber, dos membros da raça adâmica que serviam a Deus e que sobreviveram ao dilúvio – Noé e seus filhos e filhas".[1] Mas essas teorias, todas e cada uma delas, não acham apoio na Escritura, e são contrárias a At 17.26 e a tudo quanto a Bíblia ensina com referência à apostasia e à libertação do homem. Além disso, a ciência apresenta diversos argumentos em favor da unidade da raça humana, como os seguintes:

a. *O argumento da história.* As tradições da raça dos homens apontam decisivamente para uma origem e uma linhagem comuns na Ásia Central. A historia das migrações do homem tende a mostrar que houve uma distribuição partindo de um único centro.

b. O argumento da filosofia. O estudo das línguas da humanidade indica uma origem comum. As línguas indo-germânicas* têm em suas raízes um idioma primitivo comum, um velho remanescente do qual ainda existe no sânscrito. Alem disso, há prova que mostra que o antigo idioma egípcio é o elo de ligação entre a língua indo-européia e a semítica.

c. *O argumento da psicologia*. A alma é a parte mais importante da natureza constitucional do homem, e a psicologia revela claramente o fato de que as almas dos homens, quaisquer que sejam as tribos ou nações a que pertençam, são essencialmente idênticas. Têm em comum os mesmos apetites, instintos e paixões animais, as mesmas tendências e capacidade, e, acima de tudo, as mesmas qualidades superiores, as características morais e mentais que pertencem exclusivamente ao homem.

d. *O argumento das ciências naturais ou da fisiologia*. É agora opinião comum dos especialistas em fisiologia comparada, que a raça humana constitui tão somente uma única espécie. As diferenças que existem entre as varias famílias da humanidade são consideradas

* Peyrerius ou Perreyre, Isac de la, apregoava que houve raças humanas antes de Adão. Nota do tradutor.
1 Cf. *The Origen of mankind,* capítulos VI e VII
* Línguas indo-européias, chamadas indo-germânicas pelo filólogos alemães. Nota do tradutor.

simplesmente como variedades dessa espécie única. A ciência não assevera positivamente que a raça humana descende de um único par, mas, não obstante, demonstra que pode muito bem ter sido este o caso, e que provavelmente é.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. O que se pode dizer contra a idéia de que temos em Gn 1 e 2 dois diferentes e mais ou menos contraditórios relatos da criação? 2. Parece razoável pensar que o mundo já existia milhões de anos antes do aparecimento do homem em cena? 3. A hipótese do teísmo evolucionista está em harmonia com o relato escriturístico da origem do homem? 4. A noção de que ao menos o corpo do homem provém dos animais é sustentável à luz da Escritura? 5. O evolucionismo comprova os seus argumentos sobre este ponto? 6. O que provou com referencia à questão muito mais difícil da derivação da alma humana? 7. O que acontece com a doutrina da Queda, na teoria evolucionista? 8. Qual o significado teológico da doutrina da unidade da raça humana?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 543-565; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 3-41; Litton, *Introd. to Dogm. Theol*., p. 107-113; Miley, *Syst. Theol.* I, p. 355-392; Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I, p.156-167; Laidlaw, *The Bible Doctrine of man,* p. 24-46; Darwin, *Descente of man;* Drummond, *The Ascent of Man*; Fleming, *The Origen of Mankind;* O'Toole, *The Case Against Evolution,* Parte II, Capítulos II e III. Cf. ainda as obras sobre o evolucionismo mencionadas no capitulo anterior.

II. A Natureza do Homem

O Capitulo anterior é de natureza mais ou menos introdutória e, estritamente falando, não é parte integrante da apresentação sistemática da doutrina do homem na dogmática. Isto explica por que muitos tratados de teologia sistemática deixam da dedicar separadamente um capitulo à origem do homem. Contudo, pareceu-nos desejável inseri-lo aqui, desde que propicia um adequado cenário de fundo para o que se segue. Sob o presente titulo teceremos considerações sobre os elementos constitucionais essenciais da natureza humana, e sobre a questão da origem da alma nos indivíduos que constituem a raça.

A. Os Elementos Constitutivos da Natureza Humana.

1. AS DIFERENTES OPINIÕES QUE FORAM COMUNS NA HISTÓRIA: DICOTOMIA E TRICOTOMIA. É costume. Especialmente nos círculos cristãos, entender que o homem consiste de duas partes distintas, e de duas somente, a saber, corpo e alma. Esta concepção é tecnicamente denominada *dicotomia.* Ao lado dela, porém, apareceu outra, segundo a qual a natureza humana consiste de três partes, corpo, alma e espírito. É designada pelo termo *tricotomia.* O conceito do homem tripartido originou-se na filosofia grega, que entendia a relação mútua entre o corpo e o espírito do homem segundo a analogia da mútua relação entre o universo material de Deus. Pensava-se que, justamente como estes só podiam ter comunhão um com o outro por meio de uma terceira substância ou de um ser intermediário, assim aqueles só podiam entrar em relações mútuas vitais por meio de um terceiro elemento, ou de um elemento intermediário, a saber, a alma. Por um lado, a alma era considerada como imaterial e, por outro, como adaptada ao corpo. Na medida em que se adapta ao *nous* ou ao *pneuma,* era tida como imortal, mas Ana medida em que se relaciona com o corpo, como carnal e mortal. A mais conhecida, e também a mais crua forma de tricotomia, é a que toma o corpo como a parte material da natureza humana, a alma como o princípio da vida animal, e o espírito como o elemento humano racional, imortal e relacionado com Deus. A concepção tricotômica do homem recebeu considerável apoio dos “pais” da igreja grega ou Alexandrina dos primeiros séculos da era cristã. Encontra-se, embora nem sempre exatamente da mesma forma, em Clemente de Alexandria, Orígenes e Gregório de Nissa. Mas, depois que Apolinário a empregou de maneira ofensiva à perfeita humanidade de Jesus, foi ficando gradativamente desacreditada. Alguns dos “pais” gregos ainda aderiam a ela, apesar de explicitamente repudiada pro Atanásio e Teodoreto. Na igreja latina, os principais teólogos apoiavam, diversamente, a dupla divisão da natureza humana. Foi especificamente a psicologia de Agostinho que deu proeminência a este modo de ver. Durante a Idade Média, tornou-se objeto de crença comum. A Reforma não trouxe mudança alguma, quanto a isso, conquanto uns poucos luminares menores defendessem a teoria tricotômica. A Igreja Católica Romana aderiu ao veredicto do escolasticismo, mas nos círculos do

protestantismo ouviram-se outras vozes. Durante o século dezenove a tricotomia foi revivida numa ou noutra forma por certos teólogos alemães e ingleses, como Roos, Olshausen, Beck, Delitzsch, Auberlen, Oehler, White e Heard; mas não encontrou muito apoio no mundo teológico. Os recentes advogados dessa teoria não concordam quanto à natureza da *psyque,* nem quanto à sua relação com os outros elementos da natureza humana. Delitzsch a concebe como uma exaltação do *pneuma,* enquanto que Beck, Oehler e Heard a consideram como o ponto de união entre o corpo e o espírito. Delitzsch não é bem coerente e ocasionalmente parece oscilar, e Beck e Oehler admitem que a descrição bíblica do homem é fundamentalmente dicotômica. Dificilmente se pode dizer que a sua defesa de uma tricotomia implica a existência de três elementos distintos no homem. Além dessas duas concepções teológicas, houve também, principalmente no último século e meio, os conceitos filosóficos do materialismo absoluto e do idealismo absoluto, aquele sacrificando a alma em favor do corpo, e este, o corpo em favor da alma.

2. OS ENSINAMENTOS DA ESCRITURA SOBRE OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DA NATUREZA HUMANA. A exposição geral da natureza do homem na Escritura é claramente dicotômica. De um lado, a Bíblia nos ensina a ver a natureza do homem como uma unidade, e não como uma dualidade consistente de dois elementos diferentes, cada um dos quais movendo-se ao longo de linhas paralelas em realmente unir-se para formar um organismo único. A idéia de um simples paralelismo entre os dois elementos da natureza humana, encontrada na filosofia grega e também nas obras de alguns filósofos posteriores, é inteiramente alheia à Escritura. Embora reconhecendo a complexa natureza humana, ela nunca a expõe como redundando num duplo sujeito no homem. Cada ato do homem é visto como um ato do homem todo. Não é a alma, e sim, o homem, corpo e alma, que é redimido em Cristo. Esta unidade já acha expressão na passagem clássica do Velho Testamento – a primeira passagem a indicar a complexa natureza do homem – a saber, Gn 2.7: “Então formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra, e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente”. A passagem toda trata do homem: “Formou o Senhor Deus ao homem... e o homem passou a ser alma vivente”. Esta obra realizada por Deus não deve ser interpretada como um processo mecânico, como se Ele tivesse formado primeiro o corpo do homem e depois tivesse posto nele uma alma. Quando Deus formou o corpo, formou-o d modo que, pelo sopro do Seu Espírito Santo, o homem se tornou imediatamente alma vivente, Jó 33.4; 32.8. A palavra “alma”, em Gn 2.7, não tem o sentido que geralmente lhe atribuímos – sentido deveras alheio ao Velho Testamento – mas denota um ser vivo, e é a descrição do homem completo. Exatamente a mesma expressão hebraica, *nephesh hayyah* (alma ou ser vivente) é aplicada também aos animais em Gn 1.21, 24, 30. Assim, esta passagem, embora indicando que há dois elementos no homem, dá ênfase, porém, a unidade orgânica do homem.

Ao mesmo tempo, ela contém igualmente provas da composição dual da natureza. Contudo, devemos acautelar-nos quanto a esperar ver no Velho Testamento a distinção posterior entre o

corpo, como o elemento material, e a alma, como o elemento espiritual da natureza humana. Esta distinção entrou em uso mais tarde, sob a influência da filosofia grega. A antítese – alma e corpo – mesmo em seu sentido neotestamentário, não se acha no velho testamento. De fato, o hebraico não tem uma palavra para o corpo como organismo. A distinção veterotestamentária dos dois elementos da natureza humana é de diferente espécie. Em sua obra sobre A Doutrina Bíblica do Homem, [1] diz Laidlaw: "Vê-se com clareza que a antítese é entre o inferior e o superior, o terreno e o celeste, o animal e o divino. Não se trata tanto de dois elementos, mas de dois fatores que se unem, com uma resultante única e harmoniosa – 'o homem passou a ser alma vivente'". É evidente que é essa a distinção presente em Gn 2.7. Cf.também Jó 27.3; 32.8; 33.4; Ec 12.7. Várias palavras são empregadas no Velho Testamento para indicar o elemento inferior do homem ou partes dele, como "carne", "pó", "ossos", "entranha", "rins", e também a expressão metafórica de Jó 4.19, "casas de barro". Há também diversas palavras que indicam o elemento superior, como "espírito", "alma", "coração" e "mente". Tão logo passamos do Velho para o Novo testamento, encontramos as expressões antitéticas com que estamos mais familiarizados, como "corpo e alma", "carne e espírito". As palavras gregas correspondentes foram, sem dúvida, moldadas pelo pensamento filosófico grego, mas passaram para o Novo testamento por intermédio da Septuaginta e, portanto, retiveram a sua ênfase veterotestamentária. Ao mesmo tempo, a idéia antitética do material e o imaterial atualmente se liga a elas.

Os tricotomistas procuram suporte no fato de que a Bíblia, como eles a vêem, reconhece duas partes constitutivas da natureza humana em acréscimo ao elemento inferior ou material, a saber, a alma (hebraico, *nephesh;* grego, *psyque*) e o espírito (hebraico, *ruah;* grego, *pneuma*). Mas o fato de serem empregados esses termos com grande freqüência na escritura não dá base para a conclusão de que designam partes componentes, em vez de aspectos diferentes da natureza humana. Um cuidadoso estudo da Escritura mostra claramente que ela emprega as palavras umas pelas outras, em permuta recíproca. Ambos os termos indicam o elemento superior ou espiritual do homem, vendo-o, porém, de diferentes pontos de vista. Contudo, é preciso mostrar logo de início que a distinção que a Escritura faz entre os dois não concorda com o que é mais comum na filosofia, de que a alma é o elemento espiritual do homem, conforme se relaciona com o mundo animal, enquanto que o espírito é aquele mesmo elemento em sua relação com o mundo espiritual superior, e com Deus. Os seguintes fatos militam contra essa distinção filosófica: *Ruah-pneuma,* bem como *nephesh-psyque,* são empregados com referência à criação animal inferior, Ec 3.21; Ap 16.3. A palavra *psyque* é empregada até com referencia a Jeová, Is 42.1; Jr 9.9; Am 6.8 (texto hebraico); Hb 10.38. Os mortos desencarnados são chamados *psyqai,*Ap 6.9; 20.4. Os mais elevados exercícios da religião são atribuídos à *psyque,* Mc 12.30; Lc 1.46; Hb 6.18, 19; Tg 1.21. Perder a *psyque* é perder tudo. É mais que evidente que a Bíblia emprega as duas palavras uma pela outra, permutando-as reciprocamente. Observa-se o paralelismo em Lc 1.46, 47: "A minha alma engrandece ao Senhor, e o meu espírito se alegrou em Deus, meu

1 *The Bible Doctrine of Man,* p. 60.

Salvador". A fórmula escriturística para designar o homem é, nalgumas passagens, "corpo e alma", Mt 6.25;* 10.28; e noutras, "corpo e espírito",** Ec 12.7; 1 Co 5.3, 5. Às vezes a morte é descrita como a entrega da alma, Gn 35.18; 1 Rs 17.21; At 15.26;*** e também como a entrega do espírito, Sl 31.5; Lc 23.46; At 7.59. Além disso, tanto "alma" como "espírito"são empregados para designar o elemento imaterial do homem, 1 Pe 3.19; Hb 12.23; Ap 6.9; 20.4. A principal distinção feita pela Escritura é como segue: a palavra "espírito"designa o elemento espiritual do homem como o princípio de vida e ação que domina e dirige o corpo; ao passo que a palavra "alma" denomina o mesmo elemento como o sujeito da ação no homem e, portanto, muitas vezes é empregada em lugar do pronome pessoal no Velho Testamento, Sl 10.1, 2; 104.1; 146.1; Is 42.1; cf, também Lc 12.19. Em diversos casos, designa mais especificamente a vida interior como a sede dos sentimentos. Isso tudo está em completa harmonia com Gn 2.7, "o Senhor Deus...lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente". Assim, pode dizer que o homem *tem* espírito, mas é alma. Portanto, a Bíblia indica dois, e somente dois, elementos constitutivos da natureza humana, a saber, corpo e espírito ou alma. Esta descrição escriturística harmoniza-se também com a consciência própria do homem. Enquanto que o homem tem consciência do fato de que consiste de um elemento material e de um elemento espiritual, nenhum homem tem consciência de possuir alma em distinção do espírito.

Há, porém, duas passagens que parecem estar em conflito com a usual descrição dicotômica da escritura, a saber, 1 Ts 5.23, "O mesmo Deus de paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo, sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo"; e Hb 4.12, "porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante do que qualquer espada de dois gumes, e penetra até o ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas e apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração". Deve-se notar, porém, que: (a) É boa regra de exegese que as afirmações excepcionais sejam interpretadas à luz da *analogia Scripturae,* ou seja, da apresentação usual da Escritura. Em vista deste fato, alguns dos defensores da tricotomia admitem que essas passagens não provam necessariamente a posição deles. (b) A simples menção dos termos espírito e alma um ao lado do outro não prova que, segundo a escritura, são duas substâncias distintas, como também Mt 22.37 não prova que Jesus Considerava o coração, a alma e o entendimento como três substâncias distintas. (c) Em 1 Ts 5.23 o apóstolo deseja simplesmente fortalecer a afirmação: "O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo", com uma declaração epizegética,**** na qual se resumem os diferentes aspectos da existência do homem, e na qual o apóstolo se sente perfeitamente livre para mencionar os termos alma e espírito um ao lado do outro, porque a Bíblia distingue entre ambos. Ele não poderia ter pensado na alma e no corpo como duas substâncias diferentes, porquanto

* Grego, *psyque* e *soma.* Nota do tradutor.
** Ou "carne e espírito". Id.
*** Grego, *paradedokosi tas psyqas.* Nota do tradutor.
**** De *epizeusxis,* figura de retórica pela qual há repetição de palavras (ou de seus sinônimos) para maior veemência ou enfase. Nota do tradutor.

noutros lugares da Escritura diz ele que o homem consiste de duas partes, Rm 8.10; 1 Co 5.5; 7.34; 2 Co 7.1; Ef 2.3; Cl 2.5. (d) Hb 4.12 não deve ser entendido no sentido de que a palavra de Deus, penetrando no íntimo do homem, faz separação entre a sua alma e o seu espírito, o que naturalmente implicaria que são dias substâncias diferentes; mas simplesmente no sentido de uma declaração de que ela produz uma separação entre os pensamentos e as intenções do coração.[1]

3. RELAÇÃO MÚTUA DO CORPO E DA ALMA. A exata relação mútua do corpo e da alma tem sido exposta de várias maneiras, mas em grande medida continua sendo um mistério. As seguintes são as teorias mais importantes relativas a este ponto:

a. *Teorias monistas.* São as que partem do pressuposto de que o corpo e a alma são da mesma substância primitiva. De acordo com o materialismo, essa substância primitiva é a matéria, e o espírito é um produto da matéria. E de acordo com o idealismo absoluto e com o espiritualismo, a substância primitiva é o espírito, e este se torna objetivo para si mesmo no que se chama matéria. A matéria é um produto do espírito. A objeção a esse conceito monista é que coisas tão diferentes como o corpo e a alma não podem ser extraídas uma da outra.

b. *Teoria dualistas.* Algumas teorias partem do pressuposto de que existe uma dualidade essencial de matéria e espírito, e apresentam as suas relações mútuas de várias maneiras: (1) *Ocasionalismo.* Segundo esta teoria, sugerida por Cartésio, a matéria e o espírito operam cada um de acordo com leis peculiares a cada qual, e essas leis são tão diferentes que não há possibilidade de ação conjunta. O que se parece com isso só pode ser explicado com base no princípio de que, por ocasião da ação de um desses elementos, Deus, por Sua atividade direta, produz uma ação correspondente no outro. (2) *Paralelismo.* Leibnitz propôs a teoria da harmonia pré-estabelecida. Isto baseia-se também na pressuposição de que não há direta interação entre o material e o espiritual, mas não presume que Deus produz, o que é evidente, ações conjuntas mediante interferência contínua. Em vez disso, a teoria sustenta que Deus fez o corpo e a alma de modo tal, que um corresponde perfeitamente ao outro. Quando se dá um movimento no corpo, há um movimento correspondente na alma, de acordo com certa lei da harmonia pré-estabelecida. (3) *Dualismo realista.* Os fatos simples aos quais temos sempre que retornar e que estão incorporados na teoria do dualismo realista, são os seguintes: O corpo e a alma são substancias distintas, que de fato interagem, embora o seu modo de interação escape ao exame humano e continue sendo um mistério para nós. A união entre os dois elementos pode ser chamada união de vida: os dois se relacionam organicamente, a alma agindo sobre o corpo e o corpo sobre a alma. Algumas das ações do corpo são dependentes da operação *consciente* da alma, enquanto que outras não. As operações da alma estão ligadas ao corpo, como seu instrumento na vida

1 Para discussão da psicologia da Escritura, cf. principalmente Bavinck, *Bijbelsche em Religionize Psychologie;* Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man,* p. 49-138; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man,* p. 4-150; Delitzsch, *System of Biblical Psychology*; Dickson, *St. paul's Use of Terms Flesh and Spirit.*

presente; mas, a julgar pela continuidade da existência e da atividade conscientes da alma, pode-se concluir que ela pode agir sem o corpo. Este modo de ver certamente está em harmonia com as exposições bíblicas sobre este ponto. Grande parte da psicologia dos dias atuais está se movendo decididamente rumo ao materialismo. Sua modalidade mais extremista vê-se no behaviorismo, com a sua negação da alma, da mente e até mesmo da consciência. Tudo que essa corrente deixa como objeto de estudo é o comportamento humano.

B. A Origem da Alma no Indivíduo.

1. CONCEITOS HISTÓRICOS SOBRE S ORIGEM DA ALMA. A filosofia grega dedicou considerável atenção ao problema da alma humana e não deixou de fazer sentir a sua influencia na teologia cristã. A natureza, a origem e a existência permanente da alma eram objetos de consideração. Platão cria na preexistência e na transmigração da alma. Na Igreja primitiva a doutrina da preexistência da alma limitava-se praticamente à escola Alexandrina. Orígenes foi o principal representante dessa idéia e a combinava com a noção de uma queda pré-temporal. Logo apareceram dois outros conceitos e se provaram muito mais populares nos círculos cristãos: o criacionismo e o traducionismo. A teoria do criacionismo sustenta que Deus cria uma nova alma por ocasião do nascimento de cada indivíduo. Foi a teoria dominante na igreja oriental, e também encontrou alguns defensores no Ocidente. Jerônimo e Hilário de Pictávio foram os seus representantes mais proeminentes. Na igreja ocidental o traducionismo aos poucos foi ganhando terreno. De acordo com este conceito, a alma do homem, como o corpo, origina-se mediante reprodução. Geralmente se funde com a teoria realista de que a natureza humana, em sua inteireza, foi criada por Deus e crescentemente se individualiza, à medida que a raça humana se multiplica. Tertuliano foi o primeiro a expor a teoria do traducionismo e esta, sob a influência dele, continuou a obter apoio nas igrejas norte-africana e ocidental. Parecia adequar-se melhor à doutrina da transmissão do pecado que era comum naqueles círculos. Para Leão, o Grande, ela constituía o ensino da fé católica. No Oriente não foi bem acolhida. Agostinho hesitou entre as duas teorias.* Alguns dos escolásticos mais antigos mostravam-se um tanto indecisos, embora considerassem o criacionismo a mais provável das duas; mas com o correr do tempo, tornou-se consenso de opinião entre os teólogos que as almas individuais são criadas. Diz Pedro Lombardo: “A igreja ensina que as almas são criadas quando de sua infusão no corpo”. E Tomaz de Aquino foi mais longe, ao dizer: “É heresia dizer que a alma intelectual é transmitida por meio de geração”. Este ficou sendo o conceito dominante na Igreja Católica Romana. Desde os dias da Reforma, há diferença de opinião entre os protestantes. Lutero expressou-se em favor do traducionismo, e este tornou a opinião dominante na Igreja Luterana. Calvino, por outro lado,

* Shedd, *Dogm. Theol.* III, p. 250s., apresenta extratos dos escritos de Agostinho em favor do traducionismo. Diz Shedd: “Apesar da sua recusa em declarar-se positivamente por uma das teorias, a favor do criacionismo não se encontra em suas obras nada que se compare à série de alusões pró traducionismo”. Strong, *Syst. Theol.,* p. 493, menciona algumas afirmações de Agostinho em favor do traducionismo, tomadas da obra *De Civitate Dei, 13, 14.* Nota do tradutor

apoiou decididamente o criacionismo. Diz ele, em seu comentário de Gn 3.16: “Tampouco é necessário lançar mão da antiga ficção de certos escritores, de que as almas são derivadas por descendência dos nossos primeiros pais”. Desde a época da reforma, tem sido sempre esta opinião comum nos círculos reformados (calvinistas). Não significa que não há exceções à regra. Jonathan Edwards e Hopkins, na teologia da Nova Inglaterra, favoreciam o traducionismo. Júlio Mueller, em sua obra sobre A Doutrina Cristã do pecado (*The Christian Doctrine of Sin*), exibe um argumento em favor da preexistência da alma, ligado ao da queda pré-temporal, a fim de explicar a origem do pecado.

2. PREEXISTENCIALISMO. Alguns teólogos especulativos, dentre os quais Orígenes, Scotus Erígena e Júlio Mueller são os mais importantes, defendiam a teoria de que as almas dos homens existiam num estado anterior, e que certas ocorrências naquele primeiro estado explicam a condição em que essas almas se acham agora. Orígenes vê a atual existência material do homem, com todas as suas desigualdades e irregularidades morais e físicas, como um castigo pelos pecados cometidos numa existência anterior. Scotus Erígena também sustenta que o pecado deu entrada no mundo da humanidade no estado pré-temporal, e que, portanto, o homem começa a sua carreira na terra como pecador. E Júlio Mueller recorre à teoria, com o fim de conciliar as doutrinas da universalidade do pecado e da culpa individual. Segundo ele, cada pessoa necessariamente deve ter cometido pecado voluntário naquela existência anterior.

Essa teoria expõe-se a várias objeções: (a) É absolutamente vazia de bases bíblicas e filosóficas e, pelo menos nalgumas de suas formas, baseia-se no dualismo de matéria e espírito como ensinado na filosofia pagã, fazendo da ligação da alma com o corpo uma punição para a alma. (b) Faz realmente do corpo uma coisa acidental. A alma estava inicialmente sem o corpo, recebendo-o posteriormente. O homem era completo sem o corpo. Isto elimina virtualmente a distinção entre o homem e os anjos. (c) Destrói a unidade da raça humana, pois presume que todas as almas individuais existiam muito antes de entrarem na vida presente. Elas não constituem uma raça. (d) Não acha suporte na consciência do homem. O homem absolutamente não tem consciência de uma tal existência anterior; tampouco sente que o corpo é uma prisão ou um lugar de punição para a alma. De fato, ele teme a separação de corpo e alma como uma coisa antinatural.

3. TRADUCIONISMO. De acordo com o traducionismo, as almas dos homens são reproduzidas juntamente com os corpos pela geração natural e, portanto, são transmitidas pelos pais aos filhos. Na Igreja primitiva Tertuliano, Rufino, Apolinário e Gregório de Nissa eram traducionistas. Desde os dias de Lutero o traducionismo tem sido o conceito geralmente aceito pela Igreja Luterana. Entre os reformados (calvinistas), tem o apoio de H.B. Smith e Shedd. A. H. Strong também tem preferência por ele.

a. *Argumentos em favor do traducionismo*. Vários argumentos são aduzidos em favor dessa teoria. (1) Alega-se que é favorecida pela descrição bíblica segundo a qual (a) Deus uma única vez soprou nas narinas no homem o fôlego de vida, e depois deixou que o homem reproduzisse a espécie, Gn 1.28; 2.7; (b) a criação da alma de Eva estava incluída na de Adão, desde que se diz que ela foi feita "do homem" (1 Co 11.8), e nada se diz acerca da criação da sua alma, Gn 2.23; (c) Deus cessou a obra de criação depois de haver feito o homem, Gn 2.2; e (d) afirma-se que os descendentes estão nos lombos* dos seus pais, Gn 46.26; Hb 7.9,10. Cf. também passagens como Jô 3.6; 1.13; Rm 1.3; At 17.26. (2) tem o apoio da analogia da vida vegetal e animal, em que o aumento numérico é assegurado, não por um número continuadamente crescente de criações imediatas, diretas, mas pela derivação natural de novos indivíduos de um tronco paterno. Cf., porém, Sl 104.30. (3) A teoria procura também apoio na herança de peculiaridades mentais e tipos familiais, tantas vezes tão notórios e notáveis como semelhanças físicas, que não podem ser explicados pela educação ou pelo exemplo, desde que se evidenciam mesmo quando seus pais não vivem para criar os seus filhos. (4) Finalmente, ela parece oferecer a melhor base par a explicação da herança da depravação moral e espiritual, que é assunto da alma, e não do corpo. É muito comum combinar o traducionismo com a teoria realista para explicar o pecado original.

b. *Objeções ao traducionismo.* Diversas objeções podem ser levantadas contra essa teoria. (1) É contrária à doutrina filosófica da simplicidade da alma. A alma é uma substância puramente espiritual que não admite divisão. A reprodução da alma pareceria implicar que a alma do filho se separa de algum modo da alma dos pais. Além disso, levanta-se a questão se ela se origina da alma do pai ou da mãe. Ou provém de ambos? Sendo assim, não é um composto? (2) para evitar a dificuldade recém-mencionada, esse conceito tem que recorrer a uma destas três teorias: (a) que a alma da criança teve uma existência anterior, uma espécie de preexistência; (b) que a alma está potencialmente presente na semente do homem ou da mulher ou de ambos, o que é materialismo; ou (c) que a alma é produzida, isto é, criada de algum modo pelos pais, o que faz deles criadores, em certo sentido. (3) O traducionismo parte do pressuposto de que, depois da criação original, deus só age mediatamente. Depois dos seis dias da criação a Sua obra criadora cessou. A contínua criação de almas, diz Delitzsch, é incoerente com a relação de Deus com o mundo. Pode-se, porém, levantar a questão: Que será, então, da doutrina da regeneração, que não é efetuada por causas secundárias? (4) Geralmente se alia à teoria do realismo, uma vez que é o único modo pelo qual pode explicar a culpa original. Fazendo isso, afirma a unidade numérica da substância de todas as almas humanas, posição insustentável; e também deixa de dar uma resposta satisfatória à questão, por que os homens são responsabilizados somente pelo primeiro pecado de Adão, e não pelos seus pecados subseqüentes, nem pelos pecados dos seus outros antepassados. (5) Finalmente, na forma imediatamente acima indicada, a teoria leva a dificuldades insuperáveis na cristologia. Se em Adão a natureza humana pecou globalmente, e esse pecado foi, portanto, o verdadeiro pecado de cada parte dessa natureza humana, não se

* "Coxa", "Lombos", Ver Almeida, Ed, Ver e Corrigida. Nota do Tradutor.

pode fugir à conclusão de que a natureza humana de Cristo também foi pecadora e culpada, porque teria pecado de fato em Adão.

4. CRIACIONISMO. Para este modo de ver, cada alma individual deve ser considerada como uma imediata criação de deus, devendo a sua origem a um ato criador direto, cuja ocasião não se pode determinar com precisão. A alma é, supostamente, uma criatura pura, mas unida a um corpo depravado. Não significa necessariamente que a alma é criada primeiro. *Separadamente do corpo,* corrompendo-se depois pelo contato com o corpo, o que pareceria pressupor que o pecado é algo físico. Pode simplesmente significar que a alma, conquanto chamada à existência por um ato criador de deus, é, contudo, pré-formada na vida física do feto, isto é, na vida dos pais e, assim, adquire a sua vida não acima e fora daquela complexidade de pecado que pesa sobre toda a humanidade, mas debaixo dessa complexidade e nela.[1]

a. *Argumentos em favor do criacionismo.* São as seguintes, as mais importantes considerações em favor dessa teoria: (1) É mais coerente com as descrições gerais da Escritura, que o traducionismo. O relato original da criação indica marcante distinção entre a criação do corpo e a da alma. Aquele é tomado da terra, ao passo que esta vem diretamente de Deus. Esta distinção se mantém através de toda a Bíblia, onde o corpo e a alma não somente são apresentados como substâncias diferentes, mas também como tendo origens diferentes, Ec 12.7; Is 42.5; Zc 12.1; Hb 12.9. Cf. Nm 16.22. Da passagem de Hebreus, mesmo Delitzch, apesar de traducionista, diz: "Dificilmente poderá haver um texto-prova mais clássico em favor do criacionismo".[2] (2) É claramente mais coerente com a natureza da alma humana, que o traducionismo. A natureza imaterial e espiritual e, portanto indivisível, da alma do homem, geralmente admitida por todos os cristãos, é expressamente reconhecida pelo criacionismo. Por outro lado, o traducionismo defende uma derivação da essência que, como geralmente se admite, necessariamente implica separação ou divisão da essência. (3) Evita os perigos latentes que corre o traducionismo na área da cristologia, e faz maior justiça à descrição escriturística da pessoa de Cristo. Ele foi verdadeiro homem, possuindo verdadeira natureza humana, corpo real e alma racional, nasceu de mulher, fez-se semelhante a nós em todos os pontos – e, todavia, sem pecado. Diversamente de todos os outros homens, Ele não participou da culpa e corrupção da transgressão de Adão. Isso foi possível porque Ele não compartiu a mesma essência numérica que pecou em Adão.

b. *Objeções ao criacionismo.* O criacionismo expõe-se às seguintes objeções: (1) A objeção mais séria é exposta por Strong com as seguintes palavras: "Se essa teoria admite que a alma era possuída originalmente de tendências depravadas, faz de Deus o autor direto do mal moral; se ela sustenta que a alma foi criada pura, faz de Deus indiretamente o autor do mal moral, ensinando que Ele introduz essa alma pura num corpo que inevitavelmente a corromperia". Esta é,

1 Cf. Bavinck, *Geref. Dogm,* II, p. 630, 631.
2 *Bibl. Psych., p. 137.*

indubitavelmente, uma séria dificuldade, e geralmente é considerada como o argumento decisivo contra o criacionismo. Agostinho já tinha chamado a atenção para o fato de que o criacionista devia procurar evitar este risco. Deve-se ter em mente, porém, que, ao contrário do traducionista, o criacionista não considera o pecado original inteiramente como matéria de herança. Os descendentes de Adão são pecadores, não como resultado de serem postos em contato com um corpo pecaminoso, mas em virtude do fato de que Deus lhes imputa a desobediência original de Adão. E é por essa razão que Deus retira deles a justiça original, seguindo-se naturalmente a corrupção do pecado. (2) O criacionismo considera que o pai terreno gera somente o corpo do seu filho – certamente não a parte mais importante da criança – e, portanto, não explica o reaparecimento das características morais e mentais dos pais nos filhos. Além disso, por tomar esta posição, ele atribui aos animais irracionais poderes de reprodução mais nobres que ao homem, pois o animal se multiplica segundo sua espécie. A última consideração não tem muita importância. E no concernente às semelhanças morais e mentais de pais e filhos, não é preciso supor necessariamente que essas semelhanças só podem ser explicadas com base na hereditariedade. Nosso conhecimento da alma ainda é muito deficiente, para falarmos com absoluta segurança sobre este ponto. Mas essas semelhanças podem achar explicação, em parte no exemplo dos pais, em parte na influência do corpo, sobre a alma, e em parte no fato de que Deus não cria todas as almas igualmente, mas em cada caso particular cria uma alma adaptada ao corpo ao qual se unirá, e ao complexo relacionamento em que será introduzida. (3) O criacionismo não está em harmonia com a relação atual de Deus com o mundo e com a Sua maneira de agir nele, visto ensinar uma atividade criadora direta de Deus, e assim ignora o fato de que Deus presentemente age por meio de causas secundárias e cessou Sua obra criadora. Esta objeção não é muito grave para os que não têm uma concepção deísta do mundo. É uma pressuposição gratuita, dizer que Deus cessou a Sua atividade criadora no mundo.

5. OBSERVAÇÕES FINAIS.

a. *Requer-se cautela ao falar sobre este assunto.* Deve-se admitir que os argumentos de ambos os lados são muito equilibrados, apresentando peso igual. Em vista deste fato, não é surpreendente que Agostinho tenha achado difícil fazer uma escolha entre os dois. A Bíblia não faz nenhuma afirmação direta a respeito da origem da alma do homem, exceto no caso de Adão. As poucas passagens da Escritura aduzidas em favor de uma teoria ou da outra, dificilmente podem ser chamadas conclusivas num ou noutro caso. E, uma vez que não temos claro ensino da Escritura sobre o ponto em questão, é necessário falar com cautela sobre o assunto. Não pretendamos sabedoria acima daquilo que está escrito. Vários teólogos são de opinião que há um elemento de verdade nestas duas teorias, que se deve reconhecer.[1] Dorner mesmo sugere a idéia de que cada uma das três teorias discutidas representa um aspecto da verdade completa: “O

1 Cf. Smith, *Chr. Theol.*, p. 169; Dabney, *Syst and Polemic Theol.,* P. 320, 321; Martensen, *Chr. Dogm.,* p. 141; Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 630; Raymond, *Syst. Theol.* II, p. 35, 36.

traducionismo, consciência genérica; o preexistencialismo, consciência própria, ou o interesse da personalidade como um pensamento divino, eterno e separado; o criacionismo, consciência de Deus".[1]

b. *Alguma forma de criacionismo merece preferência.* Parece-nos que o criacionismo merece preferência porque (1) não encontra a insuperável dificuldade filosófica que pesa sobre o traducionismo; (2) evita os erros cristológicos que o traducionismo envolve; e (3) harmoniza-se mais com a nossa idéia de aliança. Ao mesmo tempo, estamos convencidos de que a atividade criadora de Deus originando almas humanas deve ser entendida como estando mais estreitamente ligada ao processo natural da geração de novos indivíduos. O criacionismo não tem a pretensão de poder eliminar todas as dificuldades, mas, ao mesmo tempo, serve de advertência contra os seguintes erros: (1) que a alma é divisível; (2) que todos os homens são numericamente da mesma substância; e (3) que Cristo assumiu a mesma natureza numérica que caiu em Adão.[2]

1 *Syst. Of Chr. Doct.* II, p. 94.
2 Para mais amplo estudo deste assunto, verifique-se especialmente o estudo do dr. Honig sobre *Creatianisme en Traducianisme.*

III. O Homem Como a Imagem de Deus

A. Conceitos Históricos da Imagem de Deus no Homem.

De acordo com a Escritura, o homem foi criado à imagem de Deus e, portanto, tem relação com Deus. Traços desta verdade acham-se na literatura pagã. Paulo assinalou aos atenienses que alguns dos seus poetas falam do homem como geração de Deus, At 17.28. Os primeiros "pais da igreja" concordavam plenamente que a imagem de Deus, nos homens consistia primordialmente de características racionais e morais do homem, e em sua capacidade para a santidade; mas alguns se inclinavam a incluir também as características corporais. Irineu e Tertuliano traçaram uma distinção entre a "imagem" e a "semelhança" de Deus, vendo a primeira nas características corporais, e a última na natureza espiritual do homem. Clemente de Alexandria e Orígenes, porém, rejeitaram a idéia de qualquer analogia corporal e sustentavam que a palavra "imagem" indica as características do homem como tal, e a palavra "semelhança", qualidades não essenciais do homem, mas que podem ser cultivadas ou perdidas. Esta idéia encontra-se também em Atanásio, Hilário, Ambrósio, Agostinho e João de Damasco. Segundo Pelágio e seus seguidores, a imagem consistia apenas em que o homem foi dotado de razão, para que pudesse conhecer a Deus; de livre arbítrio, para que fosse capaz de escolher o bem e praticá-lo; e do necessário poder governar a criação inferior. A distinção já feita por alguns dos primeiros "pais da igreja" entre a imagem e a semelhança da Deus foi mantida pelos escolásticos, embora nem sempre expressa do mesmo modo. Concebia-se que a imagem incluía as faculdades intelectuais da razão e da liberdade, e que a semelhança consistia da justiça original. A isto acrescentou-se outro ponto de distinção, a saber, a distinção entre a imagem de Deus como dom natural ao homem, algo pertencente à própria natureza do homem como tal, e a semelhança de Deus, ou a justiça original como dom sobrenatural, que servia de controle da natureza inferior do homem. Havia uma diferença de opinião quanto a se o homem foi dotado dessa justiça original logo na criação, ou se a recebeu mais tarde como recompensa por sua obediência temporária. Era essa justiça original que capacitava o homem a merecer a vida eterna. Os reformadores rejeitaram a distinção entre a imagem e a semelhança, e consideravam a justiça original como incluída na imagem de Deus e como pertencem à própria natureza do homem em sua condição originaria. Contudo, havia uma diferença de opinião entre Lutero e Calvino. Aquele não buscava a imagem de Deus em nenhum dos dons naturais do homem, tais como as suas faculdades racionais e morais, mas, sim, exclusivamente na justiça original e, portanto, considerava a imagem como inteiramente perdida devido ao pecado. Calvino, por outro lado, expressa-se como segue, após afirma que a imagem de Deus abrange tudo aquilo em que a natureza do homem sobrepuja a de todas as outras espécies de animais: 'Por conseguinte, com esta expressão ('imagem de Deus') indica-se a integridade de que Adão foi dotado quando o seu intelecto era límpido, as suas emoções estavam subordinadas à razão, todos os seus sentidos eram regulados devidamente, e

quando ele verdadeiramente atribuía toda a sua excelência aos admiráveis dons do seu Criador. E conquanto a sede primaria da imagem divina estivesse na mente e no coração, ou na alma e suas faculdades, não havia parte nenhuma, mesmo no corpo, em que não fulgissem alguns raios de glória".[1] Ela incluía tanto os dotes naturais como aquelas qualidades espirituais designadas como justiça original, isto é, real conhecimento, justiça e santidade. A imagem foi contaminada pelo pecado, mas somente essas qualidades espirituais foram totalmente perdidas. Os socinianos e alguns dos arminianos mais antigos ensinavam que a imagem de Deus consistia somente do domínio do homem sobre a criação inferior. Schleiermacher rejeitou a idéia de um estado original de integridade e de justiça original como uma doutrina necessária. Desde que, como ele o vê, a perfeição moral ou a justiça e santidade só podem ser resultado de desenvolvimento, considera uma contradição de termos falar do homem como criado num estado de justiça e santidade. Dai, a imagem de Deus no homem só pode ser uma certa receptividade para com o divino, uma capacidade de responder ao ideal divino e de crescer rumo à semelhança de Deus. Teólogos modernos ha que, como Martensen e Kaftan, seguem essa linha de pensamento.

B. Dados Bíblicos a Respeito da Imagem de Deus no Homem.

Os ensinamentos da Escritura a respeito da imagem de Deus no homem dão base para as seguintes afirmações:

1. As palavras "imagem" e "semelhança" são empregadas como sinônimos e uma pela outra e, portanto, não se referem a duas coisas diferentes. Em Gn 1.26 são empregadas as duas palavras, mas no versículo 27, somente a primeira delas. É evidente que esta é considerada suficiente para expressar a idéia completa. Em Gn 5.1 só ocorre a palavra "semelhança", mas no versículo 3 desse capitulo acham-se de novo ambos os termos. Gn 9.6 contem somente a palavra "imagem" como uma expressão completa da idéia. Volvendo ao Novo Testamento, vemos as palavras "imagem" e "glória" empregadas em 1 Co 11.7, somente "imagem" em Cl 3.10, e só "semelhança" em Tg 3.9 Evidentemente, os dois termos são empregados um pelo outro na Escritura. Naturalmente, isto implica que o homem foi deveras *criado* também à semelhança de Deus, e que esta semelhança não é algo de que ele foi revestido mais tarde. A opinião geral é que a palavra "semelhança" foi acrescentada à palavra "imagem" para expressar a idéia de que a imagem era uma imagem muito semelhante, perfeita. A idéia é que, pela criação, aquilo que é arquetípico em Deus tornou-se ectípico no homem. Deus é o original do qual o homem foi feito uma cópia. Isto significa, é claro, que o homem não *só leva* a imagem de Deus, mas *é* Sua própria imagem. Isso é dito com clareza em 1 Co 11.7, mas não significa que não se pode dizer também que ele leva a imagem de Deus, cf. 1 Co 15.49. Alguns há que têm considerado a mudança de preposições em Gn 1.26 "*á* nossa imagem, *conforme* a nossa semelhança", como significativa. O próprio Böhl baseou nisso a idéia de que criados à imagem como uma esfera, mas isso não tem

1 *Inst.* I, 15.3.

fundamento algum. Enquanto que o primeiro sentido da preposição hebraica *be* (traduzida aqui por “à”) é indubitavelmente “em”, evidentemente pode ter também o mesmo sentido da preposição *le* (aqui traduzida por “conforme”), e é evidente que tem esse sentido aqui. Observe-se que se diz que somos renovados ou refeitos “segundo a imagem” de Deus, em Cl 3.10; e também que as preposições empregadas em Gn 1.26 ao invertidas em Gn 5.3.

2. A imagem de Deus segundo a qual o homem foi criado, certamente inclui o que geralmente se denomina “justiça original”, ou mais especificamente, verdadeiro conhecimento, justiça a santidade. Diz-nos a Bíblia que Deus fez o homem muito bem, Gn 1.31 (“muito bom”) e “reto”, Ec 7.29. O Novo Testamento indica muito especificamente a natureza da condição original do homem onde fala do homem sendo refeito em Cristo, isto é, como sendo levado de volta a uma condição anterior. É evidente que a condição à qual ele é restaurado em Cristo não é de neutralidade, nem boa nem má, na qual a vontade esta num estado de perfeito equilíbrio, mas, sim, um estado de verdadeiro conhecimento, Cl 3.10, justiça e santidade, Ef 4.24. Estes três elementos constituem a justiça original perdida por causa do pecado, mas reconquista em Cristo. Pode-se-lhe chamar imagem moral de Deus, ou imagem de Deus no sentido mais restrito da palavra. A criação do homem segundo esta imagem moral implica que a condição original do homem era de santidade positiva, e não um estado de inocência ou de neutralidade moral.

3. Mas não se deve restringir a imagem de Deus ao conhecimento, à justiça e à santidade originais, perdidos devido ao pecado; ela inclui também elementos que pertencem à constituição natural do homem. São elementos que pertencem ao homem como tal, como as faculdades intelectuais, os sentimentos naturais e a liberdade moral. Como um ser cria do à imagem de Deus, o homem tem uma natureza racional e moral, que não perdeu com o pecado e que não poderia perder sem deixar de ser o homem. Esta parte da imagem de Deus de fato foi corrompida pelo pecado, mas ainda permanece no homem, mesmo depois de sua queda no pecado. Note-se que o homem, mesmo após a queda, independentemente da sua condição espiritual, é apresentado como imagem de Deus, Gn 9.6; 1 Co 11.7; Tg 3.9. Deve-se a atrocidade do crime de homicídio ao fato de que é uma agressão à imagem de Deus. À luz destas passagens da Escritura, não há base para dizer que o homem perdeu completamente a imagem de Deus.

4. Outro elemento freqüentemente incluído na imagem de Deus é o da espiritualidade. Deus é espírito, e é simplesmente natural esperar que este elemento de espiritualidade também ache expressão no homem como imagem de Deus. E que é assim, já vem indicado na narrativa da criação do homem. Deus “lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente”, Gn 2.7. O “fôlego de vida” (ou “sopro de vida”) é o principio da sua vida, e a “alma vivente” é a própria existência do homem, o seu ser. A alma está unida e adaptada a um corpo, mas também pode, se necessário, existir sem o corpo. Em vista disso, podemos falar do homem como ser espiritual e também, nesse sentido, como imagem de Deus. Neste contexto, pode-se

levantar a questão se o corpo do homem também constitui uma parte da imagem. E, ao que parece, está questão deve ser respondida afirmativamente. Diz a Bíblia que o homem – não apenas a alma do homem – foi criado à imagem de Deus, e o homem, a "alma vivente", não é completo sem o corpo. Alem disso, a Bíblia apresenta o assassínio como destruição do corpo, Mt 10.28, e também como destruição da imagem de Deus no homem, Gn 9.6. Não precisamos procurar a imagem na substância material do corpo; acha-se ela, antes, no corpo visto como o instrumento próprio para auto-expressão da alma. Mesmo o corpo está destinado a tornar-se no fim um corpo espiritual, isto é, um corpo totalmente dominado pelo espírito, um instrumento perfeito da alma.

5. Outro elemento da imagem de Deus ainda, é a imortalidade. Diz a Bíblia que só Deus tem imortalidade, 1 Tm 6.16, e isto pareceria excluir a idéia da imoralidade humana. Mas é mais que evidente, pela Escritura, que o homem também é imortal, nalgum sentido da palavra. O sentido é que somente Deus tem imortalidade como uma qualidade essencial, tem-na em Si e de Si próprio, ao passo que a imortalidade do homem é uma dádiva, é derivada de Deus. O homem foi criado imortal ano apenas no sentido de que sua alma foi dotada de uma existência interminável, mas também no sentido de que ele não levava dentro de si as sementes da morte física, e em sua condição não estava sujeito à lei da morte. Foi feita a ameaça da morte como punição do pecado, Gn 2.17, e que isso incluía a morte corporal ou física, está patente em Gn 3.9. Paulo nos fala que o pecado trouxe a morte ao mundo, Rm 5.12; 1 Co 15.20, 21, e que morte deve ser considerada como o salário do pecado, Rm 6.23.

6. Há considerável diferença de opinião quanto a se o domínio do homem sobre a criação inferior também fazia parte da imagem de Deus. Não é de admira, em vista do fato de que a Escritura não se expressa explicitamente sobre este ponto. Alguns consideram o domínio em foco simplesmente como um ofício conferido ao homem, e não como parte integrante da imagem. Note-se, porem, que Deus menciona a criação do homem à imagem divina e o seu domínio sobre a criação inferior no mesmo compasso, Gn 1.26. Isto indica a glória e a honra com que o homem é coroado, Sl 8.5, 6.

C. O Homem Como a Imagem de Deus.

De acordo com a Escritura, a essência do homem consiste em ser ele a imagem de Deus. Como tal, ele se distingue de todas as demais criaturas e se ergue supremo como a cabeça e coroa da criação inteira. A Escritura assevera que o homem foi criado à imagem e conforme a semelhança de Deus, Gn 1.26, 27; 9.6; Tg 3.9, e fala do homem como um ser que é e leva a imagem de Deus, 1 Co 11.7; 15.49. Os termos "imagem" e "semelhança" tem sido distinguido de varias maneiras. Alguns eram de opinião que o termo "imagem" referia-se ao corpo, e o termo "semelhança", à alma. A gostinho sustentava que o primeiro se referia às faculdades intelectuais

da alma, e o ultimo, às faculdades morais. Belarmino considerava a palavra “imagem” como um designativo dos dons naturais do homem, e a palavra “semelhança” como uma descrição daquilo que foi acrescentado sobrenaturalmente ao homem. Ainda outros afirmavam que “imagem” indica a conformidade inata com Deus, e “semelhança”, a adquirida. É muito mais provável, porem, como foi exposto na seção anterior, que ambas as palavras expressem a mesma idéia, e que “semelhança” seja apenas um acréscimo epizegético para designar a imagem como sumamente parecida ou muito semelhante. A idéia expressa pelas duas palavras é a *da própria imagem de Deus.* A doutrina da imagem de Deus no homem é da maior importância na teologia, pois essa imagem é a expressão daquilo que é mais distinto no homem e em sua relação com Deus. O fato de ser o homem imagem de Deus distingue-o dos animais e de todas as outras criaturas. Quando podemos saber da Escritura, até mesmo os anjos não compartem com os homens essa honra, embora às vezes o assunto seja apresentado como se compartissem. Calvino chega a dizer que “não se pode negar que os anjos também foram criados à semelhança de Deus visto que, como Cristo declara (Mt 22.30), a nossa perfeição suprema consiste em sermos semelhantes a eles”.[1] Mas nessa declaração o grande reformador não leva devidamente em conta o ponto especifico da comparação presente na afirmação de Jesus. Em muitos casos, a suposição de que os anjos também foram criados à imagem de Deus resulta de uma concepção da imagem que a limita às nossas qualidades morais e intelectuais. Mas a imagem inclui também o corpo do homem e seu domínio sobre a criação inferior. Os anjos jamais são apresentados como da criação, mas como espíritos ministradores enviados para servir aos herdeiros da salvação. As mais importantes concepções da imagem de Deus no homem são as que damos a seguir.

1. A CONCEPÇÃO REFORMADA (CALVINISTA). As igrejas reformadas, seguindo as pegadas de Calvino, têm uma concepção da imagem de Deus muito mais compreensiva que as dos luteranos e dos católicos romanos. Entretanto, mesmo eles não concordam quanto ao seu conteúdo exato. Dabney, por exemplo, sustenta que este não consiste de coisa alguma que seja absolutamente essencial à natureza humana pois, neste caso, a perda teria redundado na destruição da natureza do homem; mas, que consiste apenas de algum *accidens*.[2] Por outro lado, McPherson afirma que ela pertence à natureza essencial do homem, e diz: “A teologia protestante teria evitado muita confusão e muitos requintes doutrinários desnecessários e nada convincentes, se não tivesse ficado embaraçada com a idéia de que tinha a obrigação de definir o pecado como a perda da imagem, ou de algo pertencente à imagem”.[3] Ao que parece, então, os dois teólogos cotados estão em posições irremediavelmente divergentes. Também há outras diferenças em evidência na teologia reformada (calvinista). Alguns limitam a imagem às qualidades morais da justiça e da santidade com as quais o homem foi criado, enquanto outros incluem toda a natureza moral e racional do homem, e ainda outros acrescentam o corpo. Diz Calvino que a verdadeira

1 *Inst*. I. 15.3
2 *Syst. and Polemic Theol.,* p. 293
3 *Chr. Dog., p.203*

sede da imagem de Deus está na alma, embora alguns raios da sua glória brilhem também no corpo. Acha ele que a imagem consistia especialmente naquela integridade original da natureza do homem, perdida por causa do pecado, integridade que se revela no verdadeiro conhecimento, justiça e santidade. Ao mesmo tempo ele acrescenta "que a imagem de Deus abrange tudo que na natureza do homem sobrepuja a de todas as outras espécies de animais".[1] Esta concepção mais ampla da imagem de Deus veio a ser a predominante na teologia reformada (calvinista). Daí dizer Witsius: "A imagem de Deus consistia *antecedenter,* na natureza espiritual e imortal do homem; *formaliter,* em sua santidade; *consequenter,* em seu domínio".[2] Opinião muito semelhante é expressa por Turretino.[3] Em resumo, pode-se dizer que a imagem de Deus consiste (a) Da alma ou do espírito do homem, isto é, das qualidades de simplicidade, espiritualidade, invisibilidade e imortalidade. (b) Dos poderes ou faculdades psíquicas do homem como um ser racional e moral, a saber, o intelecto e a vontade com as suas funções. (c) Da integridade moral e intelectual da natureza do homem, que se revela no verdadeiro conhecimento, justiça e santidade, Ef 4.24; Cl 3.10. (d) Do corpo, não como substância material, mas como o apto órgão da alma, e que participa da imortalidade desta; e como o instrumento por meio do qual o homem pode exercer domínio sobre a criação inferior. (e) Do domínio do homem sobre a terra. Contrariamente aos socianinos, alguns eruditos reformados foram longe demais na direção oposta, quando consideraram esse domínio com uma coisa não pertencente de modo algum à imagem, mas sim, como o resultado de uma concessão especial de Deus. Em conexão com a questão, se a imagem de Deus pertence à essência do homem propriamente dita, a teologia reformada não hesitou em dizer que ela *constitui* a essência do homem. Todavia, ela distingue entre os elementos da imagem de Deus que o homem não pode perder sem deixar de ser homem, elementos que consistem das qualidades e poderes da alma humana, e aqueles elementos que o homem pode perder e continuar sendo homem, a saber, as boas qualidades éticas da alma e seus poderes. Neste sentido restrito, a imagem de Deus é idêntica ao que se chama justiça original. É a perfeição moral da imagem que podia ser perdida por causa do pecado, e foi.

2. A CONCEPÇÃO LUTERANA. A concepção da imagem de Deus predominante entre os luteranos difere substancialmente da dos reformados ou calvinistas. Pessoalmente, Lutero às vezes falava como se tivesse uma ampla concepção da imagem, mas, na realidade, seu conceito a respeito era restrito.[4] Conquanto houvesse durante o século dezessete, e ainda hoje os haja, alguns teólogos luteranos com mais ampla concepção da imagem de Deus, a grande maioria deles a restringem às qualidades espirituais das quais o homem foi dotado originariamente, isto é, a chamada justiça original. Agindo assim, eles não reconhecem suficientemente a natureza essencial do homem como distinta da dos anjos, por um lado, e da dos animais, por outro. De posse dessa imagem, os homens são como os anjos, que também a possuem; e em comparação

1 *Inst.I*, 15.308
2 *On the Covenants, 1.2.11*
3 *Opera, De Creatione, Quaestio X.*
4 *Koestlin, The Theology of Luther* II, p.339-342.

com o que ambos têm em comum, sua diferença é de pequena importância. Por meio do pecado, o homem perdeu inteiramente a imagem de Deus, e o que agora o distingue dos animais tem muito pouca significação religiosa ou teológica. A grande diferença entre aquele e estes está na imagem de Deus, e esta o homem perdeu inteiramente. Em vista disso, também é natural que os luteranos adotem o traducionismo, e assim ensinem que a alma do homem origina-se como a dos animais, isto é, pela procriação. Isso também explica o fato de que os luteranos dificilmente reconhecem a unidade moral da raça humana, mas acentuam enfaticamente a sua unidade física, e a reprodução exclusivamente física do pecado. Barth aproxima-se mais da posição luterana que a da reformada quando busca a imagem de Deus num "ponto de contato" entre Deus e o homem, numa certa conformidade com Deus, e depois afirma que isto não somente foi arruinado, mas até mesmo aniquilado pelo pecado.[1]

3. O CONCEITO CATÓLICO ROMANO. Os católicos romanos não concordam totalmente em sua concepção da imagem de Deus. Limitamo-nos aqui a uma exposição do conceito predominante entre eles. Eles sustentam que, quando da criação, Deus dotou o homem de certos dons naturais, como a espiritualidade da alma, a liberdade da vontade e a imortalidade do corpo. A espiritualidade, a liberdade e a imortalidade são *dos naturais* e, como tais, constituem a *imagem natural* de Deus. Além disso, Deus "temperou" (ajustou) os poderes naturais uns junto aos outros, colocando os inferiores na devida subordinação aos superiores. A harmonia assim estabelecida é chamada *justitia* – justiça natural. Mas, mesmo assim, permaneceu no homem a tendência natural dos apetites e paixões inferiores de rebelar-se contra a autoridade dos poderes superiores da razão e da consciência. Essa tendência, chamada concupiscência, não é pecado em si mesma, mas passa a ser pecado quando recebe o consentimento da vontade e passa à ação voluntária. A fim de capacitar o homem a manter sob controle a sua natureza inferior, Deus acrescenta aos dons naturais (*dona naturalia*) certos dons sobrenaturais (*dona supernaturalia*). Estes incluíam o dom acrescentado (*donum superadditum*) da justiça original (a sobrenatural semelhança com Deus), dado por acréscimo como um dom alheio à constituição original do homem, seja imediatamente ao tempo da criação, ou nalgum ponto posterior, como recompensa pelo uso apropriado dos poderes naturais. Estes dons sobrenaturais, o *donum superadditum* da justiça original inclusive, foram perdidos devido ao pecado, mas a sua perda não rompeu a natureza essencial do homem.

4. OUTROS CONCEITOS DA IMAGEM DE DEUS. Segundo os socinianos e alguns dos mais antigos arminianos, a imagem de Deus consiste do domínio do homem sobre a criação inferior, e nisto somente. Os anabatistas sustentavam que o primeiro homem, como criatura finita e terrena, ainda não era imagem de Deus, mas só podia tornar-se tal pela regeneração. Os pelagianos e muitos arminianos e racionalistas viam, com poucas variações, a imagem de Deus somente na

1 *The Doctrine of the Word of God*, p. 273.

livre personalidade do homem em seu caráter racional, em sua disposição ético-religiosa e em seu destino, que é viver em comunhão com Deus.

D. A Condição Original do Homem como a Imagem de Deus.

É muito estreita a conexão existente entre a imagem de Deus e o estado original do homem e, por isso ambos são geralmente considerados juntos. Uma vez mais teremos que distinguir entre diferentes conceitos históricos da condição original do homem.

1. O CONCEITO PROTESTANTE. Os protestantes ensinam que o homem foi criado num estado de relativa perfeição, um estado de justiça e santidade. Não significa que ele já tinha alcançado o mais elevado estado de excelência de que era suscetível. Geralmente se admite que ele estava destinado a alcançar um grau mais elevado de perfeição pela obediência. Um tanto semelhante a uma criança, era perfeito em suas partes, não porém em grau. Sua condição era preliminar e temporária, podendo levar a maior perfeição e glória ou acabar numa queda. Foi *por natureza* dotado daquela justiça original que é a glória máxima da imagem de Deus e, conseqüentemente, vivia num estado de santidade positiva. A perda daquela justiça significaria a perda de uma coisa que pertencia à própria natureza do homem em seu estado ideal. O homem podia perdê-la e ainda continuar sendo homem, mas podia não perdê-la e continuar sendo o homem no sentido ideal da palavra. Noutras palavras, sua perda significaria realmente uma deterioração e um enfraquecimento da natureza humana. Além disso, o homem foi criado imortal. Isto se aplica não à alma somente, mas a toda a pessoa do homem; e, portanto, não significa apenas que a alma estava destinada a ter existência permanente. Tampouco significa que o homem foi elevado acima da possibilidade de ser presa de morte; isto só se pode afirmar sobre os anjos e os santos que estão no céu. Significa, porém, que o homem, como criado por Deus, não levava dentro de si as sementes da morte e não teria morrido *necessariamente* em virtude da constituição original da sua natureza. Embora não estivesse excluída a possibilidade de vir a ser vítima da morte, não estava sujeito à morte, enquanto não pecasse. Deve-se ter em mente que a imortalidade original do homem não era uma coisa puramente negativa e física, mas era também uma coisa positiva e espiritual. Significava vida em comunhão com Deus e o gozo do favor do Altíssimo. Esta é a concepção fundamental da vida, segundo a Escritura, assim como a morte é primariamente a separação de Deus e a sujeição à Sua ira. A perda dessa vida espiritual daria lugar à morte, e redundaria também na morte física.[1]

2. O CONCEITO CATÓLICO ROMANO. Naturalmente, os católicos romanos têm uma idéia um tanto diversa da condição original do homem. Segundo eles, a justiça original não pertencia à natureza humana em sua integridade, mas era algo que foi acrescentado sobrenaturalmente. Em virtude da sua criação, o homem foi simplesmente revestido de todos os pecados e faculdades

1 Cf. principalmente Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things,* cap. III.

naturais da natureza humana como tal e, pela *justitia naturalis*, esses poderes foram muito bem ajustados uns aos outros. Ele estava sem pecado e vivia num estado de inocência perfeita. Pela própria natureza das coisas, porém, havia uma tendência dos apetites e paixões inferiores para rebelar-se contra os poderes superiores da razão e da consciência. Essa tendência, denominada concupiscência, não era pecado em si mesma, porém facilmente podia vir a ser ocasião e combustível para o pecado. (Mas, cf. Rm 7.8; Cl 3.5; 1 Ts 4.5, *authorized Version;* Almeida, Edição Rev. e Corr.). Então, o homem. Como originariamente constituído, por natureza estava sem santidade positiva, mas também sem pecado, embora levando o fardo de uma tendência que facilmente poderia redundar em pecado. Mas agora Deus acrescentou à constituição natural do homem o dom sobrenatural da justiça original pela qual ele foi habilitado a manter na devida sujeição as propensões e os desejos inferiores. Quando o homem caiu, perdeu aquela justiça original, mas a constituição original da natureza humana permaneceu intacta. O homem natural está agora exatamente onde Adão estava antes de ser dotado da justiça original, embora com uma inclinação um tanto mais forte para o mal.

3. CONCEITOS DE ÊNFASE RACIONALIZANTE. Os pelagianos, os socinianos, os arminianos, os racionalistas e os evolucionistas lançam em total descrédito a idéia de um estado primitivo de santidade. Os quatro primeiros grupos concordam que o homem foi criado num estado de inocência, ou seja, de neutralidade moral e religiosa, mas foi dotado de livre arbítrio, de modo que podia seguir esta ou aquela direção. Os evolucionistas afirmam que o homem começou a sua carreira num estado de barbárie, no qual ele estava apenas ligeiramente afastado dos animais irracionais. Os racionalistas de todos os tipos acreditam que uma co-criada justiça e santidade é uma contradição de termos. O homem determina o seu caráter por sua própria e livre escolha, e a santidade só pode resultar de uma vitoriosa luta contra o mal. Pela própria natureza do caso, pois, Adão não pode ter sido criado num estado de santidade. Além disso, os pelagianos, os socinianos e os racionalistas sustentam que o homem foi criado mortal. A morte não resultou da entrada do pecado no mundo, mas era simplesmente o término natural da natureza humana como esta foi constituída. Adão teria morrido [sem a Queda], em virtude da constituição original da sua natureza.

QUESTIONÁRIO: 1. Qual a precisa distinção feita por Delitzsch entre a alma e o espírito do homem? 2. Como Heard fez uso da concepção tripartida do homem na interpretação do pecado original, da conversão e da santificação? 3. O que explica o fato de que os luteranos são predominantemente traducionistas e os reformados (calvinistas) são predominantemente criacionistas? 4. Que dizer da objeção que afirma que o criacionismo virtualmente destrói a unidade da raça humana? 5. Que objeções há contra o realismo, com a sua suposição da unidade numérica da natureza humana? 6. Que crítica você faria à idéia de Dorner, de que as teorias do preexistencialismo, do traducionismo e do criacionismo são simplesmente três aspectos da verdade completa referente à origem da alma? 7.Como os católicos romanos distinguem

geralmente entre a “imagem” e a “semelhança” de Deus? 8. Eles crêem ou não que o homem perdeu sua *justitia* ou justiça natural com a Queda? 9. Como é que aqueles luteranos que restringem a imagem de Deus à justiça original do homem explicam Gn 9.6 e Tg 3.9?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* II p. 566 – 635; Kuyper, *Dict. Dogm., De Creaturis C.,* p. 3-131; Vos, *Geref. Dogm.* II, p. 1-21; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 42-116; Dabney, *Syst. And Polemic Theol.,* p. 292-302; Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 4-114; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.,* 107-122; Dorner, *Syst. Of Chr. Doctr.* II, p. 68-96; Schmidt. *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Church,* p. 225-238; Martensen, *Chr. Dogm.,* p. 136-148; Pieper, *Chr. Dogm.* I, p. 617-630; Valentine, *Chr. Theol.* I, p. 383-415; Pope, *Chr. Theol.* I, p. 421-436; Raymond, *Syst. Theol.* II, p. 7-49; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.,* p. 219-233; Orr, *God’s Image in Man,* p. 3-193; A. Kuyper, Jr., *Het Beeld Gods,* p. 8-143; Talma, *De Anthropologie van Calvijn,* p. 29-68; Heard, *The Tripartite Nature of Man;* Dickson, *St. Paul’s Use of the Terms Flesh and Spirit,* capítulos V-XI; Delitzsch, *Syst. Of Bibl. Psych.,* p. 103-144; Laidlaw, *the Bibl. Doct. Of Man,* p. 49-108; H. W. Robinson, *The Chr. Doct. Of Man,* p. 4-150.

IV. O Homem na Aliança das Obras

A discussão do estado original do homem, *status integritatis,* não estaria completa sem se considerar a mútua relação entre Deus e o homem, e principalmente a origem e natureza da vida religiosa do homem. Essa vida tinha suas raízes numa aliança, exatamente como acontece com a vida cristã hoje, e aquela aliança é variadamente conhecida como aliança da natureza, aliança da vida, aliança edênica e aliança das obras. O primeiro nome, no início muito comum, aos poucos foi abandonado, visto que estava sujeito a dar a impressão de que essa aliança era apenas uma parte da relação natural do homem com Deus. O segundo e o terceiro nomes não são suficientemente específicos, dado que ambos poderiam ser aplicados também à aliança da graça que, sem dúvida, é uma aliança de vida e também se originou no Éden, Gn 3.15. Conseqüentemente, o nome "aliança das obras" merece preferência.

A. A Doutrina da Aliança das Obras na História.

A história da doutrina da aliança das obras é relativamente curta. Nos mais antigos "pais da igreja" raramente se acha a idéia da aliança, embora sejam mencionados os elementos que ela envolve, a saber, o mandamento probatório, a liberdade de escolha e a possibilidade do pecado e da morte. Em sua obra, *De Civitate Dei* (Da Cidade de Deus), Agostinho fala da relação que originariamente Adão mantinha com Deus como uma aliança (*testamentum, pactum*), enquanto que alguns outros inferiam o relacionamento pactual original da bem conhecida passagem de Os 6.7. Também na literatura escolástica e nos escritos dos reformadores todos os elementos que mais tarde entrariam na elaboração da doutrina da aliança das obras já estavam presentes, mas a doutrina ainda não se desenvolvera. Embora contendo algumas expressões que apontam para a imputação do pecado de Adão aos seus descendentes, vê-se claramente que, de modo geral, entendia-se a transmissão do pecado de maneira realista, e não federativa. Em sua análise das *Institutas* de Calvino, diz Thornwell: "A representação federal não foi apreendida como devia, mas, em seu lugar, certo realismo místico".[1] O desenvolvimento da doutrina da aliança da graça precedeu ao da doutrina da aliança das obras e lhe preparou o caminho. Quando se viu com clareza que a Escritura apresenta o caminho da salvação na forma de uma aliança, o paralelo que Paulo traça em Rm 5, entre Adão e Cristo, logo deu ocasião para se pensar também no estado de integridade em termos de uma aliança. De acordo com Heppe, a primeira obra a conter a descrição federal do meio de salvação foi a de Bullinger, *Compendium of the Christian Religion* (Compêndio da Religião Cristã); e Oleviano foi o verdadeiro fundador de uma teologia federal* em que o conceito de aliança foi, pela primeira vez, o princípio determinante do sistema todo.[2]

---

1 *Collected Writings* I, p. 619. Cf. Calvino, *Institutes* II. I.

* Federal, do latim *foedus,* aliança, pacto, tratado, convenção, união. Nota do tradutor.

2 Cf. o valioso capítulo sobre a teologia federal da Igreja Reformada (*Der Foederaltheologie der Reformirten Kirche*), da obra de Heppe sobre a história do pietismo (*Geschichte des Pietirmus*), p. 204-240.

Das igrejas reformadas da Suíça e da Alemanha, a teologia federal passou para a Holanda e para as Ilhas Britânicas, principalmente para a Escócia. Seus mais antigos representantes na Holanda foram Gomarus, Trelcatius, Ravensperger e principalmente Cloppenburg. Este é considerado o precursor de Coceio (Coccejus), muitas vezes chamado equivocadamente "o pai da teologia federal". A real distinção de Coceio está, pelo menos em parte, no fato de que ele procurou substituir o método escolástico habitual de estudar teologia, muito comum em sua época, por um método que ele considerava mais bíblico. Neste aspecto, ele foi seguido por Burmannus e Witsius. Coceio e seus seguidores não foram os únicos a abraçar a doutrina da aliança das obras. Outros o fizeram, como Voetius, Mastricht, à Marck e De Moor. Ypij e Dermount assinalam que, naqueles dias, era heresia negar a aliança das obras.[1] Os socinianos rejeitaram totalmente esta doutrina, visto não crerem na imputação do pecado de Adão aos seus descendentes; e alguns dos arminianos, como Episcopius, Limborgh, venema e J. Alting, que diziam tratar-se de uma doutrina humana, deram seguimento ao processo condenatório. Em meados do século dezoito, quando a doutrina da aliança das obras caíra em quase completo olvido, Comrie e Holtius, em sua co-produção intitulada *Examen van Het Ontwerp van Tolerantie,* trouxeram-na mais uma vez à atenção da igreja. Na Escócia, várias obras importantes foram escritas sobre as alianças, a aliança das obras inclusive, como as de Fisher (*Marrow of Modern Divinity,* A Medula da Teologia Moderna), Ball, Blake, Gib e Boston. Diz Walker: "Pode-se descrever a velha teologia da Escócia como *teologia da aliança*".[2] A doutrina encontrou reconhecimento oficial na Confissão de Westminster e na *Formula Consensus Helvetica* (Sistema de Consenso Suíço). É significativo que a doutrina da aliança das obras teve fraca receptividade na teologia católico-romana e na luterana. A explicação disso está em sua atitude para com a doutrina da *imputação imediata* do pecado de Adão aos seus descendentes. Sob a influencia do racionalismo e da teoria da imputação *mediata*, de Placeu (Placaeus), que também encontrou aceitação na teologia da Nova Inglaterra, a doutrina da aliança foi entrando aos poucos em eclipse. Mesmo eruditos conservadores como Doedes e Van Oosterzee, na Holanda, a rejeitaram; e na teologia da Nova Inglaterra ela teve curta duração. Na Escócia a situação não é muito melhor. Hugh Martin já escrevera em sua obra sobre a Expiação (*The Atonement,* publicada em 1887): "Já começou a acontecer., tememos nós, que a teologia federal está sofrendo atualmente um grau de negligencia que não faz bom prenúncio para o futuro imediato da igreja entre nós".[3] E conquanto em nosso país* eruditos presbiterianos como os Hodge, Thornwell, Breckenridge e Dabney levem na devida conta a doutrina em suas obras teológicas, nas igrejas que eles representam ela perdeu quase toda a sua vitalidade. Na Holanda houve um avivamento da teologia federal sob a influencia de Kuyper e Bavinck, e pela graça de Deus ela continua sendo uma viva realidade nos corações e nas mentes do povo.

1 *Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk Aanteekeningen* I, II, op. 315.
2 *Scottish Theology and Theologians,* p.73.
3 p. 25.
* Estados Unidos da América. Nota do tradutor.

B. O Fundamento Bíblico da Doutrina da Aliança das Obras.

A difundida negação da aliança das obras torna imperativo o exame cuidadoso do seu fundamento escriturístico.

1. OS ELEMENTOS COMPONENTES DE UMA ALIANÇA ESTÃO PRESENTES NA NARRATIVA PRIMITIVA. Deve-se admitir que o termo “aliança” não se acha nos primeiros três capítulos de Gênesis, mas isto não equivale a dizer que eles não contêm os dados necessários para a formulação de uma doutrina da aliança. Não se vai inferir da ausência do termo “trindade” que a doutrina da Trindade não se acha na Bíblia. Todos os elementos componentes de uma aliança estão indicados na Escritura, e se os elementos estão presentes, não somente temos base para relacioná-los uns com os outros, num estudo sistemático da doutrina, mas também temos o dever de fazê-lo, dando à doutrina assim elaborada um nome apropriado. No caso em consideração, são mencionadas duas partes, é estabelecida uma condição, está claramente envolvida uma promessa de recompensa pela obediência, e é feita a ameaça de uma penalidade pela transgressão. Pode-se objetar ainda, que não lemos a descrição de um acordo sendo feito entre duas partes, nem dos termos firmados sendo aceitos por Adão, mas esta objeção não é insuperável. Não lemos o relato de um acordo explícito assim, bem como da aceitação por parte do homem, nos casos de Noé e Abrão. Deus e o homem não comparecem como partes iguais em nenhuma destas alianças. Todas as alianças de Deus são da natureza de disposições soberanas impostas ao homem. Deus é absolutamente soberano em Seus procedimentos para com o homem, e tem todo o direito de impor as condições que o último deve cumprir, para desfrutar o Seu favor. Além disso, mesmo em virtude da sua relação natural, Adão tinha o dever de obedecer a Deus; e quando foi estabelecida a relação pactual, essa obediência tornou-se também uma questão de interesse próprio. Quando entra em relações pactuais com os homens, é sempre Deus que estabelece os termos, e estes são termos misericordiosos, provenientes da Sua graça, de modo que Ele tem, deste ponto de vista igualmente, todo o direito de esperar que o homem lhes dará assentimento. No caso em consideração, Deus tinha apenas que anunciar a aliança, e o perfeito estado em que Adão vivia era garantia suficiente da sua aceitação.

2. HOUVE PROMESSA DE VIDA ETERNA. Alguns negam a existência de qualquer prova bíblica de tal promessa. Pois bem, é certo que não há registro explícito dessa promessa, mas ela está claramente implícita na alternativa da morte como o resultado da desobediência. A clara implicação do castigo anunciado é que, em caso de obediência, a morte não entraria no mundo, e isto só pode significar que a vida teria continuidade. Tem-se objetado que isto significa apenas a continuação da vida natural de Adão, e não daquilo que a Escritura chama de vida eterna. Mas a idéia bíblica de vida é vida em comunhão com Deus; e esta é a vida que Adão tinha, conquanto no caso dele ainda pudesse ser perdida. Se Adão se saísse bem da prova, esta vida não somente seria mantida, mas também deixaria de estar sujeita a ser perdida e, portanto, seria elevada a um

plano mais alto. Paulo diz-nos expressamente em Rm 7.10 que o mandamento, que é a lei, era para a vida. Comentando este versículo, diz Hodge: “A lei foi destinada e adaptada para assegurar a vida, mas de fato veio a ser a causa da morte”. Isso está claramente indicado também em passagens como Rm 10.5; Gl 3.13. Ora, admite-se geralmente que esta gloriosa promessa de vida perene de modo nenhum estava implícita na relação natural de Adão com Deus, mas tinha base diferente. Mas admitir a existência de algo positivo aí, uma complacência especial de Deus, é aceitar o princípio da aliança. Pode continuar havendo alguma dúvida quanto à propriedade do nome “aliança das obras”, mas não pode haver quaisquer objeções válidas à idéia de aliança.

3. BASICAMENTE, A ALIANÇA DA GRAÇA É SIMPLESMENTE A EXECUÇÃO DO ACORDO ORIGINAL, EXECUÇÃO FEITA POR CRISTO COMO O NOSSO FIADOR. Ele se encarregou espontaneamente de cumprir a vontade de Deus. Ele se colocou sob a lei para poder redimir os que estavam sob a lei e que já não estavam em condições de obter vida mediante o seu próprio cumprimento da lei. Ele veio fazer o que Adão não conseguiu fazer, e o fez em virtude de um acordo pactual. Se assim é, se a aliança da graça é, no que se refere a Cristo, nada mais nada menos que o cumprimento do acordo original, segue-se que este deve ter sido também da natureza de uma aliança. E visto que Cristo satisfez a condição da aliança das obras, o homem pode agora colher o fruto do acordo original pela fé em Jesus Cristo. Agora há dois caminhos de vida, os quais são em si mesmos caminhos de vida; um é o caminho da lei: “o homem que praticar a justiça decorrente da lei, viverá por ela”, Rm 10.5, mas é um caminho pelo qual o homem não pode mais achar a vida; e o outro é o caminho da fé em Jesus Cristo, que satisfez as exigências da lei e pode dispensar a bênção da vida eterna.

4. O PARALELO ENTRE ADÃO E CRISTO. O paralelo que Paulo traça entre Adão e Cristo em Rm 5.12-21, no contexto da doutrina da justificação, só pode ser explicado com base no pressuposto de que Adão, à semelhança de Cristo, era o chefe de uma aliança. De acordo com Paulo, o elemento essencial da justificação consiste nisto: que a justiça de Cristo é-nos imputada, sem qualquer obra pessoal da nossa parte para merecê-la. E ele considera isso um perfeito paralelo em relação à maneira pela qual a culpa de Adão nos é imputada. Isto leva naturalmente à conclusão de que Adão também estava numa relação pactual com os seus descendentes.

5. A PASSAGEM DE OS 6.7. Em Os 6.7 lemos: “Mas eles transgrediram a aliança, como Adão”. Têm sido feitas tentativas para desacreditar essa redação. Alguns têm sugerido a forma “em Adão”. O que implicaria, que alguma transgressão muito conhecida ocorreu num lugar chamado Adão. Mas a preposição proíbe essa tradução. Além disso, a Bíblia não faz menção alguma dessa tal transgressão histórica muito conhecida em Adão. A Versão Autorizada (*Authorized Version*) traduz “Como homens”, caso em que significaria, de maneira humana. A isto pode-se objetar que não há plural no original, e que essa declaração seria deveras fútil, pois como o homem poderia transgredir, senão à maneira humana? A tradução ‘como Adão” é a melhor afinal

de contas. Tem o apoio da passagem paralela de Jó 31.33, e foi adotada pela *American Revised Version* (Versão Revista Americana).*

C. Elementos da Aliança das Obras.

Devemos distinguir os seguintes elementos:

1. AS PARTES CONTRASTANTES. De um lado havia o Deus triúno, o Criador e Senhor, e de outro, Adão como Sua criatura dependente. Deve-se distinguir uma dupla relação entre ambos:

a. *A relação natural.* Quando Deus criou o homem, por este mesmo fato estabeleceu uma relação natural entre Si e o homem. Era uma relação como a que existe entre o oleiro e o barro, entre um soberano absoluto e um súdito destituído de qualquer direito. De fato, a distância entre os dois era tão grande que estas figuras não a expressam adequadamente. Tanto é que uma vida de comunhão mútua dos dois parecia fora de cogitação. Como criatura de Deus, o homem estava naturalmente debaixo da lei, e tinha a obrigação de observá-la. E apesar de que a transgressão da lei o tornaria sujeito a castigo, sua observância não constituiria um direito inerente a alguma recompensa. Mesmo que ele fizesse tudo quanto dele se exigia, ainda teria que dizer: Sou apenas um servo inútil, pois fiz apenas aquilo que eu tinha a obrigação de fazer. Sob esta relação puramente natural, o homem não poderia obter merecimento de coisa nenhum. Mas, apesar da infinita distancia entre Deus e o homem aparentemente excluir uma vida de comunhão um com o outro, o homem foi criado justamente para essa comunhão, e a possibilidade disso já foi dada em sua criação à imagem de Deus. Nesta relação natural, Adão foi o pai da raça humana.

b. *A relação pactual.* Desde o início, porém, Deus se revelou, não somente como um Soberano e Legislador absoluto, mas também como Pai amoroso, que busca o bem-estar e a felicidade da Sua criatura dependente. Ele condescendeu em baixar ao nível do homem, revelar-se como Amigo e habilitar o homem a melhorar a sua condição no caminho da obediência. Em acréscimo à relação natural Ele, mediante um decreto positivo e por Sua graça, estabeleceu uma relação pactual. Entrou num acordo legal com o homem, num acordo que inclui todas as exigências e obrigações implícitas na condição de criatura que caracteriza o homem mas, ao mesmo tempo, acrescentou alguns elementos novos. (1) Adão foi constituído chefe representativo da raça humana para poder agir por todos os seus descendentes. (2) Foi temporariamente posto à prova, a fim de determinar se poderia sujeitar espontaneamente a sua à vontade de Deus. (3) Foi-lhe dada a promessa de vida eterna por meio da obediência e assim, pela misericordiosa disposição de Deus, ele adquiriu certos direitos condicionais. Esta aliança capacitou Adão a obter vida eterna para si e para os seus descendentes pela obediência.

* Em português, foi adotada por versões respeitáveis como Almeida, Edição revista e Corrigida e Edição Revista e Atualizada no Brasil, e a Tradução Brasileira. Nota do tradutor.

2. A PROMESSA DA ALIANÇA. A grande promessa dada na aliança das obras foi a promessa de vida eterna. Os que negam a aliança das obras, geralmente baseiam em parte a sua negação no fato de que não há registro de uma tal promessa na Bíblia. E é bem verdade que a Escritura não contém explicitamente nenhuma promessa de vida eterna a Adão. Mas a ameaça de castigo implica claramente aquela promessa. Quando o Senhor diz: “porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás”, Sua declaração implica claramente que, se Adão se abstivesse de comer, não morreria, mas seria elevado acima da possibilidade de morte. Certamente a promessa implícita não significa que, em caso de obediência, Adão teria a permissão de viver da maneira usual, isto é, de continuar tendo a vida natural comum, pois essa vida já era sua em virtude da sua criação, e, portanto, não poderia ser apresentada como recompensa pela obediência. É evidente que a promessa implícita era da vida elevada ao seu supremo desenvolvimento de perene bem-aventurança e glória. Na verdade, Adão foi criado num estado de santidade positiva, e também era imortal, no sentido de que não estava sujeito à lei da morte. Mas ele estava apenas no início da sua carreira e ainda não possuía os mais altos privilégios que estavam reservados para o homem. Ele ainda não fora elevado acima da possibilidade de errar, pecar e morrer. Não estava ainda de posse do mais alto grau de santidade, nem tampouco desfrutava a vida em toda a sua plenitude. A imagem de Deus no homem ainda era limitada pela possibilidade de o homem pecar contra Deus, passar do bem para o mal e se tornar sujeito ao poder da morte. A promessa de vida da aliança das obras era uma promessa de remoção de todas as limitações da vida às quais Adão ainda estava sujeito, e da elevação da sua vida ao grau supremo de perfeição. Quando Paulo diz em Rm 7.10 que o mandamento era para vida, ele quer dizer vida no sentido mais completo da palavra. Eis o principio da aliança das obras: o homem que fizer estas coisas, viverá por elas; e este princípio é reiterado repetidas vezes na Escritura, Lv 18.5; Ez 20.11, 13,20; Lc 10.28; Rm 10.5; Gl 3.12.

3. A CONDIÇÃO DA ALIANÇA. A promessa presente na aliança das obras não era incondicional. A condição era a obediência implícita e perfeita. A lei divina não pode exigir menos que isso, e o mandamento positivo que proibida comer da árvore do conhecimento do bem e do mal, relacionando-se como se relacionou com uma coisa em si mesma indiferente, foi evidentemente uma prova de pura obediência, no sentido absoluto da palavra. Naturalmente o homem estava também sujeito à lei moral de Deus, escrita nas tabuas do seu coração. Ele a conhecia por natureza, não tendo ela que ser revelada sobrenaturalmente, como o foi a prova especial. Essencialmente, a lei moral, como Adão a conhecia, era sem duvida semelhante aos dez mandamentos, mas sua forma era diferente. Em sua presente forma, a lei moral pressupõe o conhecimento do pecado e, portanto, é primordialmente negativa; no coração de Adão, porem, só pode ter tido caráter positivo. Mas, justamente por ser positiva, não trazia à consciência a possibilidade de pecar. Portanto, foi acrescentado um mandamento negativo. Além disso, para que a prova de Adão fosse uma prova de pura obediência, Deus julgou necessário acrescentar aos mandamentos cuja naturalidade e racionalidade Adão discernia, um mandamento que, em

certo sentido, era arbitrário e indiferente. Desta maneira, as exigências da lei se concentraram, por assim dizer, num único ponto. A grande questão que tinha de ser proposta era se o homem obedeceria a Deus implicitamente ou seguiria a direção do seu próprio critério de julgamento. Diz o dr. Bavinck: "Het proefgebod belichaamde voour hem (Adam) het dilemma: God of de mensch, Zijn gezag of eigen inzicht, onvoorwaardelijke gehoorzaamheid of zelfstanding onderzoek, geloof of twijfel".[1]

4. O CASTIGO ANUNCIADO PELA ALIANÇA. O castigo anunciado era a morte, e o que isto significa bem pode ser deduzido do sentido geral do termo como é empregado na Escritura, e dos males que sobrevieram ao culpado na execução da penalidade. Evidentemente a referência é à morte no sentido mais inclusivo da palavra, incluindo-se a morte física, a morte espiritual e a morte eterna. A idéia bíblica fundamental da morte não é a da extinção do ser, mas a da separação da fonte de vida e a resultante dissolução ou miséria e infelicidade. Fundamentalmente consiste em separar-se de Deus a alma, separação que se manifesta em miséria espiritual, e finalmente vai dar na morte eterna. Mas também inclui a separação de corpo e alma e a conseqüente dissolução do corpo. Indubitavelmente a execução da pena começou imediatamente após a primeira transgressão. A morte espiritual entrou em cena no mesmo instante, e as sementes da morte começaram também a agir no corpo. A completa execução da sentença, porém, não se deu imediatamente, mas foi sustada, porque de imediato Deus introduziu a economia da graça e da restauração.

5. O(S) SACRAMENTO(S) DA ALIANÇA. Não temos nenhuma informação definida na Escritura a respeito do(s) sacramento(s) ou selo(s) desta aliança. Daí, há grande variedade de opiniões sobre o assunto. Uns falam de quatro: a árvore da vida, a árvore do conhecimento do bem e do mal, o paraíso e o santo repouso semanal (o sabbath); outros falam de três: as duas árvores e o paraíso; ainda outros, de dois: a árvore da vida e o paraíso; e ainda outros de um: a árvore da vida. Esta última opinião é a que prevalece, e parece que é a única que encontra algum suporte na Escritura. Não devemos pensar no fruto desta árvore como tendo poderes mágicos ou medicinais de gerar a imortalidade na estrutura de Adão. Todavia, ela estava de algum modo ligada ao dom da vida. Com toda a probabilidade, deve ser entendida como um símbolo ou selo da vida adrede designada. Conseqüentemente, quando Adão perdeu o direito à promessa, foi privado do respectivo sinal. Concebidas deste modo, as palavras de Gn 3.22 devem ser entendidas sacramentalmente.

D. A Situação Atual da Aliança das Obras.

1 *Geref. Dog.* II, p. 618.

Com respeito à questão, se a aliança das obras está em vigência ainda, ou se foi abrogada por ocasião da queda de Adão, há considerável diferença de opinião entre os teólogos arminianos e os reformados (calvinistas).

1. O CONCEITO ARMINIANO. Os arminianos pretendem que esta aliança legal foi abrogada totalmente quando da queda de Adão, e defendem isso como segue: (a) Na ocasião a promessa foi revogada e, assim, o pacto foi anulado, e onde não há um pacto não pode haver obrigação humana. (b) Deus não podia continuar a exigir obediência do homem quando este por natureza era incapaz de prestar o serviço requerido, e não foi capacitado pela graça de Deus para fazê-lo. (c) Seria difamante para a sabedoria, a santidade e a majestade de Deus convocar a criatura depravada para um serviço de santo e indiviso amor. Sustentam eles que Deus estabeleceu uma nova aliança e promulgou uma nova lei, a lei da fé e da obediência evangélica, que o homem, a despeito dos seus poderes deteriorados, pode observar, quando assistido pelo auxílio da graça comum ou suficiente, que para isso o capacita. Entretanto, militam contra este conceito as seguintes considerações: (a) A obrigação do homem para com Deus nunca esteve baseada apenas na exigência pactual, mas fundamentalmente na relação natural entre o homem e Deus. Este relacionamento natural foi incorporado no relacionamento pactual. (b) A incapacidade do homem foi induzida pelo próprio homem e, portanto, não o livra da justa obrigação que pesa sobre ele. Suas limitações auto-impostas, sua criminosa e voluntária hostilidade para com Deus não privam o soberano Governante do universo do direito de exigir o sincero e amoroso serviço que Lhe é devido. (c) O argumento tipo *reductio ad absurdum* do conceito arminiano é que, pelo pecado, o pecador pode obter completa emancipação das justas obrigações. Quanto mais o homem peca, mais escravo do pecado se torna, incapaz de fazer o que é bom; e quanto mais ele afunda nessa escravidão que lhe tira a capacidade para o bem, menos responsável fica. Se o homem continuar a pecar durante um tempo suficientemente longo, acabará sendo absolvido de toda a responsabilidade moral.

2. O CONCEITO REFORMADO (CALVINISTA). Mesmo alguns teólogos reformados falam da abrogação da aliança legal e procuram a prova disso em passagens como a de Hb 8.13. Isto naturalmente levantou a questão, se se pode considerar a aliança das obras uma coisa do passado, e até que ponto; ou se deve ser considerada ainda vigente, e até que ponto. Geralmente há acordo em que nenhuma mudança na situação legal do homem pode abrogar a autoridade da lei; em que o direito de Deus à obediência das Suas criaturas não desaparece com a queda delas e com os seus efeitos enfraquecedores; em que o salário do pecado continua sendo a morte; e em que sempre se requer obediência perfeita para o merecimento da vida eterna. Com respeito à questão em foco, isto significa:

a. *Que a aliança das obras não foi abrogada.* (1) na medida em que a relação natural do homem com Deus foi incorporada nela, visto que o homem sempre deve perfeita obediência a

Deus; (2) na medida em que a sua maldição e o castigo dos que continuam no pecado estão envolvidos; e (3) na medida em que ainda se mantém a promessa condicional. Deus podia ter retirado essa promessa, mas não o fez, Lv 18.5; Rm 10.5; Gl 3.12. É evidente, porém, que depois da Queda ninguém é capaz de preencher a condição.

b. *Que a aliança das obras foi abrogada:* (1) na medida em que ela continha novos elementos positivos, para os que se acham debaixo da aliança da graça; não quer dizer que ela simplesmente pôs de lado e desconsiderou as suas obrigações, mas, sim, que estas foram satisfeitas pelo Mediador em favor do Seu povo; e (2) como um meio destinado à obtenção da vida eterna, pois, como tal, ficou completamente destituída de poderes, após a queda do homem.

O HOMEM NO ESTADO DE PECADO

I. A Origem do Pecado

O problema do mal que há no mundo sempre foi considerado um dos mais profundos problemas da filosofia e da teologia. É um problema que se impõe naturalmente à atenção do homem, visto que o poder do mal é forte e universal, é uma doença sempre presente na vida em todas as manifestações desta, e é matéria da experiência diária na vida de todos os homens. Os filósofos foram constrangidos a encarar o problema e a procurar uma resposta quanto à origem de todo mal, e particularmente do mal moral, que há no mundo. A alguns, pareceu uma parte de tal modo integrante da vida, que buscaram a solução na constituição natural das coisas. Outros, porém, estão convictos que o mal teve uma origem voluntária, isto é, que se originou na livre escolha do homem, quer na existência atual quer numa existência anterior. Estes acham-se bem mais perto da verdade revelada na Palavra de Deus.

A. Conceitos Históricos a Respeito da Origem do Pecado.

Os mais antigos “pais da igreja”, assim chamados, não falam muito definidamente da origem do pecado, conquanto a idéia de que se originou na voluntária transgressão e queda de Adão no paraíso já achasse nos escritos de Irineu. Esta se tornou logo a idéia dominante na igreja, especialmente em oposição ao gnosticismo, que considerava o mal inerente à matéria e, como tal, produto do Demiurgo. O contato da alma humana com a matéria imediatamente a tornou pecaminosa. Essa teoria naturalmente priva o pecado do seu caráter voluntário e ético. Orígenes procurou manter isso com a sua teoria do preexistencialismo. Segundo ele, as almas dos homens pecaram voluntariamente numa existência anterior e, portanto, entraram no mundo numa condição pecaminosa. Esta idéia platônica estava tão sobrecarregada de dificuldades que não pôde encontrar aceitação geral. Contudo, durante os séculos dezoito e dezenove foi defendida por Mueller e Rueckert, e por filósofos como Lessing, Schelling e J. H. Fichte. Em geral os chamados pais da igreja grega, do terceiro e do quarto século, mostravam certa inclinação para reduzir entre o pecado de Adão e o dos seus descendentes, ao passo que os “pais” da igreja latina ensinavam cada vez com maior clareza que a atual condição pecaminosa do homem encontra a sua explicação na primeira transgressão de Adão no paraíso. Os ensinos da igreja oriental culminaram finalmente no pelagianismo, que negava a existência de alguma relação vital entre ambos, enquanto que os da igreja ocidental chegaram ao seu ponto culminante no agostinianismo, que acentuava o fato de que somos culpados e corruptos em Adão. O semipelagianismo admitia a conexão adâmica, mas sustentava que isso explica apenas a corrupção do pecado, não a culpa. Durante a Idade Media reconhecia-se geralmente essa conexão. Às vezes era interpretada à maneira agostiniana, mas com mais freqüência, à maneira semipelagiana. Os reformadores

compartilhavam os conceitos de Agostinho, e os socinianos os de Pelágio, enquanto que os arminianos moviam-se em direção ao semipelagianismo. Sob a influencia do racionalismo e da filosofia evolucionista, a doutrina da queda do homem e de seus efeitos fatais sobre a raça humana aos poucos foi descartada. A idéia do pecado foi substituída pela do mal, e este mal era explicado de varias maneiras. Kant o considerava como uma coisa pertencente à esfera super-racional, que ele confessava não ter condições de explicar. Para Lebnitz, devia-se às necessárias limitações do universo. Schleiermacher via sua origem na natureza sentimental do homem, e Ritschl na ignorância humana, ao passo que o evolucionista o atribui à oposição das propensões inferiores à consciência moral em seu desenvolvimento gradativo. Barth fala da origem do pecado como o mistério da predestinação. O pecado originou-se na Queda, mas a Queda não foi um evento histórico; pertence à super-historia (Urgeschinchte). Adão foi de fato o primeiro pecador, mas a sua desobediência não pode ser considerada a causa do pecado do mundo. De algum modo, o pecado do homem está ligado à sua condição de criatura. A narrativa do paraíso apenas transmite ao homem a prazerosa informação de que ele não tem por que ser necessariamente um pecador.

B. Dados Bíblicos a Respeito da Origem do Pecado.

Na Escritura, o mal moral existente no mundo transparece claramente como pecado, isto é, como transgressão da lei de Deus. Nela o homem sempre aparece como transgressor pó natureza, e surge naturalmente a questão: Como adquiriu ele essa natureza? Que revela a Bíblia sobre esse ponto?

1. NÃO SE PODE CONSIDERAR DEUS COMO O SEU AUTOR. O decreto eterno de Deus evidentemente deu a certeza da entrada do pecado no mundo, mas não se pode interpretar isso de modo que faca de Deus a causa do pecado no sentido de ser Ele o seu autor responsável. Esta idéia é claramente excluída pela Escritura. “Longe de Deus o praticar ele a perversidade, e do Todo-poderoso o cometer injustiça”, Jó 34.10. Ele é o santo Deus, Is 6.3, e absolutamente não há falta de retidão nele, Dt 32.4; Sl 92.16. Ele não pode ser tentado pelo mal, e Ele próprio não tenta a ninguém, Tg 1.13. Quando criou o homem, criou-o bom e à Sua imagem. Ele positivamente odeia o pecado, Dt 25.16; Sl 5.4; 11.5; Zc 8.17; Lc 16.15, e em Cristo fez provisão para libertar do pecado o homem. À luz disso tudo, seria blasfemo falar de Deus como o autor do pecado. E por essa razão, todos os conceitos deterministas que representam o pecado como uma necessidade inerente à própria natureza das coisas devem ser rejeitados. Por implicação, eles fazem de Deus o autor do pecado e são contrários, não somente à Escritura, mas também à voz da consciência, que atesta a responsabilidade do homem.

2. O PECADO ORIGINOU-SE NO MUNDO ANGÉLICO. A Bíblia nos ensina que, na tentativa de investigar a origem do pecado, devemos retornar à queda do homem, na descrição de Gn 3 e

fixar a tenção em algo que sucedeu no mundo angélico. Deus criou um grande número de anjos, e estes eram todos bons, quando saíram das mãos do seu Criador, Gn 1.31. Mas ocorreu uma queda no mundo angélico, queda na qual legiões de anjos se apartaram de Deus. A ocasião exata dessa queda não é indicada, mas em Jó 8.44 Jesus fala do diabo como assassino desde o princípio (*kat'arches*), e em 1 Jo 3.8 diz João que o diabo peca desde o princípio. A opinião é a de que a expressão *kai' arches* significa desde o começo da história do homem. Muito pouco se diz sobre o pecado que ocasionou a queda dos anjos. Da exortação de Paulo a Timóteo, a que nenhum neófito fosse designado bispo, "para não suceder que se ensoberbeça, e incorra na condenação do diabo", 1 Tm 3.6, podemos concluir que, com toda a probabilidade, foi o pecado do orgulho, de desejar ser como Deus em poder e autoridade. E esta idéia parece achar corroboração em Jd 6, onde se diz que os que caíram "não guardaram o seu estado original, mas abandonaram o seu próprio domicílio". Não estavam contentes com a sua parte, com o governo e poder que lhes fora confiado. Se o desejo de serem semelhantes a Deus foi a tentação peculiar que sofreram, isto explica por que tentaram o homem nesse ponto particular.

3. A ORIGEM DO PECADO NA RAÇA HUMANA. Com respeito à origem do pecado na história da humanidade, a Bíblia ensina que ele teve início com a transgressão de Adão no paraíso e, portanto, com um ato perfeitamente voluntário da parte do homem. O tentador veio do mundo dos espíritos com a sugestão de que o homem, colocando-se em oposição a Deus, poderia tornar-se semelhante a Deus. Adão se rendeu à tentação e cometeu o primeiro pecado, comendo do fruto proibido. Mas a coisa não parou aí, pois com esse primeiro pecado Adão passou a ser escravo do pecado. Esse pecado trouxe consigo corrupção permanente, corrupção que, dada a solidariedade da raça humana, teria efeito, não somente sobre Adão, mas também sobre todos os seus descendentes. Como resultado da Queda, o pai da raça só pôde transmitir uma natureza depravada aos pósteros. Dessa fonte não santa o pecado flui numa corrente impura passando para todas as gerações de homens, corrompendo tudo e todos com que entra em contato. É exatamente esse estado de coisas que torna tão pertinente a pergunta de Jó, "Quem da imundícia poderá tirar cousa pura? Ninguém", Jó 14.4. Mas ainda isso não é tudo. Adão pecou não somente como o pai da raça humana, mas também como chefe representativo de todos os seus descendentes; e, portanto, a culpa do seu pecado é posta na conta deles, pelo que todos são passíveis de punição e morte. É primariamente nesse sentido que o pecado de Adão é o pecado de todos. É o que Paulo ensina em Rm 5.12: "Portanto, assim como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, porque todos pecaram". As últimas palavras só podem significar que pecaram em Adão, e isso de modo que se tornaram sujeitos ao castigo e à morte. Não se trata do pecado considerado meramente como corrupção, mas como culpa que leva consigo o castigo. Deus adjudica a todos os homens a condição de pecadores culpados em Adão, exatamente como adjudica a todos os crentes a condição de justos em Jesus Cristo. É o que Paulo quer dizer, quando afirma: "pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para

condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como pela desobediência de um só homem muitos se tornaram pecadores, assim também por meio da obediência de um só muitos se tornarão justos", Rm 5.18, 19.

C. A Natureza do Primeiro Pecado ou da Queda do Homem.

1. SEU CARÁTER FORMAL. Pode-se dizer que, numa perspectiva puramente formal, o primeiro pecado do homem consistiu em comer ele da árvore do conhecimento do bem e do mal. Não sabemos que espécie de árvore era. Poderia ser uma tamareira ou uma figueira ou qualquer outra árvore frutífera. Nada havia de ofensivo no fruto da árvore como tal. Comê-lo não era pecaminoso *per se*, pois não era uma transgressão da lei moral. Quer dizer que não seria pecaminoso, se Deus não tivesse dito: "da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás". Não há opinião unânime quanto ao motivo pelo qual a árvore foi denominada do conhecimento do bem e do mal. Uma opinião das mais comuns é que a árvore foi chamada assim porque o comer do seu fruto infundiria conhecimento *prático* do bem e do mal; mas é difícil sustentar isso face à exposição bíblica segundo a qual, comendo-o, o homem passaria a ser *como Deus*, no conhecimento do bem e do mal, pois Deus não comete pecado e, portanto, não tem conhecimento *prático* dele. É muito mais provável que a árvore foi denominada desse modo porque fora destinada a revelar (a) se o estado futuro do homem seria bom ou mal; e (b) se o homem deixaria que Deus lhe determinasse o que era bom ou mau, ou se encarregaria de determina-lo por si e para si. Mas, seja qual for a explicação que se dê do nome, a ordem de Deus para não comer do fruto da árvore serviu simplesmente ao propósito de pôr à prova a obediência do homem. Foi um teste de pura obediência, desde que Deus de modo nenhum procurou justificar ou explicar a proibição. Adão tinha que mostrar sua disposição para submeter a sua vontade à vontade do seu Deus com obediência implícita.

2. SEU CARÁTER ESSENCIAL E MATERIAL. O primeiro pecado do homem foi um pecado típico, isto é, um pecado no qual a essência real do pecado se revela claramente. A essência desse pecado está no fato de que Adão se colocou em oposição a Deus, recusou-se a sujeitar a sua vontade à vontade de Deus de modo que Deus determinasse o curso da sua vida; e tentou ativamente tomar a coisa toda das mãos de Deus e determinar ele próprio o futuro. O homem, que não tinha absolutamente nenhum direito para alegar a Deus, e que só poderia estabelecer algum direito pelo cumprimento da condição da aliança das obras, desligou-se de Deus e agiu como se possuísse certos direitos contra Deus. A idéia de que o mandado de Deus era de fato uma infração dos direitos do homem parece que já estava na mente de Eva quando, em resposta à pergunta de Satanás, acrescentou as palavras, "nem tocareis nele", Gn 3.3. Evidentemente ela quis salientar o fato de que a ordem não fora razoável. Partindo da pressuposição de que tinha certos direitos contra Deus, o homem promulgou o novo centro de operações, que viu nele

próprio, onde agir contra o seu Criador. Isto explica o seu desejo de ser como Deus e a sua dúvida quanto às boas intenções de Deus ao dar-lhe a ordem. Naturalmente podem distinguir-se diferentes elementos do seu primeiro pecado. No intelecto revelou-se como incredulidade e orgulho, na vontade, como o desejo de ser como Deus, e nos sentimentos, como uma ímpia satisfação ao comer do fruto proibido.

D. O Primeiro Pecado ou a Queda como Ocasionada pela Tentação.

1. OS PROCEDIMENTOS DO TENTADOR. A queda do homem foi ocasionada pela tentação da serpente, que semeou na mente do homem as sementes da desconfiança e da descrença. Embora indubitavelmente a intenção do tentador fosse levar Adão, o chefe da aliança, a cair, não obstante dirigiu-se a Eva, provavelmente porque (a) não exercia a chefia da aliança e, portanto, não teria o mesmo senso de responsabilidade; (b) não recebeu diretamente a ordem de Deus, mas apenas indiretamente e, por conseguinte, seria mais suscetível de ceder à argumentação e duvidar; e (c) seria sem dúvida o instrumento mais eficiente para alcançar o coração de Adão. O curso seguido pelo tentador é bem claro. Em primeiro lugar, ele semeia as sementes da dúvida pondo em questão as boas intenções de Deus e insinuando que Sua ordem era realmente uma violação da liberdade e dos direitos do homem. Quando nota, pela reação de Eva, que a semente tinha criado raiz, acrescenta as sementes da descrença e do orgulho, negando que a transgressão resultaria na morte e dando a entender claramente que a ordem divina fora motivada pelo objetivo egoísta de manter o homem em sujeição. Ele afirma que, ao comer da árvore, o homem passaria a ser como Deus. As elevadas expectativas assim geradas induziram Eva a observar com atenção a árvore, e quanto mais olhava, melhor lhe parecia o fruto. Finalmente, o desejo lhe moveu a mão, e ela comeu do fruto e também o deu ao marido, e ele comeu.

2, INTERPRETAÇÃO DA TENTAÇÃO. Freqüentes tentativas têm sido feitas, e continuam sendo feitas, para explicar a Queda negando-lhe o caráter histórico. Alguns acham que toda a narrativa de Gênesis 3 é uma alegoria que representa figuradamente a autodepravação do homem e sua mudança gradativa. Barth e Brunner consideram a narrativa do estado original e da queda do homem um mito. Para eles, tanto a Criação como a Queda pertencem, não à história, mas ao que denominam super-história (Urgeschichte) e, daí, ambas são igualmente incompreensíveis. A narrativa dada em Gênesis ensina-nos meramente que, embora o homem seja atualmente incapaz de realizar algum bem e esteja sujeito à lei da morte, não há por que ser necessariamente assim. É possível ao homem livrar-se do pecado e da morte por uma vida de comunhão com Deus. Tal é a vida retratada para nós na narrativa sobre o paraíso, e ela prefigura a vida que nos é assegurada naquele de quem Adão foi apenas um tipo, a saber Cristo. Mas não é a classe de vida que o homem vive agora, ou que sempre viveu, desde o início da história. O paraíso não é uma certa localidade que podemos assinalar mas existe onde Deus é Senhor e o homem e as demais criaturas Lhe são sujeitos voluntariamente. O paraíso do passado está além

dos limites da história humana. Diz Barth: “Quando a história do homem começou; quando o tempo do homem teve seu começo; quando o tempo e a história começaram onde o homem tem a primeira e a última palavra, o paraíso desapareceu”.[1] É do mesmo teor o que Brunner fala, quando diz: “Assim como com respeito à Criação perguntamos em vão: Como, quando e onde aconteceu?. Também se dá com a Queda. Tanto a Criação como a Queda estão por trás da realidade histórica visível”.[2]

Outros, que não negam o caráter histórico da narrativa de Gênesis, afirmam que pelo menos a serpente não deve ser considerada como um animal literal, mas apenas como um nome ou um símbolo da cobiça, do desejo sexual, do raciocínio pecaminoso, ou de Satanás. Ainda outros asseveram que, para dizer o mínimo, o falar da serpente deve ser entendido figuradamente. Mas todas estas interpretações, e outras quejandas, são insustentáveis à luz da Escritura. As passagens que precedem e se seguem a Gn 3.1-7 manifestam evidente propósito de construir uma pura e simples narrativa histórica. Pode-se provar que assim foram entendidas pelos escritores bíblicos, mediante muitas referências, como por exemplo, Jó 31.33; Ec 7.29; Is 43.27; Os 6.7; Rm 5.12, 18, 19; 1 Co 5.21; 2 Co 11.3; 1 Tm 2.14, e, portanto, não temos o direito de afirmar que os referidos versículos, que constituem parte integrante da narrativa, devem ser interpretados figuradamente. Além disso, certamente a serpente é considerada como um animal em Gn 3.1, e não daria bom sentido substituir “serpente” por “Satanás”. O castigo de que fala Gn 3.14, 15 pressupõe uma serpente literal, e Paulo não a entende doutro modo, em 2 Co 11.3. E, apesar de poder-se entender num sentido figurado a serpente falar por meio de gestos astutos, não parece possível imaginá-la mantendo dessa maneira a conversação registrada em Gn 3. A transação toda, a fala da serpente inclusive, sem dúvida acha sua explicação na operação de algum poder sobrenatural, não mencionado em Gn 3. A Escritura dá a entender claramente que a serpente foi apenas um instrumento de Satanás, e que Satanás foi o real tentador, que agiu na serpente e por meio dela, como posteriormente agiu em homens e em porcos, Jo 8.44; Rm 16.20; 2 Co 11.3; Ap 12.9. A serpente foi um instrumento próprio para Satanás, pois ele é a personificação do pecado, e a serpente simboliza o pecado (a) em sua natureza astuta e enganosa, e (b) em sua picada venenosa, com a qual mata o homem.

3. A QUEDA PELA TENTAÇÃO E A SALVABILIDADE DO HOMEM. Tem-se sugerido que o fato de que a queda do homem foi ocasionada pela tentação proveniente de fora, pode ser uma das razões pelas quais o homem é salvável, diversamente dos anjos, que não estiveram sujeitos a uma tentação externa, mas caíram pelas incitações da sua própria natureza interior. Nada de certo se pode dizer sobre este ponto, porém. Mas, seja qual for o significado da tentação a este respeito, certamente não será suficiente para explicar como um ser santo como Adão pôde cair

1 *Gd's Search for Man,* p. 98.
2 *Man in Revolt,* p. 142.

em pecado. É-nos impossível dizer como a tentação pôde encontrar um ponto de contato numa pessoa santa. E mais difícil de explicar ainda, é a origem do pecado no mundo angélico.

E. A Explicação Evolucionista da Origem do Pecado.

Naturalmente, uma teoria evolucionista coerente não pode admitir a doutrina da Queda, e bom número de teólogos modernistas a rejeitaram como incompatível com o evolucionismo. É verdade que já alguns teólogos muito conservadores como Denney, Gore e Orr que aceitam, embora com reserva, a explicação evolucionista da origem do homem, e acham que ela deixa lugar para a doutrina da Queda nalgum sentido da palavra. Mas é significativo que todos eles concebem a narrativa da Queda como uma representação mítica ou alegórica de uma experiência ética ou de uma catástrofe moral realmente sucedida no princípio da história que resultou em sofrimento e morte. Significa que eles não aceitaram a narrativa da Queda como um relato histórico do que realmente sucedeu no jardim do Éden. Em suas Conferências Hulseanas* sobre *A Origem e a Propagação do Pecado*,[1] Tennant fez um relato minucioso e interessante da origem do pecado segundo o ponto de vista evolucionista. Ele se deu conta de que o homem não poderia herdar o pecado dos seus antepassados animais, visto que estes não tinham pecado algum. Quer dizer que os impulsos, propensões, desejos e qualidades que o homem herdou dos animais inferiores não podem ter o nome de pecado. Segundo a sua avaliação, eles constituem apenas o *material* do pecado, e não se tornam pecados de fato enquanto a consciência moral não se desperta no homem, e se permite que eles assumam o controle na determinação das ações do homem, contrariamente à voz da consciência e às sanções éticas. Ele sustenta que, no curso do seu desenvolvimento, o homem foi-se tornando aos poucos um ser ético, tendo uma vontade indeterminada, sem explicar como tal vontade é possível onde prevalece a lei da evolução, e considera essa vontade como a causa única o pecado. Define o pecado "como uma atividade da vontade expressa em pensamentos, palavras ou atos contrários à consciência individual, à sua noção do que é o bem e o direito, o conhecimento da lei moral e a vontade de Deus".[2] Conforme a raça humana se desenvolve, os padrões éticos se tornam mais rigorosos, e a hediondez do pecado aumenta. O ambiente pecaminoso torna mais difícil ao homem refrear-se quanto ao pecado. Esta opinião de Tennant não deixa lugar para a queda do homem no sentido geralmente aceito da palavra. Na verdade, Tennant repudia explicitamente a doutrina da queda, reconhecida em todas as grandes confissões históricas da igreja. Diz W. H. Johnson: "Os críticos de Tennant estão de acordo em que a sua teoria não deixa espaço para o clamor do coração contrito que, não somente confessa atos isolados de pecado, mas também declara: 'Fui formado em iniqüidade; há uma lei de morte em meus membros'".[3]

---

* "Hulsean Lectures", estabelecidas por John Hulse (1708-1790), teólogo inglês. Nota do tradutor,
1 Capítulo III.
2 P. 163.
3 *Can the Christian Now Believe in Evolution?,* p. 136.

F. Os Resultados do Primeiro Pecado.

A primeira transgressão do homem teve os seguintes resultados:

1. O concomitante imediato do primeiro pecado e, portanto, dificilmente um resultado dele no sentido estrito da palavra, foi a depravação total da natureza humana. O contágio do seu pecado espalhou-se imediatamente pelo homem todo, não ficando sem ser tocada nenhuma parte da sua natureza, mas contaminando todos os poderes e faculdades do corpo e da alma. Esta completa corrupção do homem é ensinada claramente na Escritura, Gn 6.5; Sl 14.3; Rm 7.18. A depravação total de que se trata aqui não significa que a natureza humana ficou logo tão completamente depravada como teria a possibilidade de vir a ser. Na vontade essa depravação manifestou-se como incapacidade espiritual.

2. Imediatamente relacionada com a matéria do item anterior, deu-se a perda da comunhão com Deus mediante o Espírito Santo. Esta é simplesmente o reverso da completa corrupção mencionada no parágrafo anterior. Ambos podem ser combinados numa única declaração, de que o homem perdeu a imagem de Deus no sentido de retidão original. Ele rompeu com a verdadeira fonte de vida e bem-aventurança, e o resultado foi uma condição de morte espiritual, Ef 2.1, 5, 12; 4.18.

3. Esta mudança da condição real do homem refletiu-se também em sua consciência. Houve, primeiramente, uma consciência da corrupção, revelando-se no sentido de vergonha, e no esforço que os nossos primeiros pais fizeram para cobrir a sua nudez. E depois houve uma consciência de culpa, que achou expressão numa consciência acusadora e no temor de Deus que isso inspirou.

4. Não somente a morte espiritual, mas também a morte física resultou do primeiro pecado do homem. De um estado de *posse non mori* desceu a um estado de *non possenon mori.* Havendo pecado, ele foi condenado a retornar ao pó do qual fora tomado, Gn 3.19. Diz-nos Paulo que por um homem a morte entrou no mundo e passou a todos os homens, Rm 5.12, e que o salário do pecado é a morte, Rm 6.23.

5. Esta mudança redundou também numa necessária mudança de resistência. O homem foi expulso do paraíso, porque este representava o lugar da comunhão com Deus, e era símbolo da vida mais completa e de uma bem-aventurança maior reservadas para ele, se continuasse firme. Foi-lhe vedada a árvore da vida, porque esta era o símbolo da vida prometida na aliança das obras.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1.Que diferentes teorias há quanto à origem do pecado? 2. Que prova bíblica há de que o pecado começou no mundo angélico? 3. À luz da Bíblia, pode-se sustentar a interpretação alegórica da narrativa da Queda? 4. Há algum lugar para a Queda na

teoria evolucionista? 5. Deus quis a queda do homem, ou simplesmente a permitiu? 6. A nossa doutrina reformada (calvinista) faz de Deus o autor do pecado? 7. Quais as objeções à noção de que as almas dos homens pecaram numa existência anterior? 8. Há justificativa para Deus, por ter feito o estado espiritual da humanidade em geral dependente da obediência ou desobediência do primeiro homem? 9. Que é que Barth e Brunner querem dizer quando falam da queda do homem como super-história? 10. Por que será que a doutrina da aliança das obras encontra tão pouca aceitação fora dos círculos reformados (calvinistas)? 11. O que explica a generalizada negligência desta doutrina nos dias atuais? 12. Por que é importante manter esta doutrina?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm* III, p. 605-624; III, p. 1-60; Kuyper, *Dict. Dogm.,*p.23-117; *De Peccato,*p. 17-26; Vos, *Geref. Dogm.* II, p.32-54; Hodge, *Syst. Theol.,*p. 183-196; 216-232; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.,* p. 239-242; Valentine, *Chr. Theol.* I, p. 416-420; Litton, *Introd. To Dogm. Theol. ,*p. 133-136; Pope, *Chr. Theol.*II, p. 3-28; II, p.108; Raymond, *Syst. Theol*. II, p.50-63; 99; 111; Macintosh, *Theol. as an Empirical Science,* p.216-229; MacPherson, *Chr. Dogm.,* p. 220-242; Orr, *God's Image in Man,* p. 197-240; Candlish, *The Bibl. Doct. Of Sin,* p. 82-89*;* Talma, *De Anthopologie van Calvijn,* p. 69-91; Kuyper, *Uit het Woord, De Leer der Verbonden,* p. 3-221; Tennant, *The Origin and propagation of Sin;* ibid. *The Concept of Sin.*

II. O Caráter Essencial do Primeiro Pecado

O pecado é um dos mais tristes fenômenos da vida humana, e também o mais comum. Faz parte da experiência comum da humanidade e, portanto, impõe-se à atenção de todos os que não fecham deliberadamente os olhos para as realidades da vida humana. Há os que sonham por algum tempo com a bondade essencial do homem e falam com indulgência das palavras e ações isoladas que não se enquadram nos padrões éticos da boa sociedade, descrevendo-as como simples paixões e fraquezas, pelas quais o homem não é responsável e as quais prontamente cedem a medidas corretivas; mas, com o correr do tempo, com o fracasso de todas as medidas de reforma externa, e com a verificação de que a supressão de um mal só serve para liberar outro, essas pessoas ficam inevitavelmente desiludidas. Tomam consciência do fato de que estiveram lutando meramente com os sintomas de uma doença arraigada profundamente e que defrontam, não apenas o problema dos pecados, isto é, dos atos pecaminosos isolados, mas o problema muito maior e mais profundo do pecado, de um mal inerente à natureza humana. É exatamente o que estamos começando a presenciar na época atual. Muitos modernistas de hoje não hesitam em dizer que a doutrina de Rousseau a respeito da bondade inerente do homem evidenciou-se como um dos mais perniciosos ensinos do período do Iluminismo, e agora reclamam a presença de maior medida de realismo no reconhecimento do pecado. Assim, Walter Horton, que pleiteia uma teologia realista e acredita que esta requer a aceitação de alguns princípios marxistas, diz: “Creio que o cristianismo ortodoxo representa uma profunda compreensão de todo o predicamento humano. Creio que a dificuldade humana básica é aquela perversão da vontade, aquela traição contra a vontade divina, que se chama pecado; e creio que o pecador é, num certo sentido, uma enfermidade racial, transmissível de geração a geração. Ao afirmar essas coisas, os ‘pais’ cristãos e os reformadores protestantes falavam como realista, e podiam ter coletado pilhas de provas empíricas para suporte das suas idéias”.[1] Em vista do fato de que o pecado é real e ninguém pode livrar-se dele na presente existência, não admira que os filósofos, como os teólogos, se decidiram a atracar-se com o problema do pecado, conquanto na filosofia seja mais conhecido como o problema do mal que do pecado, Consideramos abreviadamente algumas das mais importantes teorias filosóficas sobre o mal, antes de expormos a doutrina escriturística do pecado.

A. Teorias Filosóficas a Respeito da Natureza do Mal.

1. TEORIA DUALISTA. Esta é uma das teorias que foram comuns na filosofia grega. Na forma do gnosticismo, conseguiu penetrar na Igreja Primitiva. Admite a existência de um princípio eterno do mal, e sustenta que no homem o espírito representa o princípio do bem, e corpo, o do mal. É objetável por várias razões: (a) É posição filosoficamente insustentável que haja fora de Deus algo

1 *Realistic Theology,* p.56

que seja eterno e independente da Sua vontade. (b) Essa teoria retira do pecado o seu caráter ético, fazendo dele uma coisa puramente física e independente da vontade humana, e, deste modo, destrói na verdade a idéia de pecado, (c) Também elimina a responsabilidade do homem, apresentando o pecado como uma necessidade ou inevitabilidade física. Segundo essa teoria, o único meio de escarparmos do pecado consiste em livrar-nos do corpo.

2. TEORIA DE QUE O PECADO É MERA PRIVAÇÃO. De acordo com Leibnitiz, o presente mundo é o melhor mundo possível. A existência do pecado deve ser considerada inevitável. O pecado não pode ser atribuído à acaso pessoal de Deus e, portanto, deve ser considerado como simples negação ou privação, sem necessidade de nenhuma causa eficiente. As limitações da criatura o tornam inevitável. Essa teoria torna o pecado um mal necessário, desde que as criaturas são necessariamente limitadas, e o pecado é uma conseqüência inevitável dessa limitação. Sua tentativa de evitar fazer de Deus o autor do pecado não tem bom êxito pois, mesmo que o pecado fosse apenas uma negação sem nenhuma causa eficiente, Deus seria, não obstante, o autor da limitação da qual ele resultaria. Além disso, a teoria tende a obliterar a distinção entre o mal moral e o mal físico, visto que descreve o pecado como pouco mais que um infortúnio sobrevindo ao homem. Conseqüentemente, propende a embotar no homem a noção do mal ou da corrupção do pecado, destruir o sentimento de culpa e abrogar a responsabilidade moral do ser humano.

3. TEORIA DE QUE O PECADO É UMA ILUSÃO. Para Spinoza, como para Leibnitiz, o pecado é simplesmente um defeito, uma limitação da qual o homem está cônscio; mas enquanto Leibnitiz considera a noção do mal, que surge dessa limitação, como necessária, Spinoza sustenta que a resultante consciência do pecado deve-se simplesmente à inadequação do conhecimento do homem, que não consegue ver tudo *sub specie aeternitatis,* isto é, em unidade com a eterna e infinita essência de Deus. Se o conhecimento do homem fosse adequado, de sorte que visse tudo em Deus, ele não teria nenhuma idéia do pecado; este seria simplesmente inexistente para ele. Mas essa teoria, que apresenta o pecado como uma coisa puramente negativa, não explica os seus terríveis resultados que a experiência universal da humanidade atesta da maneira mais convincente. Levada adiante coerentemente, ela abroga todas as distinções éticas e reduz conceitos como “caráter moral” e “conduta moral” a frases sem sentido. De fato, reduz toda a vida do homem a uma ilusão: seu conhecimento, sua experiência, o testemunho da consciência, e assim por diante, pois todo o seu conhecimento é inadequado. Além disso, vai contra a experiência da humanidade, que atesta que os mais inteligentes são, muitas vezes, os maiores pecadores, sendo Satanás o maior de todos.

4. TEORIA DE QUE O PECADO É FALTA DE CONSCIÊNCIA DE DEUS, PELO FATO DE ESTAR A NATUREZA HUMANA PRESA AOS SENTIDOS. É o conceito de Schleiermacher. Segundo ele, a consciência do pecado, da parte do homem, depende da sua consciência de

Deus. Quando o senso da realidade de Deus se desperta no homem, imediatamente toma consciência da oposição da sua natureza inferior àquela noção. Esta oposição segue-se da própria constituição de seu ser, de sua natureza sensorial, presa aos sentidos, da ligação da alma com um organismo físico. É, pois, uma imperfeição inerente, mas uma imperfeição que o homem sente como pecado e culpa. Contudo, isso não faz de Deus o autor do pecado, uma vez que o homem concebe erroneamente essa imperfeição como pecado. O pecado não tem existência objetiva, mas existe somente na consciência do homem. Mas essa teoria declara o homem constitutivamente mau. O mal estava presente no homem mesmo em seu estado original, quando sua consciência de Deus não era suficiente forte para dominar a natureza sensorial do homem, presa aos sentidos. Isso está em flagrante oposição à Escritura, quando esta sustenta que o homem erroneamente julga que esse mal é o pecado e, assim, entende o pecado e a culpa como puramente subjetivos. E embora Schleiermacher queira evitar esta conclusão, faz de Deus o autor do pecado, responsável por este, pois Ele é o Criador da natureza sensorial do homem. A teoria repousa também numa incompleta indução dos fatos, visto que não leva em conta o fato de que muitos dos mais odiosos pecados do homem não pertencem à sua natureza física, e, sim, à sua natureza espiritual, como por exemplo a avareza, a inveja, o orgulho, a malícia, e outros. Além disso, leva às conclusões mais absurdas como, por exemplo, a de que o ascetismo, enfraquecendo a natureza sensorial, o domínio dos sentidos, necessariamente enfraquece a força do pecado; a de que o homem vai ficando menos pecador conforme se vão enfraquecendo os seus sentidos; a de que o único redentor é a morte; e a de que os espíritos desencarnados ou incorpóreos, o diabo inclusive, não tem nenhum pecado.

5. TEORIA DO PECADO COMO FALTA DE CONFIANÇA EM Deus E COMO OPOSIÇÃO AO SEU REINO, DEVIDO À IGNORÂNCIA. Como Schleiermacher, Ritschl também dá ênfase ao fato de que o pecado é entendido somente do ponto de vista da consciência cristã. Os que se acham fora dos limites da religião cristã, e os que estão ainda alheios à experiência da redenção, não têm nenhum conhecimento do pecado. Sob a influencia da obra redentora de Deus, o homem toma consciência da sua falta de confiança em Deus e da sua oposição ao reino de Deus, que constitui o bem supremo. O pecado não é determinado pela atitude do homem para com a lei de Deus, mas por sua relação com o propósito de Deus, que visa ao estabelecimento do Reino. O homem imputa a si próprio, como culpa, o seu fracasso em não conseguir tornar seu propósito de Deus, mas Deus o considera apenas como ignorância e, porque ignorância, é imperdoável. Esse conceito de Ritschal lembra-nos, por contraste, a máxima grega: Conhecimento é virtude, Absolutamente não faz justiça à posição escriturística de que o pecado é, acima de tudo, transgressão da lei de Deus e, portanto, torna o homem culpado à vista de Deus e merecedor de condenação. Além disso, a idéia de que o pecado é ignorância vai contra a voz da experiência cristã. O homem que leva sobre si o fardo o senso de pecado, certamente não pensa nisso daquele modo. Também é grato porque não somente os pecados cometidos na ignorância são

doáveis, mas igualmente todos os demais, com a única exceção da blasfêmia contra o Espírito Santo.

6. TEORIA DE QUE O PECADO É EGOÍSMO. Assumem essa posição Mueller e A H. Strong, entre outros. Alguns que assumem essa posição concebem o egoísmo apenas como o oposto do altruísmo ou da generosidade; outros o entendem como a escolha do ego, em vez de Deus, como o supremo objeto do amor. Ora, essa teoria, especialmente quando concebe o egoísmo como a colocação do ego no lugar de Deus, é, de longe, a melhor das teorias mencionadas.Todavia, dificilmente se pode dizer que é satisfatória. Embora todo egoísmo seja pecado,e haja um elemento de egoísmo em todo pecado, não se pode dizer que o egoísmo é a essência do pecado. Só se pode definir propriamente o pecado com referencia à lei de Deus, referencia completamente ausente da definição em foco. Além disso, há muitos pecados nos quais o egoísmo está longe de ser o principio dominante. Quando um pai é abatido pela pobreza e vê a esposa e os filhos esmorecidos por falta de alimento, e, em, seu desesperado desejo de socorrê-los acaba recorrendo ao roubo, dificilmente se pode dizer que isso é puro egoísmo. Até pode ser que a idéia de ego estivesse inteiramente ausente. A inimizade para com Deus, a dureza de coração, a impenitência e a incredulidade são pecados hediondos, mas não podem ser simplesmente classificados como egoísmo. E certamente a idéia de que toda virtude é desinteresse próprio ou generosidade, o que parece constituir um necessário corolário da teoria que estamos considerando, não é válida, pelo menos numa das suas formas. Um, ato deixa de ser virtuoso quando a sua realização cumpre e satisfaz alguma exigência da nossa natureza. Ademais, a justiça, a fidelidade, a humanidade, a clemência, a paciência e outras virtudes podem ser cultivadas ou praticadas, não como formas de generosidade, mas como virtudes inerentemente excelentes, não meramente pela promoção da felicidade de outros, mas pelo que elas são em si mesmas.

7. TEORIA DE QUE O PECADO CONSISTE NA OPOSIÇÃO DAS PROPENSÕES INFERIORES DA NATUREZA HUMANA A UMA CONSCIÊNCIA MORAL DESENVOLVIDA GRADATIVAMENTE. Essa opinião foi desenvolvida, como foi assinalado no item anterior, por Tennant, em suas Conferências Hulseanas. É a doutrina do pecado elaborado de acordo com a teoria evolucionista. Os impulsos naturais e as qualidades herdadas, derivadas dos animais inferiores, compõem o material do pecado, mas não se tornam pecado concretamente enquanto não forem tolerados contrariamente ao senso moral da humanidade em seu desenvolvimento gradual. As teorias de McDowall e Fiske seguem linhas semelhantes. A teoria apresentada por Tennant hesita um tanto entre a idéia bíblica sobre o homem e a idéia apresentada pela teoria evolucionista, inclinado-se ora para um lado, ora para outro. Pressupõe que o homem tinha livre arbítrio – vontade livre – mesmo antes do despertar da sua consciência moral, de modo que podia fazer uma escolha quando era posto diante de um ideal moral; mas não explica como se pode conceber uma vontade livre e indeterminada num processo de evolução. A teoria limita o pecado

às transgressões da lei moral cometidas com clara consciência de um ideal moral e, portanto, condenadas como más pela consciência. É, na verdade, apenas a velha idéia pelagiana do pecado enxertada na teoria evolucionista e, portanto, está aberta a todas as objeções que pesam sobre o pelagianismo.

O defeito radical dessas teorias todas é que procuram definir o pecado sem levar em consideração que o pecado é essencialmente o abandono de Deus, a oposição a Deus e a transgressão da lei de Deus. Sempre se deve definir o pecado em termos da relação do homem com Deus e Sua vontade como vem expressa na lei moral.

B. A Idéia Bíblica do Pecado.

Ao dar a idéia bíblica do pecado, é necessário chamar a atenção para diversas particularidades.

1. O PECADO É O MAL NUMA CATEGORIA ESPECÍFICA. Hoje em dia ouvimos falar muito do mal, e relativamente pouco do pecado; e isso é muito enganoso. Nem todo mal é pecado. Não se deve confundir o pecado com o mal físico, com aquilo que é danoso ou calamitoso. É possível falar, não só do pecado mas da doença, como um mal, ma, então, a palavra "mal" é empregada em dois sentidos totalmente diversos. Acima da esfera física está a esfera ética, na qual é aplicável o contraste entre o bem moral e o mal moral, e é somente nesta esfera que podemos falar de pecado. E mesmo nesta esfera não é desejável substituir a palavra "pecado" pela palavra "mal" sem acrescentar algum qualificativo, pois aquela é mais especifica do que esta. O pecado é um mal moral. Muitos nomes empregados na Escritura para designar o pecado indicam o seu teor moral. *Chatta'th* dirige a atenção para o pecado como feito que era o alvo e que consiste num desvio do caminho certo. *'Avel* e *'avon* indicam que é uma falta de integridade e retidão, uma saída da vereda designada. *Pesha'* refere-se a ele como uma revolta ou uma recusa de sujeição à autoridade legitima, uma positiva transgressão da lei, e um rompimento da aliança. E *resha'* o assinala como uma fuga ímpia e culposa da lei. Ademais, é designado como culpa por *'asham,* como infidelidade e traição por *ma'al,* como vaidade por *'aven* e como perversão ou distorção da natureza (torção) por *'avah.* As palavras neotestamentárias correspondentes, como *hamartia, adikia, parabasis, paraptoma, anomia, paranomia* e outras, indicam as mesmas idéias. Em vista do emprego dessas palavras e do modo pelo qual a Bíblia normalmente fala do pecado, não se pode duvidar do seu teor ético. Não é uma calamidade que sobreveio inopinadamente ao homem, envenenou sua vida e arruinou sua felicidade, mas um curso que o homem decidiu seguir deliberadamente e que leva consigo misera inaudita. Fundamentalmente não é uma coisa passiva, como uma fraqueza, um defeito, ou uma imperfeição pela qual não podemos ser responsabilizados, mas uma ativa oposição a Deus, e uma positiva transgressão da Sua lei, constituindo culpa. O pecado é o resultado de uma escolha livre, porém má, do homem. Este é o

ensino claro da Palavra de Deus, Gn 3.1-6; Is 48.8; Rm 1.18-32; 1 Jo 3.4. A aplicação da filosofia evolucionista ao estudo do Velho Testamento levou alguns eruditos à convicção de que a idéia ética do pecado não se desenvolveu até o tempo dos profetas, mas esta opinião não encontra apoio na maneira como os mais antigos livros da Bíblia falam do pecado.

2. O PECADO TEM CARÁTER ABSOLUTO. Na esfera ética, o constante entre o bem e o mal é absoluto. Não há condição neutra entre ambos. Apesar de indubitavelmente haver graus nos dois, não há graduação entre o bem e o mal. A transição de um para o outro não é de caráter quantitativo, e sim, qualitativo. Um ser moral bom não se torna mau por uma simples diminuição da sua bondade, mas somente por uma mudança qualitativa radical, por um volver ao pecado. O pecado não é um grau menor de bondade, mas mal positivo. Isso é ensinado claramente na Bíblia. Quem não ama a Deus é, por isso, caracterizado como mau. A Escritura não reconhece nenhuma posição de neutralidade. Ela concita o ímpio a voltar-se para a retidão e, às vezes, fala do justo como caindo no mal; mas não contem nem uma só indicação de que um ou outro alguma vez fica numa posição neutra. O homem esta do lado certo ou do lado errado, Mt 10.32, 33; 12.30; Lc 11.23; Tg 2.10.

3.O PECADO SEMPRE TEM RELAÇÃO COM DEUS E SUA VONTADE. Os mais antigos teólogos compreendem que é impossível ter uma correta concepção do pecado sem vê-lo em relação a Deus e Sua vontade e, portanto, acentuavam este aspecto e normalmente falavam do pecado como “falta de conformidade com a lei de Deus”. É, sem duvida, uma correta definição *formal* do pecado. Mas surge a questão: Qual é precisamente o conteúdo material da lei? Que é ela exige? Respondendo-se esta questão, será possível determinar o que é o pecado num *sentido material*. Ora, não há duvida de que a grande e central exigência da lei *é o amor a Deus*. E se ponto de vista material, a bondade consiste em amar a Deus, o mal moral consiste no oposto. É a separação de Deus, a oposição a Deus, o ódio a Deus, e isto se manifesta em constante transgressão da lei de Deus, em pensamento, palavra e ato. As seguintes passagens mostram claramente mente que a Escritura vê o pecado em relação a Deus e Sua lei, quer como lei escrita nas tabuas do coração, quer como dada por meio de Moises, Rm 1.32; 2.12-14; 4.15; Tg 2.9; 1 Jo 3.4.

4. O PECADO INCLUI A CULPA E A CORRUPÇÃO. A culpa é o estado de merecimento da condenação ou de ser passível de punição pela violação de uma lei ou de uma exigência moral. Ela expressa a relação do pecado com a justiça ou da penalidade com a lei. Mesmo assim, porém, apalavra tem duplo sentido. Pode indicar uma qualidade inerente ao pecador, a saber, o seu demérito, más qualidades ou cumplicidade, que o faz merecedor de castigo. Dabney fala disso como “culpa potencial”. É inseparável do pecado, jamais se encontra em quem não é pessoalmente pecador, e é permanente, de modo que, uma vez estabelecida, não pode ser removida pelo perdão. Mas também pode indicar a obrigação de satisfazer a justiça, pagar a

penalidade do pecado – a "culpa de fato", como lhe chama Dabney.[1] Não é inerente ao homem, mas é o estatuto penal do legislador, que fixa a penalidade da culpa. Pode ser removida pela satisfação pessoal ou vicária das justas exigências da lei. Embora muitos neguem que o pecado inclui culpa, essa negação não se harmoniza com o fato de que o pecado é ameaçado com castigo, e de fato o recebe, e evidentemente contradiz claras afirmações da escritura, Mt 6.12; Rm 3.19; 5.18; Ef 2.3. Por corrupção entendemos a corrosiva contaminação inerente, a que todo pecador está sujeito. É uma realidade na vida de todos os indivíduos. É inconcebível sem a culpa, embora a culpa, como incluída numa relação penal, seja concebível sem a corrupção *imediata.* Mas é sempre seguida pela corrupção. Todo aquele que é culpado em Adão, também nasce com uma natureza corrupta, em conseqüência. Ensina-se claramente a doutrina da corrupção do pecado em passagens como, Jó 14.4; Jr 17.9; Mt 7.15-20; Rm 8.5-8; Ef 4.17-19.

5. O PECADO TEM SUA SEDE NO CORAÇÃO. O pecado não reside nalguma faculdade da alma, mas no coração, que na psicologia da Escritura é o órgão central da alma, onde estão as saídas da vida. E desse centro, sua influencia e suas operações espalham-se para o intelecto, a vontade, as emoções – em suma, a todo homem , seu corpo inclusive. Em seu estado pecaminoso, o homem completo é objeto de desprazer de Deus. Há um sentido em que se pode dizer que o pecado teve origem na vontade do homem, caso em que a vontade não designa uma volição efetiva, na medida em que isto sucede com a natureza volitiva do homem. Havia uma tendência do coração, subjacente à volição efetiva, quando o pecado entrou no mundo. Esta maneira de ver está em perfeita harmonia com as descrições bíblicas, em passagens como as seguintes: Pv 4.23; Jr 17.9; Mt 15.19, 20; Lc 6.45; Hb 3.12.

6. O PECADO NÃO CONSISTE APENAS DE ATOS MANIFESTOS. O pecado não consiste somente de atos patentes, mas também de hábitos pecaminosos e de uma condição pecaminosa da alma. Estes três âmbitos se interrelacionam do seguinte modo: O estado pecaminoso á a base dos hábitos pecaminosos, e estes se manifestam em ações pecaminosas. Também há verdade, porém, na alegação de que os atos pecaminosos repetidos levam ao estabelecimento de hábitos pecaminosos. As ações e as disposições pecaminosas do homem devem ser atribuídas a uma natureza corrupta, que as explica. As passagens citadas no parágrafo anterior consubstanciam esta opinião, pois provam com clareza que o estado ou a condição do homem é completamente pecaminosa. E se for necessário levantar a questão sobre se os pensamentos e os sentimentos do homem natural, chamado "carne" na Escritura, devam ser considerados como constituindo pecado, poder-se-ia responder indicando passagens como as seguintes: Mt 5.22, 28; Rm 7.7; Gl 5.17, 24, e outras. Em conclusão, pode-se dizer que se pode definir o pecado como *falta de conformidade com a lei moral de Deus, em ato, disposição ou estado.*

C. O Conceito Pelagiano de Pecado.

1 *Christ Our penal Substitute,* p. 10,11.

O conceito pelagiano do pecado é completamente diverso do que foi apresentado acima. O único ponto de semelhança está em que o pelagiano também vê o pecado em relação à lei de Deus, e o considera uma transgressão da lei. Mas em todas as outras particularidades, sua concepção difere amplamente do conceito bíblico e agostiniano.

1. EXPOSIÇÃO DO CONCEITO PELAGIANO. Pelágio tomou o seu ponto de partida na capacidade do homem. Sua proposição fundamental é: Deus ordenou ao homem que praticasse o bem; daí, este deve ter capacidade para fazê-lo. Significa que o homem tem livre arbítrio no sentido absoluto da expressão, de modo que lhe é possível decidir a favor ou contra o que é bom, e também praticar tanto o bem como o mal. A decisão não depende de qualquer caráter moral que haja no homem, pois a vontade é inteiramente indeterminada. Se o homem vai fazer o bem ou o mal depende simplesmente da sua vontade livre e independente. Disto se segue, naturalmente, que não existe o que chamam de desenvolvimento moral do indivíduo. O bem e o mal estão localizados nas ações isoladas do homem. Desta posição fundamental decorre naturalmente o ensino de Pelágio a respeito do pecado. O pecado consiste somente nos atos isolados provenientes da vontade. A coisa chamada natureza pecaminosa não existe, como tampouco as chamadas disposições pecaminosas. O pecado é sempre uma escolha deliberada do mal, escolha feita por uma vontade perfeitamente livre e que igualmente pode escolher e seguir o bem. Mas se fosse assim, inevitavelmente se seguiria que Adão não foi criado num estado de santidade positiva, mas, sim, num estado de equilíbrio moral, Sua condição seria de neutralidade moral. Nesse caso, ele não era nem bom nem mau, e, portanto, não tinha natureza moral; mas ele escolheu o curso do mal, e assim se tornou pecaminoso. Considerando que o pecado consiste unicamente em atos isolados decorrentes da vontade, a idéia da sua propagação pela procriação é absurda. Uma natureza pecaminosa, se existisse tal coisa, poderia passar de pai a filho, mas os atos pecaminosos não podem ser propagados dessa maneira. Isso é por natureza uma impossibilidade. Adão foi o primeiro pecador, mas em nenhum sentido o seu pecado passou aos seus descendentes. O que chamam de pecado original, não existe. As crianças nascem num estado de neutralidade, começando exatamente como Adão começou, com a exceção de que levam a desvantagem de terem maus exemplos ao seu redor. O seu curso futuro terá que ser determinado pela própria livre escolha. A universidade do pecado é admitida, porquanto toda experiência a testifica. Deve-se à limitação e ao hábito de pecar, que se forma gradativamente. Estritamente falando, segundo o ponto de vista pelagiano, não há pecadores, mas tão somente atos pecaminosos isolados. Isso impossibilita completamente uma concepção religiosa da história da raça.

2. OBJEÇÕES AO CONCEITO PELAGIANO. Há várias objeções fortes ao conceito pelagiano do pecado, das quais as mais importantes são as seguintes:

a. A posição fundamental de que Deus só responsabiliza o homem por aquilo que este é capaz de fazer, é absolutamente contrária ao testemunho da consciência e à palavra de Deus. É um fato inegável que, conforme o homem cresce no pecado, decresce a sua capacidade para o bem. Ele se torna, em proporção cada vez maior, um escravo do pecado. Segundo a teria em foco, isso também envolveria uma diminuição da sua responsabilidade. Mas isso equivale a dizer que o próprio pecado redime gradativamente as suas vitimas, aliviando-as da sua responsabilidade. Quanto mais pecador, menos responsável o homem é. Contra essa posição a consciência registra um vigoroso protesto. Paulo não diz que os pecadores endurecidos que ele descreve em Rm 1. 18-32 estavam virtualmente sem responsabilidade, mas, antes, considera-os dignos de morte. Disse Jesus que os ímpios judeus que se vangloriavam da sua liberdade, mas manifestaram a sua extrema iniqüidade procurando mata-lo, eram escravos do pecado, não compreendiam a Sua linguagem porque eram incapazes de ouvir a Sua palavra, e iam morrer em seus pecados, Jo 8.21, 22, 34, 43. Embora escravos do pecado, eram, não obstante, responsáveis.

b. Negar que o homem tem por sua natureza uma estrutura moral é simplesmente rebaixa-lo ao nível dos animais. Segundo esse conceito, tudo da vida do homem que não seja uma consciente escolha da vontade, está privado de toda e qualquer qualidade moral. Mas a consciência dos homens em geral atesta o fato de que o contraste entre o bem e o mal aplica-se também às tendências, aos desejos, ao temperamento e às emoções do homem, sendo que esses elementos também possuem um caráter moral. No pelagianismo, o pecado e a virtude são reduzidos a apêndices superficiais do homem, de maneira nenhuma vinculados à sua vida interior. As passagens que damos a seguir mostram que a opinião da Escritura é completamente diversa: Jr 17.9; Sl 51.6, 10; Mt 15.19; Tg 4.1,2.

c. Uma escolha da vontade que não seja de modo nenhum determinada pelo caráter do homem, não somente é inimaginável, como também é eticamente destituída de valor. Se uma boa ação do homem simplesmente acontece porque sim, e não se pode dar nenhuma razão que explique por que não sucedeu o oposto, noutras palavras, se a ação não é uma expressão do caráter do homem, falta-lhe por completo valor moral. É só como um expoente do caráter que uma ação tem o valor moral que se lhe atribui.

d. A teoria pelagiana não pode explicar satisfatoriamente a universalidade do pecado. O mau exemplo dos pais e avós não oferece uma verdadeira explicação. A simples e abstrata possibilidade de um homem vir a pecar, mesmo quando fortalecida pelo mau exemplo, não explica como aconteceu que, de fato, todos os homens pecaram. Como se pode explicar que a vontade sempre e invariavelmente seguiu na direção do pecado, e nunca na direção oposta? É muito mais natural pensar numa disposição geral para pecar.

D. O Conceito Católico romano do Pecado.

Conquanto os Cânones e Decretos do Concilio de Trento sejam um tanto ambíguos sobre a doutrina do pecado, o conceito católico romano do pecado predominante pode ser expresso como segue: O verdadeiro pecado sempre consiste num ato consciente da vontade. É certo que as disposições e os hábitos que não estão de acordo com a vontade de Deus são de caráter pecaminoso; contudo, não se lhes pode chamar pecados, no sentido estrito da palavra. A concupiscência que está presente no homem e por trás do pecado, ganhou domínio sobre o homem no paraíso e, assim, precipitou a perda do *donun superadditum* da justiça original, não pode ser considerada pecado, mas somente a lenha (*fomes)* ou o combustível par o pecado. A pecaminosidade dos descendentes de Adão é primordialmente uma condição negativa, apenas, consistindo na ausência de algo que devia estar presente, isto é, da justiça original, que não é essencial à natureza humana. Alguma coisa essencial estaria faltando somente se, como alguns sustentam, a *justitia naturalis* também fosse perdida.

As objeções a esse conceito evidenciam-se perfeitamente no que foi dito com relação à teoria pelagiana. Um simples lembrete delas parece mais que suficiente. Até onde sustenta que o verdadeiro pecado consiste somente numa escolha deliberada da vontade e em atos manifestos, as objeções levantadas contra o pelagianismo lhe são pertinentes. A idéia de que a justiça original foi acrescentada sobrenaturalmente à constituição natural do homem, e de que a sua perda não macula a natureza humana, é antibíblica, como foi demonstrada em nossa discussão da imagem de Deus no homem. De acordo com a Bíblia, a concupiscência é pecado, verdadeiro pecado, e raiz de muitas ações pecaminosas. Expusemos isso quando consideramos o conceito bíblico do pecado.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. A filosofia conseguiu explicar com sucesso a origem do pecado? 2. A escritura dá apoio à idéia de que, originariamente, o pecado não tinha qualidade ética? 3. Quais as objeções ao conceito de que o pecado é mera privação? 4. Devemos conceber o pecado como uma substância? 5. Com o nome de quem se associa essa idéia? 6. Esse pecado existe isolado do pecador? 7. Como podemos provar que o pecado sempre deve ser julgado pela lei de Deus? 8. Paulo favoreceu o antigo dualismo grego, quando falou do “corpo do pecado” e empregou o termo “carne” para designar a natureza pecaminosa do homem? 9. É recomendável a tendência de falar do “mal”, e não do “pecado”? 10. Que se quer dizer com a interpretação social do pecado? 11. Essa forma de interpretação reconhece o pecado pelo que ele é fundamentalmente?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm* III, p. 121-158; III, Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato,* p. 27-35; Hodge, *Syst. Theol.*II,p.130-192; Vos, *Geref. Dogm.* II, p.21-32; Dabney, *Syst. And Polem. Theol ,* p 306-317;. MacPherson, *Chr. Dogm.,* p. 257-264; Pope, *Chr. Theol.*II, p. 29-42; Orchard, *Modern Theories of Sin;* Moxon, *The Doctrine of Sin*; Alexander, *Syst. Of Bibl. Theol.* I, p. 232-265; Brown, *Chr, Theol. in Outline,* p. 261-282; Clarck, *An Outline of Chr,*

Theol. ,p. 227-239; Orr, *God's Image in Man,* p. 197-246; Mackintosh, *Christianity and Sin,* cf. índice; Candlish, *The Bibl. Doct. Of Sin,* p.31-34*;* Talma, *De Anthopologie van Calvijn,* p. 92-117; Tennant, *The Concept of Sin.*

III. A Transmissão do Pecado

Tanto a Escritura como a experiência nos ensinam que o pecado é universal e, de acordo com a Bíblia, a explicação dessa universalidade está na queda de Adão. Estes dois pontos, a universalidade do pecado e a relação de Adão com a humanidade em geral, pedem consideração agora. Enquanto tem havido acordo geral quanto à universalidade do pecado, tem havido diferentes explicações da ligação entre o pecado de Adão e o dos seus descendentes.

A. Resenha Histórica.

1. ANTES DA REFORMA. Os escritos dos apologetas nada contêm de definido a respeito do pecado original, ao passo que os de Irineu e Tertuliano ensinam claramente que a nossa condição pecaminosa é resultado da queda de Adão. Mas a doutrina da direta imputação do pecado de Adão aos seus descendentes, até a eles é estranha. Tertuliano tinha uma concepção realista da humanidade. Segundo ele, toda a raça humana estava potencial e numericamente em Adão e, portanto, pecou quando ele pecou, e se tornou corrupta quando ele se tornou corrupto. A natureza humana completa pecou em Adão e, daí, toda individualização dessa natureza também é pecaminosa. Orígenes, que foi profundamente influenciado pela filosofia grega, tinha um conceito diferente sobre o assunto, e praticamente não reconhecia ligação alguma entre o pecado de Adão e o dos seus descendentes. Ele via e explicação da pecaminosidade da raça humana primariamente no pecado pessoal de cada alma num estado pré-temporal, embora mencione também certo mistério de geração. Agostinho partilhava a concepção realista de Tertuliano. Apesar de falar de "imputação", ainda não tinha em mente a imputação direta ou imediata da culpa de Adão à sua posteridade. Sua doutrina do pecado original não é inteiramente clara. Talvez isto se deva ao fato de que ele hesitava na escolha entre o traducionismo e o criacionismo. Embora acentuasse o fato de que todos os homens estavam seminalmente presentes em Adão e pecaram de fato nele, também se aproximava muito da idéia de que eles pecaram em Adão como seu representante. Contudo, sua ênfase principal recaía na transmissão da *corrupção do pecado.* O pecado é transmitido por propagação, e esta propagação do pecado de Adão é, ao mesmo tempo, um castigo por seu pecado. Wiggers expõe resumidamente a idéia com estas palavras: "A corrupção da natureza humana, na raça toda, foi o justo castigo da transgressão do primeiro homem, em quem todos os homens já existiam".[1] O grande oponente de Agostinho, Pelágio, negava essa conexão entre o pecado de Adão e o da sua posteridade. Como ele a via, a propagação do pecado pela geração natural envolvia a teoria traducionista sobre a origem da alma que ele considerava um erro herético; e a imputação do pecado de Adão a quem quer que fosse, a não ser a ele próprio, estaria em conflito com a retidão divina.

1 *Augustinism and Pelagianism,* p. 88.

O Conceito pelagiano foi rejeitado pela igreja, e o pensamento dos escolásticos em geral seguia as linhas indicadas por Agostinho, sempre recaindo a ênfase na transmissão da corrupção de Adão, e não na transmissão da sua culpa. Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo sustentavam que a concupiscência real macula o sêmen no ato de procriação, e que essa mancha de algum modo contamina a alma em sua união com o corpo. Anselmo, Alexandre de Hales e Bonaventura salientavam a concepção realista da ligação entre Adão e sua posteridade. Toda a raça humana estava seminalmente presente em Adão, e, portanto, também pecou nele. Sua desobediência dói desobediência da raça humana inteira. Ao mesmo tempo, a geração era considerada a condição *sine qua non* da transmissão da natureza pecaminosa. Em Bonaventura e outros depois dele, a distinção entre a culpa original e a corrupção original foi expressa mais claramente. A idéia fundamental era que a culpa do pecado de Adão é imputada a todos os seus descendentes. Adão sofreu a perda da justiça original e com isso incorreu no desprazer divino. Como o resultado, todos os seus descendentes estão privados da justiça original e, nessas condições, são objetos da ira divina. Além disso, de algum modo a corrupção do pecado de Adão passou à sua posteridade, mas a maneira como se deu essa transmissão era matéria de discussão entre os escolásticos. Visto que não eram traducionistas e, portanto, não podiam dizer que a alma, que, afinal de contas, é a verdadeira sede do mal no homem, passa de pai a filho pelo processo de geração natural, perceberam que tinha que ser dita alguma coisa mais para explicar a transmissão do mal inerente. Alguns diziam que este é transmitido por meio do corpo, o qual, por sua vez, contamina a alma assim que entra em contato com ela. Outros, sentindo o perigo dessa explicação, procuravam-na no simples fato de que todo homem nasce agora no estado em que Adão estava antes de ser dotado da justiça original, e, assim, está sujeito à luta entre a carne, livre e desenfreada, e o espírito. Em Tomaz de Aquino, a ênfase realista reaparece, e vigorosamente, embora numa forma modificada. Ele assinalou que a raça humana constitui um organismo e que, como o ato de um membro do corpo – digamos , a mão – é considerado como ato da pessoa, assim o pecado de um membro do organismo da humanidade é imputado ao organismo todo.

2. APÓS A REFORMA. Embora os reformadores não concordassem com os escolásticos quanto à natureza do pecado original, a opinião que tinham da sua transmissão não continha quaisquer elementos novos. As idéias de Adão como representante da raça humana, e da imputação “imediata” da sua culpa aos seus descendentes, não foram expressas com clareza em suas obras. De acordo com Lutero, somos tidos como culpados por Deus por Deus por causa do pecado herdado de Adão e que reside em nós. Calvino fala num tom um tanto semelhante. Ele sustenta que, desde que Adão foi, não somente o progenitor da raça humana, mas também a sua raiz, todos os seus descendentes nascem com natureza corrupta; e que tanto a culpa do pecado de Adão como a própria corrupção inata são-lhes imputadas como pecado. O desenvolvimento da teologia federal trouxe à primeira plana a idéia de Adão como o representante da raça humana, e possibilitou uma distinção mais clara entre a transmissão da culpa e a da corrupção nata constitui

também culpa aos olhos de Deus, a teologia federal deu ênfase ao fato de que há uma imputação "imediata"da culpa de Adão aos que ele representou como o chefe da aliança.

Os socinianos e os arminianos rejeitaram a idéia da imputação do pecado de Adão aos seus descendentes. Placeus, da escola de Saumur, defendeu a idéia da imputação "mediata". Negando toda imputação imediata, ele sustentava que, porque herdamos de Adão uma natureza pecaminosa, merecemos ser tratados como se tivéssemos cometido a ofensa original. Este ensino foi uma novidade na teologia reformada (calvinista), e Rivet não teve dificuldade para provar isso, coletando longa lista de testemunhos. Seguiu-se um debate no qual a imputação "imediata" e a "mediata" foram apresentadas como doutrinas mutuamente exclusivas; e no qual se fez parecer que a questão real era se o homem é culpado à vista de Deus unicamente por causa do pecado de Adão, imputando àqueles, ou unicamente por causa do seu próprio pecado inerente. A primeira destas não é a doutrina das igrejas reformadas (calvinistas), e a segunda não foi ensinada nelas antes da época de Placeus. Os ensinamentos deste se introduziram na teologia da Nova Inglaterra, e se tornaram a principal característica da Nova Escola (New Haven). Na teologia modernista, a doutrina da transmissão do pecado de Adão a sua posteridade é inteiramente desacreditada. Ela prefere buscar a explicação do mal existente no mundo numa herança animal, que não é pecaminosa. Por estranho que pareça. Até Barth e Brunner, apesar de se oporem violentamente ao modernismo teológico, não consideram a pecaminosidade universal da raça humana como resultado do pecado de Adão. Historicamente, este ocupa um lugar único, meramente como o primeiro pecador.

B. A Universalidade do Pecado

Poucos se inclinarão a negar a presença do mal no coração humano, mas há muitas divergências quanto à natureza desse mal e quanto ao modo como se originou. Mesmo os pelagianos e os socinianos estão prontos a admitir que o pecado é universal. Este é um fato que se impõe à atenção de toda gente.

1. HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DA FILOSOFIA O ATESTA. A história das religiões dá testemunho da universalidade do pecado. A pergunta de Jó, "Como seria justo o homem perante Deus?" (ver Jó 25.4) não foi feita somente nos domínios da revelação especial, mas também fora deles, no mundo gentílico. As religiões pagãs atestam uma consciência universal do pecado, e a necessidade de reconciliação com o Ser Supremo. Há um sentimento generalizado de que os deuses estão ofendidos e devem ser aplacados de algum modo. Há uma voz universal da consciência dando testemunho do fato de que o homem carece do ideal e está condenado à vista de algum Poder mais alto. Altares cheirando ao sangue dos sacrifícios, muitas vezes dos sacrifícios de filhos queridos, repetidas confissões de más ações, e orações para livramento do mal – tudo aponta para a consciência de pecado. Os missionários vêem isso por onde vão. A

história da filosofia indica o mesmo fato. Os mais antigos filósofos gregos já tiveram que lutar com o problema do mal moral, e desde a época deles, nenhum filósofo de renome pôde ignora-lo. Todos foram constrangidos a admitir a sua universalidade, e isso a despeito do fato de que não foram capazes de explicar o fenômeno. Houve, é verdade, um otimismo superficial no século dezoito, que sonhava com a inerente bondade do homem, mas, em sua insensatez, fugia dos fatos e recebeu cortante censura de Kant. Muitos teólogos modernistas forma induzidos a crer e a pregar essa bondade humana inerente como na verdade evangélica, mas hoje em dia muitos deles o qualificam como um dos mais perniciosos erros do passado. Uma coisa é certa: os fatos da vida não autorizam esse otimismo.

2. A BÍBLIA O ENSINA CLARAMENTE. Há inequívocas declarações a Escritura que indicam a pecaminosidade universal do homem, como nas seguintes passagens: 1 Rs 8.46; Sl 143.2; Pv 20.9; Ec 7.20; Rm 3.1-12, 19, 20, 23; Gl 3.22; Tg 3.2; 1 Jo 1.8, 10. Várias passagens da Escritura ensinam que o pecado é herança do homem desde a hora do seu nascimento e, portanto, está presente na natureza humana tão cedo que não há possibilidade de ser considerado como resultado de imitação, Sl 51.5; Jó 14.4; Jo 3.6. Em Ef 2.3 diz o apóstolo Paulo que os efésios eram *"por natureza"* filhos da ira, como também os demais". Nesta passagem a expressão "por natureza"indica uma coisa inata e original, em distinção daquilo que é adquirido. Então, o pecado é uma coisa original, da qual participam todos os homens e que os faz culpados diante de Deus. Além disso, de acordo com a Escritura, a morte sobrevém mesmo aos que nunca exerceram uma escolha pessoal e consciente, Rm 5.12-14. esta passagem implica que o pecado existe no caso de crianças, antes de possuírem discernimento moral. Desde que sucede que as crianças morrem e, portanto, o efeito do pecado está presente na situação delas, é simplesmente natural supor que a causa também está presente. Finalmente, a Escritura ensina também que todos os homens se acham sob condenação e, portanto, necessitam da redenção que há em Cristo Jesus. Nunca se declara que as crianças constituem exceção a essa regra; Cf. As passagens recém-citadas e também Jo 3.3, 5; 1 Jo 5. 12. Não contradizem isto as passagens que atribuem certa justiça ao homem, como Mt 9.12, 13; At 10.35; Rm 2.14; Fp 3.6; 1 Co 1.30, pois esta pode ser a justiça civil, cerimonial ou pactual, a justiça da lei ou a justiça que há em Cristo Jesus.

C. A Relação do pecado de Adão com o da Raça.

1. NEGAÇÃO DESSA RELAÇÃO. Alguns negam a relação causal do pecado de Adão com a pecaminosidade da raça, total ou parcialmente.

a. Os pelagianos e os socinianos negam absolutamente que haja alguma ligação necessária entre o nosso pecado e o de Adão. O primeiro pecado foi de Adão somente, e nada tem a ver com a sua posteridade, de forma alguma. O máximo que eles admitiram é que o mal exemplo de Adão induziu à imitação.

b. Os semipelagianos e os mais antigos arminianos ensinam que o homem herdou a incapacidade natural de Adão, mas não é responsável por essa incapacidade, de modo que não se liga a isso nenhuma culpa, e até se pode dizer que, nalguma medida, Deus está na obrigação de prover cura para isso. Os arminianos wesleyanos admitem que essa corrupção inata também envolve culpa.

c. A teoria da Nova Escola (New Haven) ensina que o homem nasce com uma tendência inerente para pecar, em virtude da qual a sua preferência moral é invariavelmente errada; mas que essa tendência não pode propriamente ser chamada pecado, dado que, sempre e exclusivamente, o pecado consiste em consciente e intencional transgressão da lei.

d. A teologia da crise acentua a solidariedade do pecado na raça humana, mas nega que o pecado se tenha originado num ato de Adão no paraíso. A Queda pertence à pré ou super-história, e já era uma coisa do passado quando o Adão histórico entrou em cena. É o segredo da predestinação de Deus. A narrativa da Queda é um mito. Adão aparece como o tipo de Cristo, tendo-se em conta quanto se possa ver nele que a vida sem pecado é possível em comunhão com Deus. Diz Brunner: "Em Adão todos pecaram – é a afirmação bíblica; mas como? A Bíblia não nos diz isso. A doutrina do pecado original é implantada nela".[1]

2. DIFERENTES TEORIAS QUE PROCURAM EXPLICAR A RELAÇÃO.

a. *Teoria Realista.* O mais antigo método usado para explicar a relação existente entre o pecado de Adão e a culpa e corrupção de todos os seus descendentes foi a teoria realista. Essa teoria pretende que a natureza constitui uma única unidade, não apenas genérica, mas também numericamente. Adão possuía a natureza humana completa, e nele ela se corrompeu, por ato de apostasia dela em Adão. Individualmente, os homens não são substâncias isoladas, mas, sim, manifestações da mesma substância geral; são numericamente um só. Essa natureza humana universal tornou-se corrupta e culpada em Adão, e, conseqüentemente, cada individualização dela nos descendentes de Adão também é corrupta e culpada desde o inicio da sua existência. Quer dizer que todos os homens pecaram de *fato* em Adão, antes de ter começo a individualização da natureza humana. Essa teoria foi aceita por alguns dos "pais da igreja" primitivos e por alguns dos escolásticos, e foi defendida mais recentemente pelo dr. Shedd. Contudo, está sujeita a diversas objeções: (1) Descrevendo as almas dos homens como individualizações da substância espiritual geral que estava presente em Adão, parece implicar que a substância da alma é de natureza material, e assim nos larga inevitavelmente nalgum tipo de materialismo. (2) É contrária ao testemunho da consciência e não protege suficientemente os interesses da personalidade humana. Todo homem tem consciência de que é uma personalidade à parte, e, portanto, é muito mais que uma simples onda que passa no oceano geral da existência. (3) Ela não explica por que os descendentes de Adão são responsabilizados somente pelo primeiro pecado dele, e não por

1 *Man in Revolt,* p. 142.

seus pecados posteriores, nem pelos pecados de todas as gerações de antepassados subseqüentes a Adão. (4) tampouco essa teoria responde a importante indagação, por que Cristo não foi responsabilizado pela prática fatual do pecado em Adão, pois certamente Ele compartilhou a mesma natureza que pecou *de fato* em Adão.

b. *A doutrina da aliança das obras.* Esta implica que Adão tinha dupla relação com os seus descendentes, a saber, a de chefe natural da humanidade, e a de *chefe representativo* de toda a raça humana na aliança das obras. (1) A *relação natural.* Em sua relação natural, Adão foi o pai de toda a humanidade. Quando foi criado por Deus, estava sujeito a mudança, e não tinha direito legítimo a um estado imutável. Estava obrigado a obedecer a Deus, e esta obediência não lhe dava direito a nenhuma recompensa. Por outro lado, se pecasse, ficaria sujeito à corrupção e ao castigo, mas o pecado seria só dele, e não poderia ser lançado na conta dos seus descendentes. Dabney sustenta que, de acordo com a lei de que os iguais se reproduzem (o igual gera o seu igual), a corrupção de Adão passaria aos seus descendentes. Mas, seja como for – e é útil especular sobre isso – eles não poderiam se responsabilizados por essa corrupção. Não poderiam ser considerados culpados em Adão meramente em virtude da relação natural que havia entre ele e a raça. A apresentação reformada (calvinista) habitual é diferente. (2) A *relação pactual*. À relação natural de Adão com os seus descendentes, Deus, por Sua graça, acrescentou uma relação pactual composta de vários elementos positivos: (a) *Um elemento de representação.* Deus ordenou que nessa aliança Adão não estaria só por si próprio, mas como o representante de todos os seus descendentes. Conseqüentemente, ele foi o chefe da raça, não somente num sentido paterno, mas também num sentido federal. (b) *Um elemento de prova.* Enquanto que, sem essa aliança, Adão e os seus descendentes estariam num continuado estado de prova, em constante risco de pecar, a aliança garantiu que a perseverança persiste por um período fixo de tempo, seria recompensada com o estabelecimento do homem num permanente estado de santidade e bem-aventurança. (c) *Um elemento de recompensa ou punição.* Segundo os termos da aliança, obteria legítimos direitos à vida eterna, se cumprisse as condições da aliança. E não somente ele, mas também todos os seus descendentes participarem dessa bênção. Portanto, em sua operação normal, as disposições pactuais seriam de incalculável benefício para a humanidade. Mas havia a possibilidade de que o homem desobedecesse, e, nesse caso, os resultados seriam correspondentemente desastrosos. A transgressão do mandamento incluso na aliança redundaria em morte. Adão escolheu o curso da desobediência, corrompeu-se pelo pecado, tornou-se culpado aos olhos de Deus e, como tal, sujeito à sentença de morte. E porque ele era o representante federal da raça, sua desobediência afetou os seus descendentes todos. Em Seu reto juízo, Deus imputa a culpa do primeiro pecado, cometido pelo chefe da aliança, a todos quantos se relacionam federalmente com ele. E, como resultado, nascem também numa condição depravada e pecaminosa, e essa corrupção inerente envolve culpa também. Esta doutrina explica por que somente o primeiro pecado de Adão, e não os seus pecados subseqüentes nem os dos outros antepassados nossos, é-nos imputado, e também salvaguarda a

impecabilidade de Jesus, pois Ele não era uma pessoa humana e, portanto, não fazia parte da aliança das obras.

c. *Teoria da imputação mediata.* Essa teoria nega que a culpa do pecado de Adão seja *diretamente* imputada aos seus descendentes, e apresenta a matéria como segue: Os descendentes de Adão herdam dele a sua corrupção inata por um processo de geração natural, e somente com base na depravação inerente que eles compartem com ele, são considerados culpados da apostasia dele. Não nascem corruptos porque são culpados em Adão, mas são considerados culpados porque são corruptos. Sua condição não se baseia em sua posição legal, mas a sua posição legal se baseia em sua condição. Essa teoria, defendida primeiramente por Placeus, foi adotada por Vitringa e Venema, ambos juniores, por vários teólogos da Nova Inglaterra e pro alguns teólogos da Escola Nova, da Igreja Presbiteriana. Essa teoria é objetável por diversas razões: (1) Uma coisa não pode ser mediada por suas próprias conseqüências. A depravação inerente com a qual nascem os descendentes de Adão já é resultado do pecado de Adão e, portanto, não pode ser considerada como a base sobre a qual são culpados do pecado de Adão. (2) Ela não oferece base objetiva nenhuma para a transmissão da culpa e depravação de Adão e todos os seus descendentes. Mas é preciso que haja uma base legal objetiva para isso. (3) Se essa teoria fosse coerente, teria que ensinar a imputação mediata dos pecados de todas as gerações precedentes às subseqüentes, pois a sua corrupção conjunta é transmitida por geração. (4) Ela parte, ainda, do pressuposto de que é possível haver corrupção moral que não é culpa ao mesmo tempo, corrupção que não torna a pessoa passível de punição. (5) E, finalmente, se a corrupção inerente, que está presente nos descendentes de Adão, pode ser considerada como a base *legal* para a explicação de alguma outra coisa, já não há necessidade de nenhuma imputação mediata.

IV. O Pecado na Vida da Raça Humana

A. O Pecado Original.

O estado e condição de pecado em que os homens nascem é designado na teologia pelo nome de *peccatun originale,* literalmente traduzido por “pecado original”. Esta expressão é melhor que o nome holandês “erfzonde”, visto que este último, estritamente falando, não cobre tudo quanto pertence ao pecado original. Não é um apropriado designativo da culpa original, pois esta não é herdada, mas, sim, é-nos imputada. Chama-se “pecado original” (1) porque é derivado da raiz original da raça humana; (2) porque está presente na vida de todo e qualquer indivíduo, desde a hora do seu nascimento e, portanto, não pode ser considerado como resultado de imitação; (3) porque é a raiz interna de todos os pecados concretizados que corrompem a vida do homem. Devemos estar vigilantes contra o erro de pensar que a expressão implica, de alguma forma, que o pecado por ela designado pertence à constituição original da natureza humana, o que implicaria que Deus criou o homem já na condição de pecador.

1. RESENHA HISTÓRICA. Os escritos dos primeiros “pais da igreja” não contém nada que seja muito definido a respeito do pecado original. Segundo os “pais” gregos, há uma corrupção física da raça humana, corrupção derivada de Adão, mas esta não constitui pecado e não envolve culpa. A liberdade da vontade não foi afetada diretamente pela Queda, mas só indiretamente, pela corrupção física herdada. A tendência patente na igreja grega culminou finalmente no pelagianismo, que negava absolutamente o pecado original. Na igreja latina apareceu uma tendência diversa, especialmente em Tertuliano, de acordo com o qual a propagação da alma envolve a propagação do pecado. Ele considerava o pecado original como uma mancha ou corrupção hereditária e pecaminosa, que não excluía a presença de algum bem no homem. Ambrósio foi além de Tertuliano, considerando o pecado original como um estado e distinguindo entre a corrupção inata e a resultante culpa do homem. O livre arbítrio do homem foi enfraquecido pela Queda. Foi especialmente em Agostinho que a doutrina do pecado original alcançou desenvolvimento mais completo. Segundo ele, a natureza do homem, tanto física como moral, é totalmente corrompida pelo pecado de Adão, de modo que ele não pode deixar de pecar. Essa corrupção ou esse pecado original herdado é um castigo moral pelo pecado de Adão. A qualidade da natureza do homem é tal que, em seu estado natural, ele só pode e só quer praticar o mal. Em virtude desse pecado, o homem já está debaixo de condenação. Não é apenas corrupção, mas também culpa. O semipelagiano reagiu contra o absolutismo do conceito agostiniano. Admita que a raça humana toda está envolvida na queda de Adão, que a natureza humana está contaminada pelo pecado hereditário, e que todos os homens são, por natureza, propensos ao mal e incapazes, sem a graça de Deus, de consumar qualquer boa obra; mas negava a depravação *total* do homem, a culpa do pecado original e a perda da liberdade da vontade. Este veio a ser o

conceito predominante durante a Idade Média, embora houvesse alguns escolásticos proeminentes que, de modo geral, eram agostinianos em sua conceituação do pecado original. O conceito que Anselmo tinha do pecado original estava em completa harmonia com o de Agostinho. Segundo esse conceito, o pecado original consiste da culpa da natureza (a natureza da raça humana inteira), contraída por um único ato de Adão, e da resultante e inerente corrupção da natureza humana, transmitida à posteridade e se manifestando numa tendência para pecar. Esse pecado envolve também a perda do poder de autodeterminação rumo à santidade (liberdade material da vontade), e faz do homem um escravo do pecado. A opinião predominante entre os escolásticos era que o pecado original não é uma coisa positiva, mas , antes, a ausência de algo que devia estar presente, em particular a privação da justiça original, conquanto alguns acrescentassem um elemento positivo, a saber, uma inclinação para o mal. Tomaz de Aquino sustentava que o pecado original, considerando em seu elemento material, é concupiscência, mas considerado em seu elemento formal, é a privação da justiça original. Há uma dissolução d harmonia na qual a justiça original consistia, e, neste sentido, o pecado original pode ser descrito como um amolecimento da natureza. Falando em termos gerais, os reformadores estavam de acordo com Agostinho, embora Calvino diferisse dele, especialmente em dois pontos, acentuando o fato de que o pecado não é uma coisa puramente negativa, e que não se limita à natureza sensorial e emocional do homem. Na época da Reforma, os socinianos seguiam os pelagianos, em sua negação do pecado original, e no século dezessete os arminianos romperam com a fé reformada e aceitaram o conceito semipelagiano do pecado original. Desde aquele tempo, várias nuanças de opinião forma defendidas nas igrejas protestantes, tanto da Europa como da América.

2. OS DOIS ELEMENTOS DO PECADO ORIGINAL. Devemos distinguir dois elementos no pecado original, a saber:

a. A *culpa original.* A palavra “culpa” expressa a relação que há entre o pecado e a justiça, ou, como o colocam os teólogos mais antigos, e a penalidade da lei. Quem é culpado está numa relação penal com a lei. Podemos falar da culpa em dois sentidos, a saber, como *reatus culpae* (réu convicto) e como *reatus poenae* (réu passível de condenação). A primeira, que Turretino chama de “culpa potencial”, é o demérito moral de um ato ou estado. Essa culpa é da essência do pecado e é uma parte inseparável da sua pecaminosidade. Prende-se somente aos que praticam pessoalmente ações pecaminosas, e prende-se a eles permanentemente. Não pode ser removida pelo perdão, não é removida pela justificação baseada nos méritos de Jesus Cristo, e muito menos pelo perdão puro e simples. Os pecados do homem são inerentemente merecedores de males, mesmo depois que ele foi justificado. Neste sentido, a culpa não pode ser transferida de uma pessoa para outra. O sentido habitual, porem, em que falamos de culpa na teologia, é o de *reatus poenae*. Com isto se quer dizer merecimento de punição, ou obrigação de prestar satisfação à justiça de Deus pela violação da lei, feita por determinação pessoal. Neste sentido, a culpa não faz parte da essência do pecado, mas é, antes, uma relação com a sanção penal da lei.

Se não houvesse nenhuma sanção ligada à inobservância das relações morais, todo abandono da lei seria pecado, mas não envolveria sujeição. Neste sentido, a culpa pode ser removida pela satisfação da justiça, pessoal ou vicariamente. Pode ser transferida de uma pessoa para outra, ou pode ser assumida por uma pessoa em lugar de outra. É retirada dos crentes pela justificação, de modo que os seus pecados, embora merecedores de condenação, não os tornam sujeitos ao castigo. Os semipelagianos e os mais antigos arminianos, ou "remonstrantes", negavam que o pecado original envolve culpa. A culpa do pecado de Adão, cometido por ele na qualidade de chefe federal da raça humana, é imputada a todos os seus descendentes. Isso é evidenciado pelo fato de que, com a Bíblia ensina, a morte, como castigo do pecado, passou de Adão a todos os seus descendentes: Rm 5.12-19; Ef 2.3; 1 Co 15.22.

b. *Corrupção original.* A corrupção original inclui duas coisas, a saber, a ausência da justiça original e a presença do mal positivo. Deve-se notar: (1) Que a corrupção original não é apenas uma moléstia, como a descrevem alguns dos "pais" gregos e os arminianos, mas, sim, pecado, no sentido real da palavra. A culpa está ligada ao pecado; quem nega isto não tem uma concepção bíblica da corrupção original. (2) Que não se deve considerar essa corrupção como uma substancia infundida na alma humana, nem como uma mudança da substancia no sentido metafísico da palavra. Este foi o erro dos maniqueus, e de Flacius Illyricus nos dias da Reforma. Se a substancia da alma fosse pecaminosa, seria substituída por uma nova substancia na regeneração; mas não é o que acontece. (3) Que não é mera privação. Em sua polemica com os maniqueus, Agostinho não somente negava que o pecado era uma substancia, mas também afirmava que era apenas uma privação. Chamava-lhe *privatio boni* (privação do bem). Mas o pecado original não é somente negativo; é também uma disposição positiva para o pecado. A corrupção original pode ser examinada em mais de uma perspectiva, a saber, como depravação total e como incapacidade total.

c. *Depravação total.* Em vista do seu caráter impregnante,a corrupção herdada toma o nome de depravação total. Muitas vezes esta frase é mal compreendida, e, portanto, requer cuidadosa discriminação. Negativamente,não implica: (1) que todo homem é tão completamente depravado como poderia chegar a ser; (2) que o pecado não tem nenhum conhecimento inato de Deus, nem tampouco tem uma consciência que discerne entre o bem e o mal; (3) que o homem pecador raramente admira o caráter e os atos virtuosos dos outros, ou que é incapaz de afetos e atos desinteressados em suas relações com os seus semelhantes; nem (4) que todos os homens não regenerados, em virtude da sua pecaminosidade inerente, se entregarão a todas as formas de pecado: muitas vezes acontece que uma forma de pecado exclui outra. Positivamente, a expressão "depravação total" indica: (1) que a corrupção inerente abrange todas as partes da natureza do homem, todas as faculdades e poderes da alma e do corpo; e (2) que absolutamente não há no pecador bem espiritual algum, isto é, bem com relação a Deus, mas somente perversão. Esta depravação total é negada pelos pelagianos, pelo socinianos e pelos arminianos

do século dezessete, mas é ensinada claramente na Escritura, Jô 5.42; Rm 7.18, 23; 8.7; Ef 4.18; 2 Tm 3.2-4; Tg 1.15; Hb 3.12.

d. *Incapacidade total.* Com respeito ao seu efeito sobre os pecadores espirituais do homem, a corrupção original herdada toma o nome de incapacidade total. Aqui, de novo, é necessário fazer adequada distinção. Na atribuição de incapacidade total à natureza do homem, não queremos dizer que lhe é impossível fazer o bem em todo e qualquer sentido da palavra. Os teólogos reformados (calvinistas) geralmente dizem que ele ainda é capaz de realizar: (1) o bem natural; (2) o bem civil ou a justiça civil; e (3) exatamente, o bem religioso. Admite-se que o mesmo o não regenerado possui alguma virtude, a qual se revela nas relações da vida social, em muitos atos e sentimentos que merecem a sincera aprovação e gratidão dos seus semelhantes, e que ate encontram a aprovação de Deus, até certo ponto. Ao mesmo tempo, afirma-se que esses mesmo atos e sentimentos, quando considerados em relação a Deus, são radicalmente defeituosos. Seu defeito fatal é que não são motivados pelo amor a Deus, nem pela consideração de que a vontade de Deus os exige. Quando falamos da corrupção do homem em termos de incapacidade total, queremos dizer duas coisas: (1) que o pecador não regenerado não pode praticar nenhum ato, por insignificante que seja, que fundamentalmente obtenha a aprovação de Deus e corresponda às exigências da santa lei de Deus; e (2) que ele não pode mudar a sua preferência fundamental pelo pecado e por isso mesmo, trocando-a pelo amor a Deus; não pode sequer fazer algo que se aproxime de tal mudança. Numa palavra, ele é incapaz de fazer qualquer bem espiritual. Há abundante suporte bíblico para esta doutrina: Jô 1.13; 3.5; 6.44; 8.34; 15.4, 5; Rm 7.18, 24; 8.7, 8; 1 Co 2.14; 2 Co 3.5; Ef 2.1, 8-10; Hb 11.6.

Todavia, os pelagianos acreditam na plena capacidade do homem, negando que as suas faculdades morais foram prejudicadas pelo pecado. Os arminianos falam de uma capacidade advinda da graça, porque acreditam que Deus infunde a Sua graça comum a todos os homens, capacitando-os à conversão a Deus e à fé. Os teólogos da Nova Escola atribuem ao homem uma capacidade natural, distinta de uma capacidade moral, distinção copiada da grande obra de Edward, *Sobre a Vontade (On the Will).* O sentido do seu ensino é que o homem, em seu estado decaído, continua de posse de todas as faculdades naturais que se requerem para a realização de algum bem espiritual (intelecto, vontade etc.), mas lhe falta capacidade moral, isto é, a capacidade de dar apropriada direção àquelas faculdades, direção agradável a Deus. A distinção em foco é apresentada com o fim de salientar o fato de que o homem é *voluntariamente pecaminoso,* e bem que se pode dar ênfase a isto. Mas os teólogos da Nova Escola afirmam que o homem seria capaz de praticar o bem espiritual se tão somente quisesse faze-lo. Significa que a "capacidade natural" da qual eles falam é, afinal de contas, capacidade para praticar verdadeiro bem espiritual.[1] Pode-se dizer em geral que a distinção feita entre a capacidade natural e a capacidade moral não é desejável, pois: (1) não tem base na Escritura, a qual ensina que o

1 Cf. Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 266.

homem não é capaz de fazer p que dele se requer; (2) essa distinção é essencialmente ambígua e enganosa: a posse das faculdades requeridas para a realização do bem espiritual não constitui ainda uma capacidade para realiza-lo; (3) “natural” não é uma antítese apropriada de “moral”, pois uma coisa pode ser natural e moral ao mesmo tempo; e a incapacidade do homem também é natural num sentido importante, a saber, no sentido de ser própria da sua natureza no presente estado desta como propagada naturalmente; e (4) a linguagem não expressa com precisão a importante distinção pretendida; o que se quer dizer é que é moral, e não física nem constitucional; tem sua base, não na falta de alguma faculdade, mas no estado moral corrupto das faculdades e da disposição do coração.

3. O PECADO ORIGINAL E A LIBERDADE HUMANA. No contexto da doutrina da incapacidade total do homem, naturalmente surge a questão se, então, o pecado também envolve a perda da liberdade, ou daquilo a que geralmente chama *liberum arbitrium* – livre arbítrio, vontade livre. Esta questão deve ser respondida com discriminação pois, colocada desta maneira geral, pode ser respondida negativa e positivamente. Em certo sentido, o homem perdeu a sua liberdade; noutro sentido, n!ao a perdeu. Há uma certa liberdade que é possessão inalienável de um agente livre, a saber, a liberdade de escolher o que lhe agrada, em pleno acordo com as disposições e tendências predominantes da sua alma. O homem não perdeu nenhum das faculdades constitucionais necessárias para constituí-lo um agente moral responsável. Ele ainda possui razão, consciência e a liberdade de escolha. Ele tem capacidade para adquirir conhecimento e para sentir e reconhecer distinções e obrigações morais; e os seus afetos, tendências e ações são espontâneos, de sorte que ele escolhe e recusa conforme ache que o objeto de exame lhe sirva ou não. Além disso, ele tem a capacidade de apreciar e de fazer muitas coisas que são boas e amáveis, benévolas e justas, nas relações que ele mantém com os seus semelhantes. Mas o homem perdeu a sua liberdade material, isto é, o poder racional de determinar o procedimento, rumo ao bem supremo, que esteja em harmonia com a constituição moral original da sua natureza. O homem tem, por sua natureza, uma irresistível inclinação para o mal. Ele não é capaz de compreender e de amar a excelência espiritual, de procurar e realizar coisas espirituais, as coisas de Deus, que pertencem à salvação.Esta posição, que é agostiniana e calvinista, é peremptoriamente contraditada pelo pelagianismo e pelo socianismo e, em parte, também pelo semipelagianismo e pelo arminianismo. O liberalismo modernista, que é essencialmente pelagiano, julga a doutrina de que o homem perdeu a capacidade de determinar sua vida em direção à real justiça e santidade, altamente ofensiva, e se vangloria da capacidade do homem, de escolher e fazer o que é reto e bom. Por outro lado, a teologia dialética (o bartianismo) reafirma vigorosamente a completa incapacidade do homem, de fazer sequer o mais leve movimento em direção a Deus. O pecador é escravo do pecado e não tem a menor possibilidade de tomar a direção oposta.

4. A TEOLOGIA DA CRISE E O PECADO ORIGINAL. Talvez seja bom, nesta altura, definir abreviadamente a posição da teologia da Crise, ou do bartianismo, com relação à doutrina do pecado original. Walter Lowrie diz corretamente: “Barth tem muito que dizer sobre a Queda – mas nada sabe do ‘pecado original’. Que o homem é um ser *decaído*, podemos ver com clareza; mas a Queda não é um evento para o qual podemos apontar, na história; pertence decididamente à pré-história, à *Urgeschichte,* num sentido metafísico”.[1] Brunner tem algo que dizer sobre isso em sua obra sobre *O Homem em Revolta (Man in Revolt).*[2] Ele não aceita a doutrina do pecado original no sentido tradicional e eclesiástico da expressão. O primeiro pecado de Adão não podia ser lançado na conta de todos os seus descendentes, e não foi; tampouco rendou esse pecado num estado pecaminoso, que passou à sua posteridade e que atualmente é a frutífera raiz de todo pecado real e concreto. “Jamais o pecado é um estado, mas é sempre um ato. Mesmo ser um pecador não é um estado, mas, sim, um ato, porque é ser uma pessoa”. Na opinião de Brunner, o conceito tradicional contém um indesejável elemento de determinismo, e não salvaguarda a responsabilidade do homem. Mas a sua rejeição salienta acertadamente a solidariedade da raça humana quanto ao pecado, e a transmissão “da natureza espiritual, do ‘caráter’, dos pais aos filhos”. Contudo, ele busca a explicação da universalidade do pecado noutra coisa que não o “pecado original”. O homem que Deus criou não era simplesmente um homem só, mas uma pessoa responsável, criada em ligação comunitária com outras pessoas e para viver comunitariamente. O indivíduo isolado não passa de uma abstração. “na criação nós somos uma unidade individualizada e articulada, um corpo com muitos membros.” Se um membro sofre, todos os membros sofrem com ele. Prosseguindo, diz ele: “Se a nossa origem é isso, nossa oposição a esta origem não pode ser uma experiência, um ato, do individuo como tal... Certamente cada indivíduo é um pecador como um indivíduo; mas, ao mesmo tempo ele é o todo em sua solidariedade unida, o corpo, a humanidade real e completa.” Portanto, houve solidariedade quando o homem pecou; a raça humana caiu e se afastou de Deus; mas pertence à própria natureza do pecado negarmos nós esta solidariedade no pecado. O resultado desse pecado inicial é que agora o homem é pecador; mas o fato de que o homem agora é pecador não deve ser considerado como a causa das suas ações pecaminosas individuais. Não se pode admitir essa relação causal, pois todo pecado que o homem comete é uma nova decisão contra Deus. A declaração de que o homem é pecador não significa que ele se acha num estado ou condição de pecado, mas, sim, que ele está de fato engajado numa rebelião contra Deus. Como Adão, nós também nos afastamos de Deus, e “aquele que comete esta apostasia não pode senão repeti-la continuadamente, não porque se lhe tornou um hábito, mas porque este é o caráter distintivo deste ato”. O homem não pode inverter o curso, mas continua a pecar, sem parar. A Bíblia nunca fala do pecado, senão como o ato de afastar-se de Deus. “Mas no próprio conceito de ‘ser pecador’. Este ato é concebido como um ato que determina a existência completa do homem.” Nessa descrição há muita coisa que lembra a descrição realista de Tomaz de Aquino.

1 *Our Concern With the Theology of Crisis,* p. 187.
2 Capítulo 6

5. OBJEÇÕES À DOUTRINA DA DEPRAVAÇÃO TOTAL E DA INCAPACIDADE TOTAL.

a. *É incoerente com a obrigação moral.* A mais óbvia e a mais plausível objeção à doutrina da depravação total e da incapacidade total é a de que ela é incoerente com a obrigação moral. Diz-se que não se pode responsabilizar com justiça o homem por uma coisa para a qual ele não tem a capacidade requerida. Mas a implicação geral este princípio é uma falácia. Ele pode ser mantido nos caos de incapacidade resultante de uma limitação imposta por Deus à natureza do homem; mas certamente não se aplica na esfera da moralidade e da religião, como já foi exposto no item anterior. Não devemos esquecer-nos de que a incapacidade que aqui está sendo examinada é auto-imposta, tem origem moral e não se deve a nenhuma limitação que Deus tenha imposto ao homem. O homem é incapaz como resultado da escolha pervertida que fez em Adão.

b. *Ela retira todos os motivos para o esforço.* Uma segunda objeção alega que esta doutrina elimina todos os motivos para o esforço humano e destrói todas as bases racionais para a utilização dos meios de graça. Se sabemos que não conseguiremos levar a efeito um determinado fim, por que havemos de utilizar os meios recomendados para a sua realização? Pois bem, é perfeitamente certo que o pecador iluminado pelo Espírito Santo e verdadeiramente cônscio da sua incapacidade natural, renuncia à justiça das obras. E é Isso exatamente o necessário. Mas isso não vale para o homem natural, pis ele é totalmente dominado pela justiça própria. Além disso, não é verdade que a doutrina da incapacidade tende naturalmente a fomentar a negligência no uso dos meios de graça ordenados por Deus. Com base neste princípio, o agricultor também poderia dizer: não posso produzir uma colheita; por que devo cultivar as minhas terras? Mas isto seria loucura total. Em todos os departamentos da atividade humana, o resultado depende da cooperação de causas sobre as quais o homem não tem domínio. As bases escriturísticas para o emprego dos meios permanece: Deus manda empregar meios; os meios ordenados por Deus são adaptados ao fim colimado; ordinariamente o fim não é atingido, exceto pelo uso dos meios designados; e Deus prometeu a utilização desses meios.

c. *Favorece o atraso da conversão.* Afirma-se também que esta doutrina favorece o atraso da conversão. Se o homem crer que não poderá mudar o seu coração, que não poderá arrepender-se e crer no Evangelho, achará que pode aguardar passivamente a ocasião em que Deus agrade mudar a direção da sua vida. Ora, pode haver, e a experiência ensina que há, alguns que de fato adotam essa atitude; mas em regra o efeito da doutrina em foco é completamente diferente. Se os pecadores, para os quais o pecado veio a ser muito querido, estivessem cônscios do seu poder de mudar as suas vidas quando quisessem, seriam tentados a deixar essa mudança para o último momento. Mas, se a pessoa estiver cônscia do fato de que essa realização tão desejável está fora dos limites das suas forças, instintivamente procurará auxílio de fora. O pecador que pensa deste modo, quanto à sua salvação, procurará a ajuda do grande Médico da alma, reconhecendo assim a sua própria incapacidade.

B. O Pecado Fatual.

Os católicos romanos e aos arminianos menosprezaram a idéia do pecado original e, depois, desenvolveram doutrinas como a da purificação do pecado original (se bem que não só desse) pelo batismo e pela graça suficiente, pelo que fica muito obscurecida a sua gravidade. A ênfase é data clara e completamente aos pecados atuais. Os pelagianos, os socinianos, os teólogos modernistas – e, por estranho que pareça – também a Teologia da Crise, só reconhecem os pecados atuais. Deve-se dizer, porém, que esta teologia fala do pecado igualmente no singular e no plural, isto é, ela reconhece a solidariedade no pecado, não reconhecida por alguns dos outros. A teologia reformada (calvinista) sempre reconheceu devidamente o pecado original e sua relação com os pecados atuais.

1. RELAÇÃO ENTRE O PECADO ORIGINAL E O PECADO FATUAL. Aquele originou-se num ato livre de Adão como o representante da raça humana, numa transgressão da lei de Deus e numa corrupção da natureza humana, tornando-se sujeito à punição de Deus. Aos olhos de Deus, o pecado de Adão foi o pecado de todos os seus descendentes, de modo que eles nascem como pecadores, isto é, num estado de culpa e numa condição corrupta. O pecado original tanto é um estado como uma qualidade inerente à corrupção do homem. Todo homem é culpado em Adão e, conseqüentemente, nasce com uma natureza depravada e corrupta. E esta corrupção interna é a fonte poluída de todos os pecados atuais. Quando falamos de pecado fatual, ou *peccatum actuale,* empregamos a palavra “fatual” ou “actuale” num sentido compreensivo. A expressão “pecados fatuais” não indica apenas as ações externas praticadas por meio do corpo, mas também todos os pensamentos e volições conscientes que decorrem do pecado original. São os pecados individuais expressos em atos, diversamente da natureza e inclinação herdada. O pecado original é somente um; o pecado fatual é múltiplo. Os pecados fatuais podem ser interiores, como no caso de uma dúvida consciente e particular, ou de um mau desígnio sediado na mente, ou de uma cobiça consciente e particular do coração; mas também podem ser exteriores, como a fraude, o furto, o adultério, o assassínio etc. Enquanto que a existência do pecado original tem-se defrontado com a sua negação amplamente generalizada, a presença do pecado fatual na vida do homem geralmente é admitida. Contudo, isso não quer dizer que as pessoas sempre tiveram consciência igualmente profunda de pecado. Hoje em dia ouvimos falar muito da “perda do sentimento de pecado”, embora os modernistas se apressem a garantir-nos que, enquanto perdemos o senso ou sentimento de *pecado*, adquirimos os senso ou sentimento dos pecados; no plural, isto é, de pecados fatuais definidos. Mas n!ao há duvida de que, numa alarmante extensão, as pessoas perderam o senso da hediondez do pecado, cometido contra um Deus santo, e mormente o consideram mera infração dos direitos do próximo. Deixam de ver que o pecado é um poder fatal em suas vidas, poder que a cada passo incita os seus espíritos rebeldes, torna-os culpados diante de Deus e os coloca debaixo de uma sentença de condenação. Um dos méritos da Teologia da Crise é que ela chama de novo a atenção para a

gravidade do pecado como revolta contra Deus, como uma revolucionária tentativa de ser como Deus.

2. CLASSIFICAÇÃO DOS PECADOS FATUAIS. É impossível dar uma classificação uns e compreensiva dos pecados fatuais. Eles variam em grau e em espécie, e podem ser diferenciados segundo mais de um ponto de vista. Os católicos romanos fazem a conhecida distinção entre pecados veniais e pecados mortais, mas admitem que é extremamente difícil e perigoso decidir se um pecado é mortal ou venial. Eles foram levados a essa distinção pela afirmação de Paulo em Gl 5.21, de que "não herdarão o reino de Deus os que tais cousas (enumeradas pelo apóstolo) praticam". A pessoa comete um pecado mortal quando viola voluntariamente a lei de Deus em matéria que ela acredita ou sabe que é importante. Isso torna o pecador passível de castigo eterno. E a pessoa comete pecado venial quando transgride a lei de Deus em matéria de importância não grave, ou quando a transgressão não é inteiramente voluntária. Tal pecado é perdoado com maior facilidade, e até mesmo sem confissão. O perdão pelos pecados mortais só pode ser obtido pelo sacramento da penitência. A distinção não é bíblica, pois, de acordo com a Escritura, todo pecado é essencialmente *anomia* (falta de retidão; falta de obediência à lei), e merece punição eterna. Alem disso, tem efeito deletério na vida pratica, desde que gera um sentimento de incerteza, às vezes um sentimento de medo mórbido, por um lado, ou de negligencia insegura, por outro. A Bíblia não distingue diferentes tipos de pecados, especialmente com relação aos diferentes graus de culpa ligada a eles. O Velho Testamento faz uma importante distinção entre pecados cometidos atrevidamente ("`a mão levantada"*), e pecados cometidos sem premeditação, isto é, como resultado de ignorância, fraqueza ou erro, Nm 15.29-31. Os primeiros não podiam ser expiados por sacrifícios e eram punidos com grande severidade, enquanto que os últimos podiam ser expiados sacrificialmente e eram punidos com muito maior brandura. O principio fundamental encarnado nessa distinção ainda é aplicável. Os pecados cometidos de propósito, com plena consciência do mal envolvido, e com deliberação, são maiores e mais condenáveis do que os pecados resultantes de ignorância, de uma concepção errônea das coisas, ou da fraqueza de caráter. Não obstante, estes também são pecados reais e tornam a pessoa culpada aos olhos de Deus, Gl 6.1; Ef 4.18; 1 Tm 1.13; 5.24. O Novo Testamento nos ensina com maior clareza que o grau do pecado é em grande medida determinado pelo grau de luz que o pecador possua. Os pagãos são deveras culpados, mas os que têm a revelação de Deus e gozam os privilégios do ministério do Evangelho são muito mais culpados. Mt 10.15; Lc 12.47, 48; 23.34; Jo 19.11; At 17.30; Rm 1.32; 2.12; 1 Tm 1.13, 15, 16.

3. O PECADO IMPERDOÁVEL. Diversas passagens da Escritura falam de um pecado que não pode ser perdoado, após o qual é impossível a mudança do coração e pelo qual não é necessário orar. É geralmente conhecido como pecado ou blasfêmia contra o Espírito Santo. O

* Cf. Almeida, Ed. Rev. E Corrigida. Nota do tradutor.

Salvador fala explicitamente dele em Mt 12.31, 32 e passagens paralelas; e em geral se pensa que Hb 6.4-6; 10.26, 27 e 1 Jo 5.16 também se referem a esse pecado.

a. *Opiniões sem fundamento, a respeito desse pecado*. Tem havido grande variedade de opinião sobre a natureza do pecado imperdoável. (1) Jerônimo e Crisóstomo consideravam-no um pecado que só podia ser cometido durante a estada de Cristo na terra, e sustentavam que ele foi cometido pelos que estavam convencidos em seus corações de que Cristo realizava os Seus milagres pelo poder do Espírito Santo, mas, a despeito da sua convicção, recusaram reconhecer esses milagres como tais e os atribuíram à operação de Satanás. Contudo, esta limitação é inteiramente destituída de fundamento, como as passagens de Hebreus e 1 João parecem provar. (2) Agostinho, os dogmáticos da Igreja Luterana, de linha de Melanchton, e uns poucos teólogos escoceses (Guthrie, Chalmers) entendiam que o pecado imperdoável consiste de *impoenitentia finalis*, isto é, impenitência obstinada até o fim. Um conceito relacionado com esse é o expresso por alguns nos dias atuais, de que consiste de incredulidade persistente, uma recusa até o fim a aceitar Jesus Cristo pela fé. Mas, supondo-se isso, seguir-se-ia que todos os que morreram num estado de impenitência e descrença cometeram esse pecado, enquanto que, segundo a Escritura, ele tem que ser uma coisa de natureza muito especifica. (3) Em relação com a sua negação da perseverança dos santos, os teólogos luteranos mais recentes ensinavam que somente as pessoas regeneradas poderiam cometer esse pecado, e procuravam apoio para essa idéia em Hb 6.4-6. Mas esta posição é antibíblica, e os Cânones de Dort rejeitam, entre outros, também o erro dos que ensinam que os regenerados podem cometer pecado contra o Espírito Santo.

b. *A concepção reformada (calvinista) desse pecado.* O titulo “pecado contra o Espírito Santo” é demasiado geral, pois também há pecados contra o Espírito Santo que são perdoáveis, Ef. 4.30. A Bíblia fala mais especialmente de “falar contra o Espírito Santo”, Mt 12.32; Mc 3.29; Lc 12.10. Evidentemente, é um pecado cometido durante a presente vida, pecado que torna impossíveis a conversão e o perdão. O pecado consiste na rejeição e calúnia consciente, maldosa e voluntária, e isso contra as evidências e respectiva convicção do testemunho do Espírito Santo a respeito da graça de Deus em Cristo, atribuindo-o, por ódio ou inimizade, ao príncipe das trevas. Isto pressupõe, objetivamente, uma revelação da graça de Deus em Cristo, numa poderosa operação do Espírito Santo; e, subjetivamente, uma iluminação e convicção intelectual tão forte e poderosa que impossibilita uma franca negação da verdade. E, depois, o pecado mesmo consiste, não em duvidar da verdade, nem numa simples negação dela, mas sim numa contradição dela que vai contra a convicção da mente, a iluminação da consciência, e até mesmo contra o veredicto do coração. Ao cometer esse pecado, o homem atribui voluntária, maldosa e intencionalmente o que se reconhece claramente como obra de Deus à influencia e operação de Satanás. Não é nada menos que uma difamação do Espírito Santo, uma audaciosa declaração de que o Espírito Santo é o espírito do abismo, que a verdade é mentira e que Cristo é Satanás. Não é tanto um pecado contra a pessoa do Espírito Santo, como contra a Sua obra oficial que consiste em revelar, tanto

objetiva como subjetivamente, a graça e a gloria de Deus em Cristo. A raiz desse pecado é o consciente e deliberado ódio a Deus e a tudo quanto se reconhece como divino. É imperdoável, não porque a sua culpa transcende os méritos de Cristo, ou porque o pecador esteja fora do alcance do poder renovador do Espírito Santo, mas, sim porque há também no mundo de pecado certas leis e ordenanças estabelecidas por Deus e por Ele mantidas. E, no caso desse pecado particular, a lei é que ele exclui toda a possibilidade de arrependimento, cauteriza a consciência, endurece o pecador e, assim, torna imperdoável o pecado. Daí, nos que cometeram esse pecado podemos esperar ver um pronunciado ódio a Deus, uma atitude desafiadora para com Ele e para com tudo quanto é divino, um prazer em ridicularizar e difamar aquilo que é santo, e um desinteresse absoluto quanto ao bem-estar da alma e à vida futura. Em vista do fato de que esse pecado não é seguido pelo arrependimento, podemos estar razoavelmente seguros de que os que receiam havê-lo cometido e se preocupam com isso, e desejam as orações doutras pessoas por eles, não o cometeram.

c. *Observações sobre as passagens das epístolas que falam disto.* Exceto nos evangelhos, esse pecado não é mencionado nominalmente na Bíblia. Assim, surge a questão, se as passagens de Hb 6.4-6; 10.26, 27, 29 e 1 Jo 5.16 também se referem a ele. Pois bem, é mais que evidente que elas falam de um pecado imperdoável; e porque Jesus diz em Mt 12.31, “por isso vos declaro: Todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens, mas a blasfêmia contra o Espírito Santo não será perdoada”, indicando com isso que só existe um pecado imperdoável, é simplesmente razoável pensar que essas passagens se referem ao mesmo pecado. Deve-se notar, porém, que Hebreus 6 fala de uma forma específica desse pecado, forma que só poderia ocorrer na era apostólica, quando o Espírito se revelava com dons e poderes extraordinários. O fato de que nem sempre se teve isto em mente, muitas vezes levou à errônea opinião de que esta passagem, com as suas expressões desusadamente fortes, refere-se a pessoas que de fato foram regeneradas pelo Espírito de Deus. Mas, embora Hb 6.4-6 fale de experiências que transcendem as da fé temporal e comum, não atestam necessariamente a presença da graça regeneradora no coração.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que objeções são levantadas à idéia da chefia federal de Adão? 2. Que base escriturística há para a imputação do pecado de Adão aos seus descendentes? 3. A teoria da imputação mediata, de Placeus, tinha algum tipo de ligação com o conceito de expiação universal, de Amiraldo? 4. Que objeção Dabney faz à doutrina da imputação imediata? 5. A doutrina do mal herdado é igual à doutrina do pecado original, e, se não, como diferem? 6. Como os pelagianos, os semipelagianos e os arminianos diferem no modo de conceituar o pecado original? 7. Como a doutrina do pecado original afeta a doutrina da salvação das crianças? 8. A Bíblia ensina que a pessoa pode perder-se como puro e simples resultado do pecado original? 9. Qual a relação entre a doutrina do pecado original e a da regeneração batismal? 10. Que é feito da doutrina do pecado original na teologia modernista? 11. Como você

explica a negação do pecado original na teologia bartiana? 12. Você pode mencionar algumas classes adicionais dos pecados fatuais?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm* III, p. 61-120; III, Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato,* p. 36- 50, 119-144; Vos, *Geref. Dogm.* II, p.31-76; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 192-308; MacPherson, *Chr. Dogm.,* p. 242-526; Dabney, *Syst. And Polem. Theol ,* p 321-351; Litton, *Intro. To Dogm. Theol.,* p. 136-174; Schmid, *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Ch.,* p. 242-276; Valentine, *Chr. Theol.* I, p.420-476; Pope, *Chr. Theol.* II, p. 47-86; Raymond, *Syst. Theol.* II, p. 64-172; Wilmers, *Handbook of the Che. Religion*, p. 235-238; Mackintosh, *Christianity and Sin,* cf. Index; Girardeau, *The Will in its Theological Relations;* Wiggers, *Augustinism and Pelagianism;* Candlish, *The Bibl. Doct. Of Sin,* p. 90-128, Brinner, *Man in Revolt,* p. 114-166.

V. A Punição do Pecado

O pecado é coisa muito séria, e é levado a sério por Deus, embora os homens muitas vezes o tratem ligeiramente. Não é somente uma transgressão da lei de Deus; é também u ataque ao grande Legislador, uma revolta contra Deus. É uma infração da inviolável justiça de Deus, que é o fundamento do Seu trono (Sal 97.2), e uma afronta à imaculada santidade de Deus, que requer que sejamos santos em toda a nossa maneira de viver (1 Pe 1.16). em vista disso, é simplesmente natural que Deus visite o pecado com punição. Numa palavra de fundamental significação, diz Ele: “Eu sou o Senhor teu Deus, Deus zeloso, que visito a iniqüidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem”, Ex 20.5. A Bíblia atesta abundantemente o fato de que Deus pune o pecado, nesta vida e na vida por vir.

A. Punições Naturais e positivas.

Uma distinção muito comum aplicada às punições pelo pecado é entre as penalidades naturais e as positivas. Há punições que são resultados naturais do pecado e das quais os homens não podem escapar por serem as conseqüências inevitáveis do pecado. O homem não se salva delas pelo arrependimento e perdão. Nalguns casos elas podem ser abrandadas, e até neutralizadas, pelos meios que Deus colocou à nossa disposição, mas noutros casos elas permanecem e servem de lembranças das nossas transgressões passadas. O preguiçoso cai na pobreza, o ébrio se arruína e à sua família, o fornicário contrai moléstia repugnante e incurável e ao criminoso sobrevém pesado fardo de vergonha e, mesmo quando sai dos muros da prisão, acha extremamente difícil começar vida nova. A Bíblia fala dessas punições em Jó 4.8; Sl 9.15; 94.23; Pv 5.22; 24.14; 31.3. Mas há também punições no sentido mais comum da palavra e mais diretamente ligadas à lei. Pressupõem não apenas as leis naturais da vida, mas também uma lei positiva do grande Legislador, acrescida de sanções. Não são penalidades que resultam naturalmente da natureza da transgressão, mas, sim, penalidades ligadas às transgressões por decretos divinos. São sobrepostas pela lei divina, que é de autoridade absoluta. É a esse tipo de punição que a Bíblia se refere normalmente. Isso está particularmente patente no Velho Testamento. Deus deu a Israel um minucioso código de leis para regulamentar a sua vida civil, moral e religiosa, e estipulou claramente a punição a ser aplicada a cada transgressão; cf Êx 20 a 23. E embora muitos dos regulamentos civis e religiosos dessa lei, na forma em que foram transmitidos, fossem destinados unicamente a Israel, os princípios fundamentais que encarnam aplicam-se igualmente na dispensação do Novo Testamento. Numa conceituação bíblica da penalidade do pecado, teremos que levar em conta o resultado natural bem como o resultado necessário da voluntária oposição a Deus e a penalidade legalmente estabelecida e adaptada por Deus à ofensa. Agora, há alguns unitários, universalistas e modernistas que negam a existência de qualquer punição do pecado, exceto as conseqüências que resultam da ação pecaminosa. A

punição não é a execução de uma sentença pronunciada pelo Ser divino com base nos méritos do caso em apreço, mas é apenas a operação de uma lei geral. Esta posição é tomada por J. F. Clarke, Thayer, Willianson e Washington Gladden. Este último diz: "A teologia antiga fazia esta penalidade (a penalidade do pecado) consistir em sofrimentos infligidos ao pecador por um processo judicial na vida futura... A penalidade do pecado é o pecado. Tudo que o homem semear, *isso* ele ceifará".[1] A idéia não é nova; estava presente na mente de Dante, pois em seu famoso poema os tormentos do inferno simbolizam as conseqüências do pecado; e Schelling a tinha em mente, quando falou da história do mundo como o julgamento do mundo. Há, porém, copiosas evidências na Escritura de que essa idéia é completamente antibíblica. A Bíblia fala de penalidades que em nenhum sentido são resultados ou conseqüências naturais do pecado, por exemplo, em Êx. 32.33; Lv 26.21; Nm 15.31; 1 Cr 10.13; Sl 11.6; 75.8; Is 1.24, 28; Mt 3.10; 24.51. Todas estas passagens falam de uma punição do pecado por um ato direto de Deus. Além disso, segundo o conceito em foco, realmente não há recompensa ou punição; a virtude e o vício naturalmente incluem os seus diversos produtos. Ademais, segundo essa posição, não há boa razão para considerar o sofrimento como punição, pois ela nega a culpa, e é exatamente a culpa que faz do sofrimento uma punição. E depois, em muitos casos não é o culpado que recebe o castigo mais severo, mas o inocente, como, por exemplo, os dependentes de um beberrão ou de um devasso. Finalmente, nesse conceito, o céu e o inferno não são lugares de futura recompensa e castigo, mas estados mentais ou condições em que os homens se acham aqui e agora Washington Gladden expressa isso de maneira a mais explícita.

B. A Natureza e o Propósito das Punições.

A palavra "punição" vem do termo latino *poena,* significando punição, expiação ou pena. Denota a dor ou o sofrimento infligido em razão de algum mal praticado . Mais especificamente, pode-se definir como a dor ou perda infligida direta ou indiretamente pelo Legislador, em vindicação da Sua justiça ultrajada pela violação da lei. Origina-se na retidão de Deus, ou em Sua justiça punitiva, pela qual Ele se mantém como o Santo e necessariamente exige santidade e justiça de todas as Suas criaturas nacionais. A punição é a penalidade que natural e necessariamente se requer do pecador por causa do seu pecado; é, de fato, um débito para com a justiça essencial de Deus. As punições do pecado são de duas espécies diferentes. Há uma punição que é o necessário concomitante do pecado, pois, pela sua própria natureza, o pecado causa separação entre Deus e o homem, leva consigo culpa e corrupção e enche o coração de medo e de vergonha. Mas há também uma espécie de punição imposta de fora ao homem pelo supremo Legislador, como toda sorte de calamidades nesta existência e o castigo do Inferno no futuro.

1 *Present Day Theology* p. 78-80.

Neste ponto surge a questão quanto ao objetivo ou propósito de punição do pecado. E sobre isso há considerável diferença de opinião. Não devemos ver a punição do pecado como simples questão de vingança e como infligida com o desejo de ferir alguém que previamente feriu. Os três conceitos mais importantes a respeito do propósito da punição são os seguintes:

1. VINDICAR A RETIDÃO OU JUSTIÇA DIVINA. Diz Turretino: “Se a justiça é um atributo de Deus, então o pecado tem que receber o que lhe é devido, que é a punição”. A lei requer que o pecado seja punido por causa do seu demérito inerente, independente de quaisquer outras considerações. Aplica-se este princípio quando da administração das leis humanas e das leis divinas. A justiça exige a punição do transgressor. Deus está por trás da lei e, portanto, também se pode dizer que a punição visa à vindicação da justiça e santidade do grande legislador. A santidade de Deus reage necessariamente contra o pecado, e esta reação se manifesta na punição do pecado. Este princípio é fundamental quanto a todas as passagens da Escritura que falam de Deus como reto Juiz, que retribui a todo homem de acordo com os seus merecimentos. “Eis a Rocha! Suas obras são perfeitas, porque todos os seus caminhos são juízo; Deus é fidelidade, e não há nele injustiça; é justo e reto”, Dt 32.4. “Longe de Deus o praticar ele a perversidade, e do Todo-Poderoso o cometer injustiça. Pois retribuirá ao homem segundo as suas obras, e faz que cada um toque segundo seu caminho”, Jó 34.10, 11. “A cada um retribuis segundo as suas obras”, Sl 62.12. “Justo és, Senhor, e retos os teus juízos”, Sl 119.137. “Eu sou o Senhor, e faço misericórdia, juízo e justiça na terra”, Jr 9.24. “Ora, se invocais como pai aquele que, sem acepção de pessoas, julga segundo as obras de cada um, portai-vos com temor durante o tempo da vossa peregrinação”. 1 Pe 1.17.

A vindicação da justiça e santidade de Deus, e daquela justa lei que é a própria expressão do Seu se, é certamente o propósito primordial da punição do pecado. Contudo, há dois outros conceitos que erroneamente colocam alguma coisa mais no primeiro plano.

2. REFORMAR O PECADOR. Nos dias presentes há uma idéia, colocada em primeira plana, de que não há nenhuma justiça punitiva de Deus que exija inexoravelmente a punição do pecador, e que Deus não está irado com o pecador, mas o ama, e só lhe inflige dolorosas experiências com o fim de reclama-lo para Si e leva-lo de volta ao lar paterno. Este conceito é antibíblico, obliterando a distinção entre punição e castigo disciplinar. A penalidade do pecado não parte do amor e misericórdia do legislador, mas, sim, da Sua justiça. Se a reforma se segue à imposição da punição, isto não se deve à penalidade como tal, mas é fruto de alguma operação da graça de Deus pela qual Ele transforma aquilo que em si mesmo é um mal para o pecador numa coisa benéfica. Deve-se manter a distinção entre punição e castigo disciplinar. A Bíblia nos ensina, por um lado, que Deus ama e castiga o Seu povo, Jó 5.17; Sl 6.1; 94.12; 118.18; Pv 3.11; Is 26.16; Hb 12.5-8; Ap 3.19; e por outro lado, que Ele aborrece e pune os que praticam o mal, Sl 5.5; 7.11; Na 1.2; Rm 12.5, 6; 2 Ts 1.6; Hb 10.26, 27. Além disso, a punição deve ser reconhecida como justa,

isto é, como estando em harmonia com a justiça, para ser reformatória. Segundo a teoria em foco, o pecador que já se reformou não poderá mais ser punido; tampouco se poderia punir alguém que esteja completamente fora da possibilidade de reformar-se, de modo que não poderia haver punição para Satanás; a pena de morte imposta ao pecador teria que ser abolida, e a punição eterna não teria razão de ser.

3. DISSUADIR DO PECADO OS HOMENS. Outra teoria de geral aceitação em nossos dias é a de que o pecador deve ser punido para a proteção da sociedade, dissuadindo outros de cometerem a mesmas faltas. Não se pode duvidar de que este fim é freqüentemente obtido na família, no estado e no governo moral do mundo, mas este é um resultado acidental que Deus misericordiosamente efetua pela imposição da pena. Certamente não pode ser esta a base para a imposição da pena. Não há nenhuma justiça em punir um indivíduo simplesmente pelo bem da sociedade. O fato é que o pecador sempre é punido por seu pecado, e acidentalmente isto pode ser para benefício da sociedade. E aqui se pode dizer outra vez que nenhuma punição terá efeito dissuasivo, se não for justa e reta. A punição só produz bom efeito quando é evidente que a pessoa a quem é imposta merece realmente punição. Se essa teoria fosse verdadeira, um criminoso podia ser logo posto em liberdade, caso não houvesse a possibilidade de que outros fossem dissuadidos do pecado pela punição dele. Além disso, o homem poderia cometer um crime, agindo corretamente ao faze-lo, se tão somente estivesse disposto a sofrer a penalidade. Segundo essa teoria, a punição em nenhum sentido se baseia no passado, mas é totalmente prospectiva. Mas, nesta suposição, é muito difícil explicar por que a punição invariavelmente leva o pecador a olhar retrospectivamente e a confessar, com o coração contrito, os pecados passados, como notamos em passagens como as seguintes: Gn 42.21; Nm 21.7; 1 Sm 15.24, 25; 2 Sm 12. 13; 24.10; Ed 9.6, 10, 13; Ne 9.33-35; Jó 7.21; Sl 51.1-4; Jr 3.25. Estes exemplos poderiam ser multiplicados. Em oposição a ambas as teorias aqui consideradas, deve-se sustentar que a punição do pecado é totalmente retrospectiva em seu objetivo primordial, conquanto a imposição da pena possa ter conseqüências benéficas para o indivíduo e para a sociedade.

C. O Castigo Efetivo do Pecado.

A penalidade com a qual Deus ameaçou o homem no paraíso foi a pena de morte. A morte que aqui se tem em mente não é a morte do corpo, mas do homem total, morte no sentido bíblico da palavra. A Bíblia desconhece a distinção, tão comum conosco, entre a morte física, a espiritual e a eterna; ela tem uma visão sintética da morte e a considera como separação entre Deus e o homem. A pena foi também executada efetivamente no dia em que o homem pecou, embora a plena execução dela tenha sido sustada temporariamente pela graça de Deus. De maneira bem antibíblica, alguns transferem a sua distinção para a Bíblia, e sustentam que a morte física não deve ser considerada como pena do pecado, mas, antes, como o resultado natural da constituição

física do homem. Mas a Bíblia ignora esta exceção. Ela nos faz sabedores da penalidade constante da ameaça, que é a morte no sentido compreensivo da palavra, e nos informa que a morte entrou no mundo por meio do pecado (Rm 5.12), e que o salário do pecado é a morte (Rm 6.23). A penalidade do pecado certamente inclui a morte física, mas inclui muito mais que isso. Fazendo a distinção a que estamos acostumados, podemos dizer que ela inclui os seguintes fatos:

1. MORTE ESPIRITUAL. Há uma profunda verdade no pronunciamento de Agostinho de que o pecado também é punição do pecado. Significa que o estado e a condição pecaminosos em que o homem nasce, por natureza fazem parte da penalidade do pecado. São, é certo, as conseqüências imediatas do pecado, mas também fazem parte da penalidade ameaçada. O pecado separa de Deus o homem, e isso quer dizer morte, pois é só na comunhão com o Deus vivo que o homem pode viver de verdade. No estado de morte, que resultou da entrada do pecado no mundo, levamos o fardo da culpa do pecado, culpa que só pode ser removida pela obra redentora de Jesus Cristo. Portanto, estamos obrigados a padecer os sofrimentos resultantes da transgressão da lei. O homem natural carrega para onde vai o senso da sujeição à punição. A consciência constantemente o faz lembrar-se da sua culpa, e com freqüência o temor da punição enche o seu coração. A morte espiritual significa, não somente culpa, mas também corrupção. O pecado é sempre uma influencia corruptora na vida, e isso é parte da nossa morte. Por natureza somos, não somente injustos aos olhos de Deus, mas também impuros. Esta impureza se manifesta em nossos pensamentos, em nossas palavras e em nossas orações. É sempre ativa dentro de nós, agindo como uma fonte envenenada a poluir as correntes da vida. E se não fosse a influencia restringente da graça comum de Deus, tornaria a vida social inteiramente impossível.

2. OS SOFRIMENTOS DA VIDA. Os sofrimentos da vida, que resultam da entrada do pecado no mundo, também estão incluídos na penalidade do pecado. O pecado produziu distúrbios em todos os aspectos da vida do homem. Sua vida física caiu presa de fraquezas e doenças, que redundam em desconfortos e, muitas vezes, em penosas agonias; e sua vida mental ficou sujeita a perturbações angustiantes, que muitas vezes o privam da alegria de viver, desqualificam-no para o seu labor diário e, por vezes, destroem por completo o seu equilíbrio mental. Sua própria alma veio a ser um campo de batalha de pensamentos, paixões e desejos conflitantes. A vontade se recusa a seguir o julgamento do intelecto, e as paixões se mantinham, sem o controle de uma vontade inteligente. A verdadeira harmonia da vida se acha num estado de dissolução que freqüentemente leva consigo os sofrimentos mais pungentes. E não só isso, mas, com o homem e por causa dele, toda a criação ficou sujeita à vaidade e à escravidão da corrupção. Especialmente os evolucionistas nos ensinaram a ver a natureza “rubra (de sangue) nas garras e nos dentes”. Muitas vezes as forças destruidoras são liberadas causando terremotos, ciclones, tornados, erupções vulcânicas e inundações que trazem indescritível miséria à humanidade. Pois bem, há muitos, principalmente em nossos dias, que não vêem a mão de Deus nisso tudo e não

consideram essas calamidades como parte da penalidade do pecado. E, todavia, é exatamente o que elas são, num sentido geral. Contudo, não será seguro particularizar e interpreta-las como punições especiais por graves pecados cometidos pelos que vivem nas áreas atingidas. Tampouco será prudente ridicularizar a idéia de que essa relação existiu no caso das cidades da planície (Sodoma e Gomorra), que foram destruídas pelo fogo do céu.Devemos ter sempre em mente que há uma responsabilidade coletiva, e que sempre há motivos suficientes para Deus visitar cidades, regiões ou países com calamidades medonhas. Antes é de se admirar que não os visite mais vezes em Sua ira e em Seu severo desprazer. É bom ter sempre em mente o que Jesus disse uma vez aos judeus que Lhe trouxeram informações sobre uma calamidade que sobreviera a certos galileus, e evidentemente insinuaram que aqueles galileus deviam ter sido grandes pecadores: “Pensais que esses galileus eram mais pecadores do que todos os outros galileus, por terem padecido estas coisas? Não eram, eu vo-lo afirmo; se, porém, não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis. Ou cuidais que aqueles dezoito, sobre os quais desabou a torre de Siloé e os matou, eram mais culpados que todos os outros habitantes de Jerusalém? Não eram, eu vo-lo afirmo; mas, se não vos arrependerdes, todos igualmente perecereis” (Lc 13.2-5).

3. MORTE FÍSICA. A separação de corpo e alma também faz parte da penalidade do pecado. Que o Senhor tinha isto em mente também na penalidade ameaçada é mais que evidente na explicação dele feita com as palavras “tu és pó e ao pó tornarás”. Gn 3.19. Também transparece na argumentação de Paulo em Rm 5.12-21 e em 1 Co 15.12-23. A posição da igreja sempre foi que a morte, no pleno sentido da palavra, inclusa a morte física, não somente conseqüência, mas também, penalidade do pecado. O salário do pecado é a morte. O pelagianismo negou esta relação, mas o Sínodo geral Norte-africano de Cartago (418) pronunciou um anátema contra quem quer que diga “que Adão, o primeiro homem, foi criado mortal, de maneira que, pecasse ou não, morreria, não como salário do pecado, mas por necessidade da natureza”. Os socinianos e os racionalistas deram continuidade ao erro pelagiano, e mesmo em tempos mais recentes este erro foi reproduzido nos sistemas daqueles teólogos Kantinianos, helegianos ou ritschlianos que virtualmente fazem do pecado uma força necessária ao desenvolvimento moral e espiritual do homem. Suas opiniões encontram apoio na ciência natural dos dias atuais, que considera a morte física um fenômeno natural do organismo humano. A natureza física do homem é tal, que ele morre necessariamente. Mas esta idéia não se faz recomendável, em vista do fato de que o organismo físico do homem se renova a cada sete anos, e de que relativamente são poucas as pessoas que morrem em idade provecta e por exaustão total. Em número muitíssimo maior, morrem em resultado de doença ou acidente. A idéia é contrária também ao fato de que o homem não sente que a morte é uma coisa natural, mas a teme como uma antinatural separação de coisas que se pertencem mutuamente.

4. MORTE ETERNA. Esta pode ser considerada como a culminância e a consumação da morte espiritual. As restrições do presente desaparecem, e a corrupção do pecado tem a sua obra completa. O peso total da ira de Deus desce sobre os condenados, e isto significa morte no sentido mais terrível da palavra. A condenação eterna deles é levada a corresponder ao estado interno das suas ímpias almas. Há angustias de consciência e sofrimentos físicos. E “a fumaça do seu tormento sobe pelos séculos dos séculos” (Ap 14.11). A consideração mais ampla deste assunto pertence à escatologia.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Por que muitos representantes do liberalismo modernista negam todas as punições positivas pelo pecado? 2. Será sustentável a posição de que as punições do pecado consistem exclusivamente nas conseqüências naturais do pecado? 3. Que objeções você faz a essa posição? 4. Como explicar a generalizada aversão à idéia de que a punição do pecado é uma vindicação da lei e da justiça de Deus? 5. As punições do pecado servem também de dissuasivos e de meios de reforma? 6. Qual é a concepção bíblica da morte? 7. Você pode provar pela escritura que ela inclui a morte física? 8. A doutrina da morte eterna harmoniza-se com a idéia de que a punição do pecado serve apenas de meio de reforma ou de dissuasivo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 158-198; Kuyper, *Dict, Dogm. , De Peccato,* p. 93-112; Strong, *Syst. Theol.,* p. 652-660; Raymond, *Syst. Theol.* II, p. 175-184; Shedd, *Doctrine of Endless Punishment;* Washington Gladden, *Present day Theology,* capítulos IV e V; Kennedy, *St. Paul’s Conceptions of the last Things,* p. 103-157; Dorner, *Syst. Of Chr. Doct.* III, p.114-132.

O HOMEM NA ALIANÇA DA GRAÇA

I. Nome e Conceito da Aliança

A. O Nome.

1. NO VELHO TESTAMENTO. A palavra hebraica para aliança é sempre *berith*, de derivação incerta. A opinião mais geral é a de que deriva do verbo hebraico *barah,* cortar, e que, portanto, contém uma reminiscência da cerimônia mencionada em Gn 15.17. mas alguns preferem pensar que deriva da palavra assíria *beritu,* que significa "ligar", "atar". Isto levaria logo a entender a aliança como um laço. A questão da derivação não tem grande importância para a elaboração da doutrina. A palavra *berith* pode indicar um acordo mútuo voluntário (diplêurico), mas também uma disposição ou um arranjo imposto por uma parte a outra (monoplêurico).* Seu sentido exato não depende da etimologia da palavra, nem do desenvolvimento histórico do conceito, mas, simplesmente das partes interessadas. Na medida em que uma das partes é subordinada e tem menos que dizer, a aliança adquire o caráter de uma disposição ou de um arranjo imposto por uma ou outra parte. *Berith,* então, vem a ser sinônimo de *choq* (estatuto ou ordenança determinada), Ex. 34.10; Is 59.21; Jr 31.36; 33.20; 34.13. Daí vemos também que *Karath beith* (cortar uma aliança) é expressão que se constrói não somente com as preposições '*am* e *ben* (com), mas também com *lamedh* (a, para), Js 9.6; Is 55.3; 61.8; Jr 32.40. naturalmente, quando Deus estabelece uma aliança com o homem, este caráter monoplêurico fica em muita evidência pois Deus e o homem não são partes iguais. Deus é o Soberano que impõe as Suas ordenanças às Suas criaturas.

2. NO NOVO TESTAMENTO. Na Septuaginta a palavra *berith* é traduzida por *diatheke* em todas as passagens em que ocorre, exceto em Dt 9.15 (*martyrion)* e 1 Rs 11.11 (*entole*). A palavra *diatheke* foi limitada a este uso, exceto em quatro passagens. Este uso da palavra parece, com efeito, peculiar, em vista do fato de que ela não é a palavra grega habitualmente empregada para designar aliança, mas, na verdade, indica uma disposição ou arranjo e, conseqüentemente, também um testamento. A palavra ordinariamente utilizada com referência a aliança é *syvtheke.* Os tradutores tiveram a intenção de substituir a idéias de aliança por outra? Evidentemente não, pois em Is 28.15 eles empregam as duas palavras sinonimamente, e ali *diatheke* significa evidentemente um pacto ou acordo. Daí, não atribuem este sentido a *diatheke* .Mas permanece a questão: Por que evitam eles tão geralmente o uso de *syntheke* e a substituem por uma palavra que denota disposição e não acordo? Com toda a probabilidade, a razão jaz no fato de que no mundo grego a idéia de aliança expressa por *syntheke* baseava-se tão amplamente na igualdade legal das partes que não podia, sem considerável modificação, ser incorporada no sistema

* "Diplêurico", de dois lados, "monoplêurico", de um só lado. Formação: O prefixo "di", dois, e *pleuron*, do grego, que significa "lado", Nota do tradutor.

escriturístico de pensamento. A idéia de que a prioridade pertence a Deus no estabelecimento da aliança, e de que Ele impõe soberanamente a Sua aliança ao homem, estava ausente da palavra grega usual. Daí a substituição desta pela palavra em que essa idéia era proeminente. Assim, semelhantemente a muitas outras palavras, a palavra *diatheke* recebeu novo significado, quando se tornou veículo do pensamento divino. Esta mudança é importante, em relação ao uso neotestamentário da palavra. Tem havido considerável diferença de opinião a respeito da apropriada tradução da palavra. Em cerca da metade das passagens nas quais ocorre, as versões Holandesa e Autorizada (AV) a traduzem por "aliança". Enquanto que na outra metade, por "testamento". A versão Revista Americana (ARV), porém, a traduz por "aliança" em toda parte, menos em Hb 9.156,17.* Não é senão natural, pois, que se levante a questão: Qual é o sentido neotestamentário da palavra? Alguns alegam que ela tem o seu sentido clássico de *disposição* ou *testamento* onde quer que se ache, no Novo Testamento, ao passo que outros afirmam que significa *testamento* nalguns lugares, mas que na grande maioria das passagens a idéia de aliança está proeminentemente em primeira plana. Este é indubitavelmente o conceito correto. Era de esperar, aprioristicamente, que o uso neotestamentário geralmente estaria de acordo com o da LXX; e um cuidadoso estudo das passagens pertinentes mostra que as versões que, como a Versão Revista Americana (ARV), traduzem *diatheke* por "testamento" somente em Hb 9.16, 17, estão na trilha certa, sem dúvida nenhuma. Com toda a probabilidade, não há nenhuma outra passagem onde esta tradução estaria certa, nem mesmo 2 Co 3.6,14. O fato de que várias traduções do Novo Testamento usam "testamento" em lugar de "aliança" em tantas passagens deve-se provavelmente a três causas: (a) o desejo de acentuar a prioridade de Deus na transação: (b) a suposição de que a palavra deve, quanto possível, ser traduzida em harmonia com Hb 9.16, 17; e (c) a influência da tradução latina, que uniformemente verteu *diatheke* para "testamentum".

B. O conceito.

A idéia da aliança desenvolveu-se na história antes de Deus fazer uso formal do conceito na revelação da redenção. Foram feitas alianças entre os homens muito tempo antes de Deus estabelecer a Sua aliança com Noé e com Abraão, e isso preparou os homens para entenderem o sentido de uma aliança num mundo dividido pelo pecado, e os ajudou a compreenderem a revelação divina, quando esta apresentou a relação do homem com Deus em termos de uma relação pactual. Não significa, porém, que a idéia da aliança se originou do homem, sendo posteriormente copiada por Deus como uma forma apropriada de descrição da relação mútua entre Ele e o homem. O oposto é a verdade; o arquétipo de toda vida pactual acha-se no ser trinitário de Deus, e o que ser vê entre os homens é apenas uma pálida cópia (éctipo) do modelo divino. Deus ordenou a vida do homem de modo que a idéia da aliança nela se desenvolvesse

* Na versão de Almeida, Edição Revista e Corrigida, ora a palavra é traduzida por "pacto", ora por "concerto", ora por aliança", ora por "testamento". Na Edição Revista e Atualizada, é normalmente traduzida por "aliança"e, em Hb 9.16, 17, por "testamento". Nota do tradutor.

como uma das colunas da vida social e, depois de desenvolvida, Ele introduziu formalmente como expressão da relação existente entre Ele e o homem. A relação pactual entre Deus e o homem existe desde o princípio mesmo e, portanto, já existia muito antes do estabelecimento formal da aliança com Abraão.

Embora a palavra *berith* seja empregada muitas vezes com referencia a alianças entre os homens, sempre inclui uma idéia religiosa. Uma aliança é um pacto ou acordo entre duas partes ou mais. Pode ser, e entre os homens geralmente o é, um acordo a que as partes, que podem encontrar um terreno básico de igualdade, chegam voluntariamente, depois de uma cuidadosa estipulação de seus deveres e privilégios mútuos; mas também pode ser da natureza de uma disposição ou de um arranjo imposto por uma parte superior à outra, que lhe é inferior, sendo aceito por esta. Geralmente é ratificado por uma cerimônia solene, com a consciência da presença de Deus, e, com isso, obtém caráter inviolável cada parte de obriga ao cumprimento de certas promessas, com base nas condições estipuladas. Agora, não devemos dizer que não podemos falar com propriedade de uma aliança entre Deus e o homem pelo fato de serem desiguais as partes e, daí, partir do pressuposto de que a aliança da graça nada mais é, senão a promessa de salvação na forma de uma aliança. Se a aliança da graça nada mais é, senão a promessa de salvação n forma de uma aliança. Se o fizermos, não faremos justiça à idéia da aliança revelada na escritura. É mais que certo que, tanto a aliança das obras (como subseqüentemente se verá) como a aliança da graça, são originariamente monoplêuricas, são de natureza de arranjos ordenados e instituídos por Deus, e Deus tem a prioridade em, ambas; mas, sem embargo, são alianças. Por Sua graça, Deus condescendeu em baixar ao nível do homem e a honrá-lo, tratando-o mais ou menos na base da igualdade. Ele estipula as Suas exigências e outorga as Suas promessas e o homem assume os seus deveres assim impostos a ele e, desta maneira, herda as bênçãos divinas. Na aliança das obras o homem não podia satisfazer as exigências da aliança, em virtude dos seus dotes naturais, mas na aliança da graça ele é capacitado a satisfazê-las, unicamente pela influencia regeneradora e santificante do Espírito Santo. Deus realiza no homem o querer e o efetuar, concedendo-lhe de graça tudo quanto dele requer. Chama-se aliança da graça porque é a revelação ímpar da graça de Deus, e porque o homem recebe todas as bênçãos prometidas na aliança como dádivas da graça divina.

II. A Aliança da Redenção

A. A discussão Separada Disto é Desejável.

Há diferentes explanações a respeito das partes da aliança da graça. Alguns entendem que são o Deus triúno e o homem, este sem qualificação ou qualificado de algum modo, como por exemplo, "o pecador", "o eleito" ou "o homem em Cristo"; outros entendem que são Deus o Pai, representando a Trindade, e Cristo, representando os eleitos;[1] outros ainda, desde o dia de Coccejus (Coceio), distinguem as duas alianças, a saber, a aliança da redenção *(pactum salutis)* entre o Pai e o Filho, e, baseada nesta, a aliança da graça entre o Deus triúno e os eleitos, ou entre Aquele e o pecador eleito. Dessas explanações, a segunda leva certa vantagem, de um ponto de vista sistemático. Pode reivindicar o apoio de passagens como Rm 5.12-21 e 1 Co 15.21, 22, 47-49, e salienta a inseparável conexão que há entre o *pactum salutis* e a aliança da graça. Ela põe em relevo a unidade da aliança em Cristo. Defendem-na, entre outros, Boston, Gib, Dick, A. Kuyper, H Kuyper e A.Kuyper Jr. Todavia, a terceira explanação é mais precisa, mais fácil de entender e, portanto, mais proveitosa numa discussão prática da doutrina da aliança. Ela evita muita confusão que incide sobre a outra teoria, e é seguida pela maioria dos teólogos reformados (calvinistas), como Mastricht, à Marck, Turretino, Witsius, Heppe, os Hodge, Shedd, Vos, Bavinck e Honing. Não há diferença essencial entre essas duas explanações. Diz o Dr. Hodge: "Não há diferença doutrinária entre os que preferem uma exposição às outra; entre os que encerram todos os fatos da Escritura relativos a este assunto numa só aliança entre Deus e Cristo como o representante do Seu povo, e os que os distribuem em duas alianças".[2] Sendo assim, está fora de dúvida que a terceira maneira de apresentar a matéria merece a preferência. Mas, ao segui-la, devemos atentar para o que diz Shedd: "Apesar desta distinção (entre a aliança da redenção e a da graça) ser favorecida pelas afirmações bíblicas, não se segue que há duas alianças separadas e independentes, em antítese à aliança das obras. A aliança da graça e a da redenção são dois modos ou duas fases da única aliança evangélica da misericórdia".[3]

B. Dados Bíblicos Quanto à Aliança da Redenção.

O nome "conselho de paz" é derivado de Zc 6.13.* Coceio e outros viam nesta passagem referencia a um acordo entre o pai e o Filho. Foi um erro, pois as palavras se referem à união dos ofícios real e sacerdotal do messias. O caráter escriturístico do nome não pode ser defendido, mas, naturalmente, isto não põe em descrédito a realidade do conselho de paz. A doutrina deste conselho eterno repousa na seguinte base escriturística:

---

1 *Westrm. Larger Cat.* (Catecismo Maior), perg. 31.
2 *Syst. Theol.* II, p. 358; cf. também Dabney, Lect. On Theol, p. 432; Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p.240.
3 *Dogm. Theol.*II, p.360.
* Cf. a versão de Almeida, Edição, Revista e Corrigida, e a Authorized King James Version. Nota do tradutor.

1. A escritura indica claramente o fato de que o plano da redenção estava incluído no decreto ou conselho eterno de Deus, Ef 1.4 em diante; 3.11; 2 Ts 2.13; 2 Tm 1.9; Tg 2.5; 1 Pe 1.2 etc. Pois bem, vemos que na economia da redenção, em certo sentido, há uma divisão de trabalho: o Pai é o originador, o Filho o executor e o Espírito Santo o aplicador. Isto só pode ser resultado de um acordo voluntário entre as pessoas da Trindade, de sorte que as Suas relações internas assumem a forma de uma vida pactual. De fato, é exatamente na vida trinitária que vemos o arquétipo das alianças históricas; vemos nela uma aliança no sentido próprio e mais completo da palavra, encontrando-se as partes num terreno de igualdade – uma verdadeira *Syntheke.*

2. Há passagens da Escritura que não somente mostram que o plano divino de salvação dos pecadores é eterno, Ef 1.4; 3.9,11, mas também indicam que esse plano é da natureza de uma aliança. Cristo fala das promessas a Ele feitas antes do Seu advento, e repetidamente se refere a uma comissão ou delegação de poderes que recebeu do Pai, Jo 5.30, 43; 6.38-40; 17.4-12. E em Rm 5.12-21 e 1 Co 15.22, Ele é claramente considerado o chefe representativo, isto é, o chefe de uma aliança.

3. Sempre temos os elementos essenciais de uma aliança, a saber, partes contratantes, promessas e condição ou condições, temos uma aliança. No Sl 2.7-9 mencionam-se as partes e se indica uma promessa. O caráter messiânico desta passagem é afiançado por At 13.33; Hb 1.5; 5.5. No Sl 40.7-9, também atestado como messiânico pelo Novo Testamento, (Hb 10.5-7), o Messias expressa a Sua prontidão para fazer a vontade do pai tornando-se um sacrifício pelo pecado. Cristo fala repetidamente de uma tarefa que o Pai Lhe confiou, Jo 6.38, 39; 10.18; 17.4. A declaração registrada em Lc 22.29 é particularmente significativa: “Assim como o Pai me confiou um reino, eu vo-lo confio”. O verbo empregado aqui é *diatithemi,* do qual deriva a palavra *diatheke,* e cujo sentido é designar por disposição voluntária, testamento ou aliança. Além disso, em Jo 17.5 Cristo reivindica uma recompensa, em Jo 17.6, 9, 24 (cf. também Fp 2.9-11), Ele se refere ao Seu povo e à Sua glória vindoura como uma recompensa a Ele dada pelo Pai.

4. Há duas passagens veterotestamentárias que ligam diretamente a idéia da aliança ao Messias, a saber, o Sl 89.3, que se baseia em 2 Sm 7.12-14, e que Hb 1.5 prova tratar-se de uma passagem messiânica; e Is 42.6, onde a pessoa aludida é o Servo do Senhor. O contexto mostra claramente que este Servo não é simplesmente Israel. Além disso, há passagens nas quais o Messias fala de Deus como *Seu Deus,* a saber, Sl 22.1, 2 e 30.8, empregando assim a linguagem pactual de hábito.

C. O Filho na Aliança da Redenção.

1. A POSIÇÃO OFICIAL DE Cristo NESTA ALIANÇA. A posição de Cristo na aliança da redenção é dupla. Em primeiro lugar, Ele é Penhor ou Fiador (grego *eggyos*); a palavra grega é usada somente em Hb 7.22. A derivação desta palavra é incerta e, daí, não nos pode ajudar a

estabelecer o seu sentido. Mas este não é duvidoso. Penhor ou Fiador é aquele que se faz responsável pelo cumprimento das obrigações legais de outrem. Na aliança da redenção Cristo se encarregou de expiar os pecados do Seu povo, sofrendo pessoalmente a punição necessária, e de satisfazer as exigências da lei pelo mesmo povo. E, ao tomar o lugar do homem delinqüente, Ele se fez o ‘’ultimo Adão e, como tal, é o Chefe da aliança, o Representante de todos quantos o Pai Lhe deu. Então, na aliança da redenção Cristo é o Penhor ou Fiador e o Chefe. Ele tomou sobre Si as responsabilidades do Seu povo. É também o seu Fiador na aliança da graça, que desabrocha da aliança da redenção. Tem-se levantado a questão, se o ofício de Cristo como Penhor ou Fiador no conselho de paz foi condicional ou incondicional. A jurisprudência romana reconhece dois tipos de fiador, um designado *fidejussor* e o outro *expromissor.* O primeiro é condicional; o segundo é incondicional. O primeiro é um fiador que se encarrega de pagar por outra pessoa, dado que esta não paga o que deve. O peso da culpa permanece sobre os ombros da parte culpada até a hora do pagamento. O segundo, porém, é um fiador que se encarrega incondicionalmente de pagar de pagar por outrem, livrando imediatamente a parte culpada da sua responsabilidade. Coceio e sua escola sustentavam que, no conselho de paz, Cristo se fez *fidejussor* e que, conseqüentemente, os crentes do tempo do Velho Testamento não gozavam pleno perdão dos pecados. Inferiam de Rm 3.25 que para aqueles santos só havia uma *paresis,* um passar por alto o pecado, e não a *aphesis,* isto é, o perdão completo, enquanto Cristo não fez realmente a expiação pelo pecado. Entretanto, os seus oponentes afirmavam que Cristo encarregou-se incondicionalmente de prestar satisfação por Seu povo e, portanto, foi um fiador no sentido especifico de *expromissor.* Esta é a única posição sustentável, pois: (a) Os crentes veterotestamentários receberam plena justificação ou perdão, embora o seu conhecimento disto não fosse tão completo e tão claro como é na dispensação do Novo testamento. Não há diferença essencial entre a situação dos crentes do Velho Testamento e a dos crentes do Novo, Sl 32.2, 2, 5; 51.1-3, 9-11; 103.3, 12; Is 43.25; Rm 3.3, 6-16; Gl 3.6-9. A posição de Coceio lembra uma das posições dos católicos romanos, com o seu *Limbus Patrum.* (b) A teoria de Coceio faz a obra de Deus, em Sua provisão para a redenção dos pecadores, depender da incerta obediência do homem, de maneira inteiramente sem base. Não há sentido em dizer que Cristo se fez fiador condicional, como se ainda fosse possível ao pecador pagar por si mesmo. A provisão para a redenção dos pecadores é absoluta. Não equivale a dizer que Ele não trata o pecador como pessoalmente culpado enquanto não for justificado pela fé, pois o que Deus faz é exatamente isso. (c) Em Rm 3.25, a passagem a que Coceio recorre, o apóstolo emprega a palavra *paresis* (deixar de lado ou passar por alto), não porque os crentes individuais da dispensação do Velho Testamento não receberam pleno perdão do pecado, mas porque, durante o tempo daquela dispensação, o perdão do pecado tinha a forma de uma *paresis,* dado que o pecado não fora adequadamente punido em Cristo e a justiça absoluta de Cristo não fora revelada na cruz.

2. O CARÁTER DESTA ALIANÇA ASSUMIDA POR CRISTO. Conquanto seja um fato que a aliança da redenção constitui a base eterna da aliança da graça e, no que interessa aos

pecadores, constitui também o seu protótipo eterno, para Cristo foi uma aliança das obras, e não da graça. Para Ele a lei da aliança original estava em vigor, a saber, que a vida eterna só poderia ser obtida pelo cumprimento das exigências da lei. Como o último Adão, Cristo obtém a vida eterna para os pecadores como recompensa por Sua fiel obediência, e de modo nenhum como uma dádiva imerecida da graça. E aquilo que Ele fez, na qualidade de Representante e Fiador de todo o Seu povo, este já não tem a obrigação de fazer. A obra está realizada, a recompensa é merecida, e os crentes são feitos participantes dos frutos da obra consumada, mediante a graça.

3. A OBRA REALIZADA POR Cristo NA ALIANÇA, LIMITADA PELO DECRETO DA ELEIÇÃO. Alguns identificam a aliança da redenção com a eleição, mas é evidente que é um erro. A eleição faz referência à seleção das pessoas destinadas a serem herdeiras da glória eterna em Cristo. Por outro lado, o conselho de redenção se refere ao modo e aos meios pelos quais a graça e a glória são preparadas para os pecadores. Na verdade, a eleição também faz referencia a Cristo e conta com Cristo, pois se afirma que os crentes são eleitos nele. Num sentido, Cristo mesmo é objeto da eleição, mas no conselho de redenção Ele é uma das partes contratantes. O Pai trata o filho como Fiador do Seu povo. Logicamente, a eleição precede ao conselho de redenção, porquanto a obra realizada por Cristo na qualidade de Fiador, como a Sua obra expiatória, é particular. Se não houvesse uma eleição prévia, ela seria necessariamente universal. Além disso, inverter os termos seria equivalente a fazer da fiança de Cristo a base da eleição, mas a Escritura baseia a eleição inteiramente no beneplácito de Deus.

4. RELAÇÃO DOS SACRAMENTOS USADOS POR CRISTO COM A ALIANÇA. Cristo fez uso dos sacramentos do Velho Testamento. É evidente, contudo, que eles não podiam significar para Ele o que de fato significam para os crentes. No caso dele, não podiam ser nem símbolos nem selos da graça salvadora; tampouco podiam servir de instrumentos para fortalecimento da fé salvadora. Se distinguirmos, como estamos fazendo, entre a aliança da redenção e a aliança da graça, será fácil ver que, para Cristo, os sacramentos, com toda a probabilidade, tinham que ver com aquela, e não com esta. Na aliança da redenção, Cristo se incumbiu de satisfazer as exigências da lei. Estas assumiram forma definida quando Cristo esteve na terra, e também incluíam regulamentos religiosos positivos. Os sacramentos faziam parte desta lei e, portanto, Cristo teve que sujeitar-se a eles, Mt 3.15. Ao mesmo tempo, eles puderam servir de selos das promessas que o Pai fizera ao filho. Pode-se levantar contra esta explicação a objeção de que, na verdade, os sacramentos são símbolos e selos próprios para remover o pecado e para nutrir a vida espiritual, mas, pela natureza do caso, não podiam ter este significado para Cristo, que não tinha pecado e não precisava de nutrição espiritual. Pode-se responder satisfatoriamente à objeção, pelo menos em certa medida, chamando a atenção para o fato de que Cristo apareceu na terra com habilitação pública e oficial. Embora não tenha nenhum pecado pessoal, e, portanto, nenhum sacramento pudesse simbolizar e selar, em favor dele, a remoção do pecado, não obstante, Ele foi feito pecado por Seu povo, 2 Co 5.21, levando sobre Si o peso da sua culpa; e,

conseqüentemente, os sacramentos podiam simbolizar a remoção deste peso, de acordo com a promessa do Pai, depois que Ele completasse a Sua obra expiatória. Ainda, conquanto não possamos falar de Cristo como exercendo a *fé salvadora*, no sentido em que isto se requer de nós, todavia, como Mediador Ele teve que exercer a fé num sentido mais amplo, aceitando com fé as promessas do Pai, e confiando no Pai quanto ao seu suprimento. E os sacramentos podiam servir de sinais e selos para fortalecer esta fé, naquilo que era concernente à Sua natureza humana.

D. Requisitos e Promessas da Aliança da Redenção

1. REQUISITOS. O Pai exigiu do Filho que comparecesse nesta aliança como Fiador e Chefe do Seu povo, e como último Adão, para que fizesse correções pelo pecado de Adão, e dos que o Pai Lhe dera, e fizesse o que Adão deixou de fazer, guardando a lei e, assim, garantindo a vida eterna a toda a Sua progênie espiritual. Este requisito incluía as seguintes particularidades:

a. Que Ele assumisse a natureza humana nascendo de uma mulher, e assim adentrasse as relações temporais; e que assumisse esta natureza com as suas presentes fraquezas, mas sem pecado, Gl 4.4,5; Hb 2.10, 11, 14, 15; 4.15. Era absolutamente essencial que Ele se tornasse membro da raça humana.

b. Que Ele, como o Filho de Deus e superior à lei, se colocasse debaixo da lei; que Ele entrasse, não apenas na relação natural com a lei, mas também na relação penal e federal com ela, a fim de pagar a penalidade pelo pecado e merecesse a vida eterna para os eleitos, Sl 40.8; Mt 5.17, 18; Jo 8.28, 29; Gl 4.4; Fp 2.6-8.

c. Que Ele, depois de merecer o perdão dos pecados e a vida eterna para os Seus, aplicasse a estes os frutos dos Seus méritos: o perdão completo e a renovação das suas vidas pela poderosa operação do Espírito Santo. Fazendo isto, Ele tornaria absolutamente certo e seguro que os crentes consagrariam as suas vidas a Deus, Jo 10.16; 16.14, 15; 17.12, 19-22; Hb 2.10-13; 7.25.

2. PROMESSAS. As promessas do Pai correspondem aos requisitos exigidos para a realização da Sua grandiosa e compreensiva tarefa, excluindo com isso toda incerteza quanto ao êxito operacional desta aliança. Eis o que estas promessas incluíam:

a. Que Ele prepararia um corpo para o Filho, corpo que seria um tabernáculo próprio para Ele; um corpo em parte preparado pela ação imediata de Deus e não contaminado pelo pecado, Lc 1.35; Hb 10.5.

b. Que Ele O dotaria dos necessários dons e graças para a realização da Sua tarefa, e particularmente O ungiria para os ofícios messiânicos, dando-lhe o Espírito sem medida – promessa cumprida especialmente no Seu batismo, Is 42.1, 2; 61.1; Jo 3.31.

c. Que Ele O apoiaria na realização da Sua obra, livrá-Lo-ia do poder da morte habilitando-o, assim, a destruir os domínios de Satanás e a estabelecer o reino de Deus, Is 42.1-7; 49.8; Sl 16.8-11; At 2.25-28.

d. Que Ele O capacitaria, como recompensa por Sua obra consumada, a enviar o Espírito Santo para a formação do Seu corpo espiritual, e para a instrução, direção e proteção da igreja, Jo 14.26; 15.26; 16.13, 14; At 2.33.

e. Que Ele Lhe daria numerosa semente em recompensa por Sua obra consumada, uma tão numerosa semente que seria uma incontável multidão, de modo que, finalmente, o reino do Messias abarcaria o povo de todas as nações e línguas, Sl 22.27; 72.17.

f. Que Ele O comissionaria, delegando-lhe todo o poder, no céu e na terra, para o governo do mundo e de Sua igreja, Mt 28.18; Ef 1.20-22; Fp 2.9-11; Hb 2.5-9; e finalmente O recompensaria, como Mediador, com a glória que, como Filho de Deus, tinha com o Pai antes de existir o mundo, Jo 17.5.

E. Relação desta Aliança com a Aliança da Graça.

Os seguintes pontos indicam a relação existente entre esta aliança e a aliança da graça:

1. O conselho de redenção é o eterno protótipo da aliança histórica da graça. Isto explica o fato de muitos combinarem as duas numa só aliança. Aquela é eterna, isto é, é oriunda da eternidade, e esta é temporal, no sentido de que se concretiza no tempo. Aquela consiste num pacto entre o Pai e o Filho, como o Fiador e o Chefe dos eleitos, enquanto que esta consiste num pacto entre o Deus triúno e o pecador eleito no Fiador.

2. O conselho de redenção é o firme e eterno fundamento da aliança da graça. Se não tivesse havido nenhum conselho de paz entre o Pai e o Filho, não poderia ter havido nenhum acordo entre o Deus triúno e os homens pecadores. O conselho de redenção torna possível a aliança da graça.

3. Conseqüentemente, o conselho de redenção também dá eficácia à aliança da graça, pois naquele são providenciados os meios para o estabelecimento e a execução desta. É somente pela fé que o pecador pode obter as bênçãos da aliança, e no conselho de redenção abre-se o caminho da fé. O Espírito Santo, que produz a fé no coração do pecador, foi prometido a Cristo pelo Pai, e a aceitação do caminho da vida pela fé foi garantida por Cristo. Pode-se definir a

aliança da redenção como *o acordo entre o Pai, dando o Filho como o Chefe e Redentor dos eleitos, e o Filho, tomando voluntariamente o lugar dos que Lhe foram dados pelo Pai.*

III. Natureza da Aliança da Graça

Numa discussão da natureza da aliança da graça vários pontos surgem para consideração, tais como a distinção entre ela e a aliança das obras, as partes contrastantes, o conteúdo, as características da aliança, e o lugar de Cristo na aliança.

A. Comparação da Aliança da Graça com a Aliança das Obras.

1. PONTOS DE SEMELHANÇA. Os pontos de acordo são de natureza geral. As duas alianças concordam quanto (a) ao autor: Deus é o autor de ambas; somente Ele poderia estabelecer tais alianças; (b) às partes contratantes que, em ambos os casos, são Deus e o homem; (c) à forma externa, a saber, a condição e promessa; (d) ao conteúdo da promessa que, nos dois casos, é a vida eterna; e (e) ao objetivo geral, que é a glória de Deus.

2. PONTOS DE DIFERENÇA. (a) na aliança das obras Deus comparece como Criador e Senhor; na aliança da graça, como Redentor e pai. O estabelecimento daquela foi motivado pelo amor e bondade de Deus; o desta, por Sua misericórdia e graça especial. (b) Na aliança das obras o homem comparece simplesmente como criatura de Deus, corretamente relacionada com o seu Deus; na aliança da graça ele comparece como um pecador que perverteu os caminhos, e só pode comparecer como parte, em Cristo, o Fiador. Conseqüentemente, não há mediador naquela, ao passo que nesta há. (c) A Aliança das obras dependia da incerta obediência de um homem mutável, enquanto que a aliança da graça repousa na obediência de Cristo como Mediador, que é absoluta e certa. (d) Na aliança das obras a guarda da lei é o caminho da vida; na aliança da graça é a fé em Jesus Cristo. Qualquer fosse a fé requerida na aliança das obras, fazia parte da justiça da lei ; na aliança da graça, porém, a fé é simplesmente o instrumento pelo qual tomamos posse da graça de Deus em Jesus Cristo. (e) A aliança das obras era parcialmente conhecida por natureza, uma vez que a lei de Deus foi escrita no coração do homem; mas a aliança da graça é conhecida exclusivamente pela revelação especial positiva.

B. As Partes Contratantes.

Como na aliança da obras, na aliança da graça Deus é a primeira parte contratante, a parte que toma a iniciativa, e por Sua graça determina a relação que a segunda parte manterá com Ele. Contudo, Ele comparece nesta aliança não apenas como um Deus soberano e bondoso, mas também, e especialmente, como um Pai misericordioso e perdoador, disposto a perdoar o pecado e a restaurar os pecadores à Sua bem-aventurada comunhão.

Não é fácil determinar precisamente quem é a segunda parte. Em geral se pode dizer que, naturalmente, Deus estabeleceu a aliança da graça como o homem decaído. Historicamente, não há nenhuma indicação definida de qualquer limitação, até chegarmos ao tempo de Abraão. No

transcorrer do tempo, porém, ficou perfeitamente evidente que esta nova relação pactual não visava a inclusão de todos os homens. Quando Deus estabeleceu formalmente a aliança com Abraão, Ele a limitou ao patriarca e sua semente. Conseqüentemente, surge a questão quanto aos limites exatos da aliança.

Os teólogos reformados (calvinistas) não são unânimes na resposta a esta questão. Alguns dizem simplesmente que Deus fez a aliança com o pecador, mas isto não sugere limitação nenhuma e, portanto, não satisfaz. Outros asseveram que Ele a estabeleceu com Abraão e sua semente, isto é, seus descendentes naturais, mas, especialmente seus descendentes espirituais; ou, colocando-o numa forma geral, com os crentes e sua semente. Contudo, a grande maioria deles sustenta que Deus entrou em relação pactual com os eleitos ou com o pecador eleito em Cristo. Esta posição foi tomada tanto pelos primeiros como pelos mais recentes representantes da teologia federal. Mesmo Bullinger afirma que "a aliança de Deus inclui a semente completa de Abraão, isto é, os crentes". Acha ele que isso está em harmonia com a interpretação que Paulo faz de "semente" em Gl 3.* Ao mesmo tempo, ele afirma também que, em certo sentido, os filhos dos crentes estão incluídos na aliança.[1] E Oleviano, co-autor com Ursino do catecismo de Heidelberg, assevera que Deus estabeleceu a aliança com "todos os que Deus, da multidão de perdidos decretou adotar pela graça como filhos, e dotar de fé".[2] Esta é também posição de mastricht, Turretino, Owen, Gib, Boston, Witsius, à Marck, Francken, Brakel, Comrie, Kuyper, Bavinck, Hodge, Vos e outros.

Mas Surge agora a questão: "O que terá induzido esses teólogos a falar que a aliança foi feita com os eleitos, a despeito de todas as dificuldades práticas envolvidas?" Não estariam cientes dessas dificuldades? Segundo os seus escritos, parece que estavam plenamente cônscios delas. Mas achavam que era necessário considerar a aliança primeiramente em seu sentido mais profundo, como concretizada nas vidas dos crentes . Apesar de entenderem que, nalgum sentido da palavra, outros tinham um lugar na aliança, não obstante, achavam que este era um lugar subordinado, e que a relação deles com a aliança fora planejada para ser subserviente à plena realização dela numa vida de comunhão com Deus. E com isso não é surpreendente, em vista das seguintes ponderações:

1. Os que identificam a aliança da redenção e a aliança da graça e consideram antibíblico distinguir entre ambas, naturalmente entendem que a aliança primeiramente foi estabelecida com Cristo como o Chefe representante dos que o pai Lhe seu: aliança na qual Ele se fez Fiador dos eleitos e, assim, garantiu a sua redenção completa. De fato, na aliança da redenção, somente os eleitos entram em consideração. A situação é praticamente a mesma no caso dos que distinguem as duas alianças, mas insistem em sua estreita relação mútua e descrevem a aliança de redenção

* "A semente", tradução literal do original grego. Cf. Gl 3.16, 19, 29 (no Novo Testamento grego), Nota do tradutor.
1 Cf. as citações de A. J. Van't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger,* p. 47, 172.
2 *Van het Wezen dês Genade-Verbondts Tusschen God*, Afd. I, par. 1

como base da aliança da graça, pois, na primeira somente a graça de Deus, glorificada e manifestada perfeitamente nos eleitos, entra em consideração.

2. Mesmo na história do estabelecimento da aliança com Abraão, interpretada à luz do restante da escritura, os teólogos reformados (calvinistas) encontraram farta prova de que, fundamentalmente, a aliança da graça é uma aliança estabelecida com aqueles que estão em Cristo. A Bíblia distingue uma dupla semente de Abraão. O princípio disto acha-se definidamente em Gn 21.12, onde vemos Deus dizendo a Abraão: "Em Isaque será chamada a tua semente" (Almeida, Rev e Corr). Interpretando estas palavras, Paulo fala de Isaque como o filho da promessa e, com a expressão "filho da promessa", ele não se refere simplesmente a um filho prometido, mas, sim, a um filho que não nasceu pelo processo comum, e, sim, em virtude de uma promessa, nasceu graças a uma operação sobrenatural de Deus. Ele também lida com esta idéia a de um filho a quem pertence a promessa. Segundo ele, a expressão, "em Isaque será chamada a tua semente", indica que "estes filhos de Deus não são propriamente os da carne, mas devem ser considerados como descendência os filhos da promessa" (Rm 9.8). A mesma idéia é expressa em Gl 4.28, "Vós, porém, irmãos, sois filhos da promessa, como Isaque",* e, como tais, também herdeiros das bênçãos prometidas, vers. 30. Isso está em perfeita harmonia com o que o apóstolo diz em Gl 3.16: "Ora, as promessas foram feitas a Abraão e ao seu descendente.** Não diz: E os descendentes, como se falando de muitos, porém como de um só: E ao teu descendente, que é Cristo". Mas a semente não se limita a Cristo; inclui todos os crentes. "E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão, e herdeiros segundo a promessa", Gl 3.29. Em sua obra intitulada *Dissertação Sobre as Duas Alianças (Discurse of the Two Covenants),* W. Strong chama a atenção para a seguinte subordinação, no estabelecimento da aliança: Diz ele que ela foi feita "(1) primeira e imediatamente com Cristo, o segundo Adão; (2) nele, com todos os fiéis; (3) neles, com a sua semente".[1].

3. Ainda outro fator deve ser levado em consideração. Os teólogos reformados (calvinistas) estavam profundamente cientes do contraste entre a aliança das obras e a aliança da graça. Sabiam que na primeira a recompensa da aliança dependia da incerta obediência do homem e, como resultado, não pôde concretizar-se, ao passo que na aliança da graça a plena realização das promessas é absolutamente segura e certa, em virtude da perfeita obediência de Jesus Cristo. Sua realização é segura, devido à operação da graça de Deus, mas, naturalmente, é segura somente para os que são participantes dessa graça. Eles se sentiram constrangidos a salientar este aspecto da aliança especialmente contra os arminianos e os neonômios, que virtualmente a transformaram numa nova aliança das obras e mais uma vez tornaram a salvação dependente da obra do homem, isto é, da fé e da obediência evangélica. Por esta razão, deram

* Esta versão (Almeida, Atualizada) é melhor que a da Ver. E Corr., que diz: "mas nós, irmãos, somos...(cf. o Novo testamento Grego de Nestle). Nota do Tradutor.
** Ou semente (mais adiante "sementes"). Cf. N. T. grego. Nota do Tradutor.
1 P. 193.

ênfase à estreita relação entre a aliança da redenção e a aliança da graça, e até hesitavam em falar da fé como a *condição* da aliança da graça. Diz-nos Walker que alguns dos teólogos escoceses se opunham à distinção das duas alianças por que viam nela uma "tendência....para o neonomismo, ou, como a aliança da reconciliação (isto é, a aliança da graça considerada distintamente da aliança da redenção) era externa na igreja visível, viam nela até mesmo uma espécie de barreira para um relacionamento imediato com o Salvador e para a entrada numa viva comunhão com Ele mediante uma fé apta e capacitadora.".[1]

4. Em suma, parece seguro dizer que a teologia reformada (calvinista) viu a aliança, não primariamente como um meio para atender a um fim, mas como um fim em si própria, uma relação de amizade; não primeiramente como representando e incluindo certo número de privilégios externos, uma série de promessas, condicionalmente estendidas ao homem, um bem meramente oferecido a ele; mas primeiramente como expressão de bênçãos dadas gratuitamente, de privilégios utilizados pela graça de Deus para fins espirituais, de promessas aceitas por uma fé que é dom de Deus, e de um bem efetuado, pelo menos em princípio, mediante a operação do Espírito Santo no coração. E porque em sua opinião tudo isso estava incluído na idéia da aliança, e as bênçãos da aliança só se realizam naqueles que efetivamente estão salvos, essa teologia acentuava o fato de que a aliança da graça foi estabelecida entre Deus e os eleitos. Mas, ao faze-lo, não tencionavam negar que a aliança tem também um aspecto mais amplo.

Com referência a este conceito, diz o dr. Vos: "Het behoeft nauwelijks herinnerd to worden, hoe met dit alles geenszins bedoeld is, dat de verdbondsbediening van de verkiezing uitgaat, noch ook dat alle niet-uitverkorenen buiten iedere relatie tot deze verbonds-bediening staan. Het is veelmeer zôo bedoeld, dat uit't gesterkt verbonds-bewustzijn de zekerheid aangaande de verkiezing zich ontwikkelen moet; dat door heel deverbonds-bediening heen, ook de volstrekte beloften Gods, zooals zij uit de verkiezing voortvloeien moeten in het oog gehouden, bij Woord en Sacrament beide; dat eindelijk het wezen des verbonds, deszelfs volle realiseering slechts bij de ware kinderen Gods wordt aangetroffen, en dus niet wijder is dan de uitverkiezing. Vooral op het tweede punt dient gelet te worden. Behalve dat er overall, waar Gods verbond bediend wordt, eene verzegeling is van dezen inhoud: In de vooronderstelling der aanwezingheid van gellof, wordt u het recht op alle verbondsgoederen verzekerd – behalve dat, zeggen wij, is er steeds plechtige en verzegeling, dat God in alle uitverkorenen den geheelen om vang des verbonds will verwerkelijken".[2]

1 *Scottish Theologians,* p. 77,78.

2 Isto é, "Quase não é preciso dizer que com tudo isso não se pretende que a administração da aliança origina-se na eleição, nem que todos os que não são eleitos estão fora de toda e qualquer relação com esta administração da aliança. Assim, pretende-se muito mais que, da consciência pactual fortalecida, a certeza quanto à eleição deve desenvolver-se; que através de toda a administração da aliança, também as absolutas e totalmente abrangentes promessas de Deus, conforme provêm da eleição, devem ser mantidas em mente em conexão com a palavra e com os sacramentos; que, finalmente, a essência da aliança, sua plena realização, só se encontra nos verdadeiros filhos de Deus e, portanto, não é mais extensiva que a eleição. Deve-se dar atenção principalmente ao segundo ponto. Além disso, que onde quer que a aliança de Deus seja administrada, haverá um selo com este conteúdo: na suposição da presença da fé, é-lhe assegurado o direito a todas as bênçãos da aliança – além do que, dizemos nós, há sempre um solene testemunho e selo de que Deus

A idéia de que a aliança só é realizada plenamente nos leitos é uma idéia perfeitamente bíblica, como se vê, por exemplo, em Jr 31. 31-34; Hb 8.8-12. Além disso, ela está em plena harmonia com a relação da aliança da graça com a aliança da redenção. Se nesta Cristo é Fiador somente para os eleitos, então a substância real da primeira se limita necessariamente a eles também. A escritura salienta vigorosamente o fato de que a aliança da graça, em distinção da aliança das obras, é uma aliança inviolável, na qual as promessas de Deus sempre são cumpridas, Is 54.10. isto não pode ser planejado condicionalmente pois, neste caso, não seria uma característica especial da aliança da graça, mas se aplicaria à aliança das obras também. Todavia, precisamente este é um dos pontos mais importantes em que aquela difere desta, que não depende da incerta obediência do homem, mas unicamente da absoluta fidelidade de Deus. As promessas da aliança serão cumpridas com certeza, mas – somente nas vidas dos eleitos.

Mas agora surge a questão se, na opinião desses teólogos reformados, todos os não eleitos estão fora da aliança da graça *em todos os sentidos da palavra.* Brakel virtualmente toma esta posição, mas ele não está de acordo com a maioria. Eles entendiam muito bem que uma aliança da graça que nenhum sentido da palavra incluísse outros que não os eleitos, seria puramente individual, ao passo que a aliança da graça é descrita na Escritura como uma idéia orgânica. Estavam plenamente cientes do fato de que, segundo a revelação especial de Deus, tanto no Velho como no Novo Testamento, a aliança, como fenômeno histórico, é perpetuada em sucessivas gerações e inclui muitos nos quais a vida pactual nunca se realiza. E sempre que desejavam incluir este aspecto da aliança em sua definição, diziam que ela foi estabelecida *com os crentes e sua semente*. Deve-se ter em mente, porém, que esta descrição da segunda parte da aliança não implica que a aliança é estabelecida com os homens *na qualidade de crentes,* pois a própria fé é fruto da aliança. Diz acertadamente o dr. Bavinck: “Maar het verbond der genade gaat aan het geloof vooraf. Het geloof is geen voorward *tot* het verbond; de weg, om al de andere goederen van dat verbond deelachtig te worden en te genieten”.[1] A descrição “crentes e sua semente” é útil apenas como um designativo conveniente e prático dos limites da aliança. A questão de harmonizar estes dois aspectos da aliança virá mais tarde. Pode-se definir a aliança da graça como o *acordo feito, com base na graça, entre o Deus ofendido e o pecador ofensor, porém eleito, no qual Deus promete a salvação mediante a fé em Cristo, e o pecador a aceita confiantemente, prometendo uma vida de fé e obediência.*

C. O Conteúdo da Aliança da Graça.

1. AS PROMESSAS DE DEUS. A principal promessa de Deus, que inclui todas as outras promessas, está contida nas seguintes palavras, freqüentemente repetidas: “serie Deus para ti e

realizará todo o conteúdo da aliança nos eleitos”. De *Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie,* p. 46,47.
1 Isto é, “Mas a aliança da graça procede à fé. A fé não é uma condição *para* a aliança, mas *na* aliança; o meio pelo qual ter posse de todas as outras bênçãos da aliança e goza-las”. *Roeping em Wedergeboorte,* p. 108.

para atua semente, depois de ti", Gn 17.7.* Encontra-se esta promessa em várias passagens do Velho e do Novo Testamentos que falam da introdução de uma nova fase da vida pactual, ou se referem a uma renovação da aliança, Jr 31.33; 32.38-40; Ez 34.23-25, 30, 31; 36.25-28; 37.26,27; 2 Co 6.16-18; Hb 8.10. A promessa será cumprida plenamente quando, afinal, a nova Jerusalém descer do céu, da parte de Deus, e o tabernáculo de Deus for montado entre os homens. Conseqüentemente, ouvimos o seu derradeiro eco em Ap 21.3. esta grande promessa ressoa muitas vezes na jubilosa exaltação dos que se acham na relação pactual com Deus: "Jeová é o meu Deus", Esta única promessa realmente inclui todas as outras promessas, tais como: (a) a promessa de diversas bênçãos temporais, que muitas vezes servem para simbolizar as de natureza espiritual; (b) a promessa de jurisdição, incluindo a adoção de filhos e o direito à vida eterna; (c) a promessa do Espírito de Deus para a plena e livre aplicação da obra de redenção e de todas as bênçãos da salvação; e (d) a promessa de glorificação final numa vida que jamais terá fim. Cf. Jó 19.25-27; Sl 16.11; 73.24-26; Is 43.25; Jr 31.33, 34; Ez 36.27; Dn 12.2, 3; Gl 4.5, 6; Tt 3.7; Hb 11.7; Tg 2.5.

2. A RESPOSTA FAVORÁVEL DO HOMEM. Naturalmente, o assentimento ou resposta favorável do homem a essas promessas de Deus aparece em várias formas, sendo que a natureza da resposta é determinada pelas promessas. (a) Em geral, a relação entre a aliança de Deus e o crente individual ou os crentes coletivamente considerados, é representada pela íntima relação de noivo e noiva, esposo e esposa, pai e filhos. Isto implica que a resposta positiva dos que compartem as bênçãos da aliança será caracterizada por um amor verdadeiro, fiel, confiante, consagrado e devotado. (b) À promessa geral, "Eu serei o teu Deus", o homem responde dizendo, "pertencerei ao Teu povo", e lançado a sua sorte com o povo de Deus. (c) E à promessa de justificação para perdão de pecados, a adoção de filhos e a vida eterna, ele responde com a fé salvadora em Jesus Cristo, com a confiança depositada nele para o tempo e a eternidade, e com uma vida de obediência e consagração a Deus.

D. Características da Aliança da Graça.

1. É ALIANÇA CARACTERIZADA PELA GRAÇA. Pode-se afirmar que é uma aliança caracterizada pela graça, (a) porque nela Deus permite que um Fiador cumpra as nossas obrigações: (b) porque Ele mesmo provê o Fiador na pessoa do Seu Filho, que satisfaz as exigências da justiça; e (c) porque por Sua graça, revelada na operação do Espírito Santo, Ele capacita o homem a cumprir as responsabilidades da Sua aliança. A aliança origina-se na graça de Deus, é executada em virtude da graça de Deus e se concretiza na vida dos pecadores, pela graça de Deus. É graça do começo ao fim para o pecador.

* Na forma utilizada pelo Autor. Nota do tradutor.

2. É ALIANÇA TRINITÁRIA. O trino Deus age na aliança da graça. Ela tem sua origem no eletivo amor e graça do pai, encontra seu fundamento jurídico no ofício de Fiador exercido pelo Filho, e só se realiza plenamente nas vidas dos pecadores pela eficaz aplicação feita pelo Espírito Santo, Jo 1.16; Ef 1.1-14; 2.8; 1 Pe 1.2.

3. É ALIANÇA ETERNA E, PORTANTO, INVIOLÁVEL. Quando falamos que a aliança é eterna, referimo-nos à eternidade futura, e não à passada, Gn 17.19; 2 Sm 23.5; Hb 13.20. Só poderemos liga-la à eternidade passada, se não fizermos distinção entre ela e a aliança da redenção. O fato de ser eterna implica também que é inviolável; e esta é uma das razões pelas quais ela pode ser chamada testamento, Hb 9.17. Deus permanecerá para sempre fiel à Sua aliança e sem sombra de variação e levará à plena realização nos eleitos. Contudo, não significa que o homem não pode romper e nunca romperá a relação pactual em que se acha.

4. É ALIANÇA PARTICULAR, NÃO UNIVERSAL. Significa (a) que ela não realizará em todos os homens, como alegam alguns universalistas, e também que Deus não teve a intenção de que se realizasse nas vidas de todos, como ensinam os pelagianos, os arminianos e os luteranos; (b) que, mesmo na qualidade de uma relação pactual externa, ela não se estende a todos aqueles a quem o Evangelho é pregado, pois muitos deles não querem ser incorporados na aliança; e (c) que a oferta da aliança não chega a todos, visto que tem havido muitos indivíduos e até nações que jamais tiveram conhecimento do meio de salvação. Alguns dos luteranos mais antigos alegam que se pode dizer que a aliança é universal porque houve períodos da história em que ela foi oferecida à raça humana toda, como, por exemplo, em Adão, em Noé e sua família, e mesmo nos dias dos apóstolos. Mas não há base para fazer de Adão e Noé recebedores *representativos* do oferecimento da aliança; e o certo é que os apóstolos não evangelizaram o mundo inteiro. Alguns teólogos reformados (calvinistas), como Músculo, Polano, Wolébio e outros, falavam de um *foedus generale (aliança geral)* em distinção de um *foedus speciale ac sempiternum* (aliança especial e sempiterna), mas, ao faze-lo, tinham em mente a aliança geral de Deus com todas as criaturas, homens e animais, estabelecida mediante Noé. A dispensação neotestamentária da aliança pode ser chamada universal no sentido de que, nela, a aliança é estendida a todas as nações, não se limitando mais aos judeus, como se limitava na antiga dispensação.

5. É ESSENCIALMENTE A MESMA EM AMBAS AS DISPENSAÇÕES, EMBORA COM MUDANÇAS NA FORMA DA SUA ADMINISTRAÇÃO. Esta afirmação é contraditada por todos os que declaram que os santos veterotestamentários foram salvos de maneira diferente da dos crentes neotestamentários. Exemplos dos que assumem esta posição: Os pelagianos e socinianos, que sustentam que Deus deu ajuda adicional com o exemplo e os ensinos de Cristo; os católicos romanos, que afiram que os santos do Velho Testamento ficaram no *Limbus Patrum* (Limbo dos Pais) até quando Cristo desceu ao hades; os seguidores de Coceio, que asseveravam que os crentes veterotestamentários só receberam uma *paresis* (um passar por alto) e não uma

aphesis (pleno perdão dos pecados); e os dispensacionalistas atuais, que distinguem várias e diferentes aliança (Scofield menciona 7; Milligan, 9), e insistem na necessidade de mantê-las distintas. A unidade da aliança em ambas as dispensações é comprovada pelas seguintes ponderações:

a. A expressão sumária da aliança é a mesma sempre, tanto no Velho como no Novo Testamento: “Eu serei o teu Deus”. Esta é a expressão do conteúdo essencial da aliança com Abraão, Gn 17.7, da aliança davídica, 2 Sm 7.14, e da nova aliança, Jr 31.33; Hb 8.10. Esta promessa é de fato um sumário totalmente abrangente, e contém uma garantia das mais perfeitas bênçãos pactuais. Do fato de que Deus é chamado Deus de Abraão, Isaque e Jacó, Cristo infere que esses patriarcas têm posse da vida eterna, Mt 22.32.

b. A Bíblia ensina que há somente um único Evangelho, por meio do qual os homens podem salvar-se. E porque o Evangelho nada é senão a revelação da graça, segue-se que há também somente uma aliança. Este Evangelho já foi ouvido na promessa materna, Gn 3.15, foi pregado a Abraão, Gl 3.8, e não pode ser suplantado por nenhum evangelho judaizante, Gl 1.8,9.

c. Paulo argumenta extensamente contra os judaizantes com a tese de que o modo pelo qual Abraão obteve a salvação é típico quanto aos crentes do Novo Testamento, não importando se estes eram judeus ou gentios, Rm 4.9-25; Gl 3.7-9, 17, 18. Ele fala de Abraão como o pai dos crentes e prova claramente que a aliança com Abraão continua vigente.O argumento de Paulo em Rm 4 e Gl 3 esclarece perfeitamente que a lei não anulou nem alterou a aliança. Cf. também Hb 6.13-18.

d. O Mediador da aliança é o mesmo ontem, hoje e para sempre, Hb 13.8. Em nenhum outro há salvação, Jo 14.6; pois tampouco há qualquer outro debaixo do céu, dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos, At 4.12. A semente prometida a Abraão é Cristo, Gl 3.16, e os que se identificam com Cristo são verdadeiros herdeiros da aliança, Gl 3.16-29.

e. O meio de salvação revelado na aliança é o mesmo. A escritura insiste nas condições idênticas em toda a linha, Gn 15.6, comparado com Rm 4.11; Hb 2.4; At 15.11; Gl 3.6, 7; Hb 11.9. As promessas, cuja realização os crentes esperavam, também eram as mesmas, Gn 15.6; Sl 51.12; Mt 13.17; Jo 8.56. E os sacramentos, embora diferindo na forma, têm essencialmente a mesma significação em ambas as dispensações, Rm 4.11; 1 Co 5.7; Cl 2.11, 12.

f. *É tanto condicional como incondicional.* Repetidamente se faz a indagação se a aliança é condicional ou incondicional. É uma indagação que não se pode responder sem uma cuidadosa discriminação, pois a resposta dependerá do ponto de vista segundo o qual se considere a aliança.

Por um lado, a aliança é incondicional. Não há aliança da garça nenhuma condição que se possa considerar *meritória.* O pecador é exortado a arrepender-se e a crer, mas a sua fé e o seu arrependimento de modo nenhum merecem as bênçãos da aliança. Deve-se sustentar isto em oposição às posições católica romana e arminiana. Tampouco é condicional no sentido de que se espera que o homem realize com as suas próprias forças o que a aliança exige dele. Ao coloca-lo diante das exigências da aliança, sempre devemos lembrar-lhe o fato de que somente de Deus ele pode receber as forças necessárias para o cumprimento do seu dever. Num sentido se pode dizer que o próprio Deus preenche a condição nos eleitos. Para os que são escolhidos para a vida eterna, aquilo que se pode considerar como condição da aliança é também uma promessa e, portanto, um dom de Deus. Finalmente, a aliança não é condicional no sentido de que o recebimento de cada bênção particular da aliança depende de alguma condição. Podemos dizer que a fé é a*conditio sine qua non* da justificação, mas o recebimento da fé propriamente dita na regeneração não depende de nenhuma condição, mas, sim, unicamente da operação da graça de Deus em Cristo.

Por outro lado, pode-se dizer a aliança é condicional. Há um sentido em que a aliança é condicional. Se considerarmos a base da aliança, esta se vê claramente condicionada pelo penhor de Jesus Cristo, o Fiador. Para introduzir a aliança da graça, Cristo teve que satisfazer, e de fato satisfez, as condições originariamente estabelecidas na aliança das obras, por Sua obediência ativa e passiva. Pode-se dizer ainda que a aliança é condicional na medida em que se refere ao primeiro ingresso consciente na aliança como uma real comunhão de vida. Este ingresso depende da fé, fé, porém, que em si mesma é dom de Deus. Quando aqui falamos da fé como uma condição, naturalmente nos referimos à fé como uma atividade espiritual da mente. É só mediante s fé que podemos obter um *usufruto consciente* das bênçãos da aliança. Nosso conhecimento experimental da vida pactual depende inteiramente do exercício da fé. Aquele que não vive a vida da fé está praticamente fora da aliança, *no que se refere à sua consciência.* Se em nosso exame incluirmos não somente o começo, mas também o gradativo desdobramento e aperfeiçoamento da vida pactual, poderemos considerar a santificação como uma condição, em acréscimo à fé. Todavia, ambas as condições estão dentro da aliança.

As igrejas reformadas (calvinistas) se opuseram muitas vezes ao uso da palavra “condição” em conexão com a aliança da graça. Deve-se isto em grande parte a uma reação contra o arminianismo, que empregava o vocábulo “condição” num sentido anti-escriturístico, e, portanto, a uma falha em não discrimina-lo apropriadamente.[1] Tendo em mente o que foi dito acima, parecerá perfeitamente válido falar de uma condição em conexão com a aliança da graça, pois (1) a Bíblia mostra claramente que a entrada na vida pactual é condicionada pela fé, Jo 3.16, 36; At 8.37 (texto que não se acha em alguns manuscritos); Rm 10.9; (2) Muitas vezes a Escritura ameaça os filhos da aliança, mas estas ameaças aplicam-se exatamente aos que ignoram a condição, isto é,

1 Cf. Dick, *Theol. Lect.* XLVIII.

aos que se recusam a andar no caminho da aliança; e (3) se não houvesse nenhuma condição, só Deus estaria obrigado à aliança, e não haveria nenhuma "disciplina" ou "vinculo do concerto"* para o homem(mas cf. Ez 20.37); e, assim, a aliança deixaria de ser aliança, pois em todas as alianças há duas partes.

g. *Há um sentido em que a aliança pode ser chamada testamento.* Em vista do fato de que o testamento é uma declaração absoluta e desconhece condições, surge a questão se há alguma propriedade em aplicar o termo "testamento" à aliança. Há somente uma passagem do Novo Testamento em que parece justificável verter a palavra *diatheke* para "testamento", a saber, Hb 9.16, 17. Ali Cristo é apresentado como o testador, em cuja morte a aliança da graça, considerada como um testamento, torna-se eficaz. Houve uma disposição testamentária das bênçãos da aliança, e isto entrou em vigor pela morte de Cristo. Esta é a única passagem em que se faz referencia explícita à aliança como testamento. Mas a idéia de que os crentes recebem as bênçãos espirituais da aliança de maneira testamentária está implícita em várias passagens da escritura, conquanto a apresentação implícita seja ligeiramente diversa da de Hb 9.16, 17. Deus, e não Cristo, é o testador . tanto no Velho Testamento como no Novo, mas especialmente no Novo, os crentes são descritos como filhos de Deus, legalmente por adoção e eticamente pelo novo nascimento, Jo 1.12; Rm 8.15, 16; Gl 4.4-6; 1 Jo 3.1-3, 9. Ora, as idéias de herdeiro e herança associam-se naturalmente à filiação e, portanto, não é de admirar que se encontrem freqüentemente na Escritura. Paulo declara: "Ora, se somos filhos, somos também herdeiros", Rm 8.17; Cf. também Rm 4.14; Gl 3.29; 4.1, 7; Tt 3.7; Hb 6.17; 11.7; Tg 2.5. Em vista dessas passagens, não há dúvida de que a aliança e as bênçãos da aliança são descritas na escritura como uma herança. Mas esta descrição também se baseia ma idéia de testamento, com esta diferença, porém: que a confirmação da aliança não implica a morte do testador. Os crentes são herdeiros de Deus (que não pode morrer) e co-herdeiros com Cristo, Rm 8.17. É mais que evidente que, quanto ao pecador, a aliança tem um lado testamentário e pode ser considerada como uma herança; mas agora surge a questão , se também pode assumir este caráter quanto a Cristo. Parece que se requer uma resposta afirmativa, em vista do fato de que somos chamados *co-herdeiros* com Cristo. Então, será Ele também um herdeiro? Esta pergunta pode ser respondida na afirmativa, em vista da declaração que se acha em Lc 22.29. A herança aqui referida é a glória de Cristo como Mediador, glória que Ele recebeu como herança do pai, e que Ele, por Seu turno, entrega como herança a todos os Seus. Mas, embora haja indubitavelmente um lado testamentário, este é apenas um lado da questão, e não exclui a idéia de que a aliança é realmente uma aliança. Pode-se-lhe chamar testamento porque (1) é toda ela um dom de Deus; (2) a dispensação do Novo Testamento foi introduzida pela morte de Cristo; (3) é firme e inviolável; e (4) nela Deus mesmo dá o que Ele exige do homem. Todavia, isto não deve ser interpretado no sentido de que não existem dois lados da aliança e que, por conseguinte, ela é absolutamente monoplêurica. Por desiguais que as partes possam ser, Deus condescende em baixar ao nível do

* Ez 20.37, Almeida, Ver. E Atual., "disciplina da lainça"; Rev . e Corr., "vínculo do concerto". Nota do tradutor.

homem e, por Sua graça, habilitando-o a agir como a segunda parte da aliança. Uma aliança monoplêurica, no sentido absoluto, é realmente uma *contradictio in adjecto* (contradição em adjeto). Ao mesmo tempo, os teólogos que darão ênfase ao caráter monoplêurico da aliança o fazem para salientar uma importante verdade, a saber, que Deus e o homem não se encontram a meio caminho na aliança, mas, sim, que Deus desce até o homem e, por Sua graça, estabelece a Sua aliança com ele, dando livremente tudo quanto Ele requer, e que o homem é realmente o único beneficiado pela aliança. É essencial, porém, que o caráter diplêurico da aliança seja mantido, porque o homem aparece nela realmente satisfazendo as exigências da aliança na fé e na conversão, conquanto seja assim somente quando Deus opera nele tanto o querer como o efetuar, de acordo com o Seu beneplácito.

E. Relação de Cristo com a Aliança da Graça.

Cristo é apresentado na Escritura como o Mediador da aliança. A palavra grega *mesites* não se acha no grego clássico, mas ocorre em Filo e em escritores mais recentes. Na Septuaginta encontra-se apenas uma vez em Jó 9.33. A palavra "Mediador" ("Mediator" em inglês), como também a palavra holandesa "Middelaar" e a alemã "Mittler", podem levar-nos a pensar que *mesites* designa simplesmente um árbitro entre duas partes, um intermediário, no sentido comum da palavra. Deve-se ter em mente, porém que a idéia bíblica é muito mais profunda. Cristo é Mediador, em mais de um sentido. Ele intervém entre Deus e o homem, não apenas para pedir paz e persuadir a isto, mas revestido de pleno poderes, como um plenipotenciário, para fazer tudo que seja necessário para estabelecer a paz. O emprego da palavra *mesites* no Novo Testamento justifica nossa menção de uma dupla obra mediatária de Cristo, a saber, a de garantia ou fiança e a de acesso (grego, *prosagoge,* Rm 5.2). Na maioria das passagens em que se acha a palavra no Novo Testamento, equivale a *eggyos* e, portanto, indica Cristo como Aquele que, tomando sobre Si a culpa dos pecados, pôs termo à relação penal destes com a lei e lhes restabeleceu a correta e legal relação com Deus. É este o sentido do vocábulo em Hb 8.6; 9.15; 12.24. Em Hb 7.22 o termo *eggyos* é aplicado a Cristo. Contudo, há uma passagem em que a palavra *mesites* tem um sentido que está mais de acordo com o sentido comum da palavra "mediador", como alguém chamado para servir de árbitro entre duas partes e reconciliá-las, a saber, 1 Tm 2.5. Aí Cristo reúne Deus e o homem. A obra de Cristo, no sentido de que, com base em Seu sacrifício, Ele reúne Deus e o homem. A obra de Cristo, no sentido indicado pela palavra *mesites,* é dupla. Ele trabalha em coisas pertencentes a Deus e em coisas pertencentes ao homem, na esfera legal objetiva e na esfera moral subjetiva. Na primeira Ele faz propiciação pelo justo desprazer de Deus, expiando a culpa do pecado, intercede por aqueles que o pai Lhe deu, e realmente torna as suas pessoas e os seus serviços aceitáveis a Deus. E na última Ele revela aos homens a verdade concernente a Deus e à relação dos homens com Ele, juntamente com as condições de serviço aceitável, persuade-os e capacita-os a receberem a verdade, e os dirige e lhes dá suporte em

todas as circunstâncias da vida, visando a consumar com perfeição o seu resgate. Ao realizar esse trabalho, Ele emprega o ministério dos homens, 2 Co 5.20.

IV. O Aspecto Duplo da Aliança

Quando falamos das partes contratantes da aliança da graça, já demos a entender que a aliança pode ser considerada segundo dois pontos de vista. Há dois aspectos diferentes da aliança, e agora surge a questão: Qual a relação mútua desses dois aspectos? Esta pergunta foi respondida de diferentes maneiras.

A. Uma Aliança Externa e uma Interna.

Há os que distinguem entre uma aliança externa e uma interna. Concebia-se a aliança externa como uma aliança na qual a posição da pessoa depende inteiramente da realização de certos deveres religiosos. Sua posição é inteiramente correta, se ela faz o que dela se requer, mais ou menos no sentido católico romano. Em Israel essa aliança assumiu forma nacional. Talvez ninguém tenha elaborado a doutrina de uma aliança externa com maior coerência do que o fez Thomas Blake. A linha divisória entre a aliança externa e a interna nem sempre foi apresentada da mesma maneira. Alguns ligavam o batismo à aliança externa, e a confissão de fé e a Ceia do Senhor à interna; outros entendiam que o batismo e a confissão de fé pertenciam à aliança externa, e que a Ceia do Senhor é o sacramento da aliança interna. Mas o problema é que toda essa explicação redunda em dualismo na concepção da aliança, dualismo não comprovado pela Escritura; seu produto é uma aliança externa não entrosada com a interna. Cria-se a impressão de que existe uma aliança na qual o homem pode assumir uma posição inteiramente correta sem a fé salvadora; mas a Bíblia ignora tal aliança. Há, na verdade, privilégios e bênçãos externos da aliança, e há pessoas que só gozam esses privilégios e bênçãos; ms casos como esses são anômalos, e não podem ser sistematizados. A distinção entre a aliança externa e a interna não tem sustentação.

Não se deve confundir esse conceito com outro, relacionado com ele, a saber, que há um aspecto externo e um aspecto interno da aliança da graça (Mastricht e outros). De acordo com essa idéia, alguns aceitam as suas responsabilidades pactuais de maneira verdadeiramente espiritual, de coração, enquanto outros as aceitam somente por uma profissão de fé externa, de boca, e, portanto, só estão aparentemente na aliança. Mastricht refere-se a Judas Iscariotes, a Simão o mágico, aos que tem fé temporal e outros. Mas o problema é que, segundo esse conceito, os não eleitos e não regenerados são apenas apêndices externos adicionados à aliança, e são considerados *por nós* como filhos da aliança, simplesmente devido à nossa visão estreita, mas absolutamente nenhum deles é filho da aliança *aos olhos de Deus*. Eles não estão realmente na aliança, e, portanto, tampouco poderão tornar-se verdadeiros infratores da aliança. Essa idéia não soluciona esta questão: Em que sentido os não eleitos e não regenerados, que sejam membros da igreja visível, são filhos da aliança *também aos olhos de Deus* e, portanto, podem tornar-se infratores da aliança?

B. A Essência e a Administração da Aliança.

Outros, como por exemplo Oleviano e Turretino, distinguem entre a essência e a administração da aliança. De acordo com Turretino, aquela corresponde à vocação interna e à igreja invisível formada por meio dessa vocação; e esta, à vocação externa e à igreja visível, composta pelos que são chamados externamente pela Palavra. A administração da aliança consiste somente da oferta da salvação na pregação da palavra e dos outros privilégios de que participam todos os que têm um lugar na igreja, incluindo-se os não eleitos. Todavia, a essência da aliança inclui também o recebimento espiritual de todas as bênçãos da aliança, a vida em união com Cristo, e, portanto, estende-se unicamente aos eleitos. É certo que esta distinção contem um elemento de verdade, mas não é inteiramente lógica e clara. Enquanto que a essência e a forma constituem uma antítese, a essência e a administração não constituem. Elas podem referir-se à igreja invisível e à visível, como Turretino parece pretender, ou ao fim ultimo ou à realização final e ao anuncio da aliança, como Oleviano entende a distinção. Mas, se tem em vista a primeira, seria melhor falar de essência e revelação; e se pretende a ultima, seria preferível falar do objetivo e do meio de sua realização. Aqui igualmente continua sem resposta a questão sobre se os não eleitos são filhos da aliança *também aos olhos de Deus,* e até que ponto o são.

C. Uma Aliança Condicional e uma Absoluta.

Ainda outros, como por exemplo Koelman, falam de uma aliança condicional e uma absoluta. Koelman acentua o fato de que, quando se faz distinção entre uma aliança externa e uma interna, só se tem em vista uma aliança, e os termos “externa” e “interna” servem simplesmente para salientar o fato de que nem todos estão na aliança exatamente do mesmo modo. Alguns se acham nela por uma confissão meramente externa, para usufruto dos privilégios externos, e outros por aceitá-la de coração, para gozo das bênçãos da salvação. Semelhantemente, ele deseja que se compreenda claramente que, quando afirma que alguns estão na aliança externa e condicionalmente, não pretende dizer que eles não estão realmente na aliança, mas somente que eles não podem obter as bênçãos da aliança prometidas, exceto pelo cumprimento da condição da aliança. É indubitável que esta descrição também contém um elemento de verdade, mas em Koelman ela está de tal modo ligada à noção de uma aliança externa e uma interna, que ele se aproxima perigosamente do erro de aceitar duas alianças, especialmente quando alega que durante a dispensação do Novo Testamento Deus incorpora todas as nações e reinos na aliança.

D. A Aliança como Relação Puramente Legal e como Comunhão de Vida.

Teólogos reformados da estirpe de Kuyper, Bavinck e Honing falam de dois lados da aliança, um externo e o outro interno. O dr. Vos emprega expressões mais específicas, quando distingue

entre a aliança como uma relação e um lado moral. Pode-se considerar a aliança como um acordo entre duas partes, com condições e estipulações mútuas, e, portanto, como algo pertencente à esfera legal. Nesse sentido, a aliança pode existir, mesmo quando não se faz nada para realizar o seu propósito, a saber, a condição indicada por ela e para a qual ela chama, tendo-a como o verdadeiro ideal. As partes que vivem sob este acordo estão na aliança, visto que estão sujeitas às estipulações mútuas sobre as quais concordam. Na esfera legal tudo é considerado e regulado de maneira puramente objetiva. O fator determinante nessa esfera é simplesmente a relação que foi estabelecida, e não a atitude que se assume para com essa relação. A relação existe independentemente da inclinação ou falta de inclinação, gostos e aversões da pessoa quanto a ela. Parece que, à luz desta distinção, é preciso responder a pergunta: Quem faz parte da aliança da graça? Se se a pergunta com a relação legal em mente, e só com esta em mente, e realmente culminar na interrogativa, Quem são os que têm o dever de viver na aliança, e de quem se pode esperar que o façam? – a resposta será: Os crentes e seus filhos. Mas se a pergunta for feita com vistas à aliança como comunhão de vida, e assumir esta forma completamente diversa, em quem esta relação legal resulta numa viva comunhão com Cristo? – a resposta só poderá ser: Unicamente nos regenerados, que são dotados do princípio da fé; quer dizer, nos eleitos.

Esta distinção tem base na Escritura. Quase não é necessário citar passagens que provam que a aliança é um pacto na esfera legal, pois é mais que evidente que temos um pacto dessa natureza sempre que duas partes concordam, na presença de Deus, em fazer certas coisas que afetam a sua relação mútua, ou que uma parte promete conferir certos benefícios à outra, pressupondo-se que a última cumpre as condições estabelecidas. Há na Escritura copiosas evidências de que a aliança da graça é um pacto dessa natureza. Há a condição da fé, Gn 15.6, comparado com Rm 4.3 em diante e 20 em diante; Hc 2.4; Gl 3.14-28; Hb 11; e há também a promessa de bênçãos espirituais e eternas, Gn 12.3; 17.7; Is 43.25; Ez 36.27; Rm 4.5 em diante; Gl 3.14, 18. Mas também é evidente que a aliança, em sua plena realização, é mais que isso, a saber, é comunhão de vida. Esta já pôde ser expressa simbolicamente no ato de passar entre as partes do animal imolado quando do estabelecimento da aliança com Abraão, Gn 15.9-17. Além disso, é indicada em passagens como Sl 25.14; 89.33, 34; 103.17, 18; Jr 31.33, 34 (Hb 8.10-12); Ez 36.25-28; 2 Co 6.16; Ap 21.2, 3.

Surge agora a questão quanto à relação entre a permanência do pecador sob a “disciplina da aliança”, como uma relação legal, e sua vida na comunhão da aliança. Não se pode conceber a coexistência de ambas sem alguma ligação interna, mas ambas devem ser consideradas como sendo intimamente relacionadas uma com a outra, a fim de evitar-se todo dualismo. Quando alguém assume a relação pactual voluntariamente, naturalmente as duas devem ir juntas; do contrário, o resultado será uma relação falsa. Mas no caso dos que *nascem* na aliança a questão é mais difícil. Será então possível uma sem a outra? A aliança será, nesse caso, uma pura e simples relação legal na qual aquilo que devia ser- mas não é – toma o lugar das gloriosas

realidades que constituem a razão de ser da aliança? Haverá alguma base razoável para esperar-se que a relação pactual resultará numa comunhão viva; que para o pecador, que por si mesmo é incapaz de crer, a aliança se tornará de fato uma viva realidade? Em resposta a essa questão pode-se dizer que, sem dúvida nenhuma, Deus deseja que a relação pactual redunde numa vida pactual. E Ele próprio garante, com Suas promessas ligadas à semente dos crentes, que isto se efetuará, não no caso de cada indivíduo, mas na semente da aliança, coletivamente. Com base na promessa de Deus, podemos crer que, sob uma fiel administração da aliança, a relação pactual, como regra geral, se concretizará plenamente numa vida pactual.

E. Participação na Aliança como uma Relação Legal.

Ao discutir a participação como membros da aliança como uma relação legal, deve-se ter em mente que a aliança, neste sentido, não é meramente um sistema de exigências e promessas, exigências que devem ser satisfeitas e promessas que devem ser cumpridas; mas que inclui também uma razoável expectativa de que a relação legal e externa levará consigo a gloriosa realidade de uma vida de íntima comunhão com o Deus da aliança. Esta é a única maneira pela qual a idéia da aliança se realiza plenamente.

1. OS ADULTOS NA ALIANÇA. Os adultos só podem entrar nesta aliança voluntariamente, pela fé e confissão. Segue-se disto que, no caso, deles, se a sua confissão não for falsa, a entrada na aliança como uma relação legal coincide com a entrada nela como uma comunhão de vida. Eles não assumem apenas a responsabilidade de cumprir certos deveres externos; tampouco meramente prometem, em acréscimo a isso, que exercerão a fé salvadora no futuro; mas confessam que aceitam a aliança com uma fé viva, e que o seu desejo e intenção é continuar nesta fé. Portanto, eles entram imediatamente na plena vida pactual, e esta é a única maneira pela qual podem entrar na aliança. Esta verdade é implícita ou explicitamente negada por todos aqueles que ligam a confissão de fé a uma aliança meramente externa.

2. OS FILHOS DOS CRENTES NA ALIANÇA. Com respeito aos filhos dos crentes, que entram na aliança por nascimento, naturalmente a situação é tanto diversa. A experiência ensina que, embora entrem por nascimento na aliança como uma relação legal, não significa necessariamente que também entram imediatamente na aliança como comunhão de vida. Nem sequer significa que a relação pactual alguma vez chegara à sua plena realização em suas vidas. Todavia, mesmo no caso deles deve haver razoável segurança de que a aliança não é ou não continuara sendo mera relação legal, com deveres e privilégios externos, apontando para aquilo que devia ser, mas também é, ou com o tempo vira a ser uma realidade viva. Esta segurança esta baseada na promessa de Deus, que é absolutamente confiável, de que Ele agira nos corações dos jovens ligados à aliança com a Sua graça salvadora e os transformara em vivos membros da aliança. A aliança é mais que mero oferecimento da salvação, mais até que o oferecimento da

salvação acrescido da promessa de fé no Evangelho. Ela também traz consigo a certeza, baseada nas promessas de Deus, que opera nos filhos da aliança “quando, onde e como lhe apraz”, que a fé salvadora será produzida nos corações. Enquanto os filhos da aliança não revelarem o contrário, temos que partir do pressuposto de que estão de posse da vida pactual. Naturalmente, o curso dos acontecimentos poderá provar que esta vida ainda não está presente; poderá até provar que ela nunca se realizou em suas vidas. As promessas de Deus são dadas à semente dos crentes coletivamente, não individualmente. A promessa de Deus, de continuar a Sua aliança e de leva-la à plena realização nos filhos dos crentes, não significa que Ele dotará da fé salvadora cada um deles, até o último. E se alguns deles permanecerem na incredulidade, deveremos ter em mente o que Paulo diz em Rm 9.6-8: “Nem todos os de Israel são de fato israelitas”; nem todos os filhos de crentes são filhos da promessa. Daí, é necessário lembrar constantemente, mesmo aos filhos da aliança, a necessidade de regeneração e conversão. O simples fato de que alguém está na aliança não traz segurança da salvação. Quando os filhos dos crentes crescem e chegam à idade da discrição, compete-lhes, é claro, aceitar voluntariamente as suas responsabilidades pactuais, com uma sincera confissão de fé. Deixar de faze-lo é, estritamente falando, uma negação da sua relação pactual. Pode-se dizer, pois, que a relação legal em que se acham os filhos dos crentes precede à aliança como comunhão de vida e é um meio para a sua realização. Mas, ao acentuar a significação da aliança como meio para um fim, não devemos frisar exclusivamente, e nem mesmo primordialmente, as exigências de Deus e o resultante dever do homem, mas especialmente a promessa da eficaz operação nos corações dos filhos da aliança. Se salientarmos única ou excessivamente as responsabilidades da aliança, e deixarmos de dar a devida proeminência ao fato de que na aliança Deus dá tudo quanto requer de nós, noutras palavras, que as Suas promessas cobrem todas as Suas exigências, corremos o risco de cair na armadilha do arminianismo.

3. OS NÃO REGENERADOS NA ALIANÇA. Do que acima foi dito infere-se que mesmo pessoas não regeneradas e inconversas podem estar na aliança. Ismael e Esaú estiveram originalmente na aliança, os ímpios filhos de Eli eram filhos da aliança, e a grande maioria dos judeus dos dias de Jesus e dos apóstolos pertencia ao povo da aliança e partilhava as promessas pactuais, apesar de não seguir a fé que caracterizara o seu pai Abraão. Daí surge a questão: Em que sentido essas pessoas podem ser consideradas como pertencentes à aliança? Diz o dr. Kuyper que eles não são partícipes essenciais da aliança, embora estejam realmente nela; e diz o dr. Bavinck que eles estão *in foedere* (na aliança), mas não são *de foedere* (da aliança). Pode –se dizer o seguinte, sobre a posição dos não regenerados na aliança.

a. Estão na aliança no que se refere à sua responsabilidade. Porque se acham numa relação pactual legal com Deus, têm o dever de arrepender-se e crer. Se não se converterem a Deus e não aceitarem a Cristo pela fé, quando chegarem à idade da discrição, serão julgados como

infratores da aliança. Portanto, a relação especial com Deus em que estão postos, significa responsabilidade adicional.

b. Estão na aliança no sentido de que podem reivindicar as promessas que Deus lhes fez quando estabeleceu a Sua aliança com os crentes e sua semente. Paulo chega a dizer dos seus ímpios compatriotas: “pertence-lhes a adoção, e também a glória, as alianças, a legislação, o culto e as promessas” (Rm 9.4). Como regra geral, Deus reúne os Seus eleitos dentre os que se acham nesta relação pactual.

c. Estão na aliança no sentido de que estão sujeitos às ministrações da aliança. São constantemente admoestados e exortados a viverem de acordo com as exigências da aliança. A igreja os trata como filhos da aliança, oferece-lhes os selos da aliança, e os exorta a fazerem apropriado uso deles. São eles os primeiros convidados a serem chamados para a ceia, os Filhos do reino, aos quais a palavra deve ser pregada primeiramente, mt 8.12; Lc 14.16-24; At 13.46.

d. estão na aliança também na medida em que as bênçãos da aliança constituem objeto de interesse. Embora não experimentem a influência regeneradora do Espírito Santo, estão não obstante, sujeitos a certas operações e influências especiais do Espírito Santo. O Espírito peleja com eles de maneira especial, convence-os do pecado, ilumina-os em certa medida, e os enriquece com as bênçãos da graça comum, Gn 6.3; Mt 13.18-22; Hb 6.4-6.

Deve-se notar que, enquanto que a aliança é eterna e inviolável, aliança que Deus jamais anula, é possível aos que se acham na aliança quebrá-la. Se alguém que se acha na relação pactual legal não ingressar na vida pactual, será ainda considerado membro da aliança. O fato de não cumprir as exigências da aliança envolve culpa e faz dele um infrator da aliança, Jr 31.32; Ez 44.7. isto explica como pode haver, não apenas uma fração temporária, mas uma infração definitiva e final da aliança, se bem que não há nenhuma queda definitiva dos santos.

V. Diferentes Dispensações da Aliança

A. O Conceito Adequado das diferentes Dispensações.

Levanta-se a questão sobre se devemos distinguir duas ou três dispensações, ou, com os dispensacionalistas modernos, sete ou até mais.

1. O CONCEITO DISPENSACIONALISTA. Segundo Scofield, "uma dispensação é um período de tempo durante o qual o homem é provado quanto à obediência a alguma revelação específica da vontade de Deus".[1] Dando mais ampla explicação disso, diz ele na página 20 do seu folheto sobre a *Correta Divisão da Palavra de Deus (Rightly Dividing the Word of Ttuth)*: "Cada dispensação pode ser considerada como uma nova prova do homem natural, e cada uma delas termina em juízo – assinalando o seu fracasso". Toda dispensação tem suas próprias características, e é tão distinta das demais que não pode ser misturada com nenhuma delas. Geralmente se distinguem sete dispensações: as dispensações da inocência, do governo humano, da promessa, da lei, da graça e do reino. Em resposta à questão sobre se Deus é assim tão inconstante que precisou mudar a Sua vontade, a respeito do homem, sete vezes, Frank E. Gaebelein replica: "Não é Deus que vacilou. Embora haja sete dispensações, em princípio são uma só, totalmente baseada na prova única da obediência. E se o homem fosse achado capaz de preencher as condições baixadas pela primeira dispensação, as outras seis seriam desnecessárias. Mas o homem falhou. Contudo, em vez de expulsar a Sua criatura culpada, Deus se compadeceu e o submeteu a nova prova sob novas condições. Assim, cada dispensação termina com o fracasso do homem e, cada dispensação demonstra a misericórdia de Deus".[2]

Há sérias objeções a esse conceito. (a) A palavra dispensação (*oikonomia*), que é um termo bíblico (cf. Lc 16.2-4; 1 Co 9.17; Ef 1.10; 3.2, 9; Cl 1.25; 1 Tm 1.4), aqui é empregada num sentido antibíblico. A referida palavra indica mordomia, uma disposição ou uma administração, mas nunca um período de prova ou de experiência. (b) É evidente que as distinções são completamente arbitrárias. Já o patenteia o fato de que os próprios dispensacionalistas dizem que elas se sobrepõem umas às outras. A segunda dispensação é chamada dispensação da consciência, mas, segundo Paulo, a consciência continuava sendo o inspetor dos gentios nos seus dias, Rm 2.14,15. A terceira é conhecida como dispensação do governo humano, mas o seu mandamento específico, que foi desobedecido e que, portanto, tornou o homem passível de julgamento, não foi o mandamento para governar o mundo em lugar de Deus – coisa da qual não há vestígio – mas o mandamento para encher a terra. A quarta recebe o designativo de dispensação da promessa e se supõe haver terminado com a dádiva da lei, mas Paulo afirma que a lei não anulou a promessa e que esta continuava vigente nos seus dias, Rm 4.13-17; Gl 3.15-29. A dispensação da lei, assim

1 *Scofield Bible,* p. 5.
2 *Exploring the Bible,* p. 95.

chamada, está repleta de gloriosas promessas, e a dispensação da graça, assim chamada, não abrogou a lei como regra de vida. A graça só oferece escape da lei como condição de salvação (como ocorre na aliança das obras), da maldição da lei e da lei como poder suplementar. (c) De acordo com a descrição usual desta teoria, o homem está sempre em prova. Ele falhou na primeira prova e assim perdeu a recompensa da vida eterna, mas Deus se compadeceu dele e, por Sua misericórdia, deu-lhe nova oportunidade de experiência. Repetidos fracassos levaram a repetidas manifestações da misericórdia de Deus com a introdução de novas experiências que, todavia, mantiveram o homem em prova o tempo todo. Isto não é equivalente a dizer que Deus *com justiça* prende o homem natural à condição da aliança das obras – o que é perfeitamente verdadeiro – mas que Deus, com *misericórdia e compaixão* e, portanto, aparentemente para salvar o homem, dá-lhe oportunidade após oportunidade de satisfazer as condições sempre variantes e, assim, obter a vida eterna pela prestação de obediência a Deus. Esta representação é contrária à Escritura, que não descreve o homem decaído como ainda em prova, mas como um completo fracasso, totalmente incapaz de prestar obediência a Deus, e absolutamente dependente da graça de Deus para a salvação. Bullinger, ele próprio um dispensacionalista, se bem que de um tipo algo diferente, está certo quando diz: "O homem estava então (na primeira dispensação) no que se chama 'sob prova'. Isso marca aquela administração aguda e absolutamente; *pois agora o homem não está sob prova.* Supor que está é uma falácia popular que fere a raiz das doutrinas da graça. O homem foi experimentado e provado, e provou que é uma ruína".[1] (d) Esta teoria é também de tendência divisora, desmembrando o organismo da Escritura com resultados desastrosos. Segundo a teoria em foco, as partes da escritura que pertencem a uma das dispensações são dirigidas ao povo dessa dispensação e a mais ninguém, e só têm significação para esse povo. Significa, nas palavras de Charles C. Cook, "que no velho testamento não há uma única sentença que se aplique ao cristão como regra de fé e prática – nem um só mandamento que o obrigue, como também não há ali uma única promessa dada a ele em primeira mão, exceto aquilo que está incluído na vasta corrente do plano de redenção, ali ensinado por meio de símbolos e profecias".[2] Não significa, diz a teoria em apreço, que não podemos extrair lições do Velho testamento. A Bíblia está dividida em dois livros, o Livro do Reino, que compreende o Velho Testamento; e o Livro da Igreja, que consiste do restante do Novo testamento e é dirigido a nós. Desde que as dispensações não se misturam, segue-se que na dispensação da lei não há nenhuma revelação da graça de Deus, e na dispensação da graça, nenhuma revelação da lei no sentido de obrigar o povo de Deus do tempo do Novo testamento. Se o espaço no-lo permitisse, não nos seria difícil provar que esta posição é inteiramente insustentável.

2. TEORIA DAS TRÊS DISPENSAÇÕES. Irineu falava em três alianças, a primeira caracterizada pela lei escrita no coração, a segunda, pela lei como mandamento externo dado no

1 *How to Enjoy the Bible*. p. 65.
2 *God's Book Speaking For Itself,*p. 31.

Sinai, e a terceira, pela lei restabelecida no coração pela operação do Espírito Santo; e assim ele sugeriu a idéia de três dispensações. Coceio distinguia três dispensações da aliança da graça, a primeira *ante legem,* a segunda *sub lege* e a terceira *post legem* (respectivamente, antes da lei, sob a lei e após a lei). Ele fazia, pois, aguda distinção entre a administração da aliança posterior a Moisés. Pois bem, é indubitavelmente certo que há considerável diferença entre a administração da aliança antes e depois da dádiva da lei, mas a similaridade é maior que a diferença, de modo que não se justifica coordenar a obra de Moisés com a de Cristo como uma linha divisória da administração da aliança. Pode –se notar os seguintes pontos de diferença:

a. *Na graça como a manifesta característica da aliança.* No período patriarcal a graça, como a característica da aliança, projetou-se mais proeminentemente que no período posterior. A promessa estava mais na primeira plana, Rm 4.13; Gl 3.18. Contudo, mesmo isto não deve ser indevidamente salientado, como se não houvesse fardos legais, quer morais quer cerimoniais, antes do tempo de Moisés, e como se não houvesse promessa da graça durante o período da lei. A substância da lei estava em vigor antes de Moisés, e já exigiam sacrifícios. E promessas decorrentes da graça acham-se com abundancia nos escritos pós-mosaicos. O único ponto real de diferença é este: Uma vez que a lei constituía para Israel uma explícita recordação das exigências da aliança das obras, havia maior perigo de confundir o caminho da lei com o caminho da salvação. E a história de Israel nos ensina que ele não escapou desse perigo.

b. *Na ênfase ao caráter espiritual das bênçãos.* O caráter espiritual das bênçãos sobressaía mais claramente no período patriarcal. Abraão, Isaque e Jacó eram simples residentes temporários na terra da promessa, morando lá como estrangeiros e peregrinos. A promessa temporal da aliança ainda não se cumprira. Daí, havia menor risco de fixar a atenção exclusivamente nas bênçãos materiais, como os judeus fizeram mais tarde. Os primeiros patriarcas tinham uma compreensão mais clara do sentido simbólico daquelas posses materiais, e buscavam uma cidade celestial, Gl 4,25, 26; Hb 11.9,10.

c. *No entendimento da destinação universal da aliança.* A destinação universal da aliança era mais claramente evidente no período patriarcal. Foi dito a Abrão que em sua semente seriam abençoadas todas as nações do mundo, Gn 22.18; Rm 4.13-17; Gl 3.8. Aos poucos os judeus foram perdendo de vista este fato importante, e passaram a supor que as bênçãos da aliança estavam restritas à nação judaica. Todavia, os últimos profetas deram ênfase à universalidade das promessas, e assim reviveram a consciência da significação mundial da aliança.

Mas, conquanto existissem essas diferenças, havia diversos pontos importantes em que os períodos pré e pós-mosaicos concordavam e nos quais ambos, em conjunto, diferiam da dispensação cristã. Enquanto a diferença entre ambos era apenas de grau, a sua diferença em comum da dispensação do Novo Testamento é de contraste. Em contraste com a dispensação cristã, os períodos do Velho Testamento concordam:

a. *Na apresentação do mediador como semente ainda futura.* Todo o Velho Testamento aponta para então futura vinda do Messias. Este olhar prospectivo caracteriza o proto-evangelho, a promessa feita aos patriarcas, todo o ritual mosaico e as mensagens centrais dos profetas.

b. *Na prefiguração em cerimônias e tipos do Redentor por vir.* É Certo que estes aumentaram depois da entrega da lei, mas estavam presentes muito tempo antes disso. Já nos primitivos dias de Caim e Abel eram oferecidos sacrifícios, e estes tinham também um caráter peculiar, ou seja, expiatório, apontando para o grande sacrifício de Jesus Cristo. Os que serviam como sacerdotes eram sombras e símbolos do grande Sumo sacerdote vindouro. Em distinção do Velho Testamento, o Novo é mais comemorativo que prefigurativo.

c. *Na prefiguração das vicissitudes dos que estavam destinados a compartilhar as realidades espirituais da aliança na carreira terrena dos grupos que estavam em relação pactual com Deus.* A peregrinação dos patriarcas na Terra Santa, a servidão no Egito, a entrada em Canaã, apontavam para coisas espirituais superiores no futuro. No Novo Testamento, esses tipos todos alcançam o seu cumprimento e, portanto, cessam.

Com base em tudo quanto acima foi dito, é preferível seguir as linhas tradicionais distinguindo apenas duas dispensações ou administrações, quais sejam, a do Velho Testamento e a do Novo; e subdividir a primeira em vários períodos ou estágios da revelação da aliança da graça.

B. A Dispensação do Velho Testamento.

1. A PRIMEIRA REVELAÇÃO DA ALIANÇA. A primeira revelação da aliança acha-se no proto-evangelho, Gn 3.15. Alguns negam que isso tenha qualquer relação com a aliança; e por certo ela não se refere a algum estabelecimento formal de uma aliança. A revelação de tal estabelecimento só poderia vir depois que a idéia de aliança se desenvolvesse na história. Ao mesmo tempo, Gn 3.15 certamente contém uma revelação da essência da aliança. Os seguintes pontos devem ser observados:

a. Ao pôr inimizade entre a serpente e a mulher, Deus estabelece uma relação, como sempre faz ao firmar uma aliança. A queda colocou o homem em associação com Satanás, mas Deus rompe essa recém-formada aliança transformando a amizade do homem com Satanás em inimizade e restabelecendo a amizade do homem com Ele; e esta é a idéia da aliança. Esta reabilitação do homem incluiu a promessa da graça santificante, pois somente por essa graça é que a amizade do homem com Satanás poderia ser transformada em inimizade. Deus teve que inverter a condição por meio da graça regeneradora. Com toda a probabilidade, Ele acionou imediatamente a graça da aliança nos corações dos nossos primeiros pais. E quando Deus, com o Seu poder salvador, gera inimizade a Satanás no coração do homem, isto implica que Ele

escolhe o lado do homem, que Ele se torna um *confederado do homem* na luta contra Satanás, e, assim, virtualmente estabelece uma aliança ofensiva e defensiva.

b. Esta relação entre Deus e o homem por um lado, e Satanás por outro, não se limita aos indivíduos, mas se estende à sua semente. A aliança é orgânica em sua forma de operar, e inclui as gerações. Este é um elemento essencial da idéia da aliança. Haverá não somente uma semente do homem, mas também uma semente da serpente, isto é, o diabo, e haverá prolongado conflito entre ambas, do qual a semente do homem sairá vitoriosa.

c. Então, o conflito será decisivo. Embora o calcanhar da semente da mulher venha a ser ferido, a cabeça da serpente será esmagada. Esta só poderá picar o calcanhar e, ao fazê-lo, porá em perigo a sua cabeça. Haverá sofrimento por parte da semente da mulher, mas o ferrão mortal da serpente acabará resultando em sua própria morte. A morte de Cristo, que em sentido preeminente é a semente da mulher, será a derrota de Satanás. A profecia da redenção é ainda impessoal no proto-evangelho, mas é, não obstante, uma profecia messiânica. Em última análise, a semente da mulher é Cristo, que assume a natureza humana e, sendo levado à morte na cruz, obtém a vitória decisiva sobre Satanás. Sem deixar de dizer que os nossos pais não entenderam tudo isso.

2. A ALIANÇA COM NOÉ. É evidente que a aliança com Noé é de natureza muito geral: Deus promete que não destruirá toda a carne pelas águas de um dilúvio, e que a sucessão normal do tempo de semear e colher, frio e calor, inverno e verão, dia e noite continuará. As forças da natureza são contidas, os poderes do mal são postos sob maior restrição, e o homem recebe proteção contra a violência dos seus semelhantes e dos animais. É uma aliança que só confere bênçãos naturais e, portanto, muitas vezes recebe o nome de aliança da natureza ou da graça comum. Não há objeção a essa terminologia, contanto que não dê a impressão de que esta aliança está inteiramente dissociada da aliança da graça. Conquanto ambas difiram, são também estreitamente relacionadas uma com a outra.

a. *Pontos de diferença.* Devemos notar os seguintes pontos de diferença: (1) Enquanto a aliança da graça pertence primária, embora não exclusivamente, a bênçãos espirituais, a aliança da natureza só garante ao homem bênçãos terrenas e temporais. (2) Enquanto a aliança da graça, no sentido mais amplo da palavra, inclui somente os crentes e sua semente, e só se realiza plenamente nas vidas dos eleitos, a aliança com Noé não somente foi universal em seu início, mas foi destinada a permanecer totalmente inclusiva. Até os dias da transação pactual com Abraão não havia selo da aliança da graça, mas a aliança com Noé foi confirmada pelo sinal do arco-íris, sinal completamente diverso daqueles que mais tarde se ligariam à aliança da graça.

b. *Pontos de ligação.* Apesar das diferenças que acabamos de mencionar, há uma relação muito estreita entre as duas alianças. (1) A aliança da natureza também é oriunda da graça de

Deus. Nesta aliança, como na aliança da graça, Deus outorga ao homem não somente favores imerecidos, mas bênçãos das quais ele fora privado por causa do pecado. Por natureza o homem não tem direito nenhum às bênçãos naturais prometidas nesta aliança. (2) Esta aliança também repousa na aliança da graça. Foi estabelecida mais particularmente com Noé e sua semente porque havia claras evidencias da realização da aliança da graça nessa família, Gn 6.9; 7.1; 9.9, 26, 27. (3) Ela é também um necessário apêndice (Witsius: “aanhangsel”) da aliança da graça. A revelação da aliança da graça em Gn 3.16-19 já indicava bênçãos terrenas e temporais. Estas eram absolutamente necessárias para a realização da aliança da graça. Na aliança com Noé o caráter geral dessas bênçãos é exposto claramente, e a continuação delas é confirmada.

3. A ALIANÇA COM ABRAÃO. Com Abraão entramos na época da revelação veterotestamentária da aliança da graça. Há vários pontos que merecem atenção aqui:

a. Até ao tempo de Abraão não houve estabelecimento formal da aliança da graça. Embora Gn 3.15 já contenha elementos desta aliança, não registra uma transação formal pela qual a aliança teria sido estabelecida. Nem sequer fala explicitamente de uma aliança. O estabelecimento da aliança com Abrão marcou o início de uma igreja institucional. Nos tempos anteriores a Abrão havia o que se pode denominar “a igreja em casa”. Havia famílias nas quais a religião verdadeira achava expressão, e sem dúvida havia também reuniões de crentes, mas não havia definidamente um corpo assinalado de crentes, separado do mundo e que pudesse chamar-se igreja. Havia “filhos de Deus” e “filhos dos homens”, mas não eram ainda separados por uma linha de demarcação visível. Na época de Abraão, porém, foi instituída a circuncisão como ordenança sinalizadora, como insígnia de membro e selo da justiça da fé.

b. Na transação com Abraão a particularista administração veterotestamentária da aliança teve começo, e é mais que evidente que o homem é uma parte da aliança e deve responder com fé às promessas de Deus. O grande fato central salientado na escritura é que Abraão creu em Deus e isto lhe foi imputado com justiça. Deus aparece a Abraão vez após vez, repetindo Suas promessas, com o fim de gerar fé em seu coração e estimular o seu exercício ativo. A grandeza da sua fé foi visível na maneira como ele creu contra a esperança, confiando na promessa mesmo quando o seu cumprimento parecia uma impossibilidade física.

c. As bênçãos espirituais da aliança da graça foram muito mais palpáveis na aliança com Abraão do que nunca antes. A melhor exposição escriturística da aliança com Abraão está registrada em Rm 3 e 4, e Gl 3. Em conexão com a narrativa que se acha em Gênesis, estes capítulos ensinam que, na aliança, Abraão recebeu a justificação, incluindo o perdão dos pecados e a adoção na própria família de Deus, e também os dons do Espírito para santificação e para glória eterna.

d. A aliança com Abraão já incluía um elemento simbólico. De um lado, referia-se às bênçãos temporais, tais como a terra de Canaã, uma numerosa progênie, proteção contra os inimigos e vitória sobre eles; de outro lado, referia-se às bênçãos espirituais. Contudo, deve-se ter em mente que aquelas não eram coordenadas com estas, mas subordinadas a elas. Estas bênçãos temporais não constituíam um fim em si mesmas, mas serviam para simbolizar e tipificar coisas espirituais e celestes. As promessas espirituais não se concretizaram nos descendentes naturais de Abraão como tais, mas somente nos que seguiram as pegadas de Abraão.

e. Em vista deste estabelecimento da aliança da graça com Abraão, às vezes ele é considerado o chefe da aliança da graça. Mas a palavra "chefe" (ou "cabeça") é ambígua e, portanto, passível de entendimento errôneo. Abraão não pode ser chamado chefe representativo da aliança, como Adão o fora da aliança das obras, pois (1) a aliança com Abraão não inclui os crentes que o precederam e que, todavia, estavam na aliança da graça, e (2) ele não podia aceitar a promessa por nós, nem crer em nosso lugar, eximindo-nos com isso destes deveres. Se há um chefe representativo da aliança da graça, só pode ser Cristo (cf. Bavinck, *Geref. Dogm. III,* p. 239, 241); mas, estritamente falando, só podemos considerar Cristo como o Chefe com base no pressuposto de que a aliança da redenção e a aliança da graça são um só. Abraão só pode ser chamado chefe da aliança no sentido de que ela foi estabelecida formalmente com ele, e de que ele recebeu a promessa de sua continuação na linhagem dos seus descendentes naturais e espirituais, acima de tudo dos descendentes espirituais. Paulo fala dele como "o pai de todos os que crêem", Rm 4.11. É evidente que a palavra "pai" só pode ser entendida figuradamente aí, pois os crentes não devem a sua vida espiritual a Abraão. Diz o dr. Hodge em seu *Comentário de Romanos (Comentary of Romans)*, sobre Rm 4.11: "A palavra *pai* expressa comunidade de caráter, e muitas vezes é aplicada ao chefe ou fundador de alguma escola ou classe de homens, cujo caráter é determinado pela relação com a pessoa assim designada; como Gn 4.20, 21. ... Os crentes são chamados filhos de Abraão por causa desta identidade de natureza ou caráter religioso, pois ele sobressai na Escritura como *o* crente; porque foi com ele que a aliança da graça, abrangendo todos os filhos de Deus, quer judeus quer gentios, foi revalidada; e porque são seus herdeiros, herdando as bênçãos a ele prometidas".

f. Finalmente, não devemos perder de vista o fato de que o estágio da revelação da aliança veterotestamentária que é mais normativa para nós, na dispensação do Novo Testamento, não é o da aliança sináitica, mas o da aliança estabelecida com Abraão. A aliança sináitica é um interlúdio, cobrindo um período no qual o real caráter da aliança da graça, isto é, seu caráter livre e impregnado pela graça, é um tanto eclipsado por todos os tipos de cerimônias e formas externas que, em conexão com a vida teocrática de Israel, colocavam as exigências da lei proeminentemente no primeiro plano, Cf. Gl 3. Por outro lado, na aliança com Abraão, a ênfase recai na promessa e na fé que responde à promessa.

4. A ALIANÇA SINÁITICA. A aliança do Sinai era essencialmente a mesma estabelecida com Abraão, embora a forma diferisse um pouco. Isto nem sempre é reconhecido, e os dispensacionalistas dos dias atuais não o reconhecem. Estes insistem em que era uma aliança diferente, na forma e na essência. Scofield fala dela como uma aliança legal, uma "aliança mosaica de obras, e condicional",[1] sob a qual o ponto de prova era a obediência legal como a condição de salvação.[2] Se essa aliança era uma aliança de obras, certamente não era a aliança da graça. A razão pela qual às vezes é considerada como uma aliança inteiramente nova é que Paulo se refere repetidamente à lei e à promessa como formando uma antítese, Rm 4.13 em diante; Gl 3.17. Deve-se notar, porém, que o apóstolo não contrasta com a aliança abraâmica a sináitica em seu conjunto, mas somente a lei como esta funcionava nesta aliança, e esta função somente como erroneamente entendida pelos judeus. A única exceção a essa regra é Gl 4.21 e seguintes, onde as duas alianças são realmente comparadas. Mas estas são as alianças abraâmica e sináitica. A aliança que provém do Sinai e se centraliza na Jerusalém terrena é colocada em contraste com a aliança que provém do céu e se centraliza na Jerusalém de cima, isto é – a natural e a espiritual.

Há na Escritura claras indicações de que a aliança com Abraão não foi suplantada pela aliança sináitica, mas continuou em vigor. Mesmo em Horebe o Senhor lembrou ao povo a aliança com Abraão, Dt. 1.8; e quando o Senhor ameaçou destruir o povo depois que este fizera o bezerro de ouro, Moisés baseou seus apelos em favor deles naquela aliança, ex 32.13. Também Deus repetidamente lhes assegurava que, sempre que se arrependessem e O buscassem, Ele se lembraria da Sua aliança com Abraão, Lv 26.42; Dt 4.31. As duas alianças são claramente apresentadas em sua unidade em Sl 105.8-10: "Lembra-se perpetuamente da sua aliança, da palavra que empenhou para mil gerações; da aliança que fez com Abraão, e do juramento que fez a Isaque; o qual confirmou a Jacó por decreto e *a Israel por aliança perpétua".* Esta unidade se infere também da argumentação de Paulo em Gl 3, onde ele dá ênfase ao fato de que um Deus imutável não altera arbitrariamente a natureza essencial de uma aliança uma vez confirmada; e que a lei não foi dada com o propósito de suplantar os fins da promessa da graça, mas, sim, de servi-los, Gl 3.15-22. Se a aliança sináitica fosse de fato uma aliança de obras, na qual a obediência à lei fosse o meio de salvação, então ela seria certamente uma maldição para Israel, pois foi imposta a um povo que não tinha a menor possibilidade de obter a salvação pelas obras. Mas esta aliança é apresentada na Escritura como uma bênção concedida a Israel por um Pai amoroso, Ex 19.5; Lv 26.44, 45; Dt 4.8; Sl 148.20. Mas, embora a aliança com Abraão e a aliança sináitica fossem essencialmente a mesma, a aliança do Sinai tinha certos traços característicos.

a. No Sinai a aliança tornou-se uma aliança verdadeiramente nacional. A vida civil de Israel estava de tal modo ligada à aliança que as duas não podiam separar-se. Em grande medida a

1 *Ref. Bibli.,* p. 95.
2 Ibid., p. 1115.

igreja e o estado se tornaram uma só coisa. Estar na igreja era estar na nação, e *vice versa*; e abandonar a igreja era abandonar a nação. Não havia excomunhão espiritual; a proscrição significava eliminação pela morte.

b. A aliança sináitica incluía um serviço que continha uma recordação positiva das rigorosas exigências da aliança das obras. A lei era posta em primeira plana, dando proeminência uma vez mais ao elemento legal anterior. Mas a aliança do Sinai não era uma renovação da aliança das obras; nela a lei é subserviente à aliança da graça. Isto já vem indicado na introdução dos dez mandamentos, Ex 20.2; Dt 5.6, e ainda em Rm 3.20; Gl 3.24. É verdade que no Sinai foi acrescentado um elemento condicional à aliança, mas o que nela dependia da guarda da lei não era a salvação dos israelitas, mas, sim, a sua posição teocrática na nação e o gozo de bênçãos externas, Dt 28.1-14. A lei servia a um duplo propósito, com relação à aliança da graça: (1) aumentar a consciência de pecado, Rm 3.20; 4.15; Gl 3.19; e (2) ser um ;preceptor conducente a Cristo, Gl 3.24.

c. A aliança com a nação de Israel incluía um *minucioso* cerimonial e serviço típicos. Até certo ponto, isso estava presente no período anterior também, mas, na medida em que foi introduzido no Sinai, era uma coisa nova. Foi instituído um sacerdócio separado, e foi introduzida uma *contínua* pregação do Evangelho com símbolos e tipos. Estes símbolos e tipos aparecem sob dois aspectos diferentes: como exigências de Deus impostas ao povo; e como uma mensagem divina de salvação dirigida ao povo. Os judeus perderam de vista este aspecto, e fixaram a sua atenção exclusivamente naquele. Eles consideravam cad vez mais, porém equivocadamente, a aliança como uma aliança de obras, e viam nos símbolos e tipos um mero apêndice a isso.

d. Na aliança sináitica a lei também servia a Israel como regra de vida, de sorte que a lei una e única de Deus assumia três aspectos, assim designados: lei moral, lei civil e lei cerimonial ou religiosa. A lei civil é simplesmente a aplicação dos princípios da lei moral à vida social e cívica do povo, com todas as suas ramificações. Mesmo as relações sociais e civis em que os componentes do povo estavam uns com os outros tinham que refletir a relação pactual em que se achavam.

Tem havido diversas opiniões dissidentes sobre a aliança sináitica que merecem atenção.

a. Coceio via no decálogo um sumário da aliança da graça, particularmente aplicável a Israel. Quando após o estabelecimento desta aliança nacional da graça, o povo se tornou infiel e fez um bezerro de ouro, a aliança legal do serviço cerimonial foi instituída como uma dispensação mais estrita e mais dura da aliança da graça. Assim, a revelação da graça acha-se particularmente no decálogo, e a de servidão na lei cerimonial. Antes da aliança do Sinai os pais viviam sob a promessa. Havia sacrifícios, mas estes não eram obrigatórios.

b. Outros consideravam a lei como a fórmula de uma aliança de obras estabelecidas com Israel. Deus não tivera realmente a intenção de que Israel merecesse a vida pela observância da lei, dado que isto se tornara completamente impossível. Ele queria simplesmente que eles experimentassem a sua forca e viessem a ter consciência da sua incapacidade. Quando saíram do Egito, fortaleceram-se na convicção de que podiam fazer tudo que o Senhor mandasse; mas no Sinai logo descobriram que não podiam. Em vista da sua consciência de culpa, o Senhor agora restabeleceu a aliança abraâmica da graça, à qual a lei cerimonial também pertencia. Isto inverte a posição do Coceio. A graça é um elemento que se acha na lei cerimonial. Isso está um pouco em harmonia com o conceito dos dispensacionalistas dos dias presentes, que consideram a aliança sináitica uma “aliança mosaica de obras, e condicional” (Scofield), contendo, porém, na lei cerimonial alguns sombreados da vindoura redenção em Cristo.

c. Ainda outros são de opinião que Deus estabeleceu três alianças no Sinai – uma aliança nacional, uma aliança da natureza ou das obras, e uma aliança da graça. A primeira foi feita com todos os israelitas, e era a continuação da linha particularista começada com Abraão. Nela Deus exige obediência externa e promete bênçãos temporais. A segunda foi uma repetição da aliança das obras com a dádiva de um decálogo. E a última foi uma renovação da aliança da graça, como fora estabelecida com Abraão, com a dádiva da lei cerimonial.

Estes conceitos são todos objetáveis, por mais de uma razão: (1) São contrários à Escritura em sua multiplicação de alianças. É antibíblico presumir que foram estabelecidas no Sinai mais de uma aliança, embora a aliança ali firmada tenha vários aspectos. (2) Estão enganados em procurar impor indevidas limitações ao decálogo e à lei cerimonial. É evidente que a lei cerimonial tem duplo aspecto; e também é claro que o decálogo, embora colocando claramente as exigências da lei no primeiro plano, é subserviente à aliança da graça.

C. A Dispensação do Novo Testamento.

Pouca coisa é necessário dizer a respeito da dispensação neotestamentária da aliança. Notem-se os seguintes pontos:

1. A aliança da graça, nos termos em que é revelada no Novo Testamento, é essencialmente a mesma que governava a relação dos crentes veterotestamentários com Deus.é inteiramente sem fundamento a descrição das duas como formando um *contraste* essencial, como o faz o dispensacionalismo atual. Isto fica muitíssimo evidente à luz de Rm 4 e Gl 3. Se às vezes se fala dela como uma nova aliança, isto fica suficientemente explicado pelo fato de que a sua administração difere em várias particularidades da aliança do Velho Testamento. Os seguintes pontos indicarão o que queremos dizer.

2. A dispensação do Novo testamento difere da do Velho testamento em que é universal, isto é, estende-se a todas as nações. A aliança da graça era originariamente universal; seu particularismo começou com Abraão e foi continuado e intensificado na aliança sináitica. Contudo, este particularismo não estava destinado a ser permanente, mas a desaparecer depois de servir ao seu propósito. Mesmo durante o período da lei era possível aos gentios unir-se ao povo de Israel e, assim, participar das bênçãos da aliança. E quando Cristo executou o Seu sacrifício, a bênção de Abraão fluiu para as nações – os que estavam longe foram aproximados.

3. A dispensação do Novo testamento dá mais ênfase à graça que caracteriza a aliança. A promessa está em grande evidencia no primeiro plano. De fato, fica claramente patente que na aliança da graça Deus dá gratuitamente o que Ele exige. Neste aspecto a nova aliança se relaciona com a aliança abraâmica, e não com a sináitica, como Paulo expõe claramente em Rm 4 e Gl 3. Não significa, porém, que não houvesse promessas da graça durante o período da lei. Quando Paulo contrasta, em 2 Co 3, o ministério da lei com o do Evangelho, está pensando particularmente no ministério da lei como era entendido pelos judeus recentes, que fizeram da aliança sináitica uma aliança de obras.

4. Finalmente, a dispensação do Novo testamento traz bênçãos mais ricas que a dispensação do Velho Testamento. A revelação da graça de Deus chegou ao clímax quando o Verbo se fez carne e habitou entre os homens “cheio de graça e de verdade”. O Espírito Santo é derramado sobre a igreja e com a plenitude da graça de Deus em Cristo enriquece os crentes, cobrindo-os de bênçãos espirituais e eternas. A presente dispensação da aliança da graça continuará até à volta de Cristo, quando a relação pactual se realizará no sentido mais completo da palavra numa vida de íntima comunhão com Deus.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Como é que a introdução da doutrina da aliança afeta a apresentação da verdade na teologia reformada (calvinista)? 2. Por que esta doutrina encontrou escasso apoio fora dos círculos reformados? 3. Quem foram os primeiros a introduzir esta doutrina? 4. O que caracteriza a teologia federal de Coceio? 5. Por que alguns insistiram em tratar a aliança da redenção e a da graça como uma só aliança? 6. Por que outros preferem tratá-las separadamente? 7. Que se pode dizer em resposta à petulante rejeição da idéia da aliança como uma ficção legal? 8. Como Cristo pode ser parte e fiança ou penhor da mesma aliança? 9. Que se pode dizer contra a idéia de Blake de que a aliança da graça é uma relação puramente externa? 10. Que objeções há à idéia de duas alianças, uma externa e outra interna? 11. Por que Kuyper sustenta que Cristo, e somente Cristo, é a segunda parte da aliança da graça? 12. Em que sentido ele considera a aliança da graça como uma aliança externa? 13. Que devemos pensar da tendência do premilenismo moderno de multiplicar as alianças e as dispensações? 14. Como se originou o dispensacionalismo moderno? 15. Como concebe ele a relação entre o VT e o NT?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, Geref. Dogm.III, p. 199-244; Kuyper, Dict, Dogm., De Foedere, p. 118-154; ibid., Uit het Woord, De Leer der Verbonden; Vos, Geref. Dogm. II, p. 76-140; ibid., De Verbondsleer in de Geref. Theol.; Hodge, Syst., Theol. II, p. 354-377; Dabney, Syst. And Polem. Theol., p. 429-463; H. H. Kuyper, Hamabdil, van de Heiligheid van het Genadeverbond; A. Kuyper, Jr., De Vastigheid des Verbonds; Van den Bergh, Calvijn over het Genadeverbond; Heppe, Dogm. Der Ev-Ref. Kirche, p. 268-293; ibid., Dogm. Des Deutschen Protestantismus II, p. 215-221; ibid., Geschichte des Pietismus, p. 205-240; Mastricht, Godgeleerdheit II, p. 363-412; a Marck, Godgeleerdheit, p. 463-482; Witsius, De Verbonden, p. 255-299; Turrentin, Opera, Locus XII Q. 1-12; Brakel, Redelijke Goldsdienst I, p. 351-382; Pictet, Theol., p. 280-284; Strong, Dscourse on the Covenant, p. 113-447; Owen, The Covenant of Grace; Gib., Sacred Contemplations, p. 171-389; Ball, A Treatise of the Covenat of Grace; Boston, The Covenant of Grace; Girardeau, The Federal Theology: Its Import and its Regulative Influence (in the Memorial Volume of the Semi-Centennial of Columbia Seminary); W. L. Newton, Notes on the Covenant, A study in the Theology of the Prophets (católico romano); Aalders, Het Verbond Gods.

Terceira Parte: A DOUTRINA DA PESSOA E OBRA DE CRISTO

A PESSOA DE CRISTO

I. A Doutrina de Cristo na História

A. Relação entre Antropologia e Cristologia.

Há uma relação muito estreita entre a doutrina do homem e a de Cristo. A primeira trata do homem, criado à imagem de Deus e dotado de verdadeiro conhecimento, justiça e santidade, mas que, pela voluntária transgressão da lei de Deus, despojou-se da sua verdadeira humanidade e se transformou em pecador. Ela mostra o homem como uma criatura de Deus altamente privilegiada, trazendo ainda alguns traços da sua glória original, mas, todavia, uma criatura que perdeu os seus direitos de nascimento, sua verdadeira liberdade e justiça originais. Significa que a doutrina dirige a atenção não apenas, nem primeiramente, à condição do homem como criatura, mas, sim, à sua pecaminosidade. Salienta a distância ética que há entre Deus e o homem, distância resultante da queda do homem e que, nem o homem nem os anjos podem cobrir, e, como tal, é virtualmente um grito pelo socorro divino. A cristologia é em parte a resposta a esse grito. Ela nos põe a par da obra objetiva de Deus em Cristo construindo uma ponto sobre o abismo e eliminando a distância. A doutrina nos mostra Deus vindo ao homem para afastar as barreiras entre Deus e o homem pela satisfação das condições da lei em Cristo, e para restabelecer o homem em Sua bendita comunhão. A antropologia já dirige a atenção à provisão da graça de Deus para uma aliança de companheirismo com o homem que provê uma vida de bem-aventurada comunhão com Deus; mas a aliança só é eficiente em Cristo e por meio de Cristo. E, portanto, a doutrina de Cristo como Mediador da aliança deve vir necessariamente em seguida. Cristo, tipificado e prenunciado no Velho Testamento como o Redentor do homem, veio na plenitude do tempo, para tabernacular entre os homens e levar a efeito uma reconciliação eterna.

B. A Doutrina de Cristo antes da Reforma.

1. ATÉ AO CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. Na literatura cristã primitiva Cristo sobressai como humano e divino, como o Filho do homem, mas também como o Filho de Deus. Seu caráter sem pecado é defendido, e Ele é considerado como legítimo objeto de culto. Naturalmente, o problema suscitado por Cristo, como ao mesmo tempo Deus e homem, e as dificuldades envolvidas em tal concepção, não foram plenamente sentidos pela mente cristã dos primeiros tempos, e só assomaram a ela à luz da controvérsia. Era simplesmente natural que o judaísmo, com a sua forte ênfase ao monoteísmo, exercesse considerável influência sobre os primeiros cristãos, de extração

judaica. Os ebionistas (ou parte deles) sentiram-se constrangidos, no interesse do monoteísmo, a negar a divindade de Cristo. Eles O consideravam como simples homem, filho de José e Maria, qualificado em Seu batismo para ser o Messias, pela descida do Espírito Santo sobre Ele. Havia outros na Igreja primitiva cuja doutrina sobre Cristo foi elaborada sobre linhas semelhantes. Os *alogi* (álogos ou alogianos), que rejeitavam os escritos de João por que entendiam que a sua doutrina do Logos está em conflito, com o restante do Novo testamento, também viam em Jesus apenas um homem, conquanto miraculosamente nascido de uma viagem, e ensinavam que Cristo desceu sobre Ele no batismo, conferindo-lhe poderes sobrenaturais. No essencial, esta era também a posição dos monarquistas dinâmicos. Paulo de Samosata, seu principal representante, distinguia entre Jesus e o Logos. Ele considerava Aquele como um homem igual a todos os demais, nascido de Maria, e Este como razão impessoal divina, que fez Sua habitação em Cristo num sentido preeminente, desde a ocasião do Seu batismo, e assim O qualificou para a Sua grande tarefa. Em vista dessa negação, fazia parte da função dos primitivos apologetas a defesa da doutrina da divindade de Cristo.

Se havia alguns que sacrificavam a divindade pela defesa da humanidade de Cristo, havia outros que invertiam a ordem. Os gnósticos foram profundamente influenciados pela concepção dualista dos gregos, em que a matéria, entendida como inerentemente má, é descrita como completamente oposta ao espírito; e por uma tendência mística para considerar as coisas terrenas como representações alegóricas dos grandes processos redentores cósmicos. Rejeitavam a idéia de uma encarnação, de uma manifestação de Deus em forma visível, visto que isto envolveria um contato direto do espírito com a matéria. Diz Harnack que a maioria deles considerava Cristo como um Espírito consubstancial com o Pai. Conforme alguns, Ele desceu sobre o homem Jesus quando do Seu batismo, mas O deixou de novo antes da Sua crucificação; ao passo que, segundo outros, Ele assumiu um corpo meramente fantasmagórico. Os monarquistas modalistas também negavam a humanidade de Cristo, em parte no interesse da Sua divindade, e em parte para preservar a unidade do Ser Divino. Viam nele apenas um modo ou uma manifestação do Deus único, em quem não reconheciam nenhuma distinção de pessoas. Os chamados pais alexandrinos e antignósticos empreenderam a defesa da divindade de Cristo, mas em seu trabalho de defesa não evitaram inteiramente o erro de descrevê-lo como subordinado ao Pai. Mesmo Tertuliano ensinava uma espécie de subordinação, mas especialmente Orígenes, que não hesitava em falar de uma subordinação *quanto à essência*. Isto veio a ser um ponto de partida para o arianismo, no qual se faz distinção entre Cristo e o Logos como a razão divina, e Cristo é apresentado como uma criatura pré-temporal, super-humana, a primeira das criaturas, não Deus e, todavia, mais que homem. Atanásio contestou a Ário e defendeu vigorosamente a posição de que o Filho é consubstancial com o Pai e da mesma essência do Pai, posição que foi oficialmente adotada pelo Concilio de Nicéia, em 325. O semi-arianismo propôs uma *via media*[*], declarando que a essência do Filho é *semelhante* à do Pai.

* *Via media,* em latim no original; curso ou caminho intermediário. Nota do tradutor.

Quando a doutrina da divindade do Filho foi estabelecida oficialmente, surgiu, como é natural, a questão quanto à relação mutua das duas naturezas de Cristo. Apolinário ofereceu uma solução ao problema. Aceitando a concepção tricotomia o homem como consistindo de corpo, alma e espírito, ele tomou a posição de que o Logos assumiu o lugar do espírito (pneuma) no homem, que ele considerava a sede do pecado. Seu principal interesse era assegurar a unidade da pessoa de Cristo, sem sacrificar a sua real divindade; e também resguardar a impecabilidade de Cristo. Mas o fez em detrimento da completa humanidade do Salvador e, conseqüentemente, a sua posição foi explicitamente condenada pelo Concilio de Constantinopla, em 381. Uma das coisas pelas quais Apolinário lutava era a unidade da pessoa de Cristo. Que isso realmente corria perigo viu-se claramente na posição assumida pela escola de Antioquia, que exagerava a distinção das duas naturezas de Cristo. Theodoro de Mopsuéstia e Nestório acentuavam a completa humanidade de Cristo e entendiam que a habitação do Logos nele era apenas uma habitação moral, como a que os crentes também gozam, embora não no mesmo grau. Eles viam em Cristo um homem lado a lado com Deus, em aliança com Deus, compartindo o propósito de Deus, mas não unido a Ele numa unidade de vida pessoal única – viam nele um Mediador que consistia de duas pessoas. Em oposição a eles, Cirilo de Alexandria salientava fortemente a unidade da pessoa de Cristo e, na opinião dos seus oponentes, negava as duas naturezas. Conquanto com toda a probabilidade esses oponentes o tenham entendido mal, Eutico e os seus seguidores certamente recorrem a ele quando assumiram a posição de que a natureza humana de Cristo foi absorvida pela divina, ou que as duas se fundiram resultando numa só natureza, posição que envolvia a negação das duas naturezas de Cristo. O Concílio de Calcedônia, em 451, condenou esses dois conceitos e manteve a crença na unidade da pessoa, como também na dualidade das naturezas.

2. APÓS O CONCÍLIO DE CALCEDÔNIA. Por algum tempo o erro eutiquiano continuou com os monofisitas e monotelitas, mas finalmente foi dominado pela igreja. E o perigo de que a natureza humana de Cristo fosse considerada como inteiramente impessoal foi afastado por Leôncio de Bizâncio, quando demonstrou que ela não é impessoal, mas in-pessoal, tendo a sua subsistência pessoal na pessoa do Filho de Deus. João de Damasco, com quem a cristologia do Oriente alcançou o seu desenvolvimento máximo, acrescentou a idéia de que há uma circum-incessão* do divino e do humano em Cristo, uma comunicação dos atributos divinos à natureza humana, de modo que esta é deificada e também podemos dizer que Deus sofreu na carne. Ele mostra a tendência de reduzir a natureza humana à posição de mero órgão ou instrumento do Logos, se bem que admite que há cooperação das duas naturezas, e que a pessoa única exerce ação e vontade em cada natureza, embora a natureza humana esteja sempre sujeita à divina.

* De *circum,* prep. “em roda de”, “por”, incluindo a idéia de movimento – um para o outro; e de *incessum,*part. De *incedo,* “andar”, “caminhar”, “apoderar-se de”. Termo técnico para designar a intercomunicação e a interrelação das duas naturezas de Cristo. Nota do tradutor.

Na igreja ocidental, Felix, bispo de Urgel, defendeu o adocionismo. Ele considerava Cristo, quanto à Sua natureza divina, isto é, o Logos, como o unigênito Filho de Deus no sentido natural, mas considerava Cristo, em Seu lado humano, como um Filho de Deus meramente por adoção. Feliz procurou preservar a unidade da pessoa salientando o fato de que, desde o momento da Sua concepção, o Filho do homem foi absorvido na unidade da pessoa do Filho de Deus. Fez-se, assim, distinção entre a filiação natural e a adotiva, e esta não começou com o nascimento natural de Cristo, mas teve início por ocasião do Seu batismo e se consumou em Sua ressurreição. Foi um nascimento espiritual que fez de Cristo o Filho adotivo de Deus. Mais uma vez a igreja viu a crença na unidade da pessoa de Cristo ameaçada por esse conceito e, portanto, ele foi condenado pelo Sínodo de Franckfurt, em 794.

A Idade Média acrescentou muito pouca coisa à doutrina da pessoa de Cristo. Devido a várias influências, como as de ênfase à imitação de Cristo, das teorias sobre a expiação, e do desenvolvimento da doutrina da missa, a igreja se apegou fortemente à plena humanidade de Cristo. “A divindade de Cristo”, diz Mackintosh, “passou a ser vista mais como o coeficiente infinito elevando a ação e a paixão humanas a um valor infinito”. E, contudo, alguns dos escolásticos expuseram em sua cristologia um conceito docético de Cristo. Pedro Lombardo não hesitava em dizer que, com relação à Sua humanidade, Cristo não era absolutamente nada. Mas este niilismo foi condenado pela igreja. Alguns novos pontos foram salientados por Tomaz de Aquino. Segundo ele, a pessoa do Logos tornou-se composta na encarnação, e Sua união com a natureza humana “impediu” esta ultima de chegar a ter uma personalidade independente. A natureza humana de Cristo recebeu dupla graça em virtude de sua união com o Logos, (a) a *gratia unionis* (graça da união), que lhe comunicou uma dignidade especial, de modo que até se tornou objeto de culto, e (b) a *gratia habitualis* (graça habitual), que a mantinha em sua relação com Deus. O conhecimento humano de Cristo era duplo a saber, um conhecimento infuso e um conhecimento adquirido. Há duas vontades em Cristo, mas a causalidade última pertence à vontade divina, à qual a vontade humana está sempre sujeita.

C. A Doutrina de Cristo Depois da Reforma.

1. ATÉ AO SÉCULO DEZENOVE. A Reforma não trouxe grandes mudanças à doutrina da pessoa de Cristo. Tanto a Igreja Romana como as igrejas da reforma subscreveram a doutrina de Cristo nos termos de sua formulação pelo Concílio de Calcedônia. Suas diferenças importantes e profundas estão noutras áreas. Há uma peculiaridade da cristologia luterana que merece atenção. A doutrina de Lutero sobre a presença física de Cristo na ceia do Senhor levou ao conceito caracteristicamente luterano da *communicatio idiomatum* (comunicação de propriedades), com o sentido de “que cada uma das naturezas de Cristo permeia a outra (*perichoresis),* e que a Sua humanidade participa dos atributos da Sua divindade”.[1] Afirma-se que os atributos de onipotência ,

1 Neve, *Lutheran Symbolics,* p. 132.

onisciência e onipresença foram comunicados à natureza humana de Cristo ao tempo da encarnação. Suscitou-se naturalmente a questão sobre como isto poderia harmonizar-se com o que sabemos da vida terrena de Jesus. Esta questão levou a uma diferença de opinião entre os teólogos luteranos. Alguns afirmam que Cristo pôs de lado os atributos divinos recebidos na encarnação, ou os usava só ocasionalmente, enquanto outros diziam que Ele continuou de posse deles durante toda a sua vida terrena, mas os manteve ocultos ou só os usava secretamente. Alguns luteranos atualmente parecem inclinados a rejeitar esta doutrina.

Os teólogos reformados (calvinistas) viam nessa doutrina luterana uma espécie de eutiquianismo ou de fusão das duas naturezas de Cristo. A teologia reformada também ensina uma comunicação de atributos, mas a concebe de maneira diferente. Ela crê que, depois da encarnação, as propriedades de ambas as naturezas podem ser atribuídas à pessoa única de Cristo. Pode-se dizer que a pessoa de Cristo é onisciente, mas também, que tem conhecimento limitado; pode se considerada onipresente, mas também limitada, em qualquer tempo particular, a um único lugar. Daí, lemos na Segunda Confissão Helvética: "reconhecemos, pois, que há no único e mesmo Jesus, nosso Senhor, duas naturezas – a natureza divina e a humana; e dizemos que estas são ligadas ou unidas de modo tal, que não são absorvidas, confundidas ou misturadas, mas, antes, são unidas ou conjugadas numa pessoa (sendo que as propriedades de cada uma delas permanecem a salvo e intactas), de modo que podemos cultuar a um Cristo, nosso Senhor, e não a dois. Portanto, não pensamos nem ensinamos que a natureza divina em Cristo sofreu, ou que Cristo, de acordo com a Sua natureza humana, ainda está no mundo e ,assim, em todo lugar".[1]

2. NO SÉCULO DEZENOVE. No início do século dezenove deu-se grande mudança no estudo da pessoa de Cristo. Até àquele tempo, o ponto de partida fora predominantemente teológico, e a cristologia resultante era teocêntrica; mas durante a última parte do século dezoito houve crescente convicção de que se alcançariam melhores resultados partindo de algo mais próximo, a saber do estudo do Jesus histórico. Assim foi introduzido o "segundo período cristológico", assim chamado. O novo ponto de vista era antropológico, e o resultado foi antropocêntrico. Isto evidenciou-se destrutivo para a fé cristã. Uma distinção de maior alcance e perniciosa foi feita entre o Jesus histórico, delineado pelos escritores dos evangelhos, e o Cristo teológico, fruto da fértil imaginação dos pensadores teológicos, e cuja imagem reflete-se agora nos credos da igreja. O Cristo sobrenatural abriu alas para um Jesus humano; e a doutrina das duas naturezas abriu alas para a doutrina de um homem divino.

Scheleiermacher esteve à testa do novo desenvolvimento. Ele considerava Cristo como uma nova criação, na qual a natureza humana é elevada ao nível da perfeição ideal. Todavia, dificilmente se pode dizer que o seu Cristo se eleva acima do nível humano. A singularidade da

1 Capítulo XI.

Sua pessoa consiste do fato de que Ele possui um perfeito e vívido senso de união com o divino, e também realiza com plenitude o destino do homem em Seu caráter de perfeição impecável. A sua suprema dignidade encontra a sua explicação numa presença especial de Deus nele, em Sua consciência singular de Deus. O conceito que Hegel tinha de Cristo é parte integrante do seu sistema panteísta de pensamento. O verbo se fez carne significa para ele que Deus se encarnou na humanidade, de modo que a encarnação expressa realmente a unidade de Deus e o homem. Ao que parece, a encarnação foi meramente o auge de um processo racial. Enquanto a humanidade em geral considera Jesus unicamente como um mestre humano, a fé O reconhece como divino e vê que, por Sua vinda ao mundo, a transcendência de Deus torna-se imanência. Encontramos aqui uma identificação panteísta do humano e do divino na doutrina de Cristo.

Algo disto se vê nas teorias quenósticas, que representam uma notável tentativa de melhorar a elaboração da doutrina da pessoa de Cristo. O termo *kénosis* é derivado de Fp 2.7, que ensina que Cristo "se esvaziou (*ekenosen)*, assumindo a forma de servo". Os quenosicistas tomam isso no sentido de que o Logos tornou-se, isto é, transformou-se literalmente num homem, reduzindo-se total ou parcialmente às dimensões de um homem, e depois cresceu em sabedoria e poder, até que afinal se tornou Deus de novo. Essa teoria apareceu em várias formas, das quais a mais categórica é a de Gess, e por algum tempo gozou considerável popularidade. Propunha-se manter a realidade e a integridade da humanidade de Cristo, e dar vivo relevo à grandiosidade da Sua humilhação, na qual Ele, sendo rico, fez-se pobre por nós. Contudo, ela envolve uma obliteração panteísta da linha de demarcação entre Deus e o homem. Dorner, que foi o maior representante da Escola Mediadora, opôs-se fortemente a esse conceito e o substituiu pela doutrina de uma encarnação progressiva. Ele via na humanidade de Cristo uma nova humanidade com especial receptividade para com o divino. O Logos, o princípio de auto-concessão de Deus, juntou-se a essa humanidade; a medida em que o fez foi determinada em cada estágio pela sempre crescente receptividade da natureza humana para com o divino, e não alcançou o seu estágio final até à ressurreição. Mas isto não passa de uma nova e sutil forma de heresia nestoriana. Resulta num Cristo que consiste de duas pessoas.

Com a exceção de Schleiermacher, ninguém exerceu maior influencia sobre a teologia contemporânea do que Albrecht Ritschl. Sua cristologia tem seu ponto de partida na obra de Cristo, e não em Sua pessoa. A obra de Cristo determina a dignidade de Sua pessoa. Ele era mero homem, mas em vista da obra que realizou e do serviço que prestou, acertadamente Lhe atribuímos os predicados da Divindade. Ritschl rejeita a preexistência, a encarnação e a concepção virginal de Cristo, visto que isso não acha nenhum ponto de contato na consciência crente da comunidade cristã. Cristo foi o fundador do reino de Deus, e agora, de algum modo, induz os homens a ingressarem na comunidade cristã e a terem uma vida motivada pelo amor. Ele redime o homem por Seu ensino, por Seu exemplo e por Sua única, e, portanto, é digno de

ser chamado Deus. Este conceito é virtualmente um restabelecimento da doutrina de Paulo de Samosata.

Com base na idéia panteísta moderna da imanência de Deus, a doutrina de Cristo hoje em dia é muitas vezes exposta de maneira completamente naturalista. As exposições podem variar muito, mas geralmente a idéia fundamental é a mesma, a saber, a idéia de uma unidade essencial de Deus e o homem. A doutrina das duas naturezas de Cristo desapareceu da teologia moderna e em seu lugar temos uma identificação panteísta de Deus e o homem. Essencialmente, todos os homens são divinos, desde que todos têm em si um elemento divino; e todos são filhos de Deus, diferindo de Cristo somente em grau. O ensino moderno acerca de Cristo está baseado na doutrina da continuidade de Deus e o homem. E é exatamente contra essa doutrina que Barth e os que pensam como ele ergueram sua voz. Nalguns círculos atuais há sinais de um retorno à doutrina das duas naturezas. Em sua obra intitulada, *What Is the Faith? (Que é Fé?)*, Mickelm confessa que durante muitos anos afirmou confiantemente que atribuição a Cristo de duas naturezas numa pessoa tinha que ser abandonada, mas agora Vê que isto se firmava num mal-entendido.[1]

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual o cenário de fundo da controvérsia cristológica dos primeiros séculos da era cristã? 2. Que erros antigos foram revividos por Roscelino e Abelardo? 3. Qual foi o niilismo cristológico em voga entre os discípulos de Abelardo? 4, Que conceito Pedro Lombardo tinha de Cristo? 5. Os escolásticos trouxeram algum novo ponto ao palco? 6. Onde encontramos a cristologia luterana oficial? 7. Como podemos explicar as descrições aparentemente incoerentes da Fórmula de Concórdia? 8. Que objeções há ao conceito luterano de que se pode afirmar que os atributos divinos qualificam também a natureza humana? 9. Como os luteranos e os reformados (calvinistas) diferem na interpretação de Fp 2.5-11? 10. Como difere a cristologia reformada da luterana? 11. Qual a principal diferença entre a cristologia recente e a mais antiga? 12. Quais as objeções à doutrina quenósica? 13. Quais as características objetáveis da cristologia moderna? 14. Qual o conceito de Barth e Brunner sobre Cristo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: *The Formula of Concord and the Second Helvetic Confession;* Seeberg, *History of Doctrine* II, p. 65, 109, 110, 154, 155, 229, 230, 321-324, 374, 387; Hagenbach, *History of Doctrine* II, p. 267-275; III, p. 197-209, 343-353; Thomasius, *Dogmengeschichte* II, p. 380-385; 388-429; Otten, *manual of the History of Dogmas* II, p. 171-195; Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus* II, p. 78-178; Dorner, *History of Protestant Theology,* p. 95,96, 201, 202, 322, 323; Bruce, *The Humiliation of Chris*, p. 74- 355; Mackintosh, *The doctrine of the Person of Jesus Christ,*p. 223-284; Ottley, *The Doctrine of the Incarnation,* p.

1 P. 155.

485-553, 587-671; Sanday, *Christologies Ancient and Modern,* p. 59-83; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus;* La Touche, *The Person of Chirst in Modern Thougth.*

II. Nomes e Naturezas de Cristo

A. Os Nomes de Cristo

Há especialmente cinco nomes que requerem breve consideração neste ponto. Descrevem em parte Suas naturezas, em parte Sua posição oficial, e em parte a obra para a qual Ele veio ao mundo.

1. O NOME JESUS. O nome Jesus é a forma grega do hebraico *Jehoshua, Joshua,* Js. 1.1; Zc 3.1, ou *Jeshua* (forma normalmente usada nos livros históricos pós-exílicos), Ed 2.2. A derivação deste nome tão comum do Salvador oculta-se na obscuridade. A opinião geralmente aceita é que deriva da raiz *yasha',* hiphil *hostia*', salvar, mas não é fácil explicar como foi que *Jehoshua*'tornou-se *Jeshua*'. Provavelmente *Hoshea*', derivado do infinitivo, foi a forma original (cf. Nm 13.8, 16; Dt 32.44), expressando meramente a idéia de redenção. O *yod,* que é o sinal do imperfeito, pode ter sido acrescentado para expressar a certeza da redenção. Isto se harmonizaria melhor com a interpretação do nome dado em Mt 1.21. Quanto a uma outra derivação, de *Jeho (Jehovah) e shua,* socorro (Gotthilf), cf. Kuyper, *Dict. Dogm.*[1] O nome foi dado a dois bem conhecidos tipos de Jesus do Velho Testamento.

2. O NOME CRISTO. Se Jesus é o nome pessoal, Cristo é o nome oficial do Messias. É o equivalente de Mashiach *do Velho Testamento,* (de *maschach,* ungir) e, assim, significa "o ungido". Normalmente os reis e os sacerdotes eram ungidos, durante a antiga dispensação, Ex 29.7; Lv 4.3; Jz 9.8; 1 Sm 9.16; 10.1; 2 Sm 19.10. O rei era chamado "o ungido de Jeová", 1 Sm 24.10. Somente um exemplo de unção de profeta está registrado, 1 Rs 19.16, mas provavelmente há referências a isto em Sl 105.15 e Is 61.1. O óleo usado na unção desses oficiais simbolizava o Espírito de Deus, Is 61.1; Zc 4.1-6, e a unção representava a transferência do Espírito para a pessoa consagrada, 1 Sm 10.1, 6, 10; 16.13, 14. A unção era sinal visível de (a) designação para um ofício; (b) estabelecimento de uma relação sagrada e o resultante caráter sacrossanto da pessoa ungida, 1 Sm 16.13; cf. também 2 Co 1.21, 22. O Velho testamento se refere à unção do Senhor em Sl 2.2; 45.7, e o Novo testamento em At 4.27 e 10.38. Referências anteriores acham-se em Sl 2.6 e Pv 8.23, mas hebraístas atuais asseveram que a palavra *nasak,* empregada nestas passagens, significa "instalar", "estabelecer", e não "ungir". Mas, mesmo assim, a palavra indica a realidade da primeira coisa simbolizada pela unção, cf. também Is 11.2; 42.1. Cristo foi instalado em Seus ofícios, ou designado para estes, desde a eternidade, mas historicamente a Sua unção se efetuou quando Ele foi concebido pelo Espírito Santo, Lc 1.35, e quando recebeu o Espírito Santo, especialmente por ocasião do Seu batismo, Mt 3.16; Mc 1.10; Lc 3.22; Jo 1.32; 3.34. Serviu para qualifica-lo para a Sua grande tarefa. Primeiro, o nome "Cristo" foi aplicado ao Senhor

1 *De Christo* I, p. 56,57.

como um substantivo comum, com o artigo, mas gradativamente se desenvolveu e se tornou um nome próprio, sendo então usado sem artigo.

3. O NOME FILHO DO HOMEM. No Velho Testamento este nome se acha em Sl 8.4; Dn 7.13 e muitas vezes na profecia de Ezequiel. Acha-se também nos apócrifos Enoque 46 e 62 e 2 Esdras 13. Admite-se geralmente agora que o uso que o Novo testamento faz dele depende da citada passagem de Daniel, embora naquela profecia a expressão seja apenas uma frase descritiva, e não ainda um título. A transição daquela para este deu-se posteriormente e, ao que parece, já era um fato consumado quando o livro de Enoque foi escrito. Era a maneira mais comum de Jesus tratar-se a Si próprio. Ele aplicou o nome a Si mesmo em mais de quarenta ocasiões, ao passo que os outros evitavam emprega-lo. A única exceção nos evangelhos está em Jo 12.34, onde o nome aparece numa citação indireta de uma palavra de Jesus; e no restante do Novo testamento somente Estevão e João o empregam, At 7.56; Ap 1.13; 14.14.

Em sua obra sobre *A Auto-revelação de Jesus* (The Self-disclosure of Jesus), o dr. Vos divide as passagens em que ocorre o nome e quatro classes; (a) passagens que se referem claramente à vinda escatológica do Filho do homem, como, por exemplo, Mt 16.27, 28; Mc 8.38; 13.26, etc. e paralelas; (b) passagens que falam particularmente dos sofrimentos, morte e (às vezes) ressurreição de Jesus, como por exemplo, Mt 17.22; 20.18, 19, 28; 12.40, etc. e paralelas. (c) passagens do quarto evangelho em que o lado super-humano, celestial, e a preexistência de Jesus são salientados, como, por exemplo, 1.51; 3.13, 14; 6.27, 53, 62; 8.28, e outras. (d) Um pequeno grupo de passagens nas quais Jesus considera a Sua natureza humana, Mc 2.27, 28; Jo 5.27; 6.27, 51, 62. É difícil determinar por que Jesus preferiu este nome como forma de auto-tratamento. Anteriormente o homem era em geral considerado como um título criptico, com o uso da qual Jesus tencionava velar antes que revelar a Sua messianidade. Esta explicação foi posta de lado quando se deu mais atenção ao elemento escatológico dos evangelhos, e ao uso do nome na literatura apocalíptica dos judeus. Dalman reviveu a idéia e voltou a considerar o título como “um ocultamento intencional do caráter messiânico sob um título que afirma a humanidade de Quem o leva”.[1] A suposta prova disto acha-se em Mt 16.13; Jo 12.34. mas a prova é duvidosa; esta última passagem até mostra que o povo entendia messianicamente o nome. O dr. Vos é de opinião que provavelmente Jesus preferiu este nome porque ele fica bastante afastado de toda e qualquer prostituição judaica do ofício messiânico. Chamando-se a Si próprio Filho do homem, Jesus infundiu à messianidade o Seu espírito centralizado nas realidades celestiais. E as alturas a que assim Ele elevou a Sua pessoa e a Sua obra bem podem ter tido algo que ver com a hesitação dos Seus primeiros seguidores quanto a chamá-lo pelo mais celestial de todos os títulos.[2]

1 *Words of Jesus,* p. 253.
2 Ithe Self Disclosure of Jesus, p. 251 em diante.

4. O NOME FILHO DE DEUS. O nome “Filho de Deus” foi variadamente aplicado no Velho testamento: (a) ao povo de Israel, Ex. 4.22; Jr 31.9; Os 11.1; (b) a oficiais de Israel, especialmente ao prometido rei da casa de Davi, 2 Sm 7.14; Sl 89.27; (c) a anjos, Jó 1.6; 2.1; 38.7; Sl 29.1; 89.6; e (d) a pessoas piedosas em geral, Gn 6.2; Sl 73.15; Pv 14.26. Em Israel o nome adquiriu significação teocrática. No Novo Testamento vemos Jesus apropriando-se do nome, e outros também atribuindo-o a Ele. O nome é aplicado a Jesus em quatro sentidos diferentes, nem sempre mantidos em distinção na Escritura, mas às vezes combinados. O nome é-lhe aplicado:

a. *No sentido oficial ou messiânico,* mais como uma descrição do ofício que da natureza de Cristo. O Messias pode ser chamado Filho de Deus como herdeiro e representante de Deus. Os demônios evidentemente entenderam no sentido messiânico o nome quando p aplicaram a Jesus. Parece ter sido esse também o sentido em Mt 24.36; Mc 13.31. mesmo o nome, como proferido pela voz, na ocasião do batismo de Jesus e quando da Sua transfiguração. Mt 3.17; 17.5; Mc 1.11; 9.7; Lc 3.22; 9.35, pode ser interpretado desse modo, mas com toda a probabilidade, tem um sentido mais profundo. Há várias passagens em que o sentido messiânico é combinado com o sentido trinitário, cf. abaixo, no item b.

b. *No sentido trinitário.* Às vezes o nome é utilizado para indicar a divindade essencial de Cristo. Como tal, ele indica uma filiação preexistente, que transcende absolutamente a vida humana de Cristo e Sua vocação oficial como o Messias. Acham-se exemplos deste uso em Mt 11.27; 14.28-33; 16.16, e paralelas; 21.33-46, e paralelas; 22.41-46; 26.63, e paralelas. Nalguns destes casos a idéia de filiação messiânica também entra, mais ou menos. Vemos a filiação ontológica e a filiação messiânica entrelaçadas também em várias passagens joaninas, nas quais Jesus dá a entender claramente que Ele é o Filho de Deus, conquanto não use o nome, como em 6.69; 8.16, 18, 23; 10.15, 30; 14.20,etc. Nas epístolas, Cristo é designado muitas vezes como o Filho de Deus no sentido metafísico, Rm 1.3; 8.3; Gl 4.4; Hb 1.1, e muitas outras passagens. Na teologia modernista é comum negar-se a filiação metafísica de Cristo.

c. *No sentido natalício.* Cristo é também chamado Filho de Deus e virtude do Seu nascimento sobrenatural. O nome é assim aplicado a Ele na bem conhecida passagem do Evangelho Segundo Lucas, na qual a origem da Sua natureza humana é atribuída à direta e sobrenatural paternidade de Deus, a saber, Lc 1.35. O dr. Vos vê indicações deste sentido do nome também é negado pela teologia modernista, que não crê nem no nascimento virginal nem na concepção sobrenatural de Cristo.

d. *No sentido ético-religioso.* É neste sentido que o nome “filhos de Deus” é aplicado aos crentes no Novo Testamento. É possível que tenhamos um exemplo da aplicação do nome “Filho de Deus”a Jesus nesse sentido ético-religioso em Mt 17.24-27. isto depende da questão sobre se Pedro é aí apresentado também como isento do imposto do templo. É especialmente neste sentido que a teologia modernista atribui o nome a Jesus. Ela entende que a filiação de Jesus é

unicamente uma filiação ético-religiosa, um tanto elevada, é certo, mas não essencialmente diferente da dos Seus discípulos.

5. O NOME SENHOR *(Kyrios).* O nome "Senhor" é aplicado a Deus na Septuaginta, (a) como equivalente de Jeová; (b) como tradução de *Adonai;* e (c) como versão de um título honorífico aplicado a Deus (principalmente *Adon*), Js 3.11; Sl 97.5. No Novo Testamento vemos uma aplicação tríplice do nome a Cristo, um tanto parecida com a o Velho Testamento, (a) como uma forma polida e respeitosa de tratamento, Mt 8.2; 20.33; (b) como expressão de posse e autoridade, sem nada implicar quanto ao caráter e autoridade divinas de Cristo, Mt 21.3; 24.42; e (c) com a máxima conotação de autoridade, expressando um caráter exaltado e, de fato, praticamente equivalendo ao nome "Deus", Mc 12.36, 37; Lc 2.11; 3.4; At 2.36; 1 Co 12.3; Fp 2.11. nalguns casos é difícil determinar a conotação exata do título. Indubitavelmente, depois da exaltação de Cristo, o nome era geralmente aplicado a Ele no sentido mais exaltado. Mas, há exemplos do seu uso mesmo antes da ressurreição, onde evidentemente já se alcançara o valor especificamente divino do título, como em Mt 7.22; Lc 5.8; Jo 20.28. Há grande diferença de opinião entre os estudiosos com respeito à origem e desenvolvimento deste título, em sua aplicação a Jesus. A despeito de tudo quanto foi antecipado em contraposição, não há razão para não acreditar que o uso do termo, quando aplicado a Jesus, tem suas raízes no Velho testamento. Há um elemento constante na história do conceito em foco, o elemento, de *posse com autoridade.* As epistolas de Paulo sugerem a idéia adicional de que se trata de uma autoridade e posse *com base em direitos antecedentemente adquiridos.* É duvidoso se este elemento já está presente nos evangelhos.

B. As Naturezas de Cristo.

Desde os primeiros tempos, e mais particularmente desde o Concílio de Calcedônia, a igreja confessa a doutrina das duas naturezas de Cristo. O concílio não solucionou o problema apresentado por uma pessoa que era ao mesmo tempo divina e humana, mas somente procurou afastar algumas das soluções que tinham sido oferecidas e que eram claramente reconhecidas como errôneas. E a igreja aceitou a doutrina das duas naturezas numa pessoa, não porque tivesse completa compreensão do mistério, mas porque viu claramente nela um mistério revelado pela palavra de Deus. Para a igreja ela foi e continuou sendo sempre um artigo de fé, muito acima da compreensão humana. Não faltaram ataques racionalistas à doutrina, mas a igreja permaneceu firme na confissão desta verdade, apesar do fato de ser repetidamente declarada contrária à razão. Nesta confissão os católicos romanos e os protestantes vão ombro a ombro. Mas da última parte do século dezoito em diante, esta doutrina tornou-se alvo de persistentes ataques. A idade da razão iniciou-se e se declarou que era indigno do homem aceitar, pela autoridade da escritura, o que era claramente contrário à razão humana. Aquilo que não se recomendasse a este novo árbitro era simplesmente declarado errôneo. Filósofos e teólogos

tentaram individualmente resolver o problema apresentado por Cristo, para poderem oferecer à igreja um substituto da doutrina das duas naturezas. Tomaram o seu ponto de partida no Jesus humano, e mesmo depois de um século de afanosa pesquisa, viram em Jesus nada mais que um homem dotado de um elemento divino. Não puderam elevar-se ao reconhecimento dele como seu Senhor e seu Deus. Schleiermacher falava de um homem com suprema consciência de Deus, Ritschil, de um homem com o valor de Deus, Wendt, de um homem que estava em continuada e íntima comunhão de amor com Deus, Beyschlag, de um homem cheio de Deus, e Sanday, de um homem com uma invasão do divino no sub consciente; – mas, para eles, Cristo é e continuará sendo mero homem. A escola modernista representada por Harnack, a escola escatológica de Weiss e Schweitzer, e mais recentemente a escola de religiões comparadas, chefiada por Bousset e Kirsopp Lake, concordam todos em despir Cristo de Sua verdadeira divindade e em reduzi-lo a dimensões humanas. Para a primeira, nosso Senhor é apenas um grande mestre de ética; para a segunda, um vidente apocalíptico; e para a terceira, um inigualável guia rumo a um destino exaltado. Consideram o Cristo da igreja como criação do helenismo, ou do judaísmo, ou de ambos combinados. Hoje, porém, toda a epistemologia do século passado é posta em questão, e a suficiência da razão humana para a interpretação da verdade última é seriamente questionada. Há uma nova ênfase à revelação. E os teólogos influentes como Barth e Brunner. Edwin Lewis e Nathaniel Micklem, não hesitam em tornar a confessar sua fé na doutrina das duas naturezas. É da máxima importância manter esta doutrina, nos termos em que foi formulada pelo Concílio de Calcedônia e consta dos nossos padrões confessionais.[1*]

1. PROVAS BÍBLICAS DA DIVINDADE DE CRISTO. Em vista da generalizada negação da divindade de Cristo, é da máxima importância ser inteiramente versado nas provas bíblicas em seu favor. As provas são tão abundantes que todos os que aceitam a Bíblia como a infalível palavra de Deus, não podem ter qualquer dúvida sobre este ponto. Quanto à classificação comum das provas bíblicas derivadas dos nomes divinos de Cristo, dos Seus atributos divinos, das Suas obras divinas e da honra divina a Ele atribuída, remetemos o leitor ao capítulo que trata da doutrina da Trindade. Seguimos aqui um arranjo um tanto diferente, em vista da tendência recente da crítica histórica.

a. *No Velho testamento.* Alguns demonstram certa inclinação para negar que o Velho testamento tenha predições de um Messias divino, mas essa negação é completamente insustentável em vista de passagens como Sl 2.6-12 (hB 1.5); 45.6, 7 (Hb 1.8, 9); 110.1 (hb 1.13); Is 9.6; Jr 23.6; Dn 7.13; Mq 5.2; Zc 13.7; Mt 3.1 Vários dos mais recentes especialistas em história insistem vigorosamente no fato de que a doutrina de um messias super-humano era coisa natural para o judaísmo pré-cristão. Alguns até acham nisso a explicação da cristologia sobrenatural de partes do Novo Testamento.

1 *Confissão Belga*, Art. XIX; *Catecismo de Heidelberg*, Perg. 15-18; *Cânones de Dort* II, Art, IV.
* Cf. também a *Confissão de Fé Presbiteriana* (Wetmisnter), CapítuloVIII. Nota do tradutor.

b. *Nos escritos de João e Paulo*. Tem-se visto que é impossível negar que tanto João como Paulo ensinam a divindade de Cristo. No Evangelho segundo João acha-se o mais elevado conceito da pessoa de Cristo, como se vê nas seguintes passagens: Jo 1.1-3. 14, 18; 2.24, 25; 3.16-18, 35, 36; 4.14, 15; 5.18, 20-22, 25-27; 11.41-44; 20.28; 1 Jo 1.3; 2.23; 4.14, 15; 5.5, 10-13, 20. Um conceito semelhante acha-se nas epistolas paulinas e na Epistola aos Hebreus, Rm 1.7; 9.5; 1 Co 1.1-3; 2.8; 2 Co 5.10; Gl 2.20; 4.4; Fp 2.6; Cl 2.9; 1 Tm 3.16; Hb 1.1-3, 5,8; 4.14; 5.8, etc. Os eruditos críticos procuram escapar da doutrina claramente ensinada nesses escritos de várias maneiras, como, por exemplo, negando a historicidade do Evangelho segundo João e a autenticidade de várias epístolas de Paulo; considerando as exposições de João, Paulo e Hebreus como interpretações infundadas, no caso de João e Hebreus, especialmente sob a influencia de seus conceitos judaicos, pré-cristãos; ou atribuindo a Paulo um conceito inferior ao que se acha em João, a saber, o de Cristo como homem preexistente e divino.

c. *Nos Sinóticos.* Alguns sustentam que somente os sinóticos nos dão um retrato verdadeiro de Cristo. Eles, segundo se diz, retratam o Jesus humano, o verdadeiro Jesus histórico, em contraste com a descrição idealizada do quarto evangelho. Mas é mais que evidente que o Cristo dos sinóticos é tão verdadeiramente divino quanto o Cristo de João. Do começo ao fim Ele sobressai como uma pessoa super-natural, como o Filho do homem e o Filho de Deus. Seu caráter e Suas obras justificam Sua reivindicação. Notem-se particularmente as seguintes passagens: Mt 5.17; 9.6; 11.1-6, 27; 14.33; 16.16, 17; 28.18; 25.31-46; Mc 8.38, e outras passagens similares, bem como as passagens paralelas. A obra do dr. Warfield sobre *O Senhor da Glória (The Lord of Glory)* é muito elucidativa sobre este ponto.

d. *A consciência própria de Jesus.* Nos últimos anos tem havido a tendência de recorrer à *consciência própria de Jesus* e negar que Ele estivesse cônscio de que era o Messias ou Filho de Deus. Naturalmente, não é possível ter qualquer conhecimento da consciência própria de Jesus, a não ser por meio de Suas palavras, nos termos em que elas estão registradas nos evangelhos; e será sempre possível negar que elas expressam corretamente o pensamento de Jesus. Para os que aceitam o testemunho dos evangelhos, não pode haver dúvida de que Jesus estava consciente de que era o próprio filho de Deus. As seguintes passagens atestam isto: Mt 11.27 (Lc 10.22); 21.37, 38 (Mc 12.6; Lc 20.13); 22.41-46 (Mc 13.35-37; Lc 20.41-44); 24.36 (Mc 13.32); 28.19. Algumas destas passagens atestam a consciência messiânica de Jesus; outras, o fato de que Ele estava cônscio de que era o Filho de Deus no sentido mais elevado, Em Mateus e Lucas há várias passagens nas quais Ele fala da primeira pessoa da Trindade como “meu Pai”, Mt 7.21; 10.32, 33; 11.27; 12.50; 15.13; 16.17; 18.10, 19, 35; 20.23; 25.34; 26.29, 53; Lc 2.49; 22.29; 24.49. No evangelho segundo João a consciência que Jesus Tinha de que era o próprio Filho de Deus é ainda mais palpável em passagens como Jo 3.13; 5.17, 18, 19-27; 6.37-40, 57; 8.34-36; 10.17, 18, 30, 35, 36, e outras passagens mais.

2. PROVAS BÍBLICAS DA VERDADEIRA HUMANIDADE DE CRISTO. Houve tempo em que a realidade (gnosticismo) e a integridade *natural* (docetismo, apolinarismo) da natureza humana de Cristo eram negadas, mas no presente ninguém questiona seriamente a verdadeira humanidade de Jesus Cristo. Na verdade, há hoje em dia uma excessiva ênfase à Sua verdadeira humanidade, um crescente humanismo quanto a Cristo. A única divindade que muitos ainda atribuem a Cristo é simplesmente a de Sua humanidade perfeita. Sem dúvida, essa tendência moderna é, em parte, um protesto contra a ênfase unilateral à divindade de Cristo. Em sua reverencia pelo Cristo divino, às vezes os homens se esquecem do Cristo humano. É muito importante afirmar a realidade e a integridade da humanidade de Jesus, admitindo o Seu desenvolvimento humano e as Suas limitações humanas. Não se deve salientar o esplendor da Sua divindade a ponto de obscurecer a Sua verdadeira humanidade. Jesus chamou-se homem a Si próprio, e assim foi chamado por outros, Jo 8.40; At 2.22; Rm 5.15; 1 Co 15.21. A mais comum forma de auto-tratamento de Jesus, “o Filho do homem”, seja qual for a conotação que tenha, por certo indica também a verdadeira humanidade de Jesus. Além disso, diz a Bíblia que o Senhor veio ou foi manifestado na carne, Jo 1.14; 1 Tm 3.16; 1 Jo 4.2. Nestas passagens o termo “carne” denota natureza humana. A Bíblia indica claramente que Jesus possuía os elementos essenciais da natureza humana, isto é, um corpo material e uma alma racional, Mt 26.26, 28, 38; Lc 23.46; 24.39; Jo 11.33; Hb 2.14. Há também passagens que mostram que Jesus estava sujeito às leis ordinárias do desenvolvimento humano, e aos sofrimentos e necessidades humanos, Lc 2.40, 52; Hb 2.10, 18; 5.8. Há demonstrações minuciosas de que Ele passou pelas experiências normais da vida humana, Mt 4.2; 8.24; 9.36; Mc 3.5; Lc 22.44; Jo 4.6; 11.35; 12.27; 19.28, 30; Hb 5.7.

3. PROVAS BÍBLICAS DA IMPECABILIDADE DA HUMANIDADE DE CRISTO. Atribuímos a Cristo não somente integridade natural, mas também moral, ou perfeição moral, isto é, impecabilidade. Significa não apenas que Cristo pode evitar o pecado (*potuit non peccare),* e que de fato evitou, mas também que Lhe era impossível pecar (*non potuitpeccare)*, devido à ligação essencial entre as naturezas humana e divina. A impecabilidade de Cristo foi negada por Martineau, Irving, Menken, Holsten e Pfleiderer, mas a Bíblia dá claro testemunho dela nas seguintes passagens: Lc 1.35; Jo 8.46; 14.30; 2 Co 5.21; Hb 4.15; 9.14; 1 Pe 2.22; 1 Jo 3.5. Apesar de Jesus ter-se feito pecado judicialmente, todavia, eticamente estava livre tanto da depravação hereditária como do pecado fatual. Ele jamais se fez confissão de erro moral; tampouco se juntou aos Seus discípulos na oração: “perdoa as nossas dívidas” (os nossos pecados). Ele pôde desafiar os Seus inimigos a convencê-lo de pecado. A Escritura até O apresenta como pessoa em quem se realizou o ideal moral, Hb 2.8, 9; 1 Co 15.45; 2 Co 3.18; Fp 3.21. Além disso, o nome “Filho do Homem”, do qual se apropriou, parece dar a entender que Ele correspondeu ao perfeito ideal de humanidade.

4. A NECESSIDADE DAS DUAS NATUREZAS DE CRISTO . Transparece do que acima foi dito que, nos dias atuais, muitos não reconhecem a necessidade de admitir duas naturezas em

Cristo. Para eles Jesus é apenas um ser humano; contudo, ao mesmo tempo se sentem constrangidos à atribuir-lhe valor de Deus, ou a reivindicar divindade para Ele em virtude da imanência de Deus nele, ou da permanência do Espírito nele. A necessidade das duas naturezas de Cristo decorre daquilo que é essencial à doutrina escriturística da expiação.

a. *Necessidade de Sua humanidade.* Desde que o homem pecou, era necessário que o homem sofresse a penalidade. Além disso, o pagamento da pena envolvia sofrimento de corpo e alma, sofrimento somente cabível ao homem, Jo 12.27; At 3.18; Hb 2.14; 9.22. Era necessário que Cristo assumisse a natureza humana, não somente com todas as suas propriedades essenciais, mas também com todas as debilidades a que está sujeita, depois da Queda, e, assim, devia descer às profundezas da degradação em que o homem tinha caído, Hb 2.17, 18. Ao mesmo tempo, era preciso que fosse um homem sem pecado, pois um homem que fosse, ele próprio, pecador e que estivesse privado da sua própria vida, certamente não poderia fazer uma expiação por outros, Hb 7.26. Unicamente um Mediador verdadeiramente humano assim, que estivesse conhecimento experimental das misérias da humanidade e se mantivesse acima de todas as tentações, poderia entrar empaticamente em todas as experiências, provações e tentações do homem, Hb 2.17, 18; 4.15-5.2, e ser um perfeito exemplo humano para os Seus seguidores, Mt 11.29; Mc 10.39; Jo 13.13-15; Fp 2.5-8; Hb 12.2-4; 1 Pe 2.21.

b. *Necessidade de Sua Divindade.* No plano divino de salvação era absolutamente essencial que o Mediador fosse verdadeiramente Deus. Era necessário que (1) Ele pudesse apresentar um sacrifício de valor infinito e prestar perfeita obediência à lei de Deus; (2) Ele pudesse sofrer a ira de Deus redentoramente, isto é, para livrar outros da maldição da lei; e (3) Ele pudesse aplicar os frutos da Sua obra consumada aos que O aceitassem pela fé. O homem, com a sua vida arruinada, não pode nem cumprir a pena do pecado, nem prestar perfeita obediência a Deus. Ele pode sofrer a ira de Deus e, exceto pela graça redentora de Deus, terá que sofrê-la eternamente, mas não pode sofrê-la de molde a abrir um caminho de livramento, Sl 49.7-10; 130.3.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que pessoas do Velho Testamento tiveram o nome “Jesus”, e que medida tipificaram o Salvador? 2. O simples título “Messias”, sem sufixo genitivo ou pronominal, acha-se alguma vez no Velho Testamento? 3. Como explica Dalman a sua ocorrência na literatura apocalíptica dos judeus? 4. As expressões “o ungido do Senhor”, “seu ungido” e “meu ungido” sempre têm o mesmo sentido no Velho Testamento? 5. Donde vem a idéia de que os crentes participam da unção de Cristo? 6. Que dizer da idéia de que o nome “Filho do homem”, reconduzido ao seu provável original aramaico, significa simplesmente “homem”? 7. Que dizer da idéia de Weiss e Schweitzer de que Jesus só empregou o nome num sentido futurista? 8. Ele o empregou antes da confissão de Pedro em Cesárea de Filipe? 9. Como os modernistas adaptam o seu conceito de Jesus como Filho de Deus só no sentido religioso e ético aos dados da Escritura? 10. Qual o conceito usual da origem do título *Kyrios?* 11. Que teoria foi posta em

circulação por Bousset e outros eruditos modernistas? 12. Que explica a oposição à doutrina das duas naturezas? 13. É uma doutrina necessária, ou há alguma outra doutrina que poderia tomar o seu lugar? 14. Quais as objeções: - à doutrina adocionista; - às teorias quenósicas; - à idéia de uma encarnação gradual; - ao conceito de Ritschil; - à teoria de Sanday?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.*III, p. 259-265, 328-335, 394-398; Kuyper, *Dict. Dogm.,De Christo* I, p. 44-61, 128-153; II,p. 2-23; Hodge, *Syst, Theol.II,* p. 378-387; Dabney, Syst. And Polem. Theol., p. 464-477; Vos, *Geref. Dogm.* III, p. 1-31; ibid., *The Self Disclosure of Jesus, p. 104-256;* ibid, sobre o título *Kyrios, Princeton Theol. Review,* Vol XIII, p. 161 e segtes., Vol XV, p. 21 e segtes; Dalman, *The Words of Jesus,*p. 234-331; Warfield, *The Lord of Glory,* cf. Índice; Liddon, *The Divinity of our Lord,* Lect. V; Rostron, *The Christology of St. Paul,* p. 154 e segtes.; Machen, *The Origin of Paul's Religion,* p. 293-317; Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah,*p. 239-250.

III. A Unipersonalidade de Cristo

No ano 451 A.D. o Concílio de Calcedônia conheceu e formulou a fé cristã a respeito da pessoa de Cristo e declarou que Ele deve "ser reconhecido em duas naturezas, inconfusa, imutável, indivisível e inseparavelmente; sendo que a distinção das naturezas de modo nenhum é eliminada pela união, mas, antes, a propriedade de cada natureza é preservada, e ambas concorrem numa Pessoa e numa Subsistência, não partida ou dividida em duas pessoas". Esta formulação é mormente negativa, e simplesmente procura resguardar a verdade contra vários conceitos heréticos. Ela afirma claramente a fé esposada pela Igreja Primitiva concernente à pessoa de Cristo, mas não faz nenhuma tentativa para explicar o mistério envolvido, mistério não suscetível de explicação natural. O grande milagre central da história deixou-se sobressair em toda a sua grandeza, o supremo paradoxo, para usar a linguagem bartiana, Deus e o homem numa só pessoa. Simplesmente se nos diz o que Cristo é, sem qualquer tentativa de mostrar como Ele se tornou o que é. A grande verdade enunciada é que o eterno Filho de Deus tomou sobre Si a nossa humanidade, e não, como no-lo recorda Brunner, que o homem Jesus adquiriu divindade. O pronunciamento do Concílio de Calcedônia atesta um movimento de Deus para o homem, e não vice-versa.Transcorrem séculos desde aquele tempo, mas, barrando certas explicações, a igreja de fato nunca foi além da fórmula de Calcedônia. Ela sempre reconheceu a encarnação como um mistério que desafia toda e qualquer explicação. E assim permanecerá, porque é o milagre dos milagres. Diversas tentativas foram feitas no transcurso do tempo para dar uma explicação psicológica da pessoa de Jesus Cristo, mas todas só tinham que falhar, como falharam, porque Ele é o Filho de Deus, Ele mesmo é o próprio Deus, e uma explicação psicológica de Deus está fora de questão. Os parágrafos subseqüentes visam a oferecer uma breve exposição da doutrina definida pela igreja.

A. Exposição do Conceito da Igreja a Respeito da Pessoa de Cristo.

1. DEFINIÇÃO DOS TERMOS "NATUREZA" E "PESSOA". Com vistas à adequada compreensão da doutrina, é necessário saber o sentido exato dos termos "natureza" e "pessoa", como são empregados neste contexto. O termo "natureza" denota a soma total de todas as qualidades de uma coisa, daquilo que faz uma coisa ser o que é. Uma natureza é uma substância possuída em comum, incluindo todas as qualidades essenciais da referida substância. O termo "pessoa" denota uma substancia completa, dotada de razão e, conseqüentemente, um sujeito responsável por suas ações. A personalidade não é parte essencial e integrante da natureza mas é, por assim dizer, o término para o qual ela tende. Uma pessoa é uma natureza acrescida de algo, a saber, uma subsistência ou individualidade independente. Pois bem, o Logos assumiu uma natureza humana não personalizada, que não existia por si mesma.

2. PROPOSIÇÕES COM AS QUAIS SE PODE DECLARAR O CONCEITO DA IGREJA.

a. Há somente uma pessoa no mediador, o Logos imutável, O Logos fornece a base da personalidade de Cristo. Contudo, n!ao seria correto dizer que a pessoa do Mediador é somente divina. A encarnação fez dele uma pessoa complexa, constituída de duas naturezas. Ele é o Deus-homem.

b. A natureza humana como tal não constitui uma pessoa humana. O Logos não adotou uma pessoa humana, com a resultante de haver duas pessoas no mediador, mas simplesmente assumiu uma natureza humana. Brunner declara que o mistério da pessoa de Jesus Cristo consiste em que, naquilo em que nós temos uma pessoa pecaminosa, Ele tem, ou melhor, é a pessoa divina do Logos.

c. Ao mesmo tempo, não é certo falar que a natureza humana de Cristo é impessoal. Isto só é verdade no sentido de que esta natureza não tem subsistência independente por si mesma. Estritamente falando, nem por um momento a natureza humana de Cristo era impessoal. O logos assumiu essa natureza numa subsistência pessoal com Ele. A natureza humana tem a sua existência pessoal na pessoa do Logos. É in-pessoal, e não impessoal.

d. Por essa mesma razão, não temos base para dizer que a natureza humana de Cristo é imperfeita ou incompleta. Nada falta à Sua natureza humana, em nenhuma das qualidades essenciais pertencentes a essa natureza, e ela também possui individualmente, isto é, subsistência pessoal, na pessoa do Filho de Deus.

e. Esta subsistência pessoal não deve ser confundida com consciência e vontade livre. O fato de que a natureza humana de Cristo, nela e por si mesma, não tem subsistência pessoal, não significa que não tem consciência e vontade. A posição assumida pela igreja é que a consciência e a vontade pertencem à natureza, não à pessoa.

f. A pessoa divina, que possuía uma natureza divina desde a eternidade, assumiu uma natureza humana, e agora têm ambas. Esta verdade deve ser afirmada contrariamente àqueles que, embora admitindo que a pessoa divina assumiu uma natureza humana, comprometem a integridade das duas naturezas concebendo-as como fundidas ou misturadas, resultando num *tertium quid* (numa terceira realidade), uma espécie de natureza divino-humana.

B. Prova Bíblica da Unipersonalidade de Cristo.

A doutrina das duas naturezas numa só pessoa transcende a razão humana. É expressão de uma realidade supermental e de um mistério incompreensível, que não tem analogia na vida dom homem como a conhecemos, não acha suporte na razão humana e, portanto, só pode ser aceita pela fé na autoridade da palavra de Deus. Por essa razão, há redobrada necessidade de atentar para os ensinos da escritura sobre este ponto.

1. NA ESCRITURA NÃO HÁ EVIDÊNCIA DE UMA PERSONALIDADE DUAL. Em primeiro lugar, há uma consideração negativa de não pequena importância. Se houvesse uma personalidade dual em Jesus, naturalmente esperaríamos ver alguns indícios dela na escritura; Mas não há indício nenhum. Não há distinção de um “Eu” e um “Tu” na vida interna do mediador, como a que vemos com relação ao trino Ser Divino, onde uma pessoa se dirige a outra, Sl 2.7; 40.7, 8; Jo 17.1, 4, 5, 21-24. Além disso, Jesus nunca fez uso do plural ao referir-se a Si próprio, como Deus faz em Gn 1.26; 3.22; 11.7. Podia ser que Jo 3.11 fosse um caso desses. O plural é peculiar, mas com toda a probabilidade se refere a Jesus e aos que estavam associados a Ele, em oposição a Nicodemos e ao grupo que ele representava.

2. AMBAS AS NATUREZAS SÃO REPRESENTADAS NA ESCRITURA COMO UNIDAS NUMA SÓ PESSOA. Há passagens da escritura que se referem às duas naturezas de Cristo, mas nas quais é mais que evidente que só se tem em mente uma pessoa, Rm 1.3,4; Gl 4.4, 5; Fp 2.6-11. Em diversas passagens ambas as naturezas são expostas como unidas. Em parte nenhuma a Bíblia ensina que a divindade, no abstrato, ou algum poder divino estava unido a uma natureza humana ou nesta manifestado, mas sempre ensina que a natureza divina, no concreto, isto é, a pessoa divina do Filho de Deus, estava unida a uma natureza humana, Jo 1.14; Rm 8.3; Gl 4.4; 9.5; 1 Tm 3.16; Hb 2.11-14; 1 Jo 4.2, 3.

3. A PESSOA É ALUDIDA EM TERMOS PRÓPRIOS DE UMA DAS DUAS NATUREZAS. Repetidamente os atributos de uma natureza são mencionados com relação à pessoa, ao passo que a pessoa é tratada com um titulo derivado da outra natureza. De um lado, atributos e ações humanas são proferidos como pertencentes à pessoa, enquanto Ele é tratado com um titulo divino, At 20.28; 1 Co 2.8; Cl 1.13, 14. E doutro lado, atributos e ações divinos são proferidos como pertencentes à pessoa, enquanto Ele é tratado com um titulo humano, Jo 3.13; 6.62; Rm 9.5.

C. Os Efeitos da União das Duas Naturezas em uma Pessoa.

1. NENHUMA MUDANÇA ESSENCIAL NA NATUREZA DIVINA. A doutrina da criação e a doutrina da encarnação sempre constituíram um problema, no que diz respeito à imutabilidade de Deus. Isto já foi exposto na discussão desse atributo. Qualquer que seja a maneira como se resolva este problema, deve-se sustentar que a natureza divina não sofreu nenhuma mudança essencial na encarnação. Significa também que ela permaneceu impassível, isto é, sem possibilidade de sofrer e morrer, livre de ignorância e insuscetível de fraqueza e queda na tentação. Fica bem salientar o fato de que a encarnação foi um *ato pessoal.* É melhor dizer que a *pessoa* do Filho de Deus encarnou-se, que dizer que a *natureza divina* assumiu a carne humana. Se às vezes os teólogos reformados (calvinistas) falam da natureza divina como encarnada, falam disso “não imediata, mas mediatamente”, para empregar a linguagem da teologia escolástica; eles

consideram esta natureza, não absolutamente, nem em si mesma, mas na pessoa do Filho de Deus. O resultado da encarnação foi que o Salvador divino pôde ter deficiência de conhecimento e fraqueza, pôde ser tentado, e pôde sofrer e morrer, não em sua natureza divina, mas derivativamente, em virtude de Sua natureza humana.

2. UMA TRÍPLICE COMUNICAÇÃO RESULTANTE DA ENCARNAÇÃO.

a. *Uma communicatio idiomatum* ou *comunicação de propriedades.* Significa que as propriedades de ambas as naturezas, a humana e a divina, passaram a ser propriedades da pessoa e, portanto, são atribuídas à pessoa. Pode-se dizer que a pessoa é toda-poderosa, onisciente, onipresente, e assim por diante, mas também se pode dizer que é um varão de dores, de conhecimento e poder limitados, e sujeito às necessidades e misérias humanas. Devemos ter o cuidado de não entender a expressão no sentido de que alguma coisa peculiar à natureza divina foi comunicada ou transmitida à natureza humana, e vice-versa; nem que há uma interpretação das duas naturezas, com o resultado que o divino é humanizado e o humano é divinizado (Roma). A Divindade não pode participar da fraqueza humana; tampouco pode o homem compartilhar nenhuma das perfeições essenciais do soberano Deus.

b. *Uma communicatio apotelesmatum ou operationum* (comunicação da obra consumada). Significa que a obra redentora de Cristo, e particularmente o resultado final dessa obra, o *apotelema,* leva um caráter divino-humano. Analisando isto, podemos dizer que significa: (1) que a causa eficiente da obra redentora de Cristo é o sujeito pessoal único e indiviso que caracteriza Cristo; (2) que essa obra é realizada pela cooperação das duas naturezas; (3) que cada uma das duas naturezas age usando a sua própria *energeia* (eficácia; poder eficaz) especial; e (4) que, não obstante, o resultado forma uma unidade indivisa, porquanto é obra realizada por uma única pessoa.

c. *Uma communicatio charismatum ou gratiarum* (comunicação de graças ou dons). Significa que a natureza humana de Cristo, desde o primeiro momento de sua existência foi adornada com todas as classes de ricos e gloriosos dons, como por exemplo, (1) a *gratia unionis cum persona tou Logou* (graça de união com a pessoa do Logos), isto é, a graça e a glória de estar unida ao Logos divino, também chamada *gratia eminentiae* (graça da eminência), pela qual a natureza humana é elevada acima de todas as criaturas e até se torna objeto de adoração; e (2) a *gratia habitualis* (graça habitual*), que consiste daqueles dons do espírito, em particular os do intelecto, da vontade e de poder, pelos quais a natureza humana de Cristo foi exaltada acima de todas as criaturas inteligentes. Especialmente a impecabilidade de Cristo, o *non posse peccare,* deve ser mencionado aqui.

* Não se confunda com a *graça habitual* da teologia romanista, segundo a qual essa graça é a que os fiéis recebem por meio dos sacramentos. Nota do tradutor.

3. O DEUS E HOMEM É OBJETO DE ORAÇÃO. Outro efeito da união é que o Mediador, exatamente como existe agora, isto é, com duas naturezas, é objeto da nossa oração. Deve-se ter em mente que a honra da adoração (*honor adorationis)* não pertence à natureza humana como tal, mas lhe pertence somente em virtude da sua união com o Logos divino, que em Sua própria natureza é *adorabilis* (digno de ser adorado). Devemos distinguir entre o objeto e a base desta adoração. O objeto do nosso culto religioso é o Deus e homem Cristo Jesus, mas a base sobre a qual O adoramos é a pessoa do Logos.

D. A Unipersonalidade de Cristo, um Mistério.

A união das duas naturezas numa pessoa é um mistério que não podemos compreender e que, por essa mesma razão, é freqüentemente negado. Às vezes é comparado com a união de corpo e alma no homem; e há mesmo alguns pontos de similaridade. No homem há duas substancias, matéria e espírito, intimamente unidas e, contudo, não misturadas; assim também o mediador. No homem o princípio de unidade, a pessoa, não tem sua sede no corpo e do corpo sobre a alma é um mistério, assim também a relação das duas naturezas de Cristo e suas influencias recíprocas. Tudo que acontece no corpo e na alma é atribuído à pessoa; assim tudo que se dá nas duas naturezas de Cristo é atribuído aa Sua pessoa. Às vezes se denomina um homem de acordo com o seu elemento espiritual, quando se lhe atribui algo que se aplica mais particularmente ao corpo, e vice-versa. Semelhantemente, coisas que se aplicam somente à natureza humana de Cristo são atribuídas a Ele quando Ele é mencionado segundo Sua natureza divina, e vice-versa. Como é uma honra para o corpo estar unido à alma, assim é uma honra para a natureza humana estar unida à pessoa do Logos. Naturalmente, a comparação é defeituosa. Ela não ilustra a união do divino e o humano, do infinito e o finito. Tampouco ilustra a unidade das duas naturezas espirituais numa só pessoa. No caso do homem, o corpo é material e a alma é espiritual. É uma união maravilhosa mas não tão maravilhosa como a união das duas naturezas de Cristo.

E. A Doutrina Luterana da Comunicação de Atributos.

1. EXPOSIÇÃO DA POSIÇÃO LUTERANA. Os luteranos divergem dos reformados (calvinistas) em sua doutrina da *communicatio idiomatum.* Eles ensinam que os atributos de uma natureza são atribuídos à outra com base numa transferência fatual e acham que somente com tal transferência a real unidade da pessoa pode ser assegurada. Esta posição não envolve uma negação do fato de que os atributos das duas naturezas podem ser atribuídos à pessoa, mas acrescentam alguma coisa a isso no interesse, como eles o vêem, da unidade da pessoa. Nem sempre eles expõe a doutrina da mesma forma. Lutero e alguns dos primitivos luteranos ocasionalmente falavam de uma comunica';cão em ambas as direções, da natureza divina para a humana, e também da humana para a divina. Contudo, no subseqüente desenvolvimento da

doutrina, a comunicação da natureza humana para a divina logo deixou de se ver, e somente se deu ênfase à comunicação da natureza divina para a humana. Seguiu-se logo outra limitação ainda maior. Os escolásticos luteranos distinguiam entre os atributos operativos de Deus (onipotência, onipresença e onisciência) e os Seus atributos quiescentes (infinidade, eternidade, etc.), e ensinavam que somente os primeiros foram transferidos à natureza humana. Todos eles concordavam que a comunicação foi feita quando ocorreu a encarnação. Mas naturalmente surgiu a questão sobre como se pode enquadrar isso no retrato que os evangelhos nos dão de Cristo, que não é o retrato de um homem onisciente e onipresente. Isto deu surgimento a diferenças de opinião. Conforme alguns, Cristo necessariamente exerceu estes atributos durante a Sua humilhação, mas o fez secretamente; mas conforme outros, o exercício deles estava sujeito à vontade da pessoa divina, que voluntariamente os deixou inoperantes durante o período da Sua humilhação. Repetidamente se manifestou oposição a essa doutrina dentro da Igreja Luterana. Demonstrou-se que ela é incoerente com a idéia de um desenvolvimento verdadeiramente humano da vida de Cristo, tão claramente ensinado pelo próprio Lutero. A insistência do grande reformador na comunicação dos atributos acha sua explicação, em parte em suas tendências místicas, e em parte em seus ensinos sobre a presença física de Cristo na Ceia do Senhor.

2. OBJEÇÕES A ESSA DOUTRINA LUTERANA. Há sérias objeções à doutrina luterana da *communicatio idiomatum.*

a. Não tem base bíblica. Se for deduzida de declarações como a de Jo 3.13, então, por coerência, dever-se-ia concluir de 1 Co 2.8 que a possibilidade de sofrer foi comunicada à natureza divina. Contudo, os luteranos evita, essa conclusão.

b. Implica a fusão das naturezas divina e humana de Cristo. Os luteranos falam como se os atributos pudessem ser abstraídos da natureza, e como se pudessem ser comunicados permanecendo separadas as naturezas, mas a substância e os atributos não podem ser separados desse modo. Havendo uma comunicação dos atributos divinos à natureza humana, esta natureza, *como tal,* deixa de existir. A onipresença e a onisciência não são compatíveis com a humanidade. Tal comunicação resultaria numa mistura do divino e do humano, quando a Bíblia os mantém rigorosamente separados.

c. Na forma em que a doutrina é geralmente aceita pelos luteranos, padece de incoerência. Se os atributos divinos são comunicados à natureza humana, a humana também deve ser comunicada à divina. E se alguns atributos são comunicados, todos devem ser comunicados. Mas os luteranos evidentemente não se atrevem a ir tão longe e, daí, param a meio caminho.

d. É incoerente com a descrição do Cristo encarnado durante o tempo da Sua humilhação, como a vemos nos evangelhos. Não é esta a descrição de um homem onipresente e onisciente.

As explicações luteranas desta incoerência não lograram recomendar-se à mente da igreja em geral e nem mesmo a alguns dos seguidores de Lutero.

e. Virtualmente destrói a encarnação. Os luteranos distinguem entre a e*ncarnatio* e a *eximinitio* (entre a encarnação e o esvaziamento). O Logos só está sujeito à primeira. Ele torna a natureza humana receptiva para a habilitação da plenitude da Divindade e lhe comunica alguns dos atributos divinos. Mas, ao fazê-lo, virtualmente abroga a natureza humana, assimilada pela divina. Assim, só a natureza divina permanece.

f. Essa doutrina também oblitera a distinção entre o estado de humilhação e o estado de exaltação. Brenz chega a dizer que esses estados não são sucessivos, mas, sim, estados que coexistiram durante a vida terrena de Cristo. Para escapar à dificuldade aqui, os luteranos produziram a doutrina da *exinanitio*, cujo sujeito é, não o Logos, mas o Deus e homem, no sentido de que Ele praticamente se esvaziou, ou pôs de lado os atributos divinos. Alguns falavam de um uso constante, mas secreto, desses atributos, e outros falavam de um uso intermitente deles.

F. A Doutrina da "Kénosis" em Suas Várias Formas.

Em meados do século dezenove uma nova forma de cristologia fez seu aparecimento nas teorias quenósicas. Encontrou apoio especialmente entre os luteranos, mas também teve o apoio de alguns teólogos reformados (calvinistas). Representa parte de uma tentativa de fortalecer a união dos segmentos luterano e reformado da igreja. Os propugnadores desse novo conceito desejavam fazer plena justiça à realidade e integridade da humanidade de Cristo e salientar a magnitude da Sua abnegação e do Seu sacrifício.

1. EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA. O termo "Kénosis" é empregado num duplo sentido na teologia. Originariamente foi utilizado por teólogos luteranos para denotar a auto-limitação, não do Logos, mas do Deus e homem, auto-limitação pela qual Ele, no interesse da Sua humilhação, pôs de lado o uso prático dos Seus atributos divinos. Contudo, nos ensinamentos dos quenosistas o termo assinala a doutrina de que, na encarnação, o Logos se despojou dos Seus atributos transitivos ou de todos os Seus atributos, reduziu-se a uma simples potencialidade, e então, em união com a natureza humana, desenvolveu-se de novo, tornando-se uma pessoa divino-humana. As principais formas em que essa doutrina foi ensinada são as seguintes:

a. *A teoria de Thomasius, Delitzsch e Crosby.* Thomasius distingue entre os atributos absolutos e essenciais de Deus, tais como o poder absoluto, a santidade, a verdade e o amor, e os Seus atributos relativos, que não são essenciais à soberana Divindade, tais como a onipotência, a onipresença e a onisciência; e sustenta que, conquanto retenha a Sua divina consciência própria, o Logos a deixou de lado, para assumir uma verdadeira natureza humana.

b. *A teoria de Gess e H. W. Beecher.* Esta é muito mais extremista. La Touche fala dela em termos de "encarnação mediante suicídio divino". O Logos se esvaziou tão completamente dos Seus atributos divinos que literalmente desistiu das Suas funções cósmicas e do Seu consciente eterno, durante os anos da Sua vida terrena. O Seu consciente passou a ser apenas o de uma alma humana e, conseqüentemente, Ele pôde tomar o lugar da alma humana em Cristo, e de fato o tomou. Assim foi assegurada a verdadeira humanidade de Cristo, abrangendo até a Sua pecabilidade.

c. *A teoria de Ebrard.* Ebrard concorda com Gess na afirmação de que o Logos tomou lugar da alma humana. O Filho eterno renunciou à forma própria da eternidade e, com total auto-limitação, assumiu a forma própria da existência, forma de um centro vital humano. Mas com ele esta auto-redução não chega a ser um completo esvaziamento do Logos. As propriedades divinas foram retidas, mas possuídas pelo Deus e homem na forma temporal adequada a um modo humano de existência

d. *A teoria de Martenden e Gore.* Martensen postulava a existência de uma vida dupla no Logos encarnado, proveniente de dois centros vitais não comunicantes. Permanecendo no seio de Deus, Ele continuava a exercer as Suas funções na vida trinitária e também em Suas relações cósmicas para com o mundo, como Criador e Mantenedor. Mas, ao mesmo tempo, como o Logos completamente esvaziado, unido à natureza humana, ignorava as Suas funções trinitárias e cósmicas, e só Se conhecia como Deus num sentido segundo o qual esse conhecimento é possível às faculdades da humanidade.

2. SUPOSTA BASE BÍBLICA DA DOUTRINA. Os quenosistas procuram apoio bíblico para a sua doutrina principalmente em Fp 2.6-8, mas também em 2 Co 8.9 e Jo 17.5. O termo "kénosis" é derivado do verbo principal de Fp 2.7, *ekenosen.* A Versão Revista Americana (A.R.V.), a Tradução Brasileira e a edição Revista e Atualizada da versão de Almeida o traduzem por "esvaziou-se". Diz o dr. Warfield que esta é uma tradução falsa.[1] O verbo acha-se somente noutras quatro passagens do Novo Testamento, a saber, Rm 4.14; 1 Co 1.17; 9.15; 2 Co 9.3. Em todas elas o verbo é usado figuradamente e significa "esvaziar" ou "anular" ou "tornar sem valor" ou "sem honra".[2] E se entendermos assim essa palavra aqui, simplesmente significará que Cristo se fez sem nenhum valor, que Ele não afirmou a Sua prerrogativa divina, mas tomou a forma de servo. Mas, mesmo que tomemos a palavra no sentido literal, não dá apoio à teoria quenósica. Daria, se entendêssemos que aquilo que Ele pôs de lado é a sua *morphe theou* (forma de Deus), e entendêssemos a *morphe* no sentido estrito do caráter específico ou essencial do Deus único. Com toda a probabilidade, assim se deve entender *morphe*, mas o verbo *ekenosen* não se refere à *morphe theou,* mas, sim, a *einai Isa theoi* (dativo), isto é, ao fato de estar Ele em igualdade com Deus. O fato de Cristo tomar a forma de servo não envolve a desistência de ser a forma de Deus.

1 *Christology and Criticism,* p. 375.
2 Cf. *Auth. Ver.,* Fp 2.7.

Não houve permuta de uma pela outra. Embora preexistindo na forma de Deus, Cristo não considerou o estar em igualdade com Deus como um prêmio que ele não devia deixar escapar, mas esvaziou-se, tomando a forma de servo. Agora, o que envolve a Sua transformação num servo? Um estado de sujeição no qual a pessoa é levada a prestar obediência. E o oposto disto é um estado de soberania em que a pessoa tem direito de comandar. O estar em igualdade com Deus não indica um modo de ser ou de existir, mas um estado que Cristo permutou com outro estado.[1]

3. OBJEÇÕES À DOUTRINA QUENÓSICA.

a. A teoria se baseia na concepção panteísta de que Deus e o homem não são absolutamente diferentes, mas que um pode ser transformado no outro. A idéia hegeliana de *vir a ser* ou *devir* é aplicada a Deus, e se oblitera a linha de demarcação absoluta.

b. subverte completamente a doutrina da imutabilidade de Deus, claramente ensinada na Escritura, Ml 3.6; Tg 1.17, e também implícita ma própria idéia de Deus. O absoluto e o mutável são mutuamente exclusivos; e um Deus mutável certamente não é o Deus da Escritura.

c. Essa doutrina significa uma virtual destruição da Trindade e, portanto, elimina o nosso próprio Deus. O Filho humanizado, voluntariamente esvaziado dos Seus atributos, não poderia mais ser uma subsistência na vida trinitária.

d. Ele supõe uma relação muito frouxa entre o modo divino de existência, os atributos divinos e a essência divina, quando fala dos primeiros como se pudessem estar muito separados da última. Isso é completamente enganoso e envolve exatamente o erro condenado na doutrina católica romana da transubstanciação.

e. Não resolve o problema que pretendia solucionar. Seu desejo era garantir a unidade da pessoa e a realidade da humanidade do Senhor. Mas o que, sim, é certo, é que a unidade pessoal não é garantida com a suposição de um Logos coexistente com uma alma humana. Tampouco se sustenta a realidade da humanidade substituindo a alma humana por um Logos esvaziado. O Cristo dos quenosistas não é Deus nem homem. Nas palavras do dr. Warfield, Sua natureza é apenas “uma deidade encolhida”.

A teoria quenósica desfrutou grande popularidade na Alemanha por algum tempo, mas praticamente morreu por lá. Quando começou a desaparecer na Alemanha, encontrou apoio na Inglaterra, de eruditos como D. W. Forrest, W. L. Walker, P. T. Forsyth, Xharles Gore, R. L. Ottley e H. R. Mackintosh. Tem muito pouco apoio hoje em dia.

G. A Teoria da Encarnação Gradual.

1 Cf. Kennedy, em *Exp. Gk. Test.;* Ewald, em *Zahn's Comment.;* Vos, *Notes on Christology of Paul;* Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism,* p. 201 e segtes.

Dorner foi um dos primeiros e maiores oponentes da doutrina quenósica. Ele empreendeu a tarefa de sugerir outra teoria que, evitando os erros do quenosismo, fizesse plena justiça à humanidade de Cristo. Ele se propôs resolver o problema com a teoria de uma encarnação gradual ou progressiva. Segundo ele, a encarnação não foi um ato consumado no momento da concepção de Jesus, mas um processo gradual pelo qual o Logos foi-se juntando em proporção crescente ao Homem singular e representativo (virtualmente uma nova criação), Cristo Jesus, até que a união plena se consumou finalmente por ocasião da ressurreição. A união redundou no Deus-homem, caracterizado por uma só consciência e uma só vontade. Neste Deus-homem o Logos não supre a personalidade, mas lhe dá sua qualidade divina. Essa teoria não tem suporte na Escritura, que sempre representa a encarnação como fato instantâneo, e não como um processo. Ela vai dar logicamente no nestorianismo, ou seja, na doutrina das duas pessoas no Mediador. E desde que não vê a sede real da personalidade no homem Jesus, subverte completamente a real preexistência de nosso Senhor. Rothe e Bovon são dois mais importantes defensores dessa doutrina.

A crucial diferença entre as teorias antigas e as realmente modernas sobre a pessoa de Cristo está no fato de que estas, como também se vê na teoria de Dorner, distinguem a pessoa do Logos, entendida como um modo especial da vida pessoal de Deus – distinguem-na, dizemos, da personalidade de Cristo como uma pessoa humana concreta, de qualidade singularmente divina. De acordo com as teorias modernas, não é o Logos que constitui o ego de Cristo, mas, sim, é o homem Jesus que o faz. A personalidade de Jesus é humana quanto ao tipo de consciência e também quanto ao crescimento moral, mas ao mesmo tempo é singularmente receptiva para com o divino, e assim constitui realmente o clímax de uma encarnação da qual a humanidade mesma é a expressão cósmica geral. Isso também é verdade quanto à teoria sugerida por Sanday em sua obra intitulada *Christologies Ancient and Modern (Cristologia Antigas e Modernas)*, uma teoria que procura dar uma explicação psicológica da pessoa de Jesus, com vistas a fazer justiça tanto ao humano como ao divino em Jesus. Sanday dá ênfase ao fato de que a consciência subliminar (o subconsciente) é a adequada sede de toda permanência divina na alma humana, ou da ação divina sobre ela; e sustenta que a mesma consciência subliminar, ou um ego subliminar correspondente, é também a sede ou o *lócus* adequado da divindade do Cristo encarnado. A consciência comum de Jesus era a consciência humana, mas ocasionalmente ocorria nele uma irrupção da consciência divina do ego subliminar. Essa teoria tem sido criticada severamente, e com razão. Ela atribui ao subliminar da vida do homem uma importância que ele não possui, supõe erroneamente que a divindade pode ser localizada nalgum lugar particular da pessoa de Cristo, e sugere uma descrição de Cristo, como apenas intermitentemente cônscio da Sua divindade, que não se harmoniza com os dados da Escritura. A teoria em foco revela mais uma vez a loucura de tentar dar uma explicação psicológica da pessoa de Cristo. Além de Sanday, eis alguns dos mais influentes representantes da cristologia moderna: Kunge, Schaerder, Kaehler, Moberly e Du Bose.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que mudança o século dezoito efetuou na cristologia? 2. Que causas contribuíram para a generalizada rejeição atual da divindade de Cristo? 3. Como os críticos que a rejeitam tratam as provas bíblicas da divindade de Cristo? 4. Conseguiu a Escola-Liberal-de-Jesus (liberal-Jesus-School) apresentar um tolerável retrato de Jesus que realmente se enquadra nos fatos? 5. Qual a distinção entre o Jesus da história e o Cristo da fé, e a que propósito serve? 6. Que dizer do argumento, *aut Deus auto homo non bônus?*[*] 7. Como é que, às vezes, a realidade da humanidade de Cristo é posta em perigo? 8. Havia um só consciente ou um duplo consciente em Cristo? 9. Uma ou duas vontades? 10. Sobre que bases é negada a consciência messiânica de Jesus? 11. Como pode ser defendida? 12. Jesus considerava a messianidade apenas como uma dignidade que viria a pertencer-lhe no futuro? 13. A escola escatológica leva alguma vantagem sobre a escola liberal (modernista)? 14. Em que divergem os conceitos dos reformados (calvinistas), dos luteranos e dos católicos romanos sobre a união das duas naturezas de Cristo? 15. Que ensina a *Formula Concordiae* sobre este ponto? 16. Em que consistiu a controvérsia de Giessen-Tuebingen? 17. Como Kant, Hegel e Schleiermacher entendem essa união? 18. Em que aspecto as teorias quenósicas revelam a influencia de Hegel? 19. Como a concepção moderna da imanência de Deus afeta as cristologias mais recentes? 20. A teoria psicológica de Sanday é uma elaboração aceitável?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 264-349; Kuyper, *Dict Dogm., De Christo* I, p. 62-II, p.58; Vos, *The Self-Disclsure of Jesus*, p. 35-103; Temple, *The Boyhood Consciousness of Christ;* Orr, *The Cristian View of God and the World,* p. 248-257; H.R. Mackintosh, *The Soct. Of the Person of Jesus Christ,* p. 141-284; Liddon, *The Divinity of our Lord;* Relton, *A Study in Christology,* p. 3-222; Warfield, *Christology and Criticism,* Lectures VI-VIII; Rostron, *The Christology of St. Paul,* p. 196-229; Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*; La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p. 297-526; Hoing, *De Persoon Van den Middelaar in de Nieuwere Duitsche Dogmatiek*[**]; Sheldon, *Hist. Of Chr. Doct*. II, p. 134-137, 348-353; Krauth, *Conservative Reformation and Its Theology*, p. 456-517; Bruce, *The Humiliation of Christ*, Lectures III, IV, V; Loofs, *What Is the Truth about Jesus Christ?,* cap. VI; Sanday, *Christologies, Ancient and Modern*, capítulos III, IV, VII; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, cap X; Brunner, *The Mediator*, especialmente o capítulo XII.

* Sic. Deve ser: *aut Deus aut homo non bônus* (ou Deus ou homem não é próprio). Nota do tradutor.
** No Índice de Autores, Seção "Cristologia", consta: "Hoing, *De persoon dês Middelaars in de Nieuwere Duitsche Theologie,* Kampen, 1910. Nota do tradutor.

OS ESTADOS DE CRISTO

I. O Estado de Humilhação

A. Introdução: A Doutrina dos Estados de Cristo em Geral.

1. DISTINÇÃO ENTRE ESTADO E CONDIÇÃO. Deve-se ter em mente que, embora a palavra “estado” às vezes seja usada como um sinônimo de “condição”, aquela palavra aplicada a Cristo neste contexto denota uma relação, e não uma condição.Em geral se pode distinguir entre estado e condição como segue: Estado é uma posição ou categoria ou “status” na vida, e particularmente a relação forense da pessoa com a lei, enquanto que condição é o modo de existência da pessoa, especialmente como determinado pelas circunstancias da vida. Quem é achado culpado num tribunal de justiça acha-se num estado de culpa ou condenação, e a isto geralmente se segue uma condição de encarceramento com toda a resultante provação e vergonha. Na teologia, os estados do Mediador são geralmente considerados como incluindo as condições resultantes. De fato, os diferentes estágios de humilhação e de exaltação, como normalmente são expostos, têm a tendência de fazer com que as condições sobressaiam mais proeminentemente que os estados. Todavia, os estados são mais fundamentais que as condições, e assim devem ser considerados.[1] No estado de humilhação Cristo estava sob a lei, não só como regra de vida, mas também como a condição da aliança das obras e a pena pelo pecado.

2. A DOUTRINA DOS ESTADOS DE CRISTO NA HISTÓRIA. A doutrina dos estados de Cristo realmente data do século dezessete, embora já se encontrassem indícios dela nos escritos dos reformadores, e mesmo em alguns dos chamados pais da igreja primitivos. Desenvolveu-se primeiro entre os luteranos, quando procuravam harmonizar a sua doutrina da *communicatio idiomatum* com a humilhação de Cristo como retratada nos evangelhos, mas logo foi adotada também pelos reformados (calvinistas). Divergiam, porém, quanto ao real *sujeito* dos estados. De acordo com os luteranos, o sujeito é a natureza humana de Cristo, mas de acordo com os reformados é a pessoa do Mediador. Havia considerável diferença de opinião sobre o assunto, mesmo entre os luteranos. Sob a influência de Schleiermacher, a idéia dos estados do Mediador desapareceu gradativamente da teologia. Por sua tendência panteizante, as linhas de demarcação entre a criatura foram praticamente obliteradas. Mudou-se a ênfase do Deus transcendente para o Deus imanente; e o Deus soberano, cuja lei é o padrão do direito, desapareceu. Na verdade, a idéia de direito objetivo foi banida da teologia, e em tais condições tornou-se impossível sustentar a idéia de uma posição judicial, isto é, de um estado de mediador.

1 Cf. Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, p. 59 e segtes.

Além disso, na medida em que a humanidade de Cristo foi salientada a ponto de ser excluída a Sua divindade, e por um lado foi negada a Sua preexistência e, por outro lado, a sua ressurreição, toda e qualquer alusão à humilhação e exaltação de Cristo perdeu seu sentido. O resultado é que em muitas obras atuais de dogmática, buscamos em vão um capítulo sobre os estados de Cristo.

3. NÚMERO DOS ESTADOS DO MEDIADOR. Há diferença de opinião quanto ao numero dos estados do Mediador. Alguns opinam que, se admitirmos que a pessoa do Mediador é o sujeito dos estados, a lógica estrita exigirá que falemos de três estados ou modos de existência: o estado preexistente do Ser divino e eterno, o estado terreno de existência humana temporal e o estado celeste de exaltação e glória.[1] Mas, desde que só podemos falar da humilhação e exaltação da pessoa de Cristo em relação a Ele como o Deus homem, é melhor falar de dois estados somente. Os teólogos reformados (calvinistas) vêem uma antecipação da humilhação e da exaltação de Cristo em Seu estado preexistente: de Sua humilhação, em que Ele se incumbiu espontaneamente, no *pactum salutis* (aliança de redenção), de merecer e administrar a nossa salvação; e de Sua exaltação, na glória que Ele, na qualidade de nosso Mediador prospectivo, gozava antes de encarnação, cf. Jo 17.5. Os dois estados estão claramente indicados em 2 Co 8.9; Gl 4.4,5; Fp 2.6-11; Hb 2.9.

B. O Estado de Humilhação.

Com base em Fp 2.7, 8, a teologia reformada (calvinista) distingue dois elementos na humilhação de Cristo, a saber, (1) a *kenósis* (esvaziamento, *exinanitio*), que consiste em renunciar Ele à Sua majestade do supremo Governador do universo, e assumir a natureza humana na forma de um servo; e (2) *a tapeinosis (humiliatio),* que consiste em haver-se Ele feito sujeito às exigências e à maldição da lei, e em toda a Sua vida ter-se feito obediente em ações e em sofrimento, até ao próprio limite de uma morte ignominiosa. Com base na referida passagem de Filipenses, pode-se dizer que o elemento essencial e central do estado de humilhação acha-se no fato de que Ele, que era o Senhor de toda a terra, o supremo Legislador, colocou-se debaixo da lei para desincumbir-se das Suas obrigações federais e penais a favor do Seu povo. Ao fazê-lo, Ele se tornou legalmente responsável por nossos pecados e sujeitos à maldição da lei. Este estado do Salvador, concisamente expresso nas palavras de Gl 4.4, “nascido sob a lei”, reflete-se na condição que lhe é correspondente e que é descrita nos vários estágios da humilhação. Enquanto a teologia luterana fala em nada menos que oito estágios da humilhação de Cristo, a teologia reformada geralmente enumera cinco, a saber: (1) encarnação; (2) sofrimento); (3) morte; (4) sepultamento; e (5) descida ao hades.

1. A ENCARNAÇÃO E O NASCIMENTO DE CRISTO. Sob este título geral, vários pontos merecem atenção.

1 Cf. McPherson, *Chr. Dogm.,*p. 322; Valentine, *Chr. Theol.*II, p.88.

a. *O sujeito da encarnação*. Não foi o trino Deus, mas a segunda pessoa da Trindade que assumiu a natureza humana. Por essa razão, é melhor dizer que o Verbo se fez carne, do que dizer que Deus se fez homem. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que cada uma das pessoas divinas agiu na encarnação, Mt 1.20; Lc 1.35; Jo 1.14; At 2.30; Rm 8.3; Gl 4.4; Fp 2.7. Quer dizer também que a encarnação não foi uma coisa que simplesmente aconteceu com o Logos, mas foi uma ativa realização da parte dele. Ao se falar de *encarnação* em distinção do nascimento do Logos, dá-se ênfase à Sua participação ativa neste fato histórico, e se pressupõe a Sua preexistência. Não é possível falar da encarnação de alguém que não teve existência prévia. Esta preexistência é claramente ensinada na Escritura: “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”, Jo 1.1. “eu desci do céu”, Jo 6.38. “Pois conheceis a graça de nosso Senhor Jesus Cristo, que, sendo rico, se fez pobre por amor de vós, para que pela sua pobreza vos tornásseis ricos”, 2 Co 8.9. “pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se em semelhança de homens”, Fp 2.6, 7. “Vindo, pois, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho”, Gl 4.4. O preexistente Filho de Deus assume a natureza humana e se reveste de carne e sangue humanos, um milagre que ultrapassa o nosso limitado entendimento. Isto mostra claramente que o infinito pode entrar em relações finitas, e de fato entra, e que, de algum modo, o sobrenatural pode entrar na vida histórica do mundo.

b. *A necessidade da encarnação.* Desde os dias do escolasticismo, tem-se debatido a questão sobre se a encarnação deve ser considerada como envolvida na idéia da redenção, ou como já envolvida na idéia da criação. Popularmente exposta, a questão era se o Filho de Deus poderia ter vindo em carne mesmo que o homem não tivesse caído em pecado. Rupert de Deutz foi o primeiro a afirmar clara e positivamente que Ele se encarnaria independentemente do pecado. Seu conceito foi compartilhado por Alexandre de hales e Duns Scotus, mas Tomaz de Aquino tomou a posição de que a razão da encarnação está na entrada do pecado no mundo. Os reformadores partilham este conceito, e as igrejas da Reforma ensinam que a encarnação foi tornada necessária pela queda do homem. Contudo, alguns especialistas luteranos e reformados (calvinistas), como Osiander, Rothe, Dorner, Lange, Van Oosterzee, Martensen, Ebrad e Westcott, tinham a opinião contrária. Os argumentos aduzidos por eles eram como se segue: Um fato estupendo como a encarnação não pode ser contingente, e não pode ter a sua causa no pecado como um ato acidental e arbitrário do homem. Deve ter sido incluído no plano original de Deus. A religião anterior e posterior à Queda não pode ser essencialmente diferente. Se é necessário um Mediador agora, deve ter sido necessário também antes da Queda. Além disso, a obra realizada por Cristo não se limita à expiação e às suas operações salvíficas. Ele é o mediador, mas também o Chefe, a Cabeça; é n!ao somente o *arché* (princípio), mas também o *telos* (fim) da criação, 1 Co 15.45-47; Ef 1.10, 21-23; 5.31, 32; Cl 1.15-17.

Todavia, deve-se notar que a escritura invariavelmente representa a encarnação como condicionada pelo pecado humano. Não se pode eliminar facilmente a força de passagens como Lc 19.10; Jo 3.16; Gl 4.4; 1 Jo 3.8; Fp 2.5-11. A idéia às vezes expressa de que a encarnação era em si mesma conveniente e necessária para Deus, pode levar à noção panteísta de uma auto-revelação eterna de Deus no mundo. A dificuldade ligada ao plano de Deus, dificuldade que se supõe pesar sobre este conceito, não existirá se considerarmos o assunto *sub specie aeternitatis* (na perspectiva da eternidade). Não há senão um só plano de Deus, e este plano inclui, desde o início último, o pecado do homem e a encarnação do Verbo. Em última análise, como é natural, a encarnação, como também toda a obra de redenção, dependia, não do pecado, mas do beneplácito de Deus. Não é preciso negar que Cristo tem também significação cósmica, mas esta não se acha ligada à Sua significação redentora, em Ef 1.10, 20-23; Cl 1.14-20.

c. *A mudança efetuada na encarnação.* Quando se nos diz que o Verbo se fez carne, não significa que o Verbo deixou de ser o que era antes. Quanto ao Seu Ser essencial, o Logos era exatamente o mesmo, antes e depois da encarnação. O verbo *egeneto,* em Jo 1.14 (o Verbo se fez carne), certamente não significa que o Logos se transformou em carne, alterando assim a Sua natureza essencial, mas simplesmente que Ele contraiu aquele caráter particular, que Ele adquiriu uma forma adicional, sem de modo algum mudar a Sua natureza original. Ele continuou sendo o infinito e imutável Filo de Deus. Ademais, a afirmação de que o Verbo se fez *carne* não significa que Ele se revestiu de uma *pessoa* humana, nem, por outro lado, que Ele apenas se revestiu de uma pessoa humana, nem, por outro lado, que Ele apenas se revestiu de um *corpo humano.* A palavra *sarx* (carne) aqui denota a natureza humana, que consiste de corpo e alma. A palavra é empregada num sentido um tanto similar em Rm 8.3; 1 Tm 3.16; 1 Jo 4.2; 2 Jo 7 (comp. Fp 2.7).

d. *A encarnação fez de Cristo um membro da raça humana.* Em oposição aos ensinos dos anabatistas, a nossa Confissão afirma que Cristo assumiu a Sua natureza humana da substancia da Sua mãe. A opinião predominante entre os anabatistas era que o Senhor trouxe do céu a Sua natureza humana, e que Maria foi apenas o conduto ou canal pelo qual a natureza humana passou. Segundo este conceito, a Sua natureza humana foi realmente uma nova criação, semelhante à nossa, mas não organicamente ligada à nossa. Logo se verá a importância de opor-nos a esse conceito. Se a natureza humana de Cristo não derivou do mesmo tronco que a nossa, mas apenas se assemelhou a ela, não existe aquela relação entre nós e Ele que é necessária para tornar a Sua mediação eficaz para o nosso bem.

e. *A encarnação efetuada por uma concepção sobrenatural e um nascimento virginal.* A nossa Confissão afirma que a natureza de Cristo foi "concebida no ventre da bendita virgem Maria pelo poder do Espírito Santo, sem o concurso do homem". Isto salienta o fato de que o nascimento de Cristo absolutamente não foi um nascimento comum, mas, sim, um nascimento sobrenatural, em virtude do qual Ele foi chamado "Filho de Deus". O elemento mais importante, com relação ao

nascimento de Jesus, foi a operação sobrenatural do Espírito Santo, pois só por este meio foi possível o nascimento virginal. A Bíblia se refere a esta característica em Mt 1.18-20; Lc 1.34, 35; Hb 10.5. A obra do Espírito Santo concernente à concepção de Jesus foi dupla: (1) Ele foi a causa eficiente do que foi concebido no ventre de Maria, e assim excluiu a atividade do homem como fator eficiente. Isso está em completa harmonia com o fato de que a pessoa que nasceu não era uma pessoa humana, mas a pessoa do Filho de Deus que, como tal, não estava incluída na aliança das obras e estava livre da culpa do pecado. (2) Ele santificou a natureza humana de Cristo logo no início, e assim a manteve livre da corrupção do pecado. Não podemos dizer exatamente como pó Espírito realizou esta obra santificadora, porque até hoje não se sabe bem como a corrupção do pecado passa ordinariamente de pai para filho. Deve-se notar, porém, que a influencia santificante do Espírito Santo não se limitou à concepção de Jesus, mas teve continuidade por toda a Sua vida, Jo 3.34; Hb 9.14.

Foi somente pela sobrenatural concepção de Cristo que Ele pôde nascer de uma virgem. A doutrina do nascimento virginal baseia-se nas seguintes passagens da Escritura: Is 7.14; Mt 1.18, 20; Lc 1.34, 35, e também é favorecida por Gl 4.4. Esta doutrina foi confessada na igreja desde os primeiros tempos. Já a encontramos mas formas originais da confissão apostólica e, posteriormente, em todas as grandes confissões das igrejas protestantes e do catolicismo romano. Sua rejeição atual não se deve à falta de provas bíblicas, nem à falta de sanção eclesiástica, mas à corrente aversão geral pelo sobrenatural. As passagens da Escritura em que se baseia a doutrina são simplesmente repudiadas com bases críticas que estão longe de convincentes; e isso a despeito do fato de que a integridade das narrativas está comprovadamente fora e além de contestação; e se admite gratuitamente que o silêncio dos outros escritores do Novo testamento com relação ao nascimento virginal prova que eles nada saibam do suposto fato do nascimento virginal prova que eles nada sabiam do suposto fato do nascimento miraculoso. Todas as espécies de tentativas engenhosas são feitas para explicar como o conto do nascimento virginal surgiu e conquistou aceitação geral. Alguns buscam a explicação nas tradições dos hebreus, outros, nas dos gentios. Não podemos entrar numa discussão deste problema aqui, e, portanto, meramente nos reportamos a obras como as seguintes: Marchen, *The Virgin Birth of Christ* (*O nascimento Virginal de Cristo*); Orr, *The Virgin Birth of Christ;* Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ* (*O Nascimento e a Infância de Jesus Cristo);* Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth? Será que Pulo Sabia do nascimento Virginal?),* Knowling, *The Virgin Birth.*

Às vezes perguntam se o nascimento virginal é matéria de importância doutrinária. Brunner declara que não tem o mínimo interesse pelo assunto. Ele rejeita a doutrina do nascimento milagroso de Cristo e sustenta que foi puramente natural, mas não está suficientemente interessado em defender extensamente a sua opinião. Além disso, ele diz: “A doutrina do nascimento virginal teria sido abandonada há muito tempo, não fosse o fato de, ao que parece,

haver interesses dogmáticos preocupados com a sua manutenção".[1] Barth reconhece o milagre do nascimento virginal, e vê nele um sinal do fato de que Deus estabeleceu criadoramente um novo princípio condescendendo em fazer-se homem.[2] Ele vê também no nascimento virginal importância doutrinária. Segundo ele, a "herança do pecado"é transmitida pelo pai, de modo que Cristo pode assumir a "criaturidade" nascendo de Maria e, ao mesmo tempo, escapar da "herança do pecado"pela eliminação do pai humano.[3] Em resposta à indagação se o nascimento virginal tem importância doutrinária, pode-se dizer que é inconcebível que Deus fizesse Cristo nascer desse modo tão extraordinário, se isto não atendesse a algum propósito. Pode-se expor o seu propósito doutrinário como se segue: (1) Era mister que Cristo se constituísse o Messias e o messiânico Filho de Deus. Conseqüentemente, era necessário que Ele nascesse de mulher, mas também que não fosse fruto da vontade do homem, mas nascesse de Deus. O que é nascido da carne é carne. Com toda a probabilidade, este maravilhoso nascimento de Jesus estava na mente de João quando ele escreveu o que está em Jo 1.13. (2) Se Cristo fosse gerado por um homem, seria uma pessoa humana, incluída na aliança das obras, e, como tal, partilharia da culpa comum da humanidade. Mas, visto que o Seu sujeito, o Seu ego, a Sua pessoa, não provém de Adão, Ele não está na aliança das obras e está livre da culpa do pecado. E estando livre da culpa do pecado, a Sua natureza também pôde ser mantida livre da corrupção do pecado, antes e depois do Seu nascimento.

f. *A encarnação propriamente dita, uma parte da humilhação de Cristo.* Será a encarnação uma parte da humilhação de Cristo, ou não? Os luteranos, com a sua distinção entre a *incarnatio* e a *exinanitio,* negam que o seja, e baseiam a sua negação no fato de que a humilhação de Cristo limitou-se à Sua existência terrena, ao passo que a Sua humanidade continua no céu. Ele tem ainda a sua natureza humana e todavia, não se acha mais num estado de humilhação. Havia alguma diferença de opinião sobre este ponto mesmo entre os teólogos reformados (calvinistas). Ao que parece, esta questão deve ser resolvida com discriminação. Pode-se dizer que a encarnação, totalmente no abstrato, o mero fato de que Deus em Cristo assumiu a natureza humana, apesar de ser um ato de condescendência, não foi em si mesma uma humilhação, embora Kuyper ache que foi.[4] Mas certamente constitui humilhação o fato de o Logos assumir a "carne", isto é, a natureza humana como esta é desde a Queda, enfraquecida e sujeita ao sofrimento e à morte, embora isenta da mancha do pecado. Isto parece estar implícito em passagens como Rm 8.3; 2 Co 8.9; Fp 2.6, 7.

2. OS SOFRIMENTOS DO SALVADOR. Vários pontos devem ser salientados com relação aos sofrimentos de Cristo.

1 *The Mediator,*p. 324.
2 *The doctrine of the Word of God,* p. 556; *Credo*, p. 63 e segtes.; *Revelation*, p. 65,66.
3 *Credo, p. 70,71.*
4 *De Christo* II, p. 68 e segtes.

a. *Ele sofreu durante toda a Sua vida.* Em vista do fato de que Jesus começou a falar dos Seus sofrimentos vindouros quando já se aproximava o fim da Sua vida, muitas vezes somos inclinados a julgar que as Suas agonias finais constituem os Seus sofrimentos completos. Contudo, toda a Sua vida foi uma vida de sofrimentos. Foi uma vida de servo, a do Senhor dos Exércitos, a vida do único ser humano sem pecado, na diária companhia de pecadores, e a vida do Santo num mundo amaldiçoado pelo pecado. O caminho da obediência foi para Ele, ao mesmo tempo, um caminho de sofrimento. Ele sofreu com as repetidas investidas de Satanás, com o ódio e a incredulidade do Seu povo, e com a perseguição dos Seus inimigos. Visto que Ele pisou sozinho o lagar, a Sua solidão só tinha que ser deprimente e o Seu senso de responsabilidade, esmagador. Seu sofrimento foi um sofrimento consagrado, e cada vez mais atroz, conforme o fim se aproximava. O sofrimento iniciado na encarnação, chegou finalmente ao clímax na *passio magna* (grande paixão) no fim da Sua vida. Foi quando pesou sobre Ele toda a ira de Deus contra o pecado.

b. *Sofreu no corpo e na alma.* Houve tempo em que a atenção geral se fixava exclusivamente nos sofrimentos corporais do Salvador. Não foi uma simples dor física, como tal, que constitui a essência do Seu sofrimento, mas essa dor acompanhada de Angústia de alma e da consciência mediatária do pecado da humanidade que pesava sobre Ele.I mais tarde se tornou costumeiro subestimar a importância dos sofrimentos corporais, uma vez que achavam que, a natureza espiritual, só podia ser expiado por sofrimentos puramente espirituais. Esses conceitos unilaterais devem ser evitados. Tanto o corpo como a alma foram afetados pelo pecado, e a punição tinha que atingir ambos. Além disso, a Bíblia ensina claramente que Cristo sofreu em ambos. Ele agonizou no jardim, onde a Sua alma esteve “profundamente triste até a morte”, e também Ele foi esbofeteado, açoitado e crucificado.

c. *Seus sofrimentos resultaram de várias causas.* Em última análise, todos os sofrimentos de Cristo resultaram do fato de que Ele tomou o lugar dos pecadores vicariamente. Mas podemos discernir várias causas próximas, como: (1) O fato de que Ele , que era o Senhor do Universo, teve que ocupar uma posição subalterna, sim, a posição de servo cativo, ou escravo, e Aquele que tinha inerentemente o direito de exercer mando, ficou com a obrigação de obedecer. (2) O fato de que Aquele que era puro e santo, teve que viver numa atmosfera pecaminosa e corrupta, diariamente na companhia de pecadores, e os pecados do Seus contemporâneos constantemente O lembravam da enormidade da culpa que pesava sobre Ele. (3) Sua perfeita noção e clara antecipação, desde o início da Sua vida, dos sofrimentos extremos que, por assim dizer, o esmagariam no fim. Ele sabia exatamente o que estava para vir, e a perspectiva estava longe de ser animadora. (4) Finalmente, também as privações da vida, as tentações do diabo, o ódio e rejeição do povo, e os maus tratos e perseguições a que esteve sujeito.

d. *Seus sofrimentos foram únicos.* Às vezes falamos dos sofrimentos "ordinários" ou "comuns" de Cristo quando pensamos naqueles sofrimentos que resultaram das causas ordinárias das misérias do mundo. Mas devemos lembrar-nos de que essas causas são muito mais numerosas para o Salvador que para nós. Além disso, mesmo estes sofrimentos comuns tinham um caráter extraordinário no caso dele, e, portanto, foram únicos, singulares. A Sua capacidade para o sofrimento era proporcional ao caráter da Sua humanidade, à Sua perfeição ética e ao Seu senso de justiça, santidade e verdade. Ninguém poderia sentir como Jesus sentia a dureza da dor, da tristeza e do mal moral. Mas, além destes sofrimentos mais comuns, havia também os sofrimentos causados pelo fato de que Deus fez com que as nossas iniqüidades viessem sobre Ele qual torrente. Os sofrimentos do Salvador não eram puramente naturais, mais também o resultado de uma ação positiva de Deus, Is 53.6, 10. Juntamente com os sofrimentos mais extraordinários do Salvador devem ser computadas as tentações no deserto e as agonias no Getsêmani e no Gólgota.

e. *Seus sofrimentos nas tentações.* As tentações de Cristo são parte integrante dos Seus sofrimentos. Essas tentações se acham na vereda do sofrimento, Mt 4.1-11 (e paralelas); Lc 22.28; Jo 12.27; Hb 4.15; 5.7,8. Seu primeiro público iniciou-se com um período de tentação, e mesmo após esse período as tentações se repetiam, a intervalos, culminando no trevoso Getsêmani. Só penetrando empaticamente nas provações dos homens em suas tentações, Jesus poderia ser o Sumo Sacerdote compassivo que foi e atinge as culminâncias da perfeição provada e triunfante, Hb 4.15; 5. 7-9. Não podemos pôr em dúvida a realidade das tentações de Jesus como o último Adão, por mais difícil que seja conceber que alguém que não podia pecar fosse tentado. Várias sugestões têm sido feitas para dirimir a dificuldade, como, por exemplo, que na natureza humana de Cristo, como na do primeiro Adão, havia a *nuda possibilitas peccandi,* a possibilidade puramente abstrata de pecar (Kuyper); que a santidade de Jesus era santidade ética, que tinha que se desenvolver altamente por meio da tentação e em meio a esta manter-se (bavinck); e que as coisas com as quais Cristo foi tentado eram em si mesmas perfeitamente legítimas, e exerciam atração sobre instintos e apetites perfeitamente naturais (Vos). Mas, a despeito disso tudo, permanece o problema: Como foi possível que Aquele que, *in concreto,*isto é, como Ele era realmente constituído, não podia pecar, não podia sequer ter alguma inclinação para pecar, e, não obstante esteve sujeito a verdadeira tentação?

3. MORTE DO SALVADOR. Os sofrimentos do Salvador culminaram finalmente em Sua morte. Neste contexto devemos dar ênfase aos seguintes pontos:

a. *A extensão da Sua morte.* É simplesmente natural que, quando falamos da morte de Cristo neste contexto, temos em mente primeiro e acima de tudo a morte física, isto é, a separação de corpo e alma. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que isto não esgota a idéia da morte apresentada na Escritura. A Bíblia faz uma conceituação sintética da morte, e considera a morte

física apenas como uma das suas manifestações. A morte é a separação de Deus, mas esta separação pode ser vista de duas maneiras diversas. O homem se separa de Deus pelo pecado, e a morte é o resultado natural, de modo que até se pode dizer que o pecado é a morte. Mas não dessa maneira que Jesus se tornou sujeito à morte, visto que Ele não tinha nenhum pecado pessoal. Com relação a isto, deve-se ter em mente que a morte não é meramente a conseqüência natural do pecado, mas é, acima de tudo, a punição do pecado, punição judicialmente imposta e infligida. É a ação pela qual Deus se retira do homem com todas as bênçãos de vida e felicidade, e visita o homem com ira. É segundo este ponto de vista judicial que se deve considerar a morte de Cristo. Deus impôs judicialmente a sentença de morte ao Mediador, desde que Este se incumbiu voluntariamente de cumprir a pena do pecado da raça humana. Uma vez que Cristo assumiu a natureza humana com todas as suas fraquezas, como ela existe desde a Queda, e assim se fez semelhante a nós em todas as coisas, com a exceção única do pecado, segue-se que a morte operou nele desde o princípio e se manifestou em muitos dos sofrimentos aos quais Ele esteve sujeito. Ele era um homem de dores e sabia o que é padecer. O catecismo de Heidelberg diz acertadamente que "todo o tempo em que Ele viveu na terra, mas especialmente no fim da Sua vida, Ele suportou, no corpo e na alma, a ira de Deus contra o pecado de toda a raça humana".[1] Estes sofrimentos foram seguidos por Sua morte na cruz. Mas isso não foi tudo; Ele esteve sujeito, não somente à morte física mas também à morte eterna, se bem que sofreu esta intensiva, e não extensivamente, quando agonizou no jardim e quando bradou na cruz, "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" Num curto período de tempo, Ele suportou a ira infinita contra o pecado até o fim, e saiu vitorioso. Isto somente Lhe foi possível graças à sua natureza exaltada. Neste ponto, porém, devemos resguardar-nos contra algum entendimento errôneo. No caso de Cristo, a morte eterna não consiste numa abrogação da união do Logos com a natureza humana, nem num abandono da natureza divina por parte de Deus, nem em retirar o pai o Seu divino amor ou o Seu beneplácito da pessoa do mediador. O Logos permaneceu unido à natureza humana, mesmo quando o corpo estava no túmulo; a natureza divina absolutamente não podia ser desamparada por Deus; e a pessoa do Mediador foi e continuou sendo sempre objeto do favor divino. A morte eterna revelou-se na consciência humana do Mediador como um sentimento do desamparo de Deus. Isto implica que a natureza humana perdeu por um momento divino, bem como a percepção do amor divino, e esteve dolorosamente cônscia da plenitude da ira divina que pesava sobre ela. Contudo, não houve desespero, pois, mesmo na hora mais trevosa, enquanto exclama que está desamparado, dirige Sua oração a Deus.

b.*O caráter judicial de Sua morte.* Era deveras essencial que Cristo não sofresse morte natural, nem acidental, e que não morresse pelas mãos de um assassino, mas sob sentença judicial. Ele tinha que ser contado com os transgressores e condenado como criminosos. Além disso, Deus dispôs providencialmente que o Mediador fosse julgado e sentenciado por um juiz romano. Os romanos tinham talento para a lei e a justiça, e representavam o poder judicial mais

1 Perg. 37.

alto do mundo. Poder-se-ia esperar que o julgamento perante um juiz romano serviria para demonstrar claramente a inocência de Jesus, o que de fato aconteceu, para que ficasse absolutamente claro que Ele não foi condenado por nenhum crime cometido por Ele. Isto dá testemunho do fato de que, como diz o Senhor, Ele "foi cortado da terra dos viventes; por causa da transgressão do meu povo foi ele ferido". E quando o juiz romano, não obstante, condenou o inocente, ele é verdade, também se condenou a justiça humana como ele a aplicara, mas, ao mesmo tempo, impôs sentença a Jesus na qualidade de representante do mais elevado poder judicial do mundo, exercendo as suas funções pela graça de Deus e ministrando a justiça em nome de Deus. A sentença de Pilatos foi também sentença de Deus, embora sobre bases inteiramente diferentes. É também significativo que Jesus não foi decapitado, nem mortalmente apedrejado. A crucificação não era uma forma judaica de castigo, mas, sim, romana. Era considerada tão infame e ignominiosa, que não podia ser aplicada a cidadãos romanos, mas somente à escória da humanidade, aos escravos e criminosos mais indignos. Sofrendo esse tipo de morte, Jesus satisfez as extremas exigências da lei. Ao mesmo tempo, padeceu morte amaldiçoada, e assim provou que se fez maldição por nós, Dt 21.23; Gl 3.13.

4. O SEPULTAMENTO DO SALVADOR. Poderia parecer que a morte de Cristo foi o derradeiro estágio da Sua humilhação, principalmente em vista de uma das suas últimas palavras na cruz: "Está consumado". Mas, com toda a probabilidade, esse pronunciamento se refere ao Seu sofrimento ativo, isto é, ao sofrimento no qual Ele teve parte ativa. Este de fato se consumou quando Ele morreu. É evidente que o Seu sepultamento também fez parte de Sua humilhação. Note-se especialmente o seguinte: **(a)** Voltar o homem ao pó, do qual fora tomado, é descrito na escritura como parte da punição do pecado, Gn 3.19; **(b)** Diversas declarações da escritura implicam que a permanência do Salvador na sepultura foi uma humilhação, Sl 16.10; At 2.27, 31; 13.34, 35. Foi uma descida *ao hades,* em si mesmo sombrio e lúgubre, lugar de corrupção, se bem que ele foi guardado da corrupção; **(c)** Ser sepultado é ir para baixo, e, portanto, uma humilhação. O sepultamento dos cadáveres foi ordenado por Deus para simbolizar a humilhação do pecador. Há um certo acordo entre os estágios da obra objetiva de redenção e a ordem da aplicação subjetiva da obra de Cristo. A Bíblia fala do pecador sendo sepultado com Cristo. Pois bem, isso tem que ver com o despojamento do homem velho, e não do revestimento do novo, cf. Rm 6.1-6. Conseqüentemente, o sepultamento de Jesus também faz parte da Sua humilhação. Além disso, o sepultamento de Jesus não serve apenas para provar que Jesus estava realmente morto, mas também para remover os terrores do sepulcro para os remidos e santifica-lo para eles.

5. A DESCIDA DO SALVADOR AO HADES.

a. *Esta doutrina na Confissão Apostólica (Credo).* Depois de mencionar os sofrimentos, a morte e o sepultamento do Senhor, a Confissão prossegue com estas palavras: "Desceu ao inferno (hades)". Esta afirmação não é um artigo tão antigo nem tão universal do Credo como os

demais. Foi usada pela primeira vez na forma do Credo de Aquiléia (cerca de 390 A. D.), "*descendit in inferna".* Entre os gregos, alguns traduziram "inferno" por "hades", e outros por "partes inferiores". Algumas formas de Credo, nas quais se acham essas palavras, não mencionam o sepultamento e omitem a descida ao hades. Rufino observa que elas contêm a idéia da descida nas palavras "foi sepultado". Mais tarde, porém, a forma romana do Credo acrescentou o artigo em questão após sua menção do sepultamento. Calvino argumenta acertadamente que para aqueles que as acrescentaram após a expressão "foi sepultado", elas só tinham que denotar uma coisa adicional.[1] Deve-se ter em mente que essas palavras não se acham na escritura, e não se baseiam em proposições diretas da Bíblia como se dá com os restantes artigos do Credo.

b. *Base Bíblica para a expressão.* Há especialmente quatro passagens que entrarão em consideração aqui. (1) Ef. 4.9, "Ora, que quer dizer subiu, senão que também havia descido até às regiões inferiores da terra? Os que procuram apoio nesta passagem tomam a expressão "regiões inferiores da terra" como equivalente de "hades". Mas esta é uma interpretação duvidosa. O apóstolo argumenta que a subida de Cristo pressupõe uma descida. Ora, o oposto da ascensão é a encarnação, cf. Jo 3.13. Daí, a maioria dos comentadores entende que a expressão se refere simplesmente à terra. A expressão pode derivar de Sl 139.15 e se refere mais particularmente à encarnação. (2) 1 Pe 3.18, 19, que fala de Cristo como estando "morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão". Supõe-se que esta passagem se refere à descida ao hades e visa a declarar o propósito dessa descida. O espírito ali referido é então entendido como sendo a alma de Cristo, e a pregação mencionada terá que ter tido lugar entre a Sua morte e a Sua ressurreição. Mas, tanto uma coisa como a outra são impossíveis. O Espírito mencionado não é a alma de Cristo, mas o Espírito vivificante, e foi com esse mesmo Espírito que dá vida que Cristo pregou. A interpretação comum que os protestantes fazem desta passagem é que, no Espírito, Cristo pregou por meio de Noé aos desobedientes que viveram antes do dilúvio, que eram espíritos em prisão quando Pedro escreveu, podendo ele, pois, denomina-los desse modo. Bavinck considera isso insustentável e interpreta a passagem como se referindo à ascensão, que ele considera uma rica, triunfante e poderosa pregação aos espíritos em prisão.[2] (3) 1 Pe 4.4-6, particularmente o versículo 6, redigido como segue: "Pois, para este fim foi o evangelho pregado também a mortos, para que, mesmo julgados na carne segundo os homens, vivam no espírito segundo Deus". Neste contexto o apóstolo admoesta os leitores a que não vivam o restante de suas vidas na carne para as luxúrias dos homens, mas para a vontade de Deus, mesmo que com isso ofendam os seus ex-companheiros e sejam ultrajados por eles, visto que eles terão que prestar contas dos seus feitos a Deus, que está pronto a julgar os vivos e os mortos. Os "mortos" a quem o Evangelho foi pregado, evidentemente não estavam mortos ainda quando ouviram a sua pregação, visto que o propósito dessa pregação era, em parte, que fossem "julgados na carne segundo os homens". Isso só poderia acontecer

1 *Inst.,* Livro II. XVI, 8; cf. também Pearson, *ON the Creed.*
2 *Geref. Dogm* III, p. 547. para mais outra interpretação, cf. Brow, *Comm. On Peter, in loco.*

durante a vida deles na terra. Com toda a probabilidade, o escritor se refere aos mesmos espíritos dos quais fala no capítulo anterior. (4) Sl 16.8-10 (comp. At 2.25-27, 30, 31). É especialmente o versículo 10 que entra em consideração aqui: "Pois não deixarás a minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção". Desta passagem Pearson conclui que a alma de Cristo esteve no inferno (hades) antes da ressurreição, pois se nos diz que ela não foi deixada lá.[1]

Mas devemos notar o seguinte: **(a)** A palavra *nephesh* (alma) é muitas vezes empregada no hebraico pelo pronome pessoal, e *sheol,* pelo estado de morte. **(b)** Se entendermos assim essas palavras aqui, teremos um claro paralelismo sinonímico. A idéia expressa seria a de que Jesus não foi deixado sob o poder da morte. **(c)** Isso está em perfeita harmonia com a interpretação feita por Pedro em At 2.30, 31, e por Paulo em At 13.34, 35. Em ambos os casos o Salmo é citado para provar a ressurreição de Jesus.

c. *Diferentes interpretações da expressão do Credo.* **(1)** A Igreja Católica Romana a entende no sentido de que, após a Sua morte, Cristo foi para o *Limbus Patrum* (Limbo dos pais), onde os santos do Velho Testamento estavam aguardando a revelação e aplicação da Sua obra redentora, pregou-lhes o Evangelho e os levou para o céu. **(2)** Os luteranos consideram a descida ao hades como o primeiro estágio da exaltação de Cristo. Cristo foi ao mundo inferior para revelar e consumar a Sua vitória sobre Satanás e sobre os poderes das trevas, e para pronunciar a sentença de condenação deles. Alguns luteranos localizam essa marcha triunfal entre a morte de Cristo e Sua ressurreição; outros, após a ressurreição. **(3)** A Igreja da Inglaterra sustenta que, enquanto o corpo de Cristo estava no túmulo, a alma foi ao hades, mais particularmente ao paraíso, a habitação das almas dos justos, e lhes fez uma exposição mais completa da verdade. **(4)** Calvino interpreta a frase metaforicamente, [2] entendendo que se refere aos sofrimentos penais de Cristo na cruz, onde Ele sofreu realmente as angústias do inferno. A interpretação do catecismo de Heidelberg é parecida.[3] Segundo a posição reformada (calvinista) usual, as palavras se referem não somente aos sofrimentos de Cristo na cruz, mas também às agonias do Getsêmani. **(5)** A Escritura certamente não ensina uma descida literal ao inferno. Além disso, há sérias objeções a esse conceito. Ele não pode ter descido ao inferno quanto ao corpo, pois este se achava no sepulcro. Se Ele desceu realmente ao inferno, só pode ter sido quanto à Sua alma, o que significaria que somente a metade da Sua natureza humana teve participação nesse estágio da Sua humilhação (ou exaltação). Ademais, enquanto Cristo não ressurgisse dos mortos, não teria chegado ainda a ocasião para a marcha triunfal, como os luteranos supõem. E, finalmente, na hora da Sua morte Cristo encomendou Seu espírito ao Seu Pai. Isto parece indicar que Ele esteve passivo, e não ativo, desde a hora da Sua morte até quando saiu do túmulo. De modo geral, parece melhor combinar dois pensamentos: **(a)** que Cristo sofreu as angústias do

1 *Expos. Of the Creed, in loco.*
2 *Inst.,* Livro II, XVI, 8 e segtes.
3 Perg. 44.

inferno antes da Sua morte, no Getsêmani e na cruz; e **(b)** que Ele adentrou a mais profunda humilhação do estado de morte.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Como o estado e a condição se relacionavam reciprocamente, no caso de Adão, quando ele caiu? 2. E no caso do verbo fazendo-se carne? 3. Como eles se relacionam, na redenção dos pecadores? 4. O estado e a condição da pessoa sempre se correspondem um ao outro? 5. Como se deve definir o estado de humilhação? 6. O que Kuyper quer dizer quando distingue *entre status generis e o status modi* (os estados de espécie e de dimensão)? 7. Que estágios ele distingue no estado de humilhação? 8. Há alguma prova bíblica do nascimento virginal, excluindo-se os evangelhos segundo Mateus e Lucas? 9. Quais são os sustentáculos doutrinários desta doutrina? 10. As teorias da origem mítica da idéia do nascimento virginal foram considerados adequadas? 11. Que entendemos pela sujeição de Cristo à lei? 12. Em que relação legal fica Ele como Mediador durante a Sua humilhação? 13. A natureza humana de Cristo era inerentemente sujeita à lei da morte? 14. A morte eterna, no caso de Cristo, inclui todos os elementos que estão incluídos na morte eterna, no caso de Cristo, incluiu todos os elementos que estão incluídos na morte eterna dos pecadores? 15. Como se pode conceber o sepultamento do Salvador, como prova de que Ele realmente morreu?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA:Bavinck, *Geref. Dogm.*III, p. 455-469; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, p. 59-108; ibid., *De Vleeschowording des Woordes;* Hodge, *Syst. Theol,* II, p. 612-625; Shedd, *Dogm. Theol.,* p. 330-348; McPherson, *Chr. Dogm.,* p. 321-326; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.,*p. 175-191; Pieper, *Christl. Dogm.*II, p. 358-378; Schimid., *Doct. Theol. Of the Ev. Luth.Church.,* p.383-406; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 88-95; Heppe, *Dogm. Der ev. – ref. Kirche,* p. 351-356*;* Ebrard, *Christl. Dogm.* II, p. 189-226; Mastricht, *Godgeleerdheit* II, p. 601-795; *Synopsis Purioris,* p. 262-272; Turrentino, *Opera,* Locus XIII, perg. IX-XVI; Marchen, *The Virgin Birth of Christ;* Orr, *The Virgin Birth of Chist;* Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ;* Cooke, *Did Paul Konow the Virgin Birth?* Knowling, *The Virgin Birth;* Barth, *Credo*, p. 62-94; Brunner, *The Mediator,* p. 303-376.

II. O Estado de Exaltação

A. Notas Gerais Sobre o Estado de Exaltação

1. O SUJEITO E A NATUREZA DO ESTADO DE EXALTAÇÃO. Como já foi indicado anteriormente, há diferença de opinião entre a teologia luterana e a reformada (calvinista) sobre o sujeito dos estados de Cristo Aquela nega que o Logos seja o sujeito dos estados de humilhação e de exaltação, e afirma que a natureza humana de Cristo o é. Daí, os luteranos excluem a encarnação da humilhação de Cristo, e sustentam que a humilhação consiste em "que Cristo, por algum tempo, renunciou (verdadeira e realmente, mas livremente) ao exercício pleno da majestade divina, que a Sua natureza humana tinha adquirido na união pessoal, e, como um homem de baixa condição, suportou o que estava muito abaixo da majestade divina (para que pudesse sofrer e morrer pro amor do mundo)".[1]

Eles afirmam que o estado de exaltação se tornou manifesto primeiramente ao mundo *inferior,* na descida ao hades, e depois a *este* mundo, na ressurreição e na ascensão, completando-se com o assentar-se às destra de Deus. A exaltação consiste, pois, em que a natureza humana assumiu o pleno exercício dos atributos divinos que lhe foram comunicados na encarnação, mas que foram usados só ocasional ou secretamente. A teologia reformada, por outro lado, considera a pessoa do mediador, isto é, o Deus e homem, como o sujeito da exaltação, mas acentua o fato de que, naturalmente, foi na natureza humana que se realizou a exaltação. A natureza divina não é passível de humilhação ou exaltação. A natureza divina não é passível de humilhação ou exaltação. Na exaltação o homem, Jesus Cristo, (a) retirou-se de sob a lei em seus aspectos federais e penais, e, conseqüentemente, de sob o fardo da lei como condição da aliança das obras, e de sob a maldição da lei; (b) permutou a relação penal com a lei pela relação justa, e como Mediador entrou na posse das bênçãos da salvação que Ele mereceu para os pecadores; e (c) foi coroado com a correspondente honra e glória. Tinha que aparecer também em Sua condição que a maldição do pecado foi suspensa. Sua exaltação foi também Sua glorificação.

2. A EXALTAÇÃO DE CRISTO, ESCRITURÍSTICA E RACIONAL. Há abundantes provas escriturísticas da exaltação de Cristo. A narrativa dos evangelhos nos mostra claramente que a humilhação de Cristo foi seguida por Sua exaltação. A passagem clássica que prova a última acha-se em Fp 2.9-11: "pelo que também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para a glória de Deus pai". Mas, em acréscimo, a esta, há várias outras, como , Mc 16.19; Lc 24.26; Jo 7.39; At 2.33; 5.31; Rm 8.17, 34; Ef 1.20; 4.10; 1 Tm 3.16; Hb 1.3; 2.9; 10.12. Há uma estreita relação entre os dois estados. O estado de exaltação deve ser considerado como resultado judicial do estado de

1 Baier, citado por Schimid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church,* p. 383.

humilhação. Em Sua capacidade de mediador, Cristo satisfez as exigências da lei, em seus aspectos federal e penal, cumprindo a pena do pecado e merecendo a vida eterna. Portanto, tinha que seguir-se a Sua justificação e tinha quer Lhe ser dada posse da recompensa. Visto que Ele foi uma pessoa pública e realizou a Sua obra publicamente, a justiça exigia que a exaltação também fosse matéria pública. A exaltação de Cristo tem tríplice significação. Cada um dos estágios foi uma virtual declaração de Deus, de que Cristo satisfez as exigências da lei e, portanto, fez jus à Sua recompensa. Os dois primeiros estágios tiveram ainda um sentido exemplar, visto que simbolizavam o que sucederia na vida dos crentes. E, finalmente, todos os quatro estágios estavam destinados a servir de meios conducentes à perfeita glorificação dos crentes.

3. O ESTADO DE EXALTAÇÃO NA TEOLOGIA LIBERAL MODERNISTA. Naturalmente,teologia liberal modernista não toma conhecimento de nenhum estado de exaltação na vida de Cristo. Não somente rejeita completamente a idéia legal dos estados de Cristo, mas também repudia todo o sobrenatural da vida do Salvador. Rauschenbusch encerra a sua *Teologia para o Evangelho Social (Theology for the Social Gospel)* com uma discussão sobre a morte de Cristo. Diz Macintosch que "as dificuldades para a aceitação da noção tradicional comum da 'ressurreição' de Jesus como uma reanimação do corpo morto, sua transformação miraculosa e sua final ascensão ao 'céu' são, para o hábito de pensamento científico, praticamente insuperáveis... Um peso de prova não aliviado, ainda está sobre os que afirmam que ele (o corpo de Cristo) não sofreu desintegração, como os corpos de todos os outros que morreram".[1] Beckwith admite que a Bíblia, particularmente Paulo, fala da exaltação de Cristo, mas diz: "se traduzirmos a noção que Paulo tinha da exaltação para o seu equivalente moderno, vê-lo-emos dizendo que Cristo é superior a todas as forças do universo e a todas as ordens conhecidas de seres racionais, mesmo as mais elevadas, executando-se unicamente o Pai".[2] E George Burman Foster declara francamente: "segundo a ortodoxia, o Filho de Deus pôs de lado sua glória divina e depois a retomou; ele alienou de si mesmo certas qualidades divinas, e depois as reintegrou. O que significa no fundo é bom, a saber, que o grande e misericordioso Seus nos serve, e não é demasiado bom para ser o nosso alimento diário. Talvez a forma ortodoxa da doutrina tenha sido necessária quando a doutrina foi excogitada, mas esse ser terrível, o homem moderno, nada pode fazer com ela".[3]

B. Os Estágios do Estado de Exaltação.

1. A RESSURREIÇÃO.

a. *Natureza da ressurreição.* A ressurreição de Cristo não constituiu no mero fato de que Ele retornou à vida, dando-se a reunião do corpo e a alma. Se isso fosse tudo que ela envolveu, Cristo não poderia ser chamado "as primícias dos que dormem", 1 Co 15.20, nem "o primogênito

1 *Theology as na Empirical Science,* p. 77, 78.
2 *Realites of Christian Theology,* p. 138.
3 *Christianity in Its Modern Expression,* p. 144.

de entre os mortos", Cl 1.18; Ap 1.5, dando que outros foram devolvidos à vida antes dele. Sua ressurreição consistiu, antes, em que nele a natureza humana, o corpo e a alma, foi restaurada à sua prístina força e perfeição e até mesmo elevada a um nível superior, enquanto que o corpo e a alma foram reunidos num organismo vivo. Da analogia da mudança que, de acordo com a escritura, ocorre no corpo de cada crente na ressurreição geral, podemos deduzir algo quanto à transformação que deve ter-se dado com Cristo. Diz-nos Paulo em 1 Co 15.42-44 que os corpos futuros dos crentes serão *incorruptíveis,* isto é, não terão possibilidade de sofrer decadência; *gloriosos,*o que significa que esplenderão de fulgor celestial; *poderosos,*isto é, cheios de energia e, talvez, de novas faculdades; e *espirituais,* o que não significa imateriais ou etéreos, mas adaptados aos seus respectivos espíritos, cada corpo sendo um perfeito instrumento do espírito. Da narrativa dos evangelhos, aprendemos que o corpo de Jesus passou por notável mudança, de modo que Ele não podia ser facilmente reconhecido e podia aparecer e desaparecer de repente, de maneira surpreendente, Lc 24.31; 36; Jo 20.13, 19; 21.7; mas era, não obstante, um corpo material e muito real, Lc 24.39. Isto não entra em conflito com 1 Co 15.50, pois "carne e sangue" é uma descrição da natureza em seu atual estado material, mortal e corruptível. Mas a mudança que se dá nos crentes não é somente corpórea, mas também espiritual. Semelhantemente, não houve apenas uma mudança física em Cristo, mas também uma mudança psíquica. Não podemos dizer que ocorreu nele alguma mudança religiosa ou ética; mas Ele foi revestido de novas qualidades, perfeitamente ajustadas ao Seu futuro ambiente celestial. Por intermédio da ressurreição, Ele se tornou o espírito vivificante, 1 Co 15.15. A ressurreição de Cristo tem significação tríplice: (1) Constituiu uma declaração do pai de que o último inimigo tinha sido vencido, a pena tinha sido cumprida, e tinha sido satisfeita a condição em que a vida fora prometida; 2) Foi um símbolo daquilo que estava destinado a suceder aos membros do corpo místico de Cristo em sua justificação, em seu nascimento espiritual e em sua bendita ressurreição futura, Rm 6.4, 5, 9; 8.11; 1 Co 6.14; 15.20-22; 2 Co 4.10, 11, 14; Cl 2.12; 1 Ts 4.14; (3) relacionou-se também instrumentalmente com a justificação, a regeneração e a ressurreição final dos crentes, Rm 4.25; 5.10; Ef 1.20; Fp 3.10; 1 Pe 1.3.

b. *O autor da ressurreição.* Em distinção dos outros que ressuscitaram dos mortos, Cristo ressurgiu por Seu próprio poder. Ele falou de Si mesmo como a ressurreição e a vida, Jo 11.25, declarou que tinha o poder de entregar a Sua vida e de retoma-la, Jo 10.18, e até predisse que reedificaria o templo do Seu corpo, Jo 2.19-21. Mas a ressurreição não foi uma realização unicamente de Cristo; freqüentemente é atribuída, na escritura, ao poder de Deus em geral, At 2.24; 32; 3.26; 5.30; 1 Co 6.14; Ef 1.20, ou mais particularmente, ao pai, Rm 6.4; Gl 1.1; 1 Pe 1.3. E se a ressurreição pode ser chamada obra de Deus, segue-se que o Espírito Santo também agiu nela, pois todas as *opera ad extra* (obras divinas externas à Trindade) são obras do Trino Deus. Ademais, em Rm 8.11 isso também está implícito.

c. *Objeções à doutrina da ressurreição.* Uma grande objeção à doutrina da ressurreição física de Cristo é que após a morte o corpo se desintegra, e as várias partículas das quais se compõe entram na composição doutros corpos – vegetais, animais e humanos. Daí é impossível devolver essas partículas a todos os corpos dos quais, no transcurso do tempo, fizeram parte. Macintosh pergunta: "Que houve com os átomos de carbono, oxigênio, nitrogênio, hidrogênio e outros elementos que compunham o corpo de Jesus?"[1] Ora, admitimos que a ressurreição desafia a sua explicação. É um milagre. Mas, ao mesmo tempo, devemos ter em mente que a identidade de um corpo ressurreto com o corpo que descera à tumba não exige que ambos sejam compostos exatamente das mesmas partículas. A composição dos nossos corpos muda constantemente, e, todavia eles, conservam a sua identidade. Paulo, e, 1 Co 15, sustentava a identidade *essencial* do corpo que desce à sepultura com aquele que ressuscita, mas também declara enfaticamente que a forma sofre mudança. O que semeia no solo passa por um processo de morte, e depois é vivificado; mas, quanto à forma, o grão que ele enterra não é o mesmo que ele vem a colher no devido tempo. Deus dá a cada semente um corpo que lhe é próprio. É assim também na ressurreição dos mortos. Pode ser que haja algum núcleo, algum germe, que constitui a essência do corpo e preserva a sua identidade. A argumentação de Paulo em 1 Co 15.35-38 parece implicar algo dessa ordem.[2] Deve-se ter em mente que a real, a fundamental objeção à ressurreição, é o caráter sobrenatural desta. O que se interpõe no caminho da sua aceitação não é a falta de prova, mas sim, o dogma fundamental de que os milagres não podem acontecer. Mesmo eruditos modernistas admitem que nenhum fato tem melhor atestado que a ressurreição de Cristo – embora, naturalmente, outros o neguem. Diz o dr. Rasdall: "Fosse o testemunho cinqüenta vezes mais forte do que é, qualquer hipótese seria mais possível do que essa". Contudo, no presente, muitos cientistas eminentes declaram que não se acham em condições de dizer que os milagres não podem acontecer.

d. *Tentativas de explicar o fato da ressurreição, negando-a* Em sua negação, os anti-supernaturalistas sempre vão contra a narrativa da ressurreição nos evangelhos. A narrativa do túmulo vazio e das aparições de Jesus após a ressurreição apresenta-lhes um desafio, e eles o aceitam e tentam explicar esses fatos sem aceitar o fato da ressurreição. Eis algumas das mais importantes tentativas:

(1) *Teoria da falsidade.* Pretende que os discípulos praticaram fraude deliberada, roubando o corpo do túmulo e depois declarando que o Senhor ressuscitara. Os soldados que vigiavam o sepulcro foram instruídos para fazer circular aquela história, e Celso já recorreu a ela para explicar o túmulo vazio. É claro que esta teoria impugna a *veracidade* das primeiras testemunhas – os apóstolos, as mulheres, os quinhentos irmãos, e outros. Mas é extremamente improvável que os desanimados discípulos tivesses a coragem de impingir tal falsidade ao mundo hostil. É

1 *Theology as Empirical Science,* p. 77
2 Cf. Kuyper, E Voto II, p. 248 3 segtes.; Milligan, *The Ressurrection of the Dead, p. 117 e segtes.*

impossível acreditar que tivessem perseverando em meio aos sofrimentos, com uma crua falsidade como essa. Além disso, só o fato da ressurreição de Cristo. Estas considerações logo levaram ao abandono dessa idéia.

(2) *A teoria do desmaio*. Segundo essa teoria, Jesus não morreu de fato, mas apenas desfaleceu, conquanto se pensasse que Ele estava realmente morto. Mas, naturalmente isto levanta diversas perguntas difíceis de responder. Como se pode explicar que tanta gente se enganou, e que o golpe da lança não matou Jesus? Como é que Jesus, em Seu estado de exaustão, pôde fazer rolar a pedra que tapava o túmulo e depois ir de Jerusalém a Emaús e voltar? Como se explica que os discípulos não O trataram como uma pessoa doente, mas viram nele o poderoso Príncipe da vida? E o que foi feito de Jesus depois disso? Se se eliminar a ressurreição, naturalmente a ascensão também será eliminada. Terá Ele voltado para algum lugar desconhecido, passando em segredo o resto d Sua vida? Tantas são as improbabilidades que pesam sobre essa teoria, que o próprio Strauss a ridicularizava.

(3) *Teoria da visão.* Esta se apresenta em duas formas: (a) Alguns falam de visões puramente subjetivas. Na excitação do seu estado mental, os discípulos se fixavam tanto no Salvador e na possibilidade do Seu retorno a eles, que por fim pensaram realmente que O viram. A faísca foi lançada pela temperamental e excitável Maria Madalena, e logo a chama se acendeu e se espalhou. Faz tempo que essa teoria vem sendo a favorita, mas ela também está prenhe de dificuldades. Como poderiam surgir essas visões, se os discípulos não esperavam a ressurreição? Como podiam aparecer, quando os discípulos estavam empenhados em suas ocupações comuns, e não estavam entregues à oração ou à mediação? Seria possível o rapto ou êxtase requerido para a produção de visões subjetivas ter começado logo no terceiro dia? Em tais visões, os discípulos não teriam visto Jesus circundando por um halo de glória celestial, ou então exatamente como O tinham conhecido, e desejoso de reatar o companheirismo com eles? Será que alguma vez as visões subjetivas se apresentam simultaneamente a várias pessoas? Como explicar as conversas visionárias? (b) Em vista da extrema fraqueza dessa teoria, alguns eruditos apresentaram uma versão diferente dela. Alegam que os discípulos tiveram visões objetivas reais, miraculosamente enviadas por Deus, para persuadi-los a ir avante com a pregação do Evangelho. Isto de fato evita algumas das dificuldades apresentadas, mas se defronta com outras. Admite o sobrenatural; e, se isso é necessário, pro que não concede a ressurreição, que certamente explica todos os fatos? Além disso, essa teoria nos pede que acreditemos que estas visões enviadas por Deus foram tais, que enganaram os apóstolos. Será que Deus procura realizar os Seus fins por meio de ilusões?

(4) *Teorias míticas.* Passou a existir uma nova escola mítica que descarta, ou ao menos dispensa, as teorias da visão e da aparição, e procura explicar a “: lenda” da ressurreição com o auxílio de concepções importadas da babilônia e doutros países orientais pelo judaísmo. Essa

escola alega, na somente que a mitologia das antigas religiões orientais contém analogias da narrativa da ressurreição, mas também que essa narrativa é realmente oriunda de mitos pagãos. Essa teoria foi elaborada em várias formas, mas é igualmente infundada, em todas as suas formas. É caracterizada por uma grande arbitrariedade em forjar uma relação da narrativa dos evangelhos com mitos pagãos, e não teve êxito em juntá-los. Além disso, demonstra extrema desconsideração para com os fatos, como se acham na escritura.

e. *O suporte doutrinário da ressurreição.* Surge a questão: Fará alguma diferença crer na ressurreição física de Cristo ou apenas numa ressurreição ideal? Para a teologia modernista, a ressurreição de Jesus não tem nenhuma importância real para a fé cristã, exceto no sentido de uma sobrevivência espiritual.A crença na ressurreição corporal não é essencial, e pode muito bem ser retirada sem afetar a religião cristã. Barth e Brunner são de diferente opinião. Eles crêem no fato histórico da ressurreição, mas sustentam que, como tal, é matéria da história apenas, com a qual o historiador pode lidar com o máximo da sua capacidade, e não como matéria de fé. O elemento importante é que, na ressurreição, o divino irrompe no curso da história, que nela o *incógnito* de Jesus é retirado, e Deus se revela. O historiador não pode descrever isto, mas o crente o aceita pela fé.

É indubitável que a ressurreição tem suportes doutrinários. Não podemos negar a ressurreição física de Cristo sem impugnar a veracidade dos escritores da escritura, visto que, sem dúvida, eles a descreve como um fato. Quer dizer que afeta a nossa crença na fidedignidade da Escritura. Além disso, a ressurreição de Cristo é descrita como tendo valor de prova. É a prova culminante de que Cristo foi um mestre enviado por Deus (o sinal de Jonas), e de que Ele é o verdadeiro Filho de Deus, Rm 1.4. É também o supremo atestado do fato da imortalidade. Mais importante ainda, a ressurreição entra como um elemento constitutivo da própria essência da obra de redenção e, portanto, do Evangelho. É uma das grandes pedras do alicerce d igreja de Deus. Se, afinal, a obra expiatória de Cristo devia ser eficaz, tinha que terminar, não na morte, mas na vida. Ademais, foi o selo do pai aplicado à obra consumada de Cristo, foi a declaração de que Ele a aceitou. Nela, Cristo saiu de sob a lei. Finalmente, foi Seu ingresso numa nova vida, como ressurreta e *exaltada Cabeça da igreja e Senhor universal.* Isto O habilitou a fazer aplicação dos frutos da Sua obra redentora.

2. A ASCENSÃO.

a. A ascensão não aparece nas páginas da escritura de maneira tão patente como se dá com a ressurreição. Deve-se isto provavelmente ao fato de que a ressurreição foi o verdadeiro ponto decisivo da vida de Jesus, e não a ascensão. Em certo sentido pode-se dizer que a ascensão foi o complemento e a consumação da ressurreição. A transição de Cristo para a vida superior na glória começou na ressurreição e foi aperfeiçoada na ascensão. Não significa que a ascensão é destituída de significado independente. Mas, embora as provas bíblicas da ascensão não sejam

tão abundantes como as da ressurreição, são mais que suficientes. Lucas a relata duas vezes, Lc 24.50-53 e At 1.6-11. Marcos se refere a ela em 16.19, mas esta passagem é contestada. Jesus falou muitas vezes dela, antes da Sua morte, Jo 6.62; 14.2, 12; 16.5, 10, 17, 28; 17.5; 20.17. Paulo se refere repetidamente a ela, Ef 1.20; 4.8-10; 1 Tm 3.16; e a Epístola aos Hebreus chama a atenção para os eu significado, 1.3; 4.14; 9.24.

b. *A natureza da ascensão.* Pode-se descrever a ascensão como a subida visível da pessoa do mediador da terra ao céu, segundo Sua natureza humana. Foi uma transição local, de um lugar para outro. Naturalmente, sito implica que o céu, como a terra , é um lugar. Mas a ascensão de Jesus não foi apenas uma transição de um lugar para outro; incluiu também mais uma mudança da natureza humana de Cristo. Essa natureza passou então para a plenitude da glória celeste e foi perfeitamente adaptada à vida do céu. Alguns estudiosos de tempos recentes consideram que o céu é uma condição, e não um lugar, e daí não concebem a ascensão em termos locais.[1] Eles admitem que houve um elevar-se momentâneo de Cristo aos olhos dos doze, mas consideram isto somente como um símbolo da elevação da nossa humanidade a uma ordem espiritual muito superior à nossa vida presente. A concepção local, porém, é favorecida pelas seguintes considerações: (1) O céu é descrito na Escritura como um lugar de habitação de seres criados (anjos, santos, a natureza humana de Cristo). Todos estes seres se relacionam de algum modo com o espaço; somente Deus está acima de todas as relações espaciais. Por certo, as leis utilizadas no espaço celestial podem diferir das que se utilizam no espaço terrestre. (2) O céu e a terra são repetidamente colocados em justaposição na escritura. Deste fato parece que se pode inferir que, se um deles é um lugar, o outro terá que ser um lugar também. Seria absurdo colocar um lugar e uma condição em justaposição dessa maneira. (3) A Bíblia nos ensina a pensar no céu como um lugar. Várias passagens dirigem o nosso pensamento para *cima,* ao céu, e *para baixo,* ao inferno, Dt 30.12; Js 2.11; Sl 139.8; Rm 10.6,7. Isto não teria sentido, se ambos não devessem ser considerados como locais, nalgum sentido da palavra, (4) O ingresso do Salvador no céu é retratado como uma subida. Os discípulos vêem Jesus ascendendo até que uma nuvem o intercepta e O oculta da vista deles. O mesmo colorido local está presente na mente do escritor de Hebreus, em 4.14.

c. *A concepção luterana da ascensão.* A concepção luterana da ascensão difere da dos reformados (calvinistas). Consideram-na, não como uma transição local, mas como uma mudança de condição, pela qual a natureza humana de Cristo entrou no pleno gozo e no pleno exercício das perfeições divinas, a ela comunicados na encarnação e assim passou as ser permanentemente onipresente, Em conexão com a idéia de que Cristo iniciou a Sua sessão à destra de Deus quando da ascensão, eles sustentam que a referida destra (que é apenas um símbolo de poder) está em toda parte. Mas nem todos os luteranos pensam igualmente sobre a

1 Cf. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord,* p. 24 e segtes.; Swete, *The Ascended Christ,* p. 8, 9; Gore, *The Reconstruction of Belief,* p. 272, 273.

questão da ubiqüidade da natureza humana de Cristo. Alguns a negam totalmente, e outros acreditam que, conquanto a ascensão resultasse na ubiqüidade de Cristo, também inclui um movimento local, pelo qual Cristo retirou da terra a Sua presença visível.

d. *A significação doutrinária da ascensão.* Diz Barth que se pode indagar por que a ascensão deve ocupar lugar entre os principais artigos da fé cristã, vendo-se que ela é mencionada menos freqüentemente e menos enfaticamente que a ressurreição, e onde é mencionada aparece somente como uma transição natural da ressurreição para a sessão à mão direita de Deus. É exatamente nesta transição que ele Vê a real significação da ascensão. Daí, ele não se preocupa em salientar a ascensão como uma exaltação visível, uma "elevação vertical no espaço" diante dos olhos dos discípulos, visto que evidentemente não foi este o meio conducente à sessão à destra de Deus, que não é um lugar. Exatamente como os fatos históricos do nascimento virginal e da ressurreição são considerados por ele como simples sinais de uma revelação de Cristo, assim também a ascensão, como sinal e milagre, é apenas um "i*ndicador* da revelação, ocorrida na ressurreição, de Jesus Cristo como portador de todo o poder no céu e na terra".[1]

Pode-se dizer que a ascensão tem tríplice significação: (1) a ascensão encarnou claramente a declaração de que o sacrifício de Cristo foi um sacrifício oferecido a Deus e, como tal, tinha que ser apresentado a Ele no santuário mais recôndito; de que o Pai considerou suficiente a obra mediatária de Cristo e, por conseguinte, admitiu-o na glória celestial; e de que o reino do mediador não era um reino dos judeus, mas um reino universal. (2) A ascensão também foi exemplar, no sentido de que foi uma profecia da ascensão de todos os crentes, que já estão com Cristo nos lugares celestiais, Ef 2.6, e estão destinados a permanecer com Ele para sempre, Jo 17.24; e também no sentido de que revelou o restabelecimento da realeza original do homem, Hb 2.7, 9. (3) Finalmente, a ascensão também serviu de instrumento para a necessidade de ir Ele para o pai, a fim de preparar lugar para os Seus discípulos, Jo 14.2, 3.

3. A SESSÃO À DESTRA DE DEUS.

a. *Provas bíblicas da sessão.* Quando Cristo estava diante do sumo sacerdote, predisse que se assentaria "à direita do Todo-poderoso", Mt 26.64. Pedro fez menção disto em seus sermões, At 2.33-36; 5.31. nestas duas passagens,o dativo *tei dexiai* pode ser entendido em seu sentido instrumental, que é o usual, embora na primeira delas a citação que consta no versículo 34, favoreça a interpretação local. Também se faz referência à sessão de Cristo em Ef 1.20-22; Hb 10.12; 1 Pe 3.22; Ap 3.21; 22.1. Além dessas passagens, há várias outras que falam de Cristo como Rei a exercer o Seu governo real, Rm 14.9; 1 Co 15.24-28; Hb 2.7, 8.

b. *A significação da sessão.* Naturalmente, a expressão "direita de Deus"é antropomórfica e não pode ser entendida literalmente. A expressão, como é empregada neste contexto, é derivada

1 *Credo,*p. 113.

do Sl 110.1, “Assenta-te à minha direita, até que ponha os teus inimigos debaixo dos teus pés”. Estar assentado à destra do rei podia ser apenas um sinal de honra, 1 Rs 2.19, mas também podia denotar participação no governo e, conseqüentemente, na honra e na glória. No caso de Cristo, era indubitavelmente uma indignação do fato de que o mediador recebeu as rédeas do governo sobre a igreja e sobre o universo e foi feito participante da glória correspondente. Não significa que Cristo não tinha sido Rei de Sião antes desse tempo, mas sim, que aí Ele foi publicamente empossado como Deus e homem e, nesta qualidade, recebeu o governo da igreja, do céu e da terra, e entrou solenemente na administração real e concreta do poder a Ele confiado. Isso está em plena harmonia com o que diz Calvino, a saber, que a declaração de que Cristo assentou-se à destra de Deus equivale a dizer “que Ele foi instalado no governo de céus e terra, e foi formalmente admitido na posse da administração a Ele confiada, e não somente admitido por uma vez, mas para continuar até quando Ele descer para o juízo”.[1] É mais que evidente que seria um erro inferir do fato de que a Bíblia fala da ação de “assentar-se” à destra de Deus, que a vida para a qual o Senhor ressurreto ascendeu é uma vida de repouso. É e continuará sendo uma vida de constante atividade. As declarações da escritura variam. Cristo não é somente representado como *assentado* à destra de Deus, mas também simplesmente como *estado* à destra, Rm 8.34; 1 Pe 3.22, ou *de pé* ali, At 7.56, e até mesmo,*andando* no meio dos sete candeeiros de ouro, Ap. 2.1. E seria igualmente errôneo concluir, da ênfase à dignidade real e ao governo real de Cristo, naturalmente sugerida pela idéia de estar Ele assentado à destra de Deus, que a obra na qual ele está engajado durante a Sua sessão celestial é exclusivamente governamental, não sendo, portanto, nem profética nem sacerdotal.

c. *A obra que Cristo realiza durante a Sua sessão à destra de Deus.* Merece ênfase o fato de que Cristo, enquanto está assentado à destra de Deus, não é apenas um recebedor passivo do domínio e do poder, majestade e glória divinos, mas está ativamente engajado na continuação da Sua obra mediatária.

(1) Desde que a Bíblia relaciona com muita freqüência a sessão com o governo real de Cristo, é natural pensar primeiramente na obra que Ele realiza como Rei. Ele governa e protege a sua igreja por Seu Espírito, e também a governa por meio dos Seus oficiais, por Ele designados. Ele tem também os poderes do céu sob o Seu comando; os anjos são Seus mensageiros, sempre prontos a comunicar Suas bênçãos aos santos, e a protege-los dos perigos circundantes. Ele exerce autoridade sobre as forças da natureza e sobre todos os poderes hostis ao reino de Deus; e assim continuará a reinar, até sujeitar o último inimigo.

(2) Contudo, a obra que realiza não se limita ao Seu governo real. Ele é sacerdote para sempre, sendo a ordem de Melquisedeque. Quando Cristo bradou na cruz, “Está consumado!”, não quis dizer que terminara a Sua obra sacerdotal, mas somente que tinha chegado ao fim o Seu

1 *Inst.,* Livro II.XVI. 15.

sofrimento ativo. A Bíblia relaciona também a obra sacerdotal com a sessão de Cristo à mão direita de Deus, Zc 6.13; Hb 4.14; 7.24, 25; 8.1-6; 9.11-15, 24-26; 10.19-22; 1 Jo 2.2. Cristo está apresentado continuamente o Seu sacrifício consumado ao pai como a base suficiente para a concessão da graça perdoadora de Deus. Ele está aplicando constantemente a Sua obra sacrificial e fazendo-a eficaz na justificação e santificação dos pecados. Além disso, ele está sempre fazendo intercessão pelos que Lhe pertencem, rogando pela aceitação deles com base em Seu sacrifício consumado, e por sua segurança no mundo, e ainda tornando as suas orações e os seus serviços aceitáveis a Deus. Os luteranos acentuam o fato de que a intercessão de Cristo é *vocalis et realis* (vocal e real), ao passo que os reformados (calvinistas) salientam o fato de que ela consiste primariamente da presença de Cristo na natureza humana ante o Pai, e que as orações devem ser consideradas como a apresentação de reivindicações legais, e não súplicas.

(3) Cristo continua Sua obra profética também por meio do Espírito Santo. Antes de separa-se dos Seus discípulos, Ele lhes prometeu o Espírito Santo, que iria ajudar suas recordações, ensinar-lhes novas verdades, guia-los em toda a verdade e enriquecê-los com a plenitude de Cristo, Jo 14.26; 16.7-15. A promessa foi cumprida no dia de Pentecostes; e daquele dia em diante Cristo, mediante o Espírito, agiu e age como o nosso grande Profeta de diversas maneiras: na inspiração da escritura; na pregação dos apóstolos e dos ministros da palavra; na direção da igreja, fazendo dela a coluna e o baluarte da verdade; e dando eficácia a verdade nos corações e nas vidas dos crentes.

4. O REGRESSO FÍSICO DE CRISTO.

a. *O regresso como um estágio da exaltação.* Às vezes se omite a volta de Cristo na consideração dos estágios da Sua exaltação, como se a sessão à destra de Deus fosse o ponto culminante. Mas isto não está certo. O ponto supremo não será alcançado enquanto Aquele que sofreu nas mãos do homem não voltar na qualidade de juiz. Ele mesmo indicou isto como uma prerrogativa mediatária, Jo 5.22, 27, e o mesmo fizeram os apóstolos, At 10.42; 17.31. Além das passagens que falam da designação de Cristo como juiz, existem várias que se referem à Sua atividade judicial, Mt 19.28; 25.31-34; Lc 3.17; Rm 2.16; 14.9; 1 Co 5.10; 2 Tm 4.1; Tg 5.9.

b. *Termos bíblicos sobre o retorno de Cristo.* Diversos termos empregados para designar a futura vinda de Jesus Cristo. O termo *parousia* é o mais comum deles. Em primeiro lugar, significa simplesmente “presença”, mas também serve para designar *uma vinda precedendo uma presença.* Este é o sentido comum do termo quando empregado com relação à volta de Jesus Cristo, Mt 24.3, 27, 37, 39; 1 Co 15.23; 1 Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Ts 2.1; Tg 5.7, 8; 2 Pe 3.4. Um segundo termo é *apocalypsis,* que acentua o fato de que a volta de Jesus Cristo será um ato *revelador* dele. Indica o desvendar de algo anteriormente oculto, neste caso, o desvendar da oculta glória e majestade de Jesus Cristo, 2 Ts 1.7; 1 Pe 1.7, 13; 4.13. Um terceiro termo é

epiphaneia, o glorioso aparecimento do Senhor – Sua gloriosa manifestação. Está implícito que aquilo que é o posto a descoberto é algo glorioso, 2 Ts 2.8; 1 Tm 6.14; 2 Tm 4.1-8; Tt 2.13.

c. *A maneira do regresso de Cristo.* Alguns situam o regresso de Cristo no passado, alegando que a promessa da Sua volta foi cumprida quando ele retornou no Espírito Santo. Referem-se eles à promessa registrada em Jo 14-16, e interpretam a palavra *parousia* como significando simples presença.[1] Pois bem, pode-se dizer que, num sentido, Cristo retornou no Espírito Santo e, como tal, está presente na igreja. Mas este foi um retorno espiritual, ao passo que a Bíblia nos ensina a ter em vista um retorno físico e visível de Cristo, At 1.11. Mesmo depois do Pentecoste, somos instruídos a esperar anelantes a vinda de Cristo, 1 Co 1.7; 4.5; 11.26; Fp 3.20; Cl 3.4; 1 Ts 4.15-17; 2 Ts 1.7-10; Tt 2.13; Ap 1.7.

d. *O propósito do Seu regresso.* A segunda vinda de Cristo se dará com o propósito de julgar o mundo e aperfeiçoar a salvação do Seu povo. Anjos e homens, vivos e mortos, comparecerão perante Ele para serem julgados segundo o registro que deles terá sido guardado, Mt 24.30, 31; 25.31, 32. Será uma vinda com terríveis sentenças sobre os ímpios, mas também com bênçãos de eterna glória para os santos, Mt 25.33-46. Enquanto que ele sentenciará os ímpios ao castigo eterno, justificará publicamente os Seus e os conduzirá ao perfeito gozo do Seu reino eterno. Isto assinalará a vitória completa de Jesus Cristo.

e. *Objeção à doutrina do regresso de Cristo.* A grande objeção à doutrina da volta de Jesus Cristo forma um bloco só com a objeção à doutrina da ressurreição física de Cristo. Se não podem ocorrer a ressurreição e a ascensão físicas, não poderá haver o retorno físico de Cristo vindo do céu. Uma e outra coisa são impossíveis, e os ensinamentos bíblicos a respeito delas não passam de rudes representações de uma era não científica. Evidentemente, Jesus partilhou os conceitos carnais dos Seus dias, e estes coloriram o Seu delineamento profético do futuro. O único regresso de que podemos falar e que podemos esperar é um regresso em poder, no estabelecimento de um reino ético na terra.

QUESTIONÁRIO: 1. Que provas históricas temos em prol da ressurreição de Cristo? 2. 1 Coríntios 15.8 prova que as aparições foram visões subjetivas? 3. Segundo se supõe, que mitos entraram na composição da narrativa da ressurreição? 4. Que luz as seguintes passagens lançam sobre a condição pós-ressurreição de Jesus? – 1 Co 6.17; 2 Co 3.17, 18; 1 Tm 3.16; Rm 1.3, 4; Hb 9.14; 1 Pe 3.18. 5. Qual a diferença entre um *soma psychikon,* um *soma pneumatikon* e um *soma tes sarkos*? 6. No Novo Testamento, "espírito" e "espiritual" são antitéticos em relação a "corpo" e "corporal"? 7. A ciência realmente torna impossível pensar no céu como lugar? 8. É verdade que, na Escritura, as palavras "céu" e "celestial" indicam estado, e não lugar? 9. A teologia modernista somente como uma condição na qual se entra depois da morte? 10. Sua posição encontra real apoio em Ef 2.6? 11. O Velho Testamento contem referencia à ascensão e à

1 Warren, *The parousia;* J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ.*

sessão à destra de Deus? 12. Quais as sérias objeções à doutrina luterana da ubiqüidade da natureza humana de Cristo? 13. A Bíblia nos ensina a considerar a volta de Cristo como iminente?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. III, p. 469-504; Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, p. 109-114; E Voto I, p. 469-493; II p. 5-69; Matricht, *Godgeleerdheit* III, p. 1-100; *Synopsis Purioris Theol*,, p. 272-281; Turretino, *Opera, Locus* XIII, perg. XVII – XIX; Hodge, *Syst. Theol*. II, p.626-638; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev*. *Luth. Church*, p. 385, 386, 406-413; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 91-95; Milligan, *The Ressurrection of our Lord*; Orr, *The Ressurrection of Jesus*; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p. 226-273; Swete, *The Heavenly Session of Our Lord*; A. M. Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*; Browm, *The Second Advent*; Snowden, *The Coming of the Lord*; Brunner, *The Mediator,* p. 561-590; Barth, *Credo*, p. 95-126.

OS OFÍCIOS DE CRISTO

I. Introdução: O Ofício Profético

A. Observações Introdutórias Sobre os Ofícios em Geral.

1. A IDÉIA DOS OFÍCIOS NA NATUREZA. É costume falar de três ofícios com relação à obra de Cristo, a saber, os ofícios profético, sacerdotal e real. Embora alguns dos chamados pais primitivos da igreja já falassem dos diferentes ofícios de Cristo, Calvino foi o primeiro a reconhecer a importância de distinguir os três ofícios d Mediador e chamar a atenção para isto num capítulo específico das suas *Institutas.*[1] Entre os luteranos , Gerhard foi o primeiro a desenvolver a doutrina dos três ofícios, e Quenstedt considerava a distinção tríplice como deveras não essencial e chamou a atenção para o fato de que alguns teólogos luteranos distinguiam somente dois ofícios, juntando o profético ao sacerdotal. Desde os dias da |Reforma, a distinção foi aceita em geral como um dos lugares comuns da teologia, embora não houvesse acordo geral quanto à importância relativa dos ofícios, nem quanto à sua interrelação. Uns colocavam em primeira plano o oficio profético, outros o sacerdotal, e ainda outros o real. Houve quem lhes aplicasse a idéia de sucessão cronológica, entendendo que Cristo agiu como profeta durante o Seu ministério público aqui na terra, como sacerdote em Seus sofrimentos finais e em sua morte na cruz, e como rei age agora, que está assentado à mão direita de Deus. Outros, porém, salientavam acertadamente o fato de que se deve entender que Ele agiu e age em Sua tríplice capacidade em Seu estado de humilhação e em Seu estado de exaltação. Os socinianos, na verdade, reconheciam só dois ofícios: Cristo agiu como profeta na terra, e age como rei no céu. Apesar de falarem também de Cristo como sacerdote, incluíam subordinadamente a Sal obra sacerdotal em Sua obra real e, portanto, não reconheciam o Seu sacerdócio terreno.

Surgiu na Igreja Luterana considerável oposição à doutrina dos três ofícios de Cristo. Ernesti dá um sumário das objeções que apareceram Segundo ele, a divisão dos ofícios é puramente artificial; os termos profeta, sacerdote e rei não são empregados na Escritura no sentido presente nessa divisão; é impossível discriminar com clareza uma função em relação ass outras, na obra realizada por Cristo; e os termos, como utilizados na Escritura, só são aplicados num sentido figurado e, portanto, não devem ter significados precisos a eles afixados, designando partes particulares da obra de Cristo. Em resposta a isso, pode-se dizer que há pouca força na crítica ao uso dos termos, visto que são utilizados em todo o Velho Testamento como designativos daqueles que, nos ofícios de profeta, sacerdote e rei, tipificavam Cristo. A única critica realmente significativa se deve ao fato de que em Cristo os três ofícios estão agrupados numa pessoa. O resultado é que não podemos discriminar agudamente entre as diferentes funções constitutivas da

1 Livro II, Cap. XV

obra oficial de Cristo. A obra mediatária é sempre realizada pela pessoa completa; nem uma só obra pode ser limitada a qualquer dos ofícios. Dos teólogos luteranos mais recentes, Reinhard, Doederlein, Storr e Bretschneider rejeitaram a distinção. Ritschl também lhe fez objeção, e afirmou que o termo "vocação" deveria tomar o lugar da palavra "oficio", que se presta a mal entendidos. Disso, ele considerava a função ou atividade real de Cristo como primordial, e as funções profética e sacerdotal como secundárias e subordinadas, esta indicando a relação do homem com o mundo, e aquela, a sua relação com Deus. Ademais, ele acentuava o fato de que se deve afirmar o exercício da realeza profética e sacerdotal igualmente nos estados de humilhação e de exaltação. Haering segue a Titchl em sua negação dos três ofícios e em sua ênfase à vocação. A teologia modernista é avessa à idéia toda, em parte porque não gosta da terminologia das escolas, e em parte porque se nega a pensar em Cristo como uma personalidade *oficial.* Ela tem tanta apreciação por Cristo como o "Homem" ideal, o Ajudador amoroso e o Irmão Mais Velho, tão verdadeiramente humano, que teme considerá-lo como um funcionário mediatário formal, desde que isto seria capaz de desumanizá-lo.

2. A IMPORTÂNCIA DA DISTINÇÃO. A distinção dos três ofícios de Cristo é valiosa e deve ser conservada, a despeito do fato de que a sua coerente aplicação aos dois estados de Cristo nem sempre é fácil e nem sempre tem sido igualmente feliz. Explica-se o fato de Cristo ter sido ungido para um tríplice ofício com o fato de que o homem foi originariamente destinado ao exercício desse tríplice ofício e respectiva obra. Como criado pro Deus, ele foi profeta, sacerdote e rei e, nestas qualidades, foi adotado de conhecimento e entendimento, de justiça e santidade, e de domínio sobre a criação inferior. O pecado afetou a vida toda do homem e se manifestou, não somente como ignorância e cegueira, erro e falsidade, mas também como injustiça, culpa e corrupção moral; e, em acréscimo, como enfermidade, morte e destruição. Daí, foi necessário que Cristo, como o nosso mediador, fosse profeta, sacerdote e rei. Como profeta, Ele representa Deus para com o homem; como Sacerdote, ele representa o homem na presença de Deus; e como Rei, ele exerce domínio e restabelece o domínio original do homem. O racionalismo só reconhece o Seu ofício profético; o misticismo, somente o Seu ofício sacerdotal; e o quiliasma* dá ênfase unilateral ao Seu oficio real futuro.

B. O Ofício Profético.

1. A IDÉIA ESCRITURÍSTICA DE PROFETA.

a. *Os termos empregados na Escritura.* O velho Testamento emprega três palavras para designar um profeta, a saber, *nabhi, ro'eh e chozeh.* O sentido radical da palavra *nobhi* é incerto, mas, por passagens como Ex. 7.1 e Dt 18.18, fica evidente que a palavra designa alguém que

* *Quiliasma (s.m.).* Do grego *quiliás (ou Chiliás), "mil".* Refere-se à doutrina do milênio, sobretudo a corrente que se refere a um reinado milenar a ser exercido por Cristo na terra (premilenismo). Ver *Índice de Assuntos, "Quiliasma".* Nota do Tradutor.

vem com mensagem da parte de Deus para o povo. As palavras *ro'eh* e *chozeh* acentuam o fato de que o profeta é alguém que recebe revelações da parte de Deus, particularmente na forma de visões. Estas palavras são usadas uma pela outra. Outros designativos são "homem de Deus", "mensageiro do Senhor" e "vigia". Estes apelativos indicam que os profetas estão prestando serviço especial ao Senhor e velam pelos interesses espirituais do povo. No Novo Testamento usa-se a palavra *porphetes*, composta de *pro e phemi.* A preposição não é temporal, neste caso. Conseqüentemente, a palavra *prophemi* não significa "falar de antemão", mas "proferir". O profeta é alguém que fala da parte de Deus. Desses nomes, tomados em conjunto, podemos deduzir que o profeta é alguém que vê coisas, isto é, que recebe revelações, que está a serviço de Deus, particularmente como mensageiro, e que fala em Seu nome.

b. O*s dois elementos reunidos na idéia.* As passagens clássicas de Êx 7.1 e Dt 18.18, indicam a presença de dois elementos na função profética, um passivo e outro ativo, um receptivo e o outro produtivo. O profeta recebe revelações divinas em sonhos,visões ou comunicações verbais; e as transmite ao povo, quer oralmente, quer visivelmente, nas ações proféticas, Nm 12.6-8; Is 6; Jr 1.4-10; Ez 3.1-4, 17. Destes dois elementos, o passivo é o mais importante, porquanto ele governa o elemento ativo. Sem receber, o profeta não pode dar, e ele não pode dar mais do que recebe. Mas o elemento ativo, também é parte integrante. Para receber uma revelação não é preciso não é preciso ser profeta. Pensamos em Abimeleque, Faraó e Nabucodonosor, todos os quais receberam revelações. O que faz de alguém um profeta é a vocação divina, a ordem para comunicar a outros a revelação divina.

c. *O dever dos profetas.* Era dever dos profetas revelar a vontade de Deus ao povo. Isto podia ser feito na forma de instrução, admoestação e exortação, promessas gloriosas ou censuras severas. Eles eram os monitores ministeriais do povo, os intérpretes da lei, especialmente nos seus aspectos morais e espirituais. Era seu dever protestar contra o mero formalismo, acentuar o dever moral, fazer ver a necessidade do serviço espiritual e promover os interesses da verdade e da justiça. Se o povo se afastava das veredas do dever, eles tinham que chamá-lo de volta à lei e ao testemunho, e anunciar o iminente terror do Senhor sobre os ímpios. Mas a sua obra também estava intimamente relacionada com as promessas da graça de Deus para o futuro. Era seu privilégio descrever as coisas gloriosas que Deus tinha em depósito para o Seu povo. Também fica evidente pela escritura que os verdadeiros profetas de Israel tipificavam o grande profeta que havia de vir no futuro, Dt 18.15, cf. At 3.22-24, e que já estava agindo por meio deles nos dias do velho testamento, 1 Pe 1.11.

2. DISTINÇÕES APLICADAS À OBRA DE CRISTO. Cristo age como profeta de várias maneiras:

a. *Tanto antes como depois da encarnação.* Os socinianos erraram ao limitar a obra profética de Cristo ao tempo do Seu ministério público. Ele agiu como profeta mesmo na antiga

dispensação, como nas revelações especiais do Anjo do Senhor, nos ensinos dos profetas, nos quais agiu como o espírito de revelação (1 Pe 1.11), e na iluminação espiritual dos crentes. Aparece em Provérbios 8 como a sabedoria personificada, ensinando os filhos dos homens. Depois da encarnação Ele prosseguiu em Sua obra profética com os Seus ensinos e milagres, com a pregação dos apóstolos e dos ministros da palavra, e também com a iluminação e instrução dos crentes como o espírito que neles habita. Ele continua a Sua atividade profética desde os céus, mediante a operação do Espírito Santo. Seus ensinos são verbais e fatuais, isto é, Ele não só ensina por meio de comunicações verbais, mas também pelos fatos da revelação, como encarnação, a Sua morte expiatória, a ressurreição e a ascensão; e até durante o período do Velho Testamento, mediante tipos e cerimônias, mediante os milagres da história da redenção e mediante a direção providencial do povo de Israel.

b. *Tanto imediata como mediatamente.* Ele exerceu o Seu ofício profético imediatamente, como o Anjo do Senhor do período do velho Testamento, e como o Senhor encarnado, por meio dos Seus ensinos e também do Seu exemplo, Jo 13.15; Fp 2.5; 1 Pe 2.22. E o exerceu mediatamente, através da operação do Espírito Santo, por meio dos ensinos dos profetas do Velho Testamento e dos apóstolos do Novo, e o exerce agora mesmo, pelo Espírito que habita nos crentes, como também pela instrumentalidade dos ministros do Evangelho. Isto significa também que ele dá continuidade à Sua obra profética objetiva e externamente, e subjetiva e internamente mediante o Espírito, que é descrito como o Espírito de Cristo.

3. PROVAS BÍBLICAS DO OFÍCIO PROFÉTICO DE CRISTO. A Escritura atesta de várias maneiras o oficio profético de Cristo. Ele é prenunciado como profeta em Dt 18.15, passagem aplicada a Cristo em At 3.22, 23. Ele fala de Si como profeta em Lc 13.33. Além disso, alega que traz uma mensagem do Pai, Jo 8.26-28; 12.49, 50; 14.10, 24; 15.15; 17.8, 20; prediz coisas futuras, Mt 24.3-35; Lc 19.41-44, e fala com singular autoridade, Mt 7.29. Suas poderosas obras serviam para autenticar a Sua mensagem. Em vista disso tudo, não admira que o povo O tenha reconhecido como profeta, Mt 21.11, 46; Lc 7.16; 24.19; Jo 3.2; 4.19; 6.14; 7.40; 9.17.

4. ÊNFASE MODERNISTA AO OFICIO PROFÉTICO DE CRISTO. Uma das principais características da escola liberal, assim chamada, tanto do liberalismo mais antigo, representado por Renan, Strauss e Keim, como do liberalismo mais recente, representado por vultos como Pfleiderer, Weinel, Wernle, Juelicher, Harneck, Bouset e outros, consiste em dar a maior ênfase a Jesus como mestre. A Sua importância como tal é salientada, com a exclusão dos outros aspectos da Sua pessoa e da Sua obra. Há, porém, marcante diferença entre esses dois ramos do liberalismo. Segundo o liberalismo mais antigo, a importância de Jesus decorre dos Seus ensinos, mas, de acordo com o liberalismo mais recente, é a personalidade única de Jesus que proporciona peso aos Seus ensinos. Isto, indubitavelmente, é um avanço bem vindo, mas o ganho não é tão grande como pode parecer. Nas palavras de La Touche: “De fato, o seu reconhecimento

da rela importância da Sua personalidade, e não do Seu ensino, é pouco mais que uma exaltação da pedagogia pelo exemplo sobre a pedagogia pelo preceito".Depois de tudo, Cristo é apenas um grande mestre. O modernismo atual está inteiramente sob o domínio desta escola liberal. Mesmo na teologia bartiana há uma ênfase que aparentemente se aproxima bastante da teologia modernista. Walter Lowrie diz acertadamente: "É característico da teologia bartiana pensar no mediador predominantemente como Revelador".[1] Barth e Brunner nos dizem repetidamente que a revelação é a reconciliação, e, às vezes, parece que eles consideram já a própria encarnação como a reconciliação. Também neste caso a reconciliação é representada como revelação. Num simpósio sobre a *Revelação* diz Barth: "Jesus Cristo é a revelação porque, em Sua existência, Ele é a *reconciliação.* ...A existência de Jesus Cristo é a reconciliação e, portanto, é a ponte estendida sobre o abismo que aqui se abriu".[2] Às vezes, a cruz é definida como a revelação da contradição absoluta, o conflito final entre este mundo e o outro. Em conseqüência disso, Zerbe diz que a morte de Cristo, segundo Barth, não é exatamente uma expiação da segunda pessoa da Divindade pelo pecado do mundo, mas "uma mensagem de Deus para o homem, na verdade a mensagem final; a negação fundamental; o julgamento de todas as possibilidades humanas, especialmente a religiosa". Mas, embora seja verdade que na teologia bartiana o Mediador é primariamente o Revelador, não significa que ela não faz justiça à Sua obra sacrificial e expiatória.[3] Em sua *Doutrina da Obra de Cristo (The Doctrine of the Work of Christ),* Sydney cave chega a dizer: "para Barth, a cruz é central na mensagem cristã. 'Tudo resplandece à luz da Sua morte, e por esta é iluminado'".[4]

1 *Our Concern with the Theology of Crisis,* p. 152.
2 P. 55, 56.
3 Cf. especialmente Brunner, *The Mediator*, capítulos XVII-XXI.
4 P. 244.

II. O Ofício Sacerdotal

A. A Idéia Bíblica de Um Sacerdote.

1. OS TERMOS EMPREGADOS NA ESCRITURA. A palavra veterotestamentária para sacerdote é quase sem exceção *kohen.* As únicas exceções acham-se em passagens que se referem a sacerdotes idólatras, 2 Rs 23.5; Os 10.5; Sf 1.4, onde se encontra a palavra *chemarim.* O significado original de *kohen* é incerto. Não é impossível que nos primeiros tempos indicasse um funcionário civil bem como um servidor eclesiástico, cf. 1 Rs 4.5; 2 Sm 8.18; 20.26. É evidente que a palavra sempre indicava alguém que ocupava posição honrosa e de responsabilidade, e que estava revestido de autoridade sobre outros; e ainda que, quase sem exceção, serve para designar um oficial eclesiástico. A palavra neotestamentária para sacerdote é *hiereus,* que, ao que parece, indicava originariamente "um ser poderoso" e, mais tarde, "uma pessoa sagrada", "uma pessoa dedicada a Deus".

2. A DISTINÇÃO ENTRE UM PROFETA E UM SACERDOTE. A Bíblia faz ampla, mas importante, distinção entre profeta e sacerdote. Ambos receberam de Deus o seu encargo, Dt 18.18, 19; Hb 5.4. mas o profeta foi nomeado para ser representante de Deus junto ao povo, para ser Seu mensageiro e para interpretar a Sua vontade. Era primeiramente um mestre religiosos. Por outro lado, o sacerdote era representante do homem junto a Deus. Tinha o especial privilégio de aproximar-se de Deus, e de falar e agir em favor do povo. É verdade que, na antiga dispensação, os sacerdotes também eram mestres, mas o seu ensino diferia do ensino dos profetas. Ao passo que estes acentuavam os deveres, responsabilidades e privilégios morais e espirituais, aqueles salientavam as observâncias rituais envolvidas num adequado acesso a Deus.

3. AS FUNÇÕES DO SACERDOTE, NOS TERMOS INDICADOS NA ESCRITURA. A passagem clássica na qual são dadas as verdadeiras características do sacerdote e na qual sua obra é em parte designada, é Hb 5.1. Estão indicados ali os seguintes elementos: (a) o sacerdote é tomado dentre os homens para ser o seu representante; (b) é constituído por Deus, cf. o versículo 4; (c) age no interesse dos homens nas coisas pertencentes a Deus, isto é, nas coisas religiosas; (d) sua obra especial consiste em *oferecer* dádivas e sacrifícios pelos pecados. Mas a obra do sacerdote incluía ainda mais que isso. Ele também fazia intercessão pelo povo (Hb 7.25) e os abençoava em nome de Deus, Lv 9.22.

4. PROVAS BÍBLICAS DO OFICIO SACERDOTAL DE Cristo. O Velho testamento prediz e prefigura o sacerdócio do redentor vindouro. Há claras referencias a isto em Sl 110.4 e Zc 6.13. Além disso, o sacerdócio do Velho Testamento, e particularmente o sumo sacerdote, claramente prefiguram um Messias sacerdotal. No Novo Testamento há somente um único livro em que ele é chamado sacerdote, qual seja, a Epistola aos Hebreus, mas ali o nome é repetidamente aplicado

a Ele, 3.1; 4.14; 5.5; 6.20; 7.26; 8.1. Ao mesmo tempo, muitos outros livros do Novo Testamento se referem à obra sacerdotal de Cristo, como veremos na discussão deste assunto.

B. A Obra Sacrificial de Cristo.

A obra sacrificial de Cristo foi dupla, de acordo com a escritura. Sua tarefa máxima foi a de oferecer um sacrifício todo-suficiente pelo pecado do mundo. Era próprio do oficio de sacerdote apresentar oferendas e oferecer sacrifícios pelo pecado.

1. A IDÉIA SACRIFICIAL NA ESCRITURA. A idéia sacrificial ocupa lugar muito importante na Escritura. Foram sugeridas várias teorias quanto à origem e desenvolvimento desta idéia. As mais importantes são as seguintes:

a. *A teoria do presente,* que sustenta que, originariamente, os sacrifícios eram dádivas à divindade, dadas com a intenção de estabelecer boas relações e de garantir favores. Isto se baseia numa concepção extremamente grosseira de Deus, em completa desarmonia com a descrição escriturística de Deus. Ademais, não explica por que a dádiva sempre devia ser apresentada na forma de um animal imolado. A Bíblia fala de dons ou presentes oferecidos a Deus (Hb 5.1), mas unicamente como expressões de gratidão, e não com o propósito de pedir o favor de Deus.

b. *A teoria da comunhão sacramental,* baseada na idéia totêmica de reverenciar um animal que supostamente compartilhava a natureza divina. Em ocasiões solenes, um animal assim considerado era morto para servir de comida para o homem, que, deste modo, comia literalmente o seu Deus e assimilava as qualidades divinas. Todavia, não há absolutamente nada no Livro de Gênesis que insinue uma idéia tão completamente anti-espiritual e tão crassamente material. Difere totalmente da exposição global da Bíblia. Não significativa, é certo, que alguns pagãos não possam ter defendido essa idéia mais tarde, mas significa, sim, que não existe base nenhuma para considerar isso como sendo a idéia original.

c. *A teoria da homenagem,* segundo a qual os sacrifícios eram originalmente expressões de homenagem e dependência. O homem foi instigado a procurar mais íntima comunhão com Deus, não por um senso de culpa, mas por um sentimento de dependência e por um desejo de prestar homenagem a Deus. Esta teoria não faz justiça aos fatos, no caso de sacrifícios primitivos como os de Noé e Jó; nem tampouco explica por que esta homenagem devia se prestada imolando-se um animal.

d. *A teoria do símbolo,* que considera as ofertas como símbolos da restaurada comunhão com Deus. A morte do animal tinha lugar somente para garantir a obtenção de sangue que, como símbolo da vida, era apresentado sobre o altar, significando comunhão de vida com Deus (Keil). Esta teoria certamente não se enquadra nos fatos, no caso dos sacrifícios de Noé e Jó, nem nos

fatos relacionados com o sacrifício de Abraão, quando colocou Isaque sobre o altar. Tampouco explica por que, em épocas mais recentes, tanta importância foi dada à imolação do animal.

e. *A teoria piacular,*[*] que considera os sacrifícios como sendo originariamente expiatórios ou reparatórios. Nesta teoria, a idéia fundamental presente na imolação do animal era a expiação vicária pelos pecados do ofertante. À luz da Escritura, esta teoria merece preferência. A idéia de que, sejam quais forem os outros elementos presentes, como uma expressão de gratidão a Deus ou de comunhão com Ele, o elemento piacular também estava presente, sendo mesmo o elemento mais proeminente, é favorecida pelas seguintes considerações: (a) O efeito das ofertas queimadas de Noé foi expiatório, Gn 8.21. (b) O que deu ocasião ao sacrifício oferecido por Jó foram os pecados dos seus filhos, Jó 1.5. (c) Esta teoria explica o fato de que os sacrifícios eram normalmente apresentados na forma de animais imolados, e de que os sacrifícios eram cruentos, envolvendo o sofrimento e a morte da vítima. (d) está em plena harmonia com o fato de que os sacrifícios que prevaleciam entre as nações pagãs em geral, certamente eram considerados como expiatórios. (e) Ademais, está em perfeito acordo com a indubitável presença, no período pré-mosaico, de várias promessas do redentor por vir. Devem ter isto em mente os que consideram a idéia piacular dos sacrifícios como demasiadamente avançada para aquela época. (f) Finalmente, ela também se ajusta bem ao fato de que, quando foi introduzido o ritual sacrificial mosaico, no qual o elemento expiatório era por certo o mais proeminente, de maneira nenhuma este elemento foi apresentado como uma coisa inteiramente nova.

Entre os que acreditam que o elemento piacular estava presente mesmo nos sacrifícios pré-mosaicos, há diferença de opinião quanto à origem deste tipo de sacrifício. Alguns são de opinião que Deus os instituiu por uma ordem direta, enquanto outros afirmam que eles foram apresentados em obediência a um impulso natural do homem, aliado à reflexão. A Bíblia não registra nenhuma declaração especial no sentido de que Deus tivesse ordenado ao homem que O servisse com sacrifícios naqueles dias primitivos. E não é impossível que o homem expressasse a sua gratidão e a sua devoção com sacrifícios, mesmo antes da Queda, levado por estímulos internos da sua própria natureza. Mas a impressão que se tem é que os sacrifícios *expiatórios* após a Queda só podem ter-se originado de uma determinação divina. Há considerável fora nos argumentos do dr. A. A. Hodge. Diz ele: "(1) É inconcebível que a propriedade ou a provável utilidade de apresentar presentes materiais ao Deus invisível, e especialmente de tentar fazer propiciação a Deus pela matança de Suas criaturas irracionais, ocorresse alguma vez à mente humana com uma inspiração espontânea. Todos os sentimentos instintivos e todas as pressuposições da razão teriam que aparecer, em primeira instância, para excluí-las. (2) Na hipótese de que Deus quisesse salvar os homens, é inconcebível que Ele os deixasse sem instruções sobre uma questão de tão vital importância como a que se refere aos meios pelos

* *Piacular,* "expiatório". Do latim *pio*, "expiar". Daí, *piacularis*, "piacular" e *piaculum,* "piáculo", "sacrifício expiatório". Nota do tradutor.

quais eles poderiam chegar à Sua presença e granjear o Seu favor. (3) É característico de todas as auto-revelações de Deus, em qualquer dispensação, que Ele se manifesta zeloso quanto a qualquer uso que o homem faça de métodos não autorizados de culto ou serviço. Ele insiste uniformente neste exato ponto do Seu soberano direito de ditar métodos de culto e serviço, bem como os termos de sua aceitação. (4) De fato, o primeiro exemplo registrado de culto aceitável, na família de Adão, apresenta-nos sacrifícios cruentos e os sela com a aprovação divina. Eles aparecem no primeiro ato de culto, Gn 4.3, 4. São enfaticamente aprovados por Deus, tão logo aparecem".[1] Os sacrifícios mosaicos foram claramente determinados por Deus.

2.A OBRA SACRIFICIAL DE CRISTO SIMBOLIZADA E TIPIFICADA. A obra sacrificial de Cristo foi simbolizada e tipificada pelos sacrifícios mosaicos. Em conexão com estes sacrifícios, os seguintes pontos merecem atenção:

a. *Sua natureza expiatória e vicária.* Várias interpretações foram dadas aos sacrifícios do Velho Testamento: (1) que eram presentes para agradar a Deus, para expressar gratidão a Ele, ou para aplacar a Sua ira; (2) que eram refeições essencialmente sacrifíciais, simbolizando a comunhão do homem com Deus; (3) que eram meios determinados por Deus pelos quais se confessava a odiosidade do pecado; ou (4) que, na medida em que incorporavam a idéia de substituição, eram apenas expressões simbólicas do fato de que Deus aceita o pecador, em lugar da obediência fatual, no sacrifício que expressa o seu desejo de obedecer e a sua anelante esperança de salvação. Contudo, a Escritura testifica o fato de que todos os sacrifícios de animais em Israel foram piaculares, embora esta qualidade não seja igualmente proeminente em todos eles. Era mais proeminente nas ofertas pelo pecado e pelas transgressões, menos proeminente nas ofertas queimadas, e ainda menos evidente nas ofertas pacíficas. A presença desse elemento naqueles sacrifícios transparece (1) nas claras afirmações de Lv 1.4; 4.29, 31, 35; 5.10; 16.7; 17.11. (2) na imposição das mãos que, apesar da asserção de Cave em contrário, certamente servia para simbolizar a transferência do pecado e da culpa, Lv 1.4; 16.21, 22; (3) na aspersão do sangue no altar e no assento da misericórdia (propiciatório) como uma cobertura para o pecado, Lv 16.27; e (4) no efeito repetidamente registrado dos sacrifícios, qual seja, o perdão dos pecados do ofertante, Lv 4.26, 31, 35. Seria fácil acrescentar provas do Novo Testamento, mas estas bastam.

b. *Sua natureza típico-profética*. Os sacrifícios não tinham apenas significação cerimonial e simbólica, mas também espiritual e típica. Eram de caráter profético, e representavam o Evangelho na Lei. Foram destinados a prefigurar os sofrimentos vicários de Jesus Cristo e sua morte expiatória. A conexão entre eles e Cristo já vem indicada no Velho Testamento. No Salmo 40.6-8 o Messias é apresentado como a dizer: "Sacrifícios e ofertas não quiseste; abriste os meus ouvidos; holocaustos e ofertas pelo pecado, não os requeres. Então eu disse: Eis aqui estou eu,

1 *The Atonement,* p. 123, 124.

no rolo do livro está escrito a meu respeito; agrada-me fazer a tua vontade, ó Deus meu; dentro em meu coração está a tua lei". Nestas palavras, o Messias substitui os sacrifícios do Velho Testamento pelo Seu grande sacrifício. Vão-se as sombras quando chega a realidade que elas fracamente projetam, Hb 10.5-9. No Novo Testamento há numerosas indicações de que os sacrifícios mosaicos eram típicos do superior sacrifício de Jesus Cristo. Há claras indicações, e até afirmações expressas, no sentido de que os sacrifícios do Velho Testamento prefiguravam Cristo e Sua obra, Cl 2.17, onde é evidente que o apostolo tem em mente todo o sistema mosaico; Hb 9.23, 24; 10.1; 13.11, 12. Varias passagens ensinam que Cristo realizou pelos pecadores, num sentido mais elevado, o que se dizia que os sacrifícios do Velho Testamento efetuavam por aqueles que os ofereciam, e que Ele o fez de maneira semelhante, 2 Co 5.21; Gl 3.13; 1 Jo 1.7. Ele é chamado "o Cordeiro de Deus", Jo 1.29, evidentemente em vista de Is 53 e do cordeiro pascal, "Cordeiro sem defeito e sem macula", 1 Pe 1.19, e mesmo "nossa Pascual", ou "nossos Cordeiro pascal", que foi imolado por nós, 1 Co 5.7. E por que os sacrifícios mosaicos eram típicos, naturalmente lançam alguma luz sobre a natureza do grande sacrifício expiatório de Jesus Cristo. Muitíssimos estudiosos, sob a influencia da escola de Graf-Wellhausen, negam o caráter penal e substitutivo dos sacrifícios do Velho Testamento, embora alguns deles estejam dispostos a admitir que esse caráter às vezes lhes era atribuído durante o período do Velho Testamento, se bem que em data relativamente tardia e sem suficiente comprovação.

c. *Seu propósito*. Em vista do precedente, pode-se dizer que os sacrifícios do Velho Testamento tinham duplo propósito. No que interessava à relação teocrática, pactual, eles foram ordenados como meios pelos quais o ofensor podia ser restaurado à posição e aos privilégios externos, desfrutados em sua condição de membro da teocracia, a que ele tinha perdido o direito por negligencia e transgressão. Como tais, eles cumpriam o seu propósito, independentemente da disposição e do espírito com que foram apresentados. Contudo, em si mesmo não eram eficazes para expiar transgressões morais. Não constituíam o sacrifício real que poderia expiar a culpa moral e remover a corrupção moral, mas eram somente sombras da realidade por vir. Falando do tabernáculo, diz o escritos de Hebreus: "É isto uma parábola para a época presente; e, segundo esta, se oferecem assim dons como sacrifícios, embora estes, *no tocante à consciência*, sejam ineficazes para aperfeiçoar aquele que presta culto", Hb 9.9.No capitulo seguinte, ele mostra que aqueles sacrifícios não podem tornar perfeitos os ofertantes, 10.1, e não podem remover pecados, 10.4. Do ponto de vista espiritual, eles eram tipos dos sofrimentos e morte vicários de Cristo,e só obtinham perdão e aceitação de Deus quando eram oferecidos com verdadeiro arrependimento, e com fé no método de salvação usado por Deus. Só tinham significação salvadora na medida em que levaram a atenção do israelita a fixar-se no Redentor vindouro e na redenção prometida.

3. PROVAS BÍBLICAS DA OBRA SACRIFICIAL DE CRISTO. O notável nas descrições bíblicas da obra sacerdotal de Cristo é que Cristo aparece nelas como sacerdote e como sacrifício. Acha-se isto em perfeita harmonia com a realidade que vemos em Cristo. No Velho

Testamento os dois estavam necessariamente separados, dado que esses tipos eram imperfeitos. A obra sacerdotal de Cristo é exposta com maior clareza na Epístola aos hebreus, onde o mediador é descrito como o nosso único verdadeiro, eterno e perfeito sumo sacerdote, constituído por Deus, que assume vicariamente o nosso lugar e, pelo sacrifício de Si mesmo, obtém uma real e perfeita redenção, Hb 5.1-10; 7.1-28; 9.11-15, 24-28; 10.11-14, 19-22; 12.24, particularmente os seguintes versículos: 5.5; 7.26; 9.14. Esta epístola é a única em que Cristo é chamado sacerdote, mas a Sua obra sacerdotal também é claramente apresentada nas epistolas de Paulo, Rm 3.24, 25; 5.6-8; 1 Co 5.7; 15.3; Ef 5.2. A mesma apresentação se vê nos escritos de João, Jo 1.29; 3.14, 15; 1 Jo 2.2; 4.10. O símbolo da serpente de bronze é significativo. Como a serpente de bronze mesma não era venenosa, mas, contudo, representava a encarnação do pecado, assim Cristo, Aquele que é sem pecado, foi feito pecado por nós. Como o levantamento s da serpente significou a remoção da praga, assim o levantamento de Cristo na cruz efetuou a remoção do pecado. E como o olhar do crente para a serpente trazia a cura, assim a fé em Cristo cura e salva a alma. A apresentação que Pedro, 1 Pe 2.24; 3.18, e o próprio Cristo fazem, Mc 10.45, corresponde ao acima exposto. O Senhor nos diz com toda a clareza que os Seus sofrimentos foram vicários.

4. A OBRA SACERDOTAL DE CRISTO SEGUNDO A TEOLOGIA MODERNISTA. Como foi dito no capítulo anterior, a doutrina dos ofícios de Cristo não encontra muito apoio na teologia dos nossos dias. Na verdade, é geralmente notável por sua ausência. Dificilmente se pode negar que a Bíblia fala de Cristo como profeta, sacerdote e rei, mas comumente se afirma que esses termos, no sentido em que são aplicados a Cristo, são apenas outras tantas descrições figuradas dos diferentes aspectos da obra realizada por Cristo. Cristo não é tido como *verdadeiro* sacerdote e *verdadeiro* rei. E se se faz sobressair algum dos aspectos da obra de Cristo, como sendo o preeminente, é o aspecto profético, e não o sacerdotal. O espírito modernista é completamente avesso ao Cristo oficial e, conquanto possa morrer de amores pelo Jesus que se nega a Si mesmo e que se sacrifica recusa-se peremptoriamente a reconhecer o Seu sacerdócio oficial. Em vista disso, deve-se salientar desde o inicio que, de acordo com a escritura, Jesus é um verdadeiro sacerdote. Contrariamente aos sacerdotes do velho Testamento, que não passavam de sombras e tipos, ele pode ser chamado *o único sacerdote verdadeiro.* Foi revelado entre os homens como a verdade, isto é, como a realidade de todas as sombras do Velho Testamento, e, portanto, também do sacerdócio do Velho testamento. O capítulo sete da Epistola aos Hebreus acentua o fato de que o Seu sacerdócio é imensamente superior ao de Arão. Conseqüentemente, é um triste engano supor que Ele só é sacerdote num sentido figurado, no sentido em que se devotam à literatura e à arte às vezes são chamados sacerdotes. Alem disso, é fazer uso incerto da palavra “sacerdote”, uso inteiramente alheio à escritura. Quando Jeová jurou, “Tu és sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque”, fez do Messias um *verdadeiro* sacerdote.

III. Causa e necessidade da Expiação

A grande e central parte da obra sacerdotal de Cristo jaz na expiação, mas esta, naturalmente, não é completa sem a intercessão. Sua obra sacrificial na terra requer o Seu serviço na santuário celestial. Ambas são partes complementares da tarefa sacerdotal do Salvador. Este capítulo e os três subseqüentes serão dedicados à discussão da doutrina da expiação, às vezes chamada “coração do Evangelho”.

A. A Causa Motora da Expiação

Ela se acha:

1. NO BENEPLÁCITO DE DEUS. Às vezes ela é descrita como se a causa motora da expiação estivesse no amor compassivo de Cristo pelos pecadores. Ele era tão bondoso e tão cheio de amor que a simples idéia de que os pecadores poderiam perder-se para sempre Lhe causava aversão. Daí, Ele se ofereceu como vitima no lugar deles, cumpriu a pena dando a Sua vida pelos transgressores e assim, pacificou um Deus irado. Nalguns casos, este conceito incita os homens a elogiarem Cristo por Seu sacrifício supremo, mas, ao mesmo tempo, a censurar a Deus por exigir e aceitar tal preço. Noutros casos, simplesmente leva os homens a deixar Deus de lado e a entoar louvores a Cristo em termos imoderados. Certamente que tal descrição está completamente errada, e com freqüência dá aos oponentes da doutrina da expiação pessoal e substitutiva ocasião para dizerem que esta doutrina pressupõe uma cisão na vida trinitária de Deus. Segundo este conceito, aparentemente Cristo recebe o que Lhe é devido, mas Deus fica privado da honra que Lhe cabe. De acordo com a escritura, a causa motora da expiação se acha no beneplácito, desta boa vontade de Deus. Foi predito que Ele viria ao mundo para cumprir a vontade de Deus, “... e a vontade do Senhor prosperará nas suas mãos”, Is 53.10. Por ocasião do Seu nascimento, os anjos cantaram: “Glória a Deus nas maiores alturas, e paz na terra entre os homens, a quem ele quer bem”, Lc 2.14. A gloriosa mensagem de Jo 3.16 é que “Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. Diz Paulo que Cristo “se entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos desarraigar deste mundo perverso, *segundo a vontade de nosso Deus e Pai*”, Gl 1.4. E ainda, “*aprouve* a Deus que nele residisse toda a plenitude, e que, havendo feito a paz pelo seu sangue da sua cruz, por meio dele reconciliasse consigo mesmo todas as cousas, quer sobre a terra, quer nos céus”, Cl 1.19, 20. Não seria difícil acrescentar outras passagens similares.

2. NÃO NA VONTADE ARBITRÁRIA DE DEUS. Pode-se levantar a questão sobre se este beneplácito, esta boa vontade, deve ser considerado como uma vontade arbitrária, ou como uma vontade arraigada na própria natureza de Deus e em completa harmonia coma perfeições divinas. Duns Scotus a descreveu como se ela fosse apenas uma expressão arbitrária da soberania de

Deus. Mas está em maior harmonia coma Escritura dizer que a boa vontade de Deus, de salvar os pecadores com uma expiação substitutiva, estava alicerçada no amor e na justiça de Deus. Foi o amor de Deus que providenciou um meio de livramento para os pecadores perdidos, Jo 3.16. E foi a justiça de Deus que exigiu que esse meio fosse de tal natureza que satisfizesse as exigências da lei, para que Deus fosse "justo e o justificador daquele que tem fé em Jesus", Rm 3.26. Em Rm 3.24, 25 encontramos os dois elementos juntos: "sendo justificados gratuitamente, *por sua graça,* mediante a redenção que há em Cristo Jesus; a quem Deus propôs, no seu sangue, como propiciação, mediante a fé, *para manifestar a sua justiça,* por ter Deus, na sua tolerância, deixado impunes os pecados anteriormente cometidos". Esta descrição nos livra da idéia de uma vontade arbitrária.

3. NO AMOR E NA JUSTIÇA COMBINADOS. É necessário evitar toda a qualquer unilateralidade nesta questão. Se dissermos que a expiação se funda somente na retidão e na justiça de Deus como causa motora da expiação, e daremos pretexto àqueles inimigos da teoria a satisfação, quanto à expiação, que gostam de descrevê-la como se implicasse que Deus é um ser vingativo, interessado unicamente em Sua honra. Se, por outro lado, consideráramos a expiação como pura expressão do amor de Deus, não faremos justiça à retidão e à veracidade de Deus, e reduziremos os sofrimentos e a morte de Cristo a um enigma inexplicável. O fato de que Deus entregou o Seu Filho unigênito a amargos sofrimentos e a uma morte ignominiosa não pode ser explicado somente com base no princípio do Seu amor.

B. Conceitos Históricos da necessidade da Expiação.

Sobre este assunto há considerável diferença de opinião. Devemos distinguir as seguintes posições:

1. QUE A EXPIAÇÃO NÃO ERA NECESSÁRIA. Os nominalistas da Idade Média geralmente a consideravam como uma coisa puramente arbitrária. De acordo com Duns Scotus, não era inerentemente necessária, mas foi determinada pela vontade arbitrária de Deus. Ele negava o valor infinito dos sofrimentos de Cristo e o considerava como um simples equivalente da satisfação devida, que a Deus aprouve aceitar como tal. Em sua opinião, Deus podia ter aceitado qualquer outro substituto, e até podia ter levado a efeito a obra de redenção sem exigir absolutamente nenhuma satisfação. Socino também negava a necessidade da expiação. Ele retirou a coluna básica dessa necessidade negando que haja em Deus uma justiça que exige absoluta e inexoravelmente que o pecado seja punido. Para ele, a justiça de Deus consiste somente em Sua equidade e retidão moral, em virtude da qual não há nem depravação nem iniqüidade em Suas obras.Hugo Grócio seguiu a sua negação com base na consideração de que a lei de Deus foi uma promulgação positiva da Sua vontade, que Ele podia afrouxar e também podia pôr completamente de lado. Os arminianos partilhavam as suas idéias sobre este ponto.

Todos eles negavam que era necessário proceder Deus de maneira judicial na manifestação da Sua graça, e sustentavam que Ele podia perdoar o pecado sem exigir satisfação. Schleiermacher e Ritschl, que exerceram dominante influencia sobre a teologia moderna, romperam completamente com o conceito judicial da expiação. Como defensores das teorias místicas e da influencia moral da expiação, eles negavam o fato de uma expiação objetiva e, daí, por implicação, negavam também a sua necessidade. Com eles e com a chamada teologia liberal moderna, em geral a expiação vem a ser apenas uma ação de unir* ou uma reconciliação efetuada por uma mudança da condição moral do pecador. Alguns falam de uma necessidade *moral,* mas se recusam a reconhecer qualquer necessidade *legal.*

2. QUE ERA RELATIVA OU HIPOTETICAMENTE NECESSÁRIA. Alguns dos mais proeminentes pais da igreja, assim chamados, tais como Atanásio, Agostinho e Tomaz de Aquino, negavam a absoluta necessidade da expiação e lhe atribuíam apenas uma necessidade hipotética. Assim, Tomaz de Aquino diferia de Anselmo, por um lado, mas também de Duns Scotus, por outro. Esta é também a posição tomada pelos Reformadores. Diz S. R. Franks que Lutero, Zwínglio e Calvino evitaram a doutrina de Anselmo sobre a *absoluta* necessidade da expiação, e lhe atribuíam apenas uma necessidade relativa ou hipotética, baseada na livre e soberana vontade de Deus, ou, noutras palavras, no decreto divino. Esta opinião é compartilhada por Seeberg, Mosley, Stevens, Mackintisch, Bavinck, Honing e outros. Cf. também Turretino, sobre *A Expiação de Cristo* (The Atonement of Christ), p.14. Diz Calvino: "Interessava-nos profundamente que Aquele que havia de ser o nosso Mediador, fosse verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem. Se se indagasse sobre a necessidade, esta não era aquilo que comumente se chama necessidade simples ou absoluta, mas, sim, a que promanou do decreto divino, do qual dependia a salvação do homem. O que era melhor para nós, nosso misericordioso Pai determinou".[1] Portanto, foi necessária a expiação porque Deus determinou soberanamente perdoar o pecado sem nenhuma outra condição. Esta posição serve, naturalmente, para exaltar a livre e soberana vontade de Deus na provisão da redenção do homem. Alguns teólogos, como Beza, Zanchuius e Twisse, partilhavam esta opinião, mas, segundo Voetius, o primeiro deles mudou de idéia posteriormente.

3. QUE ERA ABSOLUTAMENTE NECESSÁRIA. Na Igreja primitiva, Irineu já ensinava a absoluta necessidade da expiação , e esta foi salientada por Anselmo na Idade Média, em sua obra intitulada *Cur Deus Homo? (Por que Deus Homem?).* A teologia reformada (calvinista) em geral mostra acertadamente uma decidida preferência por este conceito. Seja qual for a posição assumida por Beza nos últimos tempos da sua vida, o certo é que eruditos como Voetius, Mastrinct, Turrentino, à Marck e Owen, sustentavam a absoluta necessidade de expiação e a baseavam particularmente na justiça de Deus, a perfeição moral pela qual Ele mantém

* No original, *at-one-ment*, salientando os elementos de junção ou aproximação (*at),* de unidade (*one)* e de ação (*ment),* do termo *atonement,* "expiação". Nota do tradutor.

1 *Inst,* II, 12.1.

necessariamente a Sua santidade antagônica ao pecado e ao pecador, e impõe o devido castigo aos transgressores. Eles a consideram como o único modo pelo qual Deus poderia perdoar o pecado e, ao mesmo tempo, satisfazer a Sua justiça. Também é esta a posição dos nossos padrões confessionais.[1] Este conceito é, sem dúvida, o mais satisfatório e, que ao que parece, está em maior consonância com os ensinos da escritura. Sua negação realmente envolve a negação da justiça punitiva de Deus como uma das perfeições inerentes ao Ser divino, se bem que, naturalmente, os Reformadores não pretendiam negar esta, de modo nenhum.

C. Provas da Necessidade da Expiação.

As provas da necessidade da expiação são mais de caráter inferencial, mas, não obstante, são de considerável importância.

1. Pelo que se vê, é claro ensino da Escritura que Deus, em virtude da Sua retidão e santidade divina, não pode simplesmente passar por alto o desafio feito a Sua majestade infinita, mas necessariamente deve visitar com punição o pecado. Diz-nos repetidamente a Bíblia que de modo algum Ele absorverá o culpado, Ex 34.7; Nm 14.18; Na 1.3. Ele odeia o pecado com ódio divino; todo o Seu Ser reage contra ele, Sl 5.4-6; na 1.2; Rm 1.18. Paulo argumenta, em Rm 3.25,26, que era necessário que Cristo fosse oferecido como sacrifício expiatório pelo pecado, a fim de que Deus pudesse ser justo ao justificar o pecador. O importante era que a justiça de Deus fosse mantida. Isto mostra claramente o fato de que a necessidade da expiação decorre da natureza divina.

2. Isto leva diretamente ao segundo argumento. A majestade e a imutabilidade da lei divina inerente à própria natureza de Deus fez-lhe necessário exigir satisfação do pecador. A transgressão da lei traz inevitavelmente consigo a penalidade.Ela é inviolável precisamente porque está baseada na própria natureza de Deus e não é, como queria Socino, um produto da Sua vontade livre, Mt 5.18. O princípio geral da lei se expressa com estas palavras: “maldito aquele que não confirmar as palavras desta lei, não as cumprindo”, Dt 27.26. E se Deus queria salvar o pecador, a despeito do fato de que este não podia satisfazer as exigências da lei, tinha que fazer provisão para uma satisfação vicária como base para a justificação do pecador.

3. A necessidade da expiação também se infere da veracidade de Deus, que é o Deus da verdade e não pode mentir. “Deus não é o homem, para que minta: nem filho do homem, para que se arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou tendo falado, não o cumprirá?”, Nm 23.19. “Seja Deus verdadeiro”, afirma Paulo, “e mentiroso todo homem”, Rm 3.4. Quando Deus entrou em aliança de obras com o homem, decretou que a morte seria a penalidade da desobediência. Esse princípio tem expressão em muitas outras palavras da escritura, como Ez

1 *Ctecismo de Heidelberg,*perg. 40; e Cânones de Dort II, Art.1.

18.4; Rm 6.23. A veracidade de Deus exigia que a penalidade fosse executada, e se é que os pecadores devia ser salvos, a pena teria que ser executada na vida de substituto.

4. Pode-se tirar a mesma conclusão da natureza do pecado como culpa. Se o pecado fosse apenas uma fraqueza moral, um resíduo de um estado pré-humano que gradativamente foi sujeitando a natureza superior do homem, não se requeria expiação. Mas, segundo a Escritura, o pecado é uma coisa muito mais odiosa que aquilo. Negativamente, é anomia, vidas em lei, e positivamente, transgressão da lei e, portanto, culpa, 1 Jo 3.4; Rm 2.25, 27, e a culpa torna a pessoa devedora à lei e requer, ou uma expiação pessoal, ou uma expiação vicária.

5. A maravilhosa grandeza do sacrifício que Deus providenciou implica a necessidade da expiação. Deus deu o Seu unigênito Filho para que Este se sujeitasse a terríveis sofrimentos e a uma morte vergonhosa. Ora, não se concebe que Deus o fizesse desnecessariamente. Diz acertadamente o dr. A. A. Hodge: "Este sacrifício seria sumamente irrelevante se fosse algo menos que absolutamente necessário, em relação ao fim destinado a ser atingido – isto é, a menos que fosse realmente o único meio possível de salvação do pecador. Certamente Deus não teria feito do Seu Filho um sacrifício de brinquedo, para satisfazer um capricho da vontade".[1] Também é digno de nota que Paulo argumenta em Gl 3.21 que Cristo não teria sido sacrificado, se a lei pudesse dar vida. A Escritura fala explicitamente que os sofrimentos de Cristo são necessários, em Lc 24.26; Hb 2.10; 8.3; 9.22, 23.

D. Objeções à Doutrina da Absoluta Necessidade da Expiação.

Há especialmente duas objeções muitas vezes levantadas contra a idéia de que Deus tinha que exigir satisfação para poder perdoar o pecado e, porque não havia outro meio, constituiu Seu unigênito Filho um sacrifício pelo pecado do mundo.

1. ISSO TORNA DEUS INFERIOR AO HOMEM. O homem pode perdoar gratuitamente os que o ofendem, e muitas vezes o faz, mas, de acordo com o conceito que está sendo considerado, Deus não pode perdoar enquanto na recebe satisfação. Quer dizer que ele é menos bom e menos caridoso que os homens pecadores. Mas os que levantam esta objeção deixam de observar que Deus não pode ser simplesmente comparado com um indivíduo particular que, sem cometer injustiça, pode esquecer as ofensas pessoais por ele sofridas. Deus é o juiz de toda a terra e, nesta capacidade, deve manter a lei e exercer estrita justiça. Um juiz pode ser muito bondoso e generoso, e pode perdoar particularmente, como indivíduo, mas em sua capacidade oficial ele deve cuidar que a lei siga o seu curso . Além disso, esta objeção ignora completamente o fato de que Deus não estava sob a orientação de abrir um caminho de redenção para o homem desobediente e decaído, mas, com perfeita justiça, podia ter deixado o homem na perdição por ele escolhida. A base da Sua determinação de redimir bom número de membros da raça humana

1 *The Atonement,* p. 237.

e, nestes, a própria raça, só se pode achar em Seu beneplácito. O amor aos pecadores assim revelado não foi despertado por alguma consideração da satisfação exigida, mas foi inteiramente soberano e livre. O próprio Mediador foi uma dádiva que, naturalmente , não podia depender da expiação. E finalmente, não devemos esquecer que Deus mesmo forjou a expiação. Ele teve que fazer um tremendo sacrifício, o sacrifício do Seu único e bem-amado Filho, para salvar os Seus inimigos.

2. A objeção que acabamos de examinar muitas vezes vai de mãos dadas com outra, qual seja, que este conceito da absoluta necessidade da expiação pressupõe uma cisão na visa trinitária de Deus, e esta é uma idéia deveras monstruosa. Diz David Smith, o auto de *In the Days of His Flesh* (Nos Dias da Sua Carne): "Ela (a teoria penal da satisfação) coloca um abismo entre Deus e Cristo, representando Deus como Juiz severo que insistia na execução da justiça, e Cristo como o compassivo Salvador que se interpôs e satisfez a Sua exigência legal e apaziguou a Sua justa ira. Eles não estão unidos, nem em Suas atitudes para com os pecadores, nem nas funções que desempenham. Deus é propiciado, Cristo propicia; Deus exige a punição, Cristo a sofre; Deus cobra o débito, Cristo o paga".[1] Esta objeção também se baseia num mal entendido do qual, pelo menos em parte, têm culpa aqueles cristãos que falam e cantam como se Cristo, e não o Deus triúno, fosse exclusivamente ao autor da salvação deles. A Bíblia nos ensina que o Deus triúno providenciou livremente a salvação dos pecadores. Não havia alguma que O constrangesse. O pai fez o sacrifício do Seu filho, e o filho ofereceu-se voluntariamente. Não houvesse cisão, mas, sim, a mais bela harmonia entre o pai e o Filho. Cf. Sl 40. 6-8; Lc 1.47-50, 78; Ef 1.3-14; 2. 4-10; 1 Pe 1.2.

1 *The Atonement in the Ligth of History and the Modern Spirit,* p.106.

IV. A Natureza da Expiação

A doutrina da expiação aqui apresentada é a doutrina da satisfação ou substituição penal, que é a doutrina claramente ensinada pela palavra de Deus.

A. Declaração da Doutrina da Expiação Substitutiva e Penal.

Na discussão deste conceito, devemos acentuar diversas particularidades.

1. A EXPIAÇÃO É OBJETIVA. Que dizer que a expiação influi primordialmente na pessoa por quem é feita. Se um homem age mal e presta satisfação do mal que praticou, esta satisfação visa a influir na pessoa que praticou o mal, e não na parte ofendida. No caso em foco, significa que a expiação foi destinada a propiciar a Deus e reconciliá-lo com o pecador. Esta é, indubitavelmente, a idéia primordial, mas não implica que não podemos falar também da reconciliação do pecador com Deus. A Escritura o faz em mais de um lugar, Rm 5.10; 2 Co 5.19, 20. Deve-se ter em mentem, porém, que isto não é equivalente a dizer que o pecador é expiado, o que significaria que Deus fez emendas ou reparações, que Ele prestou satisfação ao pecador. E mesmo quando dizemos que o pecador foi reconciliado, isto dever ser entendido como algo secundário. O Deus reconciliado justifica o pecador que aceita a reconciliação, e de tal modo opera em seu coração pelo Espírito Santo, que o pecador põe de lado a iníqua alienação de Deus e, assim, participa dos frutos da perfeita expiação de Cristo. Noutras palavras, o fato de que Cristo reconcilia a Deus com o pecador redunda numa ação reflexa da parte do pecador, em virtude da qual se pode dizer que o pecador se reconcilia com Deus. Desde que a expiação objetiva de Cristo é um fato consumado, e desde que agora é dever dos embaixadores de Cristo induzir os pecadores a aceitar a expiação e a pôr fim à sua hostilidade a Deus, não admira que ao aspecto secundário e subjetivo da reconciliação tenha, como tem, certa proeminência na Escritura. Esta exposição do car'ter objetivo da expiação é colocada em primeira plana porque representa a principal diferença entre os que aceitam a doutrina da expiação para satisfação e os que preferem alguma outra teoria.

Surge aqui a questão sobre se este entendimento da expiação tem o apoio da escritura. Vê-se amplo apoio nela. Devemos notar as seguintes particularidades:

a. O caráter fundamental do sacerdócio aponta claramente nessa direção. Enquanto os profetas representavam Deus entre os homens, os sacerdotes, em sua obra sacrificial e intercessória, representavam os homens na presença de Deus e, portanto, dirigiam-se a Deus. O escritor de Hebreus o expressa deste modo: "Porque todo sumo sacerdote, sendo tomado dentre os homens, é constituído *nas cousas concernentes a Deus,* a favor dos homens", 5.1. Esta afirmação contém os seguintes elementos: (1) O sacerdote é tomado dentre os homens, é membro da raça humana, de maneira que pode representar os homens; (2) é constituído a favor dos homens, isto é, para agir no interesse dos homens; e (3) é constituído para representar os

homens nas coisas concernentes a Deus, isto é, nas coisas que se dirigem rumo a Deus, que olham para Deus, que acabam em Deus. É isto uma clara indicação do fato de que a obra do sacerdote tem em vista primordialmente a Deus. O que não exclui a idéia de que a obra sacerdotal também tem uma influencia reflexa sobre os homens.

b. A mesma verdade é transmitida pela idéia geral dos sacrifícios.Estes Têm evidentemente, um aspecto objetivo. Mesmo entre os gentios, eles eram apresentados, não aos homens, mas a Deus. Supunha-se que eles produziam efeito em Deus. A idéia escriturística do sacrifício não difere disso, em sua relação objetiva. Os sacrifícios do Velho testamento eram apresentados a Deus primeiramente para expiar o pecado, mas também como expressões de devoção e gratidão. Daí, o sangue tinha que ser levado às expressa presença de Deus. Diz o escritor de Hebreus que as "cousas concernentes a Deus" consistem em "oferecer assim dons como sacrifícios pelos pecados". Os amigos de Jó foram concitados a apresentar sacrifícios "para que eu"diz o Senhor, "não vos trate segundo a vossa loucura", Jó 42.8. os sacrifícios serviam de instrumentos para amenizar a ira do Senhor.

c. A palavra hebraica *kipper* (no *piel*) expressa a idéia de expiação do pecado pela cobertura do pecado ou do pecador. O sangue do sacrifico é interposto entre Deus e o pecador e, em vista da ira de Deus, Na Septuaginta e no Novo Testamento os termos *hilaskom* e *hilasmos* são empregados num sentido conexo. O verbo significa "tornar propicio", e o substantivo, "apaziguamento" ou "meio de apaziguar". São termos de caráter objetivo. No grego clássico muitas vezes ocorrem em construções gramaticais com o acusativo de *theos* (Deus), embora não haja exemplo disto na Bíblia. No Novo Testamento o correm em construções com o acusativo da coisa referida (*hamartias),* Hb 2.17, ou com *peri* e o genitivo da coisa (*harmation)*, 1 Jo 2.2; 4 .10. Interpreta-se melhor a primeira passagem à luz do uso do hebraico *kipper;* a última pode ser interpretada de modo semelhante, ou com *theon* como o objeto compreendido. Há tantas passagens que falam da ira de Deus e de Deus estando irado com os pecadores, que estamos plenamente justificados por falar de uma propiciação de Deus, Rm 1.18; Gl 3.10; Ef 2.3; Rm 5.9. Em Rm 5.10 e 11.28 os pecadores são chamados "inimigos de Deus" (*echthroi)* num sentido passivo, indicando, não que são hostis a Deus, mas que são objetos de desprazer de Deus. Na primeira passagem este sentido é exigido por sua ligação com o versículo anterior; na ultima, pelo fato de que *echthroi* está em contraste com *agapetoi,* que significa "*os que amam a Deus*", mas, sim, "amados de Deus".

d. As palavras *katalasso* e *katalage* significam "reconciliar" e "reconciliação". Indicam uma ação pela qual a inimizade e certamente possuem, primeiramente, uma significação objetiva. O ofensor reconcilia, não a si próprio, mas a pessoa ofendida. Isto vem demonstrado claramente em Mt 5.23, 24: "Se, pois, ao trazeres ap altar a tua oferta, ali te lembrares de que teu irmão tem alguma cousa contra ti, deixa perante o altar a tua oferta, vai primeiro reconciliar-te com teu irmão

(o que, neste contexto, só pode significar, *reconcilia teu irmão contigo mesmo,* o que é objetivo); e, então voltando, faze a tua oferta". O irmão que supostamente fizera a ofensa é procurado para que o mal ou a injustiça feita seja retirada. Ele precisa propiciar ou reconciliar consigo o seu irmão, seja qual for a compensação requerida. Em conexão com a obra de Cristo, as palavras que estão sendo consideradas certamente denotam, nalguns casos, a efetuação de uma mudança na relação judicial entre Deus e o pecador pela retirada da demanda judicial. De acordo co 2 Co 5.19, o fato de que Deus reconciliou Consigo o mundo evidencia que Ele não lhe imputa os seus pecados. Isto não mostra nenhuma mudança moral ocorrida no homem, mas, sim o fato de que as exigências da lei estão satisfeitas e que Deus está satisfeito.Em Rm 5.10, 11 o termo "reconciliação" só pode ser entendido num sentido objetivo, pois, (1) dela se diz que foi efetuada pela *morte de Cristo,* ao passo que a reconciliação subjetiva é resultado da obra do Espírito; (2) foi efetuada enquanto ainda éramos inimigos, isto é, enquanto ainda éramos objetos da ira de Deus; e (3) é descrita no versículo 11 como uma coisa objetiva que recebemos.

e. Os termos *lytron e antilytron* também são objetivos. Cristo é o *Goel,* o Libertador, At 20.28; 1 Co 6.20; 7.23. Ele resgata os pecadores das exigências da justiça retributiva de Deus. O preço é pago a Deus por Cristo como representante do pecador. É evidente que a Bíblia nos justifica abundantemente na atribuição que fazemos de um caráter objetivo à expiação.Além disso, estritamente falando, a expiação, no sentido próprio da palavra, é sempre objetiva. Não existe expiação subjetiva. Na expiação é sempre a parte que agiu mal que faz reparações àquele que foi prejudicado pela má ação.

2. É UMA EXPIAÇÃO VICÁRIA.

a. *sentido da expressão "expiação vicária".* Há diferença entre expiação pessoal e vicária. Nosso interesse se volta particularmente para a diferença entre ambas quanto à expiação de Cristo. Quando o homem caiu e se afastou de Deus, ficou devendo uma reparação a Deus. Mas ele só poderia expiar o seu pecado sofrendo eternamente a penalidade fixada para a transgressão. É o que Deus podia exigir, pela estrita justiça, e teria exigido, se não tivesse agido com amor e compaixão pelo pecador. De fato, porém, Deus designou um substituto na pessoa de Jesus Cristo para tomar o lugar do homem, e este substituto expiou o pecado e obteve eterna redenção para o homem. O dr. Shedd chama a atenção para os seguintes pontos de diferença neste caso: (1) A expiação pessoal é providenciada pela parte ofensora; a expiação vicária, pela parte ofendida. (2) A expiação pessoal excluiria o elemento de misericórdia; a expiação vicária representa a mais elevada forma de misericórdia. (3) A expiação pessoal estaria em ação para sempre e, daí, não poderia redundar em redenção; a expiação vicária leva à reconciliação e a vida eterna.

b. *A possibilidade da expiação vicária.* Todos quantos defendem uma teoria subjetiva da expiação levantam uma formidável objeção à idéia da expiação vicária. Acham inimaginável que

um Deus justo transfira a Sua ira contra ofensores morais para uma parte perfeitamente inocente, e que trate judicialmente o inocente como se fosse culpado. Há, indubitavelmente, uma real dificuldade aqui, especialmente em vista do fato de que isto parece contrário a toda analogia humana. Não podemos concluir da possibilidade da transferência de um débito pecuniário que haja possibilidade de transferência de um débito penal. Se uma pessoa bondosa se oferecer para pagar o débito pecuniário de outrem, o pagamento terá que ser aceito e, *ipso facto,* o devedor ficará livre de toda obrigação. Mas não é este o caso, quando alguém se oferece para expiar vicariamente a transgressão de outrem. Para ter valor legal, precisa ser expressamente permitido e autorizado pelo legislador. Com referência à lei, isto se chama relaxação judicial, e, com relação ao pecador, é conhecido como remissão. O juiz não necessita permitir isso, mas poderá fazê-lo; todavia, poderá permiti-lo somente sob certas condições, como (1) que a parte culpada não esteja em condições de suportar a penalidade até o fim, pelo que resulta numa relação justa; (2) que a transferência não invada os direitos e privilégios de terceiros inocentes, nem os leve a sofrer dificuldades e privações; (3) que a pessoa que se dispõe a sofrer a penalidade já não seja devedora à justiça, e não tenha que prestar serviços devidos ao governo; e (4) que a parte culpada mantenha a consciência da sua culpa e do fato de que o substituto estará sofrendo por ela. Em vista disso tudo, poder-se-á entender que a transferência do débito penal é quase, senão inteiramente, impossível entre os homens. No caso de Cristo, porém, totalmente único que é, porquanto obteve uma situação sem paralelo, todas as condições mencionadas foram preenchidas. Não houve injustiça de nenhuma espécie.

c. *Provas bíblicas da expiação vicária de Cristo.* A Bíblia certamente ensina que os sofrimentos e a morte de Cristo foram vicários, e vicários no sentido estrito da palavra, que Ele tomou o lugar dos pecadores, e que a culpa deles Lhe foi imputada e a punição que mereciam foi transferida para Ele. Não é nada disso que Bushnell quer dizer quando fala do "sacrifício vicário" de Cristo. Para ele, isto significa apenas que Cristo levou sobre Si os nossos pecados "em Seu sentimento", inseriu-se no mau destino dos pecadores por Sua simpatia, como amigo, e até mesmo se dedicou, e dedicou Sua vida, a um esforço pela restauração da misericórdia; numa palavra, que Ele levou sobre Si os nossos pecados no mesmo sentido em que levou sobre Si as nossas enfermidades".[1] Os sofrimentos de Cristo não foram tão somente os sofrimentos que um amigo padece por simpatia, mas, sim, foram os sofrimentos substitutivos do Cordeiro de Deus pelos pecados do mundo. As provas escriturísticas disto podem ser classificadas como segue:

(1) O Velho Testamento nos ensina a considerar como vicários os sacrifícios que eram apresentados sobre o altar. Quando o israelita apresentava um sacrifício ao Senhor, tinha que pôr a mão sobre a cabeça do sacrifício e confessar o seu pecado. Este ato simbolizava a transferência do pecado para a oferta e a tornava apta para expiar o pecado do ofertante, Lv 1.4.

1 *Vicarious Sacrifice,* p 46.

Cave e outros consideram esse ato apenas como um símbolo de dedicação.[1] Mas isto não explica a razão pela qual a imposição das mãos habilitava o sacrifício a fazer expiação pelo pecado. Tampouco está em harmonia com o que aprendemos a respeito do significado da imposição das mãos no caso do bode expiatório em Lv 16.20-22. Após a imposição das mãos, a morte era infligida vicariamente ao animal oferecido em sacrifício. A significação disto é claramente indicada na passagem clássica que se acha em Lv 17.11: "Porque a vida da carne está no sangue. Eu vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas: porquanto é o sangue que fará expiação em virtude da vida". Diz o dr. Vos: "O animal sacrificial toma, em sua morte, o lugar da morte que cabia ao ofertante. É pena por pena". Os sacrifícios assim apresentados eram prefigurações do grande e único sacrifício de Jesus Cristo.

(2) Há várias passagens na Escritura que falam dos nossos pecados sendo lançados sobre Cristo e de Cristo levando sobre Si o pecado ou a iniqüidade, Is 53.6, 12; Jo 1.29; 2 Co 5.21; Gl 3.13; Hb 9.28; 1 Pe 2.24. Com base na Escritura podemos, pois, dizer que os nossos pecados são imputados a Cristo. Não significa que a nossa pecaminosidade foi transferida para Ele – coisa em si mesma completamente impossível – mas, sim, que a culpa do nosso pecado Lhe foi imputada. Diz o dr. A. A. Hodge: "Pode-se considerar o pecado (1) em sua natureza formal, como transgressão da lei, 1 Jo 3.4; ou (2) como qualidade moral inerente ao agente (*macula,* Mácula), Rm 6.11-13; ou (3) com respeito à sua obrigação legal para com a punição (*reatus*, condição de réu, culpabilidade). Somente neste último sentido sempre se diz que o pecado de u é lançado sobre ou é por este levado sobre si".[2] Estritamente falando, então, a culpa do pecado, como *coisa passível de punição*, foi imputada a Cristo; e esta só pôde ser transferida porque não era inerente à pessoa do pecador, mas era uma coisa objetiva.

(3) Finalmente, há diversas passagens em que as preposições *peri, hyper* e *anti* são empregadas em conexão com a obra realizada por Cristo em favor dos pecadores. A idéia de substituição é menos expressa pela primeira, e mais pela última preposição. Mas, mesmo para a interpretação de *hyper* e *anti,* temos que depender grandemente do contexto, pois, embora a primeira signifique realmente "a favor de", "no interesse de", pode expressar, e nalguns casos expressa, a idéia de substituição, e embora a última possa significar "em lugar de", nem sempre tem esse sentido. É muito interessante notar que, de acordo com Deismann, encontraram-se nas inscrições vários exemplos do uso de *hyper* significando "como representante de".[3] Vemos um emprego parecido desta preposição em Filemom 13. Em passagens como Rm 5.6-8; 8.32; Gl 2.20; Hb 2.9, provavelmente significa "em lugar de", embora também possa ser traduzida por "em favor de"; mas em Gl 13.13; Jo 11.50; 2 Co 5.15, certamente significa "em lugar de". Diz Robertson que só a violência ao texto poderá evitar esse sentido ali. A preposição *anti* significa

1 *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, p. 129, 130.
2 *Outlines of Theology,* p.408.
3 *Light From the Ancient East,* p. 153.

claramente “em lugar de” em Mt 2.22; 5.38; 20.28; Mc 10.45. Segundo Robertson, qualquer outro sentido do termo está fora de questão nessas passagens. A mesma idéia é expressa em 1 Tm 2.6.

d. *Objeções à idéia da expiação vicária.* Várias objeções são feitas à idéia da expiação vicária.

(1) *A substituição nas questões penais é ilegal.* Geralmente se admite que, nos casos de uma dívida pecuniária, o pagamento feito por um substituto não é somente permissível, mas deve ser aceito, e cancela definitivamente toda obrigação posterior da parte do devedor original. Contudo, dizem que a dívida penal é tão pessoal que não admite nenhuma transferência como aquela. Mas é mais que evidente que existem outros casos, além dos de natureza pecuniária, em que a lei prevê a substituição. Armour, em sua obra sobre *A Expiação e a Lei (Atonement and Law),* menciona três tipos de casos assim. O primeiro é o da substituição no caso do serviço militar requerido pelo bem do próprio país. A respeito do terceiro, diz ele: “mesmo em caso de *crise,* a lei, como é entendida e ministrada pelos homens de todas as terras, estabelece que a pena pode ser cumprida por um substituto, em todos os casos em que a pena prescrita é tal que um substituto possa cumpri-la coerentemente com as obrigações sob as quais ele já se acha”.[1] É perfeitamente evidente que a lei reconhece o princípio de substituição, conquanto não seja fácil citar casos em que sofressem as penas impostas a estes. Isto encontra suficiente explicação no fato de que normalmente é impossível encontrar homens que preencham todas as condições expostas no item (b), acima. Mas o fato de que é impossível encontrar homens que preencham essas condições não é prova de que Jesus Cristo não as pôde preencher. Na verdade, ele pôde e o fez, e, portanto, foi um substituo aceitável.

(2) *Faz o inocente sofrer pelo mau.* É a pura verdade que, de acordo com a doutrina penal substitutiva da expiação, Cristo sofreu como “o justo pelos injustos” (1 Pe 3.18), mas dificilmente se pode impor isto como objeção à doutrina da expiação vicária. Na forma que esta doutrina leva o inocente a sofrer as conseqüências da culpa dos maus e, portanto, é inaceitável, é o mesmo que levantar objeção contra o governo moral de Deus em geral. Na vida real, muitas vezes os inocentes sofrem em resultado da transgressão de outros. Além disso, nesta forma a objeção valeria contra todas as teorias da expiação, assim chamadas, pois elas apresentam os sofrimentos de Cristo como sendo, nalgum sentido, resultado dos pecados da humanidade. Às vezes se diz que um agente moral não pode razoavelmente ser responsabilizado pro nenhum pecado, exceto se o cometer pessoalmente; mas isto é contraditado pelos fatos da vida. Alguém que paga outro para cometer um crime é responsável pelo referido crime; assim se dá com todos os cúmplices de um crime.

(3) *Faz de Deus o pai culpado de injustiça.* Parece que todas as objeções são realmente variações do mesmo tema. A terceira é virtualmente igual à segunda, colocada numa forma um

1 P. 129

tanto mais legal. A doutrina da expiação vicária, dizem, envolve, injustiça da parte do pai, no sentido de que Ele simplesmente sacrifica o Filho pelos pecados da humanidade. Esta objeção já foi levantada pro Abelardo, mas ignora vários fatos pertinentes. Não foi o pai, mas o trino Deus que concebeu o plano de redenção. Houve um solene acordo entre as três pessoas da Divindade. E neste plano o Filho se incumbiu *voluntariamente* de sofrer a pena pelo pecado e de satisfazer as exigências da lei divina. E não somente isso, mas a obra sacrificial de Cristo trouxe também imenso proveito e glória para Cristo como Mediador. Significou para Ele uma numerosa semente, adoração cheia de amor e um reino glorioso. E, finalmente, esta objeção funciona como um bumerangue, pois volta vingativamente para a cabeça daqueles que, como Abelardo, negam a necessidade de uma expiação objetiva, uma vez que todos eles concordam que o pai enviou o Filho ao mundo para amargo sofrimento e vergonhosa morte que, apesar de benéfica, *todavia era desnecessária.* Isto sim, teria sido cruel!

(4) *Não há aquela união que justificaria uma expiação vicária.* O que se diz é que, se um substituto deve remover a culpa de um ofensor, é preciso haver uma real união entre eles que justificasse tal procedimento. Pode-se admitir a necessidade da haver uma união antecedente entre um substituto e aqueles que ele representa, mas a idéia de que essa união deve ser orgânica, como a que os componentes em geral têm em mente, não se pode conceder. De fato, a requerida união deve ser legal, e não orgânica, e foi feita provisão para essa união no plano de redenção. Nas profundezas da eternidade, o Mediador da nova aliança encarregou-se livremente de ser o representante do Seu povo, isto é, daqueles que o pai Lhe deu. Foi estabelecida uma relação federal, em virtude da qual Ele se tornou o seu Fiador. Esta é a união básica e mais fundamental entre Cristo e os Seus e, com base nisto, formou-se uma união mística, idealmente no conselho de paz, a concretizar-se no curso da história na união orgânica de Cristo e Sua igreja. Portanto, Cristo pode agir como o representante legal dos Seus e, estando em união mística com eles, pode também comunicar-lhes as bênçãos da salvação.

3. INCLUI A OBEDIÊNCIA ATIVA E PASSIVA DE CRISTO. É costume distinguir-se entre a obediência ativa e a obediência passiva de Cristo. Mas, ao fazer-se discriminações entre ambas, deve-se entender distintamente que elas não podem ser separadas. As duas acompanham uma à outra em todos os pontos da vida do Salvador. Há uma constante interpretação de ambas. Uma parte da obediência ativa de Cristo era que Ele se sujeitasse voluntariamente aos sofrimentos e à morte. Ele mesmo diz, referindo-se à Sua vida: “Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou”, Jo 10.18. Por outro lado, também era parte da obediência passiva de Cristo que Ele vivesse em sujeição à lei. Seu viver de servo constitui um importante elemento dos Seus sofrimentos. A obediência ativa e a obediência passiva de Cristo devem ser consideradas partes complementares de um todo orgânico. Na discussão deste assunto é preciso ter em conta a tríplice relação de Cristo com a lei, a saber, a relação natural, a federal e a penal. O homem revelou-se um fracasso em cada uma delas. Ele não guardou a lei em seus aspectos natural e

federal, e agora não está em condições de cumprir a pena, para ser restabelecido no favor de Deus. Embora naturalmente Cristo tenha entrado na primeira relação por Sua encarnação, vicariamente só entrou na segunda e na terceira relações. E é particularmente nestas que está o nosso interesse neste contexto.

a. *A obediência ativa de Cristo.* Como Mediador, Cristo entrou na relação federal em que se achava Adão em seu estado de integridade, e o fez para merecer a vida eterna para o pecador. Isto constitui a obediência ativa de Cristo, que consiste em tudo que Cristo fez para observar a lei em seu aspecto federal, como condição para obter a vida eterna. A obediência ativa de Cristo foi necessária para tornar aceitável a Deus a Sua obediência passiva, isto é, para fazer Del objeto do beneplácito de Deus. É somente por causa da obediência ativa de Cristo que os Seus sofrimentos recebem de Deus uma avaliação diferente da que recebem os sofrimentos dos perdidos. Além disso, se Cristo não tivesse prestado obediência ativa, a própria natureza humana de Cristo teria ficado aquém das justas exigências de Deus, e Cristo não teria competência para fazer expiação a favor de outros. E, finalmente, se Cristo tivesse sofrido somente a pena imposta ao homem, os que partilhassem os frutos da Sua Obra seriam deixados exatamente onde Adão estava antes da Queda. Cristo merece pelos pecadores mais do que o perdão de pecados. De acordo com Gl 4.4, 5, por intermédio de Cristo eles ficam livres da lei como condição para a vida, são adotados como filhos de Deus e, como filhos, são também herdeiros da vida eterna, Gl 4.7. Tudo isso é primariamente condicionado pela obediência ativa de Cristo. Por intermédio de Cristo a justiça da fé substitui a da lei, Rm 10.3, 4. Diz-nos Paulo que, pela obra realizada por Cristo, a justiça ou "o preceito da lei" se cumpre em nós, Rm 8.3, 4, e que fomos feitos "justiça de Deus", 2 Co 5.21.

Segundo Anselmo, a vida de obediência de Cristo não tem sentido redentor, visto que Ele mesmo a devia a Deus. Somente os sofrimentos do Salvador constituíram uma reivindicação a Deus e desempenharam papel fundamental para a redenção do pecador. Pensando de maneira um tanto parecida, Piscator, os arminianos do século dezessete, Richard Watson, R. N. Davies e outros eruditos arminianos, negam que a obediência ativa de Cristo tenha a significação redentora que lhe atribuímos. Sua negação funda-se principalmente em duas considerações: (1) Cristo precisava de Sua obediência ativa em Seu próprio favor, como homem. Estando sob a lei, tinha a obrigação de cumpri-la para o Seu próprio bem. Em resposta a isto, pode-se dizer que, apesar de Cristo possuir natureza humana, era, obstante, uma pessoa divina e, como tal, não estava sujeito à lei em seu aspecto federal, à lei como condição da aliança das obras para a vida. Todavia, como o último Adão, Ele tomou o lugar do primeiro. O primeiro Adão estava por natureza debaixo da lei de Deus e observá-la nesta qualidade não lhe dava direito a recompensa. Foi somente quando Deus, por Sua graça, entrou em aliança com ele e lhe prometeu vida pela obediência, que a guarda da lei passou a ser a condição para a obtenção da vida eterna para ele e para os seus descendentes. E quando Cristo entrou voluntariamente na relação federal como o último Adão, naturalmente a guarda da lei adquiriu a mesma significação para Ele e para aqueles que o pai Lhe

dera. (2) Deus exige, ou pode exigir, somente uma de duas coisas do pecador: Ou obediência à lei, ou sujeição à pena; mas não pode exigir as duas coisas. Se a lei for obedecida, a pena não poderá ser infligida; e se a pena for cumprida, nada mais poderá ser exigido. Há, porém, certa confusão aí, confusão que redunda em mal entendido. Esta alternativa, "ou...ou", era aplicável ao caso de Adão antes da Queda, mas sua aplicação cessou no momento em que ele pecou e, assim, entrou numa relação penal com a lei. Deus continuou a exigir a obediência do homem, mas, em acréscimo a isto, exigiu que ele cumprisse e pena pela transgressão passada.Satisfazer esta dupla exigência era o único meio de obtenção da vida, depois que o pecado entrou no mundo. Se Cristo cumprisse meramente a lei e não cumprisse também a pena, não conseguiria o direito à vida eterna a favor dos pecadores; e se Ele apenas cumprisse a pena, sem satisfazer as exigências originais da lei, deixaria o homem nas condições de Adão antes da Queda, ainda confrontando com a incumbência de obter a vida eterna pela obediência. Contudo, por Sua obediência, Ele conduziu o Seu povo para além daquele ponto e lhe deu direito à vida eterna.

b. *A obediência passiva de Cristo.* Como Mediador, Cristo entrou também na relação penal com a lei, a fim de cumprir a pena em nosso lugar. Sua obediência passiva consistiu em Seu cumprimento da penalidade do pecado mediante os Seus sofrimentos e morte, cancelando assim o débito de todo o Seu povo. Os sofrimentos de Cristo, já descritos, não Lhe sobrevieram acidentalmente, nem como resultado de circunstancias puramente naturais. Foram lançados judicialmente sobre Ele como o nosso representante e, portanto, foram sofrimentos realmente penais. O valor redentor desses sofrimentos resulta dos seguintes fatos: Foram padecidos por uma pessoa divina que, somente em virtude as Sua divindade, podia sofrer a penalidade até o fim e, assim libertar-se dela. Em vista do valor infinito da pessoa que se encarregou de pagar o preço e sofrer a maldição, eles satisfizeram essencial e intensivamente a justiça de Deus. Foram sofrimentos estritamente morais, pois Cristo os tomou sobre Si voluntariamente e, ao padece-los, era perfeitamente inocente e santo. A obediência passiva de Cristo sobressai proeminentemente em passagens como as seguintes: Is 53.6; Rm 4.25; 1 Pe 2.24; 3.18; 1 Jo 2.2, enquanto que a Sua obediência ativa é ensinada em passagens como Mt 3.15; 5.17, 18; Jo 15.10; Gl 4.4, 5; Hb 10.7-9, em conexão com as passagens que nos ensinam que Cristo é a nossa justiça, Rm 10.4; 2 Co 5.21; Fp 3.9; e quer ele nos assegurou a vida eterna, a adoção de filhos, e uma herança eterna, Gl 3.13, 14; 4.4, 5; Ef 1.3-12; 5.25-27. os arminianos estão dispostos a admitir que Cristo, por Sua obediência passiva, mereceu para nós o perdão de pecados, mas se recusam a conceder que Ele também mereceu para nós a positiva aceitação da parte de Deus, a adoção de filhos e a vida eterna.

B. Objeções à Doutrina da Expiação Substitutiva e penal ou da Satisfação.

Há numerosos círculos em que esta doutrina da expiração não goza popularidade. Sempre houve oposição a ela, e, em nossos dias, a oposição é particularmente forte. As principais

objeções são as seguintes:

1. TAL EXPIAÇÃO ERA INTEIRAMENTE DESNECESSÁRIA. Alguns sustentam que tal expiação era inteiramente desnecessária, quer porque o pecado não é culpa e, portanto, não requer expiação, quer porque não pode haver nenhum obstáculo para o livre perdão do pecado em Deus, que é o nosso Pai celestial e essencialmente é Deus de amor. Se um homem pode, e freqüentemente o faz, perdoar o penitente sem exigir nem receber satisfação, Deus, nosso exemplo perfeito, certamente pode fazê-lo, e o fará. Esta é a objeção comum a todos quantos defendem uma teoria de expiação puramente subjetiva. Pode-se responder, porem , que a Bíblia certamente nos ensina a considerar o pecado como culpa; e, porque é culpa, torna o homem sujeito à ira de Deus e o faz passível da punição divina. Alem disso, a idéia de uma paternidade universal de Deus, em virtude da qual Ele ama todos os homens com amor redentor, é inteiramente estranha à Escritura. E se Deus é Pai, é também Juiz; e se é Deus de justiça e santidade. Não há nenhum atributo de Deus que domine e determine a expressão de todas as outras perfeições divinas. E, finalmente, não devemos esquecer que o que o homem pode fazer como um indivíduo particular, privadamente, nem sempre será capaz de fazer quando estiver agindo na capacidade de juiz.

2. TAL EXPIAÇÃO ANULARIA O CARÁTER DE DEUS. Estreitamente ligada à objeção anterior está a que afirma que essa expiação anularia o caráter de Deus: Sua justiça, por castigar o inocente pelo culpado; Seu amor, por agir como um ser duro, severo e sem compaixão, que exige sangue para apaziguar a Sua ira; e Sua graça perdoadora, uma vez que Ele exige pagamento antes de poder ou querer perdoar. Mas Cristo tomou *voluntariamente* o lugar dos pecadores, de sorte que esta substituição não envolve nenhuma injustiça da parte de Deus. Se Deus tivesse agido unicamente pela estrita justiça, e não também por compassivo amor e misericórdia, teria deixado o pecador perecer em seu pecado. Alem disso, é inteiramente incorreto dizer que, segundo a doutrina da expiação para satisfação, o amor e a graça perdoadora de Deus não poderiam fluir enquanto não fosse prestada satisfação, porque Deus mesmo providenciou o resgate, e, dando o Seu Filho, já deu provas do Seu infinito amor e da Sua graça perdoadora. Seu amor até precede ao arrependimento dos pecadores e o aciona.

3. TAL EXPIAÇÃO SUPÕE UMA IMPOSSÍVEL TRANSFERÊNCIA DA IRA. Dizem que esta doutrina da expiação afirma que Deus transferiu Sua ira contra o pecador para o Mediador, o que é inimaginável, e que Ele transferiu também o castigo do pecador para Cristo, o que é manifestamente ilegal. Em resposta pode-se dizer, porem, que a ira de Deus não é da natureza de um espírito de vingança pessoal, como a que testemunhamos entre os homens e a qual eles achariam difícil transferir do objeto do seu ódio para uma pessoa perfeitamente inocente. A ira divina é o Seu santo desprazer pelo pecado, desprazer ao qual o pecador também está exposto, enquanto a culpa do pecado não for removida. Também é muito natural que, quando a culpa do

pecado, entendida como condição passível de punição foi transferida para Jesus Cristo, a ira de Deus contra o pecado semelhantemente foi transferida. Ademais, não se pode dizer que a transferência da punição para Cristo foi manifestamente ilegal porque Ele, de fato, se identificou com o Seu povo. Ele deu satisfação como o Chefe de uma comunidade, por esta responsável, diz Hodge, foi constituída, (a) pelo Seu ato de assumir voluntariamente as responsabilidades legais do Seu povo, (b) pelo reconhecimento de que Ele estava sob patrocínio de Deus, e (c) pelo fato de assumir Ele a nossa natureza.

4. TAL EXPIAÇÃO NÃO É ENSINADA NOS EVANGELHOS. Alguns têm a opinião de que a Bíblia não ensina nenhuma expiação vicária, ou, se a Bíblia o faz, os evangelhos certamente não fazem. E, afinal de contas, o que Jesus ensinou é que vale, não o que Paulo disse. Não temos necessidade de alongar-nos na discussão desta matéria, uma vez que já demonstramos que há abundantes provas da expiação vicária na Escritura. É verdade que isso não desponta nos ensinos dos evangelhos com a mesma clareza com que se vê nas epistolas, mas isto se deve ao fato de que (para expressa-lo com as palavras de Crawford), "o propósito do ministério pessoal de nosso Senhor em Sua vida e morte não foi tanto a *pregação completa* da expiação, como a completa realização da expiação, com vistas à pregação dela".[1] Todavia, os evangelhos contem evidencia suficientes em seu favor, Mt 20.28; Jo 1.29; 3.16; 10.11; 15.13; Mt 26.27; Jo 6.51.

5. TAL DOUTRINA É IMORTAL E NOCIVA. Também se alega que este conceito sobre a expiação é imortal e nocivo em sua tendência pratica. O que se diz é que ela mina a autoridade da lei moral e que enfraquece, se não é que destrói, a forca das nossas obrigações e dos nossos motivos para a santidade pessoal. Esta objeção já foi feita à doutrina da graça no tempo de Paulo. Contudo, a acusação não é veraz, pois, mais que qualquer outra, esta doutrina defende a majestade da lei e de maneira nenhuma diminui a obrigação que o pecador redimido tem de prestar plena obediência à lei. Pelo contrario, ela oferece vários incentivos à santidade pessoal, salientando a extrema gravidade do pecado, exibindo o inefável amor de Deus e de Jesus Cristo, e assegurando o auxilio divino nas lutas da vida e a aceitação dos nossos imperfeitos serviços em Cristo.

1 *The Atonement*, p. 385

V. Teorias Divergentes da Expiação

Dado que, evidentemente, a expiação é uma coisa objetiva, uma coisa que segue direção rumo a Deus, estritamente falando, somente podem entrar em consideração aqui as teorias que descrevem a obra de Cristo como destinada primordialmente a livrar a ira de Deus os pecadores e libertá-los da punição divina, mais que mudar a atitude do pecador para com Deus, de uma atitude de hostilidade para uma atitude de amizade. As teorias que são inteiramente subjetivas e que concebem a obra realizada por Cristo como a de exclusivamente levar sobre Si a condição moral do pecador, deveriam, pela estrita lógica,ser deixadas totalmente fora de consideração. Presumivelmente, deveriam ser consideradas como teorias de reconciliação, mas dificilmente poderiam ser consideradas como teorias de expiação. Assinala ele que a expiação, como base objetiva do perdão de pecados, deve responder a uma necessidade que naturalmente determinará a sua natureza. Esta necessidade deve estar, ou na exigência de uma justiça absoluta que tem que punir o pecado, ou no oficio reitoral da justiça como uma obrigação de conservar os interesses do governo moral. No primeiro caso, chega-se à teoria da satisfação; no segundo, à teoria governamental, que é preferida por Miley e que tem o apoio dos metodistas em geral. Alfred Cave atribui um teor objetivo à teoria dos arminianos primitivos, teoria na qual a morte de Cristo é considerada como substituta da penalidade imposta aos pecadores; e à teoria de McLeod Campbell, que vê a real significação da obra de Cristo em Seu arrependimento vicário. É indubitavelmente certo que ambas contêm um elemento objetivo. Mas em acréscimo a estas, existem diversas teorias puramente subjetivas. Conquanto, estritamente falando, estas não sejam teorias da expiação, requerem, não obstante, a nossa consideração, uma vez que em muitos círculos são considerados como tais. As seguintes são as teorias importantes:

A. Teorias da Igreja Primitiva.

Havia duas teorias na Igreja Primitiva que requerem breve menção.

1. TEORIA DO RESGATE PAGO A SATANÁS. Esta se baseia na singular noção de que a morte de Cristo constituiu um resgate pago a Satanás, a fim de cancelar as justas prerrogativas deste sobre o homem. Orígenes, um dos principais advogados desta teoria, afirmava que Satanás foi enganado na barganha, visto que o resultado evidenciou que ele não pôde resistir à presença do santo Cristo e não foi capaz de retê-lo em seu poder. Esta teoria teve o apoio de diversos “pais da igreja” primitivos, assim chamados, embora nem sempre a expusessem da mesma forma. Patenteou-se a sua tenacidade, pois o seu eco ainda foi ouvido nos tempos de Anselmo. Todavia, viu-se que era tão incôngrua que gradativamente desapareceu, por falta de suporte hábil. Mackintosh fala desta teoria como a teoria *exotérica* da Igreja Primitiva.

2. TEORIA DA RECAPITULAÇÃO. Irineu, que também expressou a idéia de que a morte de Cristo satisfez a justiça de Deus e, assim libertou o homem, deu, sem embargo, grande proeminência à teoria da recapitulação, isto é, à idéia, como a expressa Orr, de que "Cristo recapitula em Si próprio todos os estágios da vida humana, inclusos os que pertencem ao nosso estado como pecadores". Por Sua encarnação e por Sua vida humana, ele inverte o curso no qual Adão, por seu pecado, lançou a humanidade e, deste modo, vem a ser um novo fermento na vida da humanidade. Ele comunica imortalidade aos que se unem a Ele pela fé, e efetua uma transformação ética em suas vidas, e com a Sua obediência compensa a desobediência de Adão. Esta, segundo Mackintosh, era a teoria *esotérica* da Igreja Primitiva.

B. A Teoria da Satisfação, de Anselmo (Teoria Comercial).

A teoria de Anselmo é, às vezes, identificada com a dos Reformadores, que também é conhecida como teoria da satisfação, mas as duas não são idênticas. Alguns procuram predispor outros contra ela chamando-lhe "teoria comercial". Anselmo salientava a necessidade absoluta da expiação baseando-se na própria natureza de Deus. Segundo ele, o pecado consiste em negar a criatura a Deus a honra que Lhe é devida. Pelo pecado do homem, Deus ficou privado da Sua honra, e era necessário que se vindicasse esta ofensa. Isto só poderia ser feito de uma destas duas maneiras: punição ou satisfação. A misericórdia de Deus O moveu a buscá-lo pelo recurso da satisfação, e mais particularmente pela dádiva do Seu Filho, que era o único caminho, desde que se requeria uma satisfação infinita. Cristo prestou obediência à lei, mas, visto que isso não era nada mais que o Seu dever como homem, não constitui nenhum mérito da Sua parte. Em acréscimo a isso, porém, Ele também sofreu e morreu no cumprimento do Seu dever; e desde que Ele, como um ser sem pecado, não era obrigado a sofrer e morrer, deu glória infinita a Deus. Esta foi uma obra de supererrogação da parte de Cristo, que mereceu, e obteve, uma recompensa; mas, desde que Cristo, como Filho de Deus, não tinha necessidade de coisa alguma para Si mesmo, a recompensa foi transferida para os pecadores na forma de perdão de pecados e da bem-aventurança futura para todos os que vivem de acordo com os mandamentos do Evangelho. Anselmo foi o primeiro a elaborar uma doutrina bastante completa da expiação, e em muitos aspectos a sua teoria aponta na direção certa. Contudo, está aberta a diversas críticas.

1. Não é coerente em sua exposição da necessidade da expiação. Ostensivamente não baseia esta necessidade na justiça de Deus, que não pode tolerar o pecado, mas na honra de Deus, que exige emenda ou reparação. Ele na verdade parte do princípio do "direito privado" ou da prática privada, segundo a qual uma parte ofendida pode exigir qualquer satisfação que lhe pareça própria; e, todavia, ele argumenta a favor da necessidade da expiação de um modo que só se prende à perspectiva do direito público.

2. Esta teoria realmente não tem espaço para a idéia de que, pelo sofrimento, Cristo sofreu a *penalidade* do pecado, e de que os Seus sofrimentos foram estritamente vicários. A morte de Cristo é mero tributo oferecido voluntariamente à honra do Pai. Constitui um mérito supererrogatório, compensando o demérito dos outros; e esta é realmente a doutrina católica da penitência aplicada à obra de Cristo.

3. O esquema também é unilateral e, portanto, insuficiente, no sentido de que baseia a redenção exclusivamente na morte de Cristo, concebida como uma contribuição material para a honra de Deus, e exclui a obediência ativa de Cristo como um fator que contribui para a Sua obra expiatória. Toda a ênfase recai na morte de Cristo, e não se faz justiça ao significado redentor da Sua vida.

4. Na apresentação feita por Anselmo há apenas uma transferência dos méritos de Cristo para o homem. Não contém nenhuma indicação do modo pelo qual a obra de Cristo em favor do homem é comunicada a este. Não há nenhuma alusão à união mística dos crentes, nem à fé como recebendo a justiça de Cristo. Desde que a transação toda tem aparência comercial, muitas vezes a teoria é denominada teoria comercial.

C. A Teoria da Influência Moral.

Esta teoria foi propugnada por Abelardo, em oposição a Anselmo, e desde os seus dias encontrou muitos defensores ardorosos. A idéia fundamental é sempre a mesma, conquanto assumindo formas diferentes nas mãos de homens como Young, Maurice, Bushnell, Stevens, David Smith e muitos outros. A idéia fundamental é que não há nenhum princípio da natureza divina que necessariamente requeira satisfação da parte do pecador; e que a morte de Cristo não deve ser considerada como uma expiação pelo pecado. Foi meramente uma manifestação do amor de Deus, sofrendo Ele em todas as Suas criaturas pecadoras e com elas, e levando sobre Si as suas dores e os seus pesares. Este sofrimento não serviu para satisfazer a justiça divina, mas, sim, para revelar o amor divino, com vistas a abrandar os corações humanos e levá-los ao arrependimento. Ela garante aos pecadores que não há obstáculo algum da parte de Deus que O impeça de perdoar os seus pecados. Ele não somente pode fazê-lo sem receber qualquer satisfação, mas está mesmo ansioso para fazê-lo. O único requisito é que os pecadores venham a Ele com corações penitentes. As seguintes objeções podem ser apresentadas contra esta teoria:

1. Esta teoria é contrária aos claros ensinamentos da Escritura, a qual descreve a obra expiatória de Cristo como necessária, não primariamente para revelar o amor de Deus, mas, sim, para satisfazer a Sua justiça; considera os sofrimentos e a morte de Cristo como propiciatórios e penais; e ensina que o pecador não é suscetível de influência moral da obra sacrificial de Cristo, enquanto a justiça de Cristo não vier a ser sua pela fé.

2. Embora seja um fato indubitável que a cruz de Cristo foi a suprema manifestação do amor de Deus, só pode ser considerada como tal do ponto de vista da doutrina substitutiva e penal da expiação, segundo a qual os sofrimentos e a morte de Cristo foram absolutamente necessários para a salvação dos pecadores. Mas, de acordo com a teoria da influência moral, eles serviram apenas ao propósito de impressionar o homem, o que Deus poderia ter feito de muitas outras maneiras; e, portanto, não eram necessários. E se não eram necessários, foram na verdade uma cruel manifestação do amor de Deus – uma contradição de termos. Os sofrimentos e a morte de Cristo só foram uma demonstração do amor de Deus se este era o único meio de salvar os pecadores.

3. Esta teoria priva a expiação do seu caráter objetivo e, com isso, deixa de ser uma verdadeira teoria da expiação. É, no máximo, uma unilateral teoria da reconciliação. De fato, nem isso, pois a reconciliação subjetiva só é possível com base numa reconciliação objetiva. Ela realmente confunde o método de salvação escolhido por Deus para salvar o homem com a experiência que o homem salvo tem da salvação, pois, nesse conceito, a expiação consiste em seus efeitos na vida do crente, em união com Cristo.

4. Finalmente, esta teoria falha em seu próprio princípio. É verdade indubitável que o sofrimento necessário, isto é, o sofrimento por um propósito salvífico que não poderia ser realizado de nenhuma outra maneira, tem poder para causar profunda impressão. Mas o efeito de um sofrimento voluntário, inteiramente desnecessário e não exigido, é completamente diferente. De fato, isso é reprovado pela consciência cristã.

D. A Teoria do Exemplo.

Esta teoria foi defendida pelos socinianos no século dezesseis, em oposição à doutrina dos Reformadores de que Cristo expiou vicariamente o pecado da humanidade. Seu princípio fundamental é que não existe justiça retributiva em Deus que exija absoluta e inexoravelmente que o pecado seja punido. Sua justiça não O impede de perdoar quem Ele quiser, sem exigir nenhuma satisfação. A morte de Cristo não expiou o pecado, nem levou Deus a perdoar o pecado. Cristo salva os homens revelando-lhes o caminho da fé e da obediência como o caminho da vida eterna, dando-lhes um exemplo de verdadeira obediência, tanto em Sua vida como em Sua morte, e inspirando-os a terem vida semelhante. Este conceito na verdade não estabelece nenhuma conexão direta entre a morte de Cristo e a salvação dos pecadores. Todavia, ele afirma que se pode dizer que a morte de Cristo expia os pecados do homem em vista do fato de que Cristo recebeu, como recompensa por Sua obediência até a morte, o poder de conceber vida eterna aos crentes. Esta teoria é objetável por várias razões.

1. É na verdade um ressurgimento e uma mistura de várias heresias antigas: do pelagianismo, com a sua negação da depravação humana e a sua afirmação da capacidade

natural do homem para salvar-se; da doutrina adocionista, com a sua crença em que o homem Jesus foi adotado para ser o Filho Messiânico de Deus em função da Sua obediência; da doutrina de uma vontade arbitrária em Deus, apregoada por Duns Scotus; e da ênfase de alguns dos chamados “pais primitivos da igreja” à eficácia salvadora do exemplo de Cristo. Conseqüentemente, está exposta às objeções que militam contra esses conceitos.

2. É inteiramente antibíblica em sua idéia de Cristo como um mero homem, de qualidades excepcionais; em seu conceito de pecado, em que o caráter do pecado como culpa, tão fortemente acentuado pela palavra de Deus, é inteiramente ignorado; em sua ênfase unilateral ao significado redentor da vida de Cristo; e em sua apresentação da morte de Cristo como a morte de um mártir, ao mesmo tempo em que não explica a angustia de Cristo na cruz, tão diversa da maneira de morrer dos mártires.

3. Não explica a salvação dos que viveram antes da encarnação do Verbo e das crianças. Se a vida e os sofrimentos de Cristo salvam os pecadores tão somente por seu caráter exemplar, surge naturalmente a questão sobre como será que aqueles que viveram antes da vinda de Cristo e aqueles que morreram na infância podem auferir algum beneficio deles. Todavia, há clara prova bíblica de que a obra realizada por Cristo foi também retrospectiva em sua eficácia, e de que os pequeninos também partilham os benefícios da Sua morte expiatória.

4. Além disso, conquanto seja perfeitamente certo que Cristo é apresentado também como um exemplo na Escritura, em parte alguma é apresentado como um exemplo que os incrédulos devem imitar, e que os salvará se o fizerem; e, contudo, este é o pressuposto necessário da teoria em foco. O exemplo de Cristo é tal que somente o Seu povo pode segui-lo, e mesmo o Seu povo só pode assemelhar-se tenuemente a Ele. Ele é o nosso Redentor, antes de poder ser o nosso exemplo.

E. A Teoria Governamental.

A teoria governamental foi destinada a ser um meio termo entre a doutrina da expiação, ensinada pelos Reformadores, e o conceito sociniano. Ela nega necessariamente a justiça de Deus requer que todas as exigências da lei sejam satisfeitas. A lei é mero produto da vontade de Deus, e Ele pode alterá-la ou até abrigá-la, como Lhe aprouver. Embora pela estrita justiça o pecador merecesse a morte eterna, esta sentença não é executada rigorosamente, pois os crentes são livres. Quanto a estes, a pena é posta de lado, e isto sem estrita satisfação. Cristo, na verdade, prestou uma certa satisfação, mas esta foi apenas um equivalente nominal da penalidade devida ao homem; uma coisa que a Deus aprouve aceitar como tal. Se se fizer a indagação, por que Deus não remitiu a pena de uma vez, como podia ter feito, a resposta é que Ele tinha que revelar de algum modo a natureza inviolável da lei e o Seu desagrado pelo pecado, a fim de que Ele, o Governador moral do universo, pudesse manter o Seu governo moral.Esta

teoria, defendida primeiro por Grócio, foi adotada por Wardlaw e por diversos teólogos da Nova Inglaterra, e também recebe apoio de obras recentes, como as de Dale, A. cave, Miley, Creighton e outros. Está sujeita às seguintes objeções:

1. Ela evidentemente se apóia em certos falsos princípios. De acordo com ela, a lei não é uma expressão da natureza essencial de Deus, mas, sim, da Sua vontade arbitraria, e, portanto, está sujeita a mudança; e o objetivo da penalidade, assim chamada, não é satisfazer a justiça, mas somente dissuadir os homens de futuras ofensas à lei.

2. Apesar de se poder dizer que ela contém um elemento verdadeiro, a saber, que a pena infligida a Cristo também é um instrumento para garantir os interesses do governo divino, ela comete o erro de substituir o principal propósito da expiação por outro que, à luz da Escritura, só pode ser considerado como um propósito subordinado.

3. Ela oferece uma indigna descrição de Deus. Ele originalmente ameaça o homem, para dissuadi-lo da transgressão, e não executa a sentença prometida, mas a substitui por outra coisa na punição aplicada a Cristo. E agora Ele torna a ameaçar os que não aceitam a Cristo. Mas, como é possível ter certeza de que Ele executara de fato a Sua ameaça?

4. Também é contraria à Escritura, que certamente expõe a expiação de Cristo como uma necessária revelação da justiça de Deus, como uma execução da penalidade da lei, como um sacrifício pela qual Deus se reconcilia com o pecador, e como a causa meritória da salvação dos pecadores.

5. À semelhança das teorias da influência moral e do exemplo, ela também não explica como foram salvos os santos do velho Testamento. Se a punição infligida a Cristo foi apenas com o propósito de dissuadir do pecado os homens, não teve nenhuma significação retroativa. Então, como foram salvos os que se achavam sob a antiga dispensação? E como o governo moral de Deus era mantido naquela época?

6. Finalmente, esta teoria também falha em seu próprio princípio. Uma real execução da pena poderia causar funda impressão no pecador, e poderia agir como um verdadeiro dissuasor, se o fato de o homem pecar ou não pecar, mesmo em seu estado natural, dependesse apenas da vontade humana, o que não acontece; mas tal impressão dificilmente seria causada por uma simples e fingida exibição de justiça, com vistas a mostrar a alta consideração de Deus pela lei.

F. A Teoria Mística.

A teoria mística tem em comum com a teoria da influencia moral isto – que ela concebe a expiação exclusivamente como exercendo influencia sobre o homem e produzindo uma mudança nele. Ao mesmo tempo, difere da teoria da influencia moral no sentido de que concebe a mudança

operada no homem, não primordialmente como uma mudança ética ocorrida na vida consciente do homem, mas como uma profunda mudança na vida subconsciente e produzida de maneira mística. O principio básico desta teoria é que, na encarnação, a vida divina penetrou na vida da humanidade, afim de eleva-la ao nível da divina. Cristo possuía natureza humana com a sua corrupção e predisposição inata para o mal moral: mas, pela influencia do Espírito Santo, pôde evitar a manifestação dessa corrupção em pecado fatual, purificou gradativamente a natureza humana e, com a Sua morte extirpou completamente essa depravação original e reuniu aquela natureza a Deus. Ele penetrou na vida da humanidade como um fermento transformador, e a transformação resultante constituiu a Sua redenção. Esta é, com efeito, embora com diferenças nos pormenores, a teoria de Scheleiermacher, Edward Irving, Mecken e Stier. Mesmo Kohlbruegge parecia inclinado a aceita-la, até certo ponto. Pesam sobre ela, porém, as seguintes dificuldades:

1. Não leva em conta a culpa do homem. De acordo com a escritura, é preciso que a culpa seja removida para que ele possa ser purificado da sua corrupção; mas a teoria mística, desconsiderando a culpa do pecado, preocupa-se unicamente com a expulsão da corrupção do pecado. Desconhece toda e qualquer justificação e entende que a salvação consiste na santificação subjetiva.

2. Apóia-se em falsos princípios, segundo os quais vê na ordem natural do universo uma exaustiva expressão da vontade e da natureza de Deus, considera o pecado exclusivamente como uma força do mal moral no mundo, força que não envolve culpa e não merece punição, e entende a punição como simples reação da lei do universo contra o transgressor, e de modo nenhum como uma revelação da ira pessoal de Deus contra o pecado.

3. Contradiz a escritura quando declara que Cristo participa da corrupção do pecado e da depravação hereditária, e deduz a necessidade da Sua morte da pecaminosidade da Sua natureza (nem todos fazem isto). Fazendo isso, ela torna impossível considerá-lo como Salvador sem pecado que, precisamente por causa da Sua impecabilidade, pôde tomar o lugar dos pecadores e cumprir a pena por eles.

4. Não tem resposta para a questão sobre como os que viveram antes da encarnação do verbo podem participar da redenção de Jesus Cristo. Se Cristo, de algum modo realista, expeliu a corrupção do pecado durante o tempo da Sua peregrinação na terra, e atualmente continua a expeli-la; e se a salvação do homem depende deste processo subjetivo, como então os santos do velho testamento poderiam ter parte nesta salvação?

G. A teoria do Arrependimento Vicário

Esta teoria de McLeod Campbell é também chamada teoria da simpatia* e identificação. Parte da suposição gratuita de que um arrependimento perfeito teria valido como suficiente expiação pelo pecado, se tão somente o homem fosse capaz de experimentar um verdadeiro arrependimento, o que ele não era. Pois bem, Cristo ofereceu a Deus, pelo bem da humanidade, o requerido arrependimento e, ao fazê-lo, preencheu as condições para o perdão. Sua obra consistiu realmente na vicária confissão do pecado, para beneficio do homem. Surge naturalmente a questão sobre como a morte de Cristo se relaciona com este arrependimento e esta confissão vicários., E a resposta é que Cristo, por Seu sofrimento e morte, entrou simpaticamente na condenação que o Pai aplicou ao pecado, o que foi visto pelo Pai como uma perfeita confissão dos nossos pecados. Esta condenação do pecado também é planejada para produzir no homem aquela santidade que Deus exige da humanidade pecadora. Esta teoria labora sob as seguintes dificuldades.

1. Pode-se compreender prontamente que Cristo, como homem, entrou simpaticamente em nossas aflições e tentações, e na percepção das nossas fraquezas: mas não se vê claramente como é que a encarnação O habilitou a entrar num co-sentimento conosco *no que diz respeito aos nossos pecados*. Ele era sem pecado, totalmente estranho ao pecado entendido como forca corruptora em Sua vida, e, portanto, dificilmente poderia identificar-se num sentido moral com os pecadores.

2. Embora se possa admitir que, segundo a Escritura, Cristo simpatizou com os pecadores que Ele veio salvar, esta simpatia certamente não é apresentada como sendo a totalidade ou mesmo a parte mais importante da Sua obra redentora. Toda a ênfase recai no fato de que Ele sofreu vicariamente as penas devidas aos pecadores e satisfez as exigências da lei numa vida de obediência. Não obstante, esta teoria, apesar de reconhecer a justiça retributiva de Deus e o demérito do pecado, nega a necessidade e a possibilidade da substituição penal, e assevera que a obra de Cristo a favor dos pecadores consistiu, não em Seu sofrimento por eles, mas na confissão vicária dos pecados deles.

3. A teoria segue princípios errôneos, a saber, que o pecado não torna necessariamente os homens passíveis de punição; que a justiça e a santidade de Deus não requerem, como coisa lógica ou natural, uma expiação objetiva; e que a única necessidade de auxilio redentor é resultante do fato de que o homem é incapaz de arrepender-se da maneira certa.

4. Finalmente, uma confissão vicária, como a que esta teoria encerra, é realmente uma contradição de termos. A confissão é uma coisa totalmente subjetiva e, para ser valida, tem que ser pessoal. É o resultado de uma consciência pessoal de pecado, e também é pessoal em seus

* "Simpatia" e cognato, neste contexto, refletem o sentido primário de "sentir com", "sofrer com" (*syn* e *pathos*, "com" e "sofrimento"; daí, *syn-phatheia*). Nota do tradutor.

efeitos. É difícil ver como esse arrependimento vicário pode libertar os outros da obrigação de arrepender-se. Além disso, esta teoria não tem fundamento bíblico.

VI. Propósito e Extensão da Expiação

A. O Propósito da Expiação.

A expiação foi destinada a afetar a relação de Deus com o pecador, o estado e a condição de Cristo como o Autor Mediatário da salvação , e o estado e a condição do pecador.

1. SEU EFEITO COM REFERÊNCIA A DEUS. Deve-se salientar primeiramente que a expiação não efetuou mudança alguma no ser interior de Deus, que é imutável. A única mudança que foi produzida foi uma mudança na relação de Deus com os objetos do Seu amor expiatório. Ele se reconciliou com aqueles que eram objetos da Sua ira judicial. Significa que a Sua ira foi desviada pela cobertura sacrificial do pecado deles. A expiação não deve ser descrita como a causa motora do amor de Deus, pois já foi uma expressão do Seu amor. Ela é muitas vezes apresentada como se, na teoria da satisfação, Deus não pudesse amar o pecador enquanto as Suas justas exigências não fossem satisfeitas.Mas, então, omite-se o fato de que Cristo já é a dádiva do amor de Deus, Jo 3.16. Ao mesmo tempo, é mais que certo que a expiação removeu os obstáculos às manifestação do amor redentor de Deus no perdão dos pecadores e em sua santificação, satisfazendo a justiça de Deus e as exigências da lei, tanto em seus aspectos federais como em seus aspectos penais.

2. SEU EFEITO COM RESPEITO A CRISTO. A expiação assegurou a multiforme recompensa para Cristo como o Mediador. Ele foi constituído Espírito vivificante, fonte inexaurível de todas as bênçãos da salvação para os pecadores. Ele recebeu:

a. Tudo quanto dizia respeito à Sua glorificação, Sua presente glória messiânica inclusive. Razão pela qual ele orou quando, em Sua oração sacerdotal, por antecipação, já considerava completa a Sua obra: “E agora, glorifica-me, ó pai, contigo mesmo, com a glória que eu tive junto de ti, antes que houvesse mundo”, Jo 17.5.

b. A plenitude daqueles dons e graças que Ele confere ao Seu povo. Assim lemos em Sl 68.18: “Subiste às alturas, levaste cativo o cativeiro; recebeste homens por dádivas, até mesmo rebeldes, para que Deus habite no meio deles”.* Paulo aplica esta passagem a Cristo em Ef 4.8.

c. O dom do Espírito Santo para a formação do Seu corpo místico e para a subjetiva aplicação dos frutos da Sua obra expiatória. Isso é evidenciado pelas palavras de Pedro no dia de Pentecoste: “Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do pi a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis”, At 2.33.

* Ou, “Subiste às alturas, levaste cativo o cativeiro; recebeste d’divas para os homens; sim, para os rebeldes também, para que o Senhor pudesse habitar no meio deles”, na versão utilizada por Berkhof. Nota do Tradutor.

d. Os confins da terra como Sua possessão e o mundo para o Seu domínio. Esta foi uma das promessas a Ele feitas: “pede-me, e eu te darei as nações por herança, e as extremidades da terra por tua possessão”, Sl 2.8. Que esta promessa foi cumprida está patente em Hb 2.6-9.

3. SEU EFEITO NO QUE SE REFERE AO PECADOR.

a. A expiação não somente tornou a salvação possível para o homem, mas de fato a garantiu. Sobre este ponto os calvinistas contestam os católicos romanos, os luteranos, os arminianos e todos quantos ensinam uma expiação universal. Estes afirmam que a expiação de Cristo apenas tornou a salvação possível, e incerta, para aqueles a quem é oferecida. Mas o calvinista ensina que a expiação garantiu meritoriamente a aplicação da obra de redenção àqueles para os quais estava destinada e, assim, tornou certa e segura a sua salvação.

b. Ela assegurou para aqueles a favor dos quais foi feita: (1) Adequada posição judicial mediante a justificação. Isto inclui o perdão de pecados, a adoção de filhos e o direito a uma herança eterna. (2) a união mística dos crentes com Cristo por meio da regeneração e da satisfação. Isto abrange a gradual mortificação do homem velho, e o gradual revestimento do homem novo, mediante Jesus Cristo. (3) Sua bem-aventurança final, em comunhão com Deus, mediante Jesus Cristo, na glorificação subjetiva e no gozo da vida eterna, numa nova e perfeita criação. Tudo isso deixa ver claramente o porquê da objeção tantas vezes levantada contra a doutrina substitutiva e penal da expiação, a saber. Essa objeção não tem suportes éticos e não oferece base alguma para a vida ética dos redimidos. Até se pode dizer que a doutrina substitutiva e penal da expiação é a única que oferece base segura para uma vida ética verdadeira, uma vida arraigada no coração graças à operação do Espírito Santo. A justificação leva diretamente à santificação.

B. A Extensão da Expiação.

1. O PONTO EXATO EM QUESTÃO. A questão que nos interessa nesta altura não é (a) se a satisfação dada por Cristo foi em si mesma suficiente para todos os homens, uma vez que todos admitem isto; (b) se os benefícios salvíficos são realmente aplicados a todos os homens, pois a grande maioria dos que ensinam a salvação universal* não acredita que todos sejam de fato salvos. (c) se a oferta *bona fide* (com boa fé) da salvação é feita a todas os que ouvem o Evangelho, com a condição do arrependimento e fé, visto que as igrejas reformadas (calvinista) não a questionam; nem (c) se algum fruto da morte de Cristo beneficia os não eleitos em virtude da sua estreita associação com o povo de Deus, pois isto é ensinado explicitamente por muitos eruditos reformados (calvinistas). Por outro lado, a questão se relaciona com a finalidade da expiação. Quando Deus enviou Cristo e quando Cristo veio ao mundo para fazer expiação pelo

* Universalismo soteriológico. Nota do tradutor.

pecado, *fizeram isto com a finalidade ou propósito de salvar somente os eleitos, ou todos os homens?* Esta, e só esta, é a questão.

2. EXPOSIÇÃO DA POSIÇÃO REFORMADA (CALVINISTA). A posição reformada é que Cristo morreu com o propósito de real e seguramente salvar os eleitos, e somente os eleitos. Isto equivale a dizer que Ele morreu com o propósito de salvar somente aqueles a quem Ele de fato aplica os benefícios da Sua obra redentora. Várias tentativas têm sido feitas, em círculos que se dizem reformados, para modificar esta posição. Os arminianos holandeses sustentavam que Cristo morreu com o propósito de tornar a salvação possível para todos os homens, sem exceção, embora nem todos sejam salvos. A salvação lhes é oferecida em termos inferiores aos do oferecimento feito a Adão, a saber, com a condição de haver fé e obediência evangélica, condição que eles podiam preencher em virtude da dádiva divina da graça suficiente ou comum a todos os homens. Os universalistas calvinistas procuravam colocar-se entre a posição reformada e a dos arminianos. Distinguiam um duplo decreto de Deus: (a) Um decreto para enviar Cristo ao mundo para salvar todos os homens por Sua morte expiatória, com a condição da fé nele. Contudo, porque Deus viu que este propósito fracassaria, dado que ninguém aceitaria a Cristo pela fé, Ele propôs um segundo decreto ao primeiro. (b) Um decreto para dar a um certo número de pecadores, a saber, aos eleitos, uma graça especial, com o fim de gerar fé nos seus corações e garantir a sua salvação. Este conceito dúbio e deveras insatisfatório foi mantido pela escola de Saumur* (Cameron, Amyraldus e Testardus), e também por eruditos ingleses como Wardlaw, John Brown e James Richards. Alguns teólogos da Nova Inglaterra, como Emmons, Taylor, Park e Berman sustentavam um conceito algo similar. Os "homens-marrow"** da Escócia foram perfeitamente ortodoxos ao afirmarem que Cristo morreu com o propósito de salvar unicamente os eleitos, embora alguns deles empregassem expressões que apontavam também para uma aplicação mais geral da expiação. Diziam eles que Cristo não morreu por todos os homens, ms que Ele está morto, isto é, está disponível para todos. O dadivoso amor de Deus, que é universal, levou-os a praticar um feito de dádiva e concessão a todos os homens; e este é o fundamento de toda oferta universal de salvação. Seu amor eletivo, porém, que é especial, redunda somente na salvação dos eleitos. Os mais importantes "homens-marrow" foram Hog, Boston e os dois Erskine.

3. COMPROVAÇÃO DA DOUTRINA DE UMA EXPIAÇÃO LIMITADA. Oferecem-se as seguintes provas de uma expiação particular.

a. Pode-se estabelecer, primeiramente, como princípio geral, que os desígnios de Deus sempre são seguramente eficazes e não podem ser frustrados pelas ações do homem. Isto se

* Saumur, França. Antigo reduto huguenote. Nota do tradutor.
** "marrow-men", "homens –marrow". "Marrow" quer dizer "tutano", "medula", "essência". Certos teólogos escosseses reeditaram em 1718 o livro publicado pela primeira vez em 1646: *The Marrow of Modern Divinity* (A Essencia da teologia Moderna), que apresenta um calvinismo extremo. Foram condenados em 1720 pela Igreja Escocesa como antinominianos. Nota do tradutor.

aplica também ao propósito divino de salvar os homens por intermédio da morte de nosso Senhor Jesus Cristo. Se fosse Sua intenção salvar todos os homens, este propósito não poderia ser frustrado pela incredulidade do homem. Admite-se por todos os lados que são os salvos pecadores em número limitado. Conseqüentemente, estes são os únicos que Deus determinou-se a salvar.

b. A Escritura qualifica repetidamente aqueles pelos quais Cristo entregou Sua vida de tal maneira que indica uma limitação muito definida. Aqueles por quem Ele sofreu e morreu são variadamente chamados Sua “ovelhas”, “minhas ovelhas”, Jo 10.11, 15.26; Sua “igreja”, At 20.28; Ef 5.25-27; “o seu povo”, Mt 1.21; e “os eleitos”, Rm 8.32-35.

c. A obra sacrificial de Cristo e Sua obra intercessória são simplesmente dois aspectos diferentes da Sua obra expiatória e, portanto, o alcance de uma não pode ser mais amplo que o da outra. Ora, Cristo limita mui definidamente a Sua obra intercessória, quando diz: “não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, porque são teus”, Jo 17.9. Por que limitaria Ele a Sua oração intercessória, se de fato pagou o preço por todos?

d. Deve-se notar também que a doutrina segundo a qual Cristo morreu com o propósito de salvar todos os homens leva logicamente ao universalismo absoluto, isto é, à doutrina que afirma que todos os homens são salvos de fato. É impossível que aqueles por quem Cristo pagou o preço, cuja culpa Ele removeu, se percam por causa dessa culpa. Os arminianos não podem parar no meio do caminho, mas devem ir até ao fim.

e. Se se disser, como alguns dizem, que a expiação foi universal, mas que a aplicação dela é particular; que Cristo tornou a salvação possível para todos, mas de fato salva apenas um limitado número de pecadores, dever-se-á mostrar que há uma inseparável ligação entre a aquisição e a real dádiva da salvação. A Bíblia ensina claramente que a finalidade e o efeito da obra expiatória de Cristo não consistem apenas em tornar possível a salvação, mas, sim, em reconciliar Deus com o homem e dar aos homens efetiva posse da salvação eterna, uma salvação que muitos não conseguem obter, Mt 18.11; Rm 5.10; 2 Co 5.21; Gl 1.4; 3 13; Ef 1.7.

f. E se for feita a asserção de que o propósito de Deus e de Cristo foi evidentemente condicional, dependendo da fé e da obediência do homem, dever-se-á chamar a atenção para o fato de que a Bíblia ensina com clareza que Cristo, com a Sua morte, adquiriu a fé, o arrependimento e todos os demais efeitos da obra do Espírito Santo, a favor do Seu povo. Conseqüentemente, estas não são as indicações cujo atendimento depende simplesmente da vontade do homem. A expiação também assegura o cumprimento das condições que precisam ser satisfeitas, para a obtenção da salvação, Rm 2,4; Gl 3.13,14; Ef 1.3, 4; 2.8; Fp 1.29; 2 Tm 3.5, 6.

4. OBJEÇÕES À DOUTRINA DE UMA EXPIAÇÃO LIMITADA. Estas podem ser classificadas como segue:

a. Há passagens que ensinam que Cristo morreu pelo mundo, Jo 1.29; 3.16; 6.33, 51; rm 11.12, 15; 2 Co 5.19; 1 Jo 2.2. A objeção baseada nessas passagens parte do infundado pressuposto de que a palavra “mundo, como é empregada nelas, significa “todos os indivíduos que constituem a raça humana”. Não fora assim, a objeção baseada nelas não teria razão de ser. Mas é mais que evidente na Escritura que o vocábulo mundo tem vários sentidos, como uma simples leitura das seguintes passagens o comprovará conclusivamente: Lc 2,1; Jo 1.10; At 11.28; 19.27; 24.5; Rm 1.8; Cl 1.6. Também se vê que, quando é empregado com referência aos homens, nem sempre inclui todos os homens, nem sempre inclui todos os homens, Jo 7.4; 12, 19; 14.22; 18.20; Rm 11.12, 15; nalgumas destas passagens não há a menor possibilidade de que ele fale de todos os homens. Se tivesse este sentido em Jo 6.33, 51, seguir-se-ia que Cristo de *fato dá vida a todos os homens,* isto é, *salva-os a todos.* Isto vai além do que os próprios opositores crêem. Em Rm 11.12, 15, a palavra “mundo” não pode ser totalmente inclusiva, visto que o contexto exclui claramente a Israel;e porque, com base nessa suposição, estas passagens provariam mais do que se pretende, a saber, *que os fruto da obra expiatória de Cristo são de fato aplicados a todos.* Contudo, vemos nestas passagens uma indicação do fato de que a palavra “mundo” às vezes é empregada para indicar que o particularismo veterotestamentário pertence ao passado e abriu caminho para o universalismo neotestamentário. As bênçãos do Evangelho foram estendidas a todas as nações, Mt 24.14; Mc 16.16; Rm 1.5; 10.18. Esta é provavelmente a chave para a interpretação da palavra “mundo” em passagens como Jo 1.29; 6.33, 51; 2 Co 5.19; 1 Jo 2.2. O dr. Shedd supõe que a palavra significa “todas as nações” em passagens ela indica o mundo dos crentes, ou a igreja, Jo 6.33, 51; Rm 4.13; 11.12, 15. Kuyper e van Andel também supõem que é este o sentido da palavra nalgumas passagens.

b. Estreitamente relacionadas com as passagens a que nos referimos no item anterior estão aquelas nas quais se diz que Cristo morreu por todos os homens, Rm 5.18; 1 Co 15.22; 2 Co 5.14; 1 Tm 2.4, 6; Tt 2.11; Hb 2.9; 2 Pe 3.9. naturalmente, cada uma destas passagens deve ser analisada no contexto em que se encontra. Por exemplo, o contexto mostra claramente que as expressões “todos os homens”e “todos”em Rm 5.18 e 1 Co 15.22 incluem somente os que estão em Cristo, em contraste com todos os que estão em Adão. Se a palavra “todos” nestas passagens não foi interpretada num sentido limitado, elas ensinarão, não apenas que Cristo tornou a salvação possível para todos os homens, mas, sim, que Ele de fato salva todos, sem exceção. Assim, o arminianismo será empurrado para o campo do universalismo extremo, onde ele não deseja estar. Uma limitação semelhante deve ser aplicada à interpretação de 2 Co 5.14 e Hb 2.9, cf. versículo 10. Doutra sorte, elas provariam demais, e, portanto, não provariam nada. Em todas estas passagens a expressão “todos” refere-se simplesmente a todos os que estão e Cristo. No caso de Tt 2.11, que fala da manifestação da graça de Deus, “salvadora a todos os homens”, o

contexto mostra claramente que a expressão “todos os homens” realmente significa todas as classes de homens. Se a palavra “todos” não é restrita, esta passagem também ensina a salvação universal. As passagens de 1 Tm 2.4-6; Hb 2.9; 2 Pe 3.9 referem-se à vontade revelada de Deus de que os judeus e gentios seriam salvos, mas nada implicam quanto à intenção universal da expiação. Mesmo Moisés Stuart, que crê na expiação universal, admite que, nestes casos, a palavra “todos” não pode ser entendida no sentido universal.

c. Uma terceira classe de passagens que parecem militar contra a idéia de uma expiação limitada consiste daquelas que, segundo dizem, implicam a possibilidade de que àqueles por quem Cristo morreu deixam de obter a salvação. Rm 14.15 e a passagem paralela de 1 Co 8.11 podem ser mencionadas primeiro. Alguns comentadores são de opinião que estas passagens não se referem à destruição eterna, mas é mais provável que sim. O apóstolo simplesmente quer pôr em relevo o comportamento descaridoso de alguns dos mais fortes irmãos da igreja. Eles se mostravam bem capazes de ofender os irmãos da igreja. Eles se mostravam bem capazes de ofender os irmãos mais fracos, fazê-los tropeçar, passar por cima das suas consciências e, assim, fazê-los entrar pelo caminho descendente, cujo resultado natural havendo continuidade, seria a destruição. Conquanto Cristo tivesse pago o preço de Sua vida para salvar tais pedidos, eles, por sua conduta, tendiam a destruí-las. Rm 14.4 mostra que não ocorreria essa destruição; pela graça de Deus, elas seriam preservadas. Temos, então, aqui, como o dr. Shedd o expressa, “uma suposição, à guisa de argumento, de alguma coisa que não pode acontecer”, justamente como em 1 Co 13.1-3; Gl 1.8. outra passagem um tanto parecida acha-se em 2 Pe 2.1, com a qual também se pode classificar Hb 10.29. A explicação mais plausível destas passagens é a que foi dada por Smeaton, como interpretação de Piscator e das anotações dos holandeses, a saber, ‘que estes falsos mestres soa descritos de acordo com a sua própria declaração e com o critério da caridade. Eles se apresentavam como redimidos, e assim foram considerados pelo juízo da igreja, enquanto permaneceram em sua comunhão”.[1]

d. Finalmente, há uma objeção derivada da oferta *bona fide* da salvação (oferta de boa fé). Cremos que Deus “não dissimuladamente”, isto é, sinceramente ou com boa fé chama a todos os que estão vivendo sob o Evangelho para crerem e lhes oferece a salvação mediante a fé e o arrependimento. Ora, os arminianos afirmam que tal oferta da salvação não pode ser feita por aqueles que crêem que Cristo morreu somente pelos eleitos. Esta objeção já foi levantada por ocasião do Sínodo de Dort, mas a sua validade não foi admitida como uma coisa comprovada. Pode-se fazer as seguintes observações em réplica a esta objeção: (1) A oferta da salvação mediante a fé e o arrependimento não tem a pretensão de ser uma revelação do secreto conselho de Deus, ou, mais especificamente, do Seu objetivo ao dar Cristo como expiação pelo pecado. É simplesmente a promessa de salvação a todos os que aceitam Cristo pela fé. (2) Esta oferta, ao mesmo tempo que é universal, é sempre condicionada por uma fé e um arrependimento que só

1 *The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles,* p.447.

podem ser produzidos no coração do homem pela operação do Espírito Santo. (3) A oferta universal da salvação não consiste da declaração de que Cristo fez expiação a favor de quantos ouvem o Evangelho, e de que Deus realmente intenta salvar cada um deles. Consiste de (a) uma exposição da obra expiatória de Cristo como sendo em si mesma suficiente para a redenção de todos os homens; (b) uma descrição da real natureza do arrependimento e da fé requeridos para vir a Cristo; e (c) uma declaração de cada pessoa que venha a Cristo com verdadeiro arrependimento e fé obterá as bênçãos da salvação. (4)Não é dever do pregador harmonizar o secreto conselho de Deus quanto à redenção dos pecadores com a Sua vontade declarativa nos termos da oferta do Senhor com a pregação do Evangelho a todos os homens, indiscriminadamente. (5) Diz o dr. Shedd: "O oferecimento universal dos benefícios da expiação de Cristo flui da vontade complacente de Deus, Ez 33.11. ...Deus pode, de maneira própria e justa, instar com os não eleitos a fazerem uma coisa que agrada a Deus, simplesmente porque Lhe agrada. O desejo divino não é alterado pelo decreto divino da preterição".[1] Ele cita ainda uma declaração muito parecida de Turrentino. (6) A oferta universal da salvação atende ao propósito de pôr às claras a aversão e a obstinação do homem em sua oposição ao Evangelho, e de remover todo vestígio de escusa. Se não fosse feita, os pecadores poderiam dizer que alegremente aceitariam a dá diva de Deus, se tão somente lhes fosse oferecida.

5. O ALCANCE MAIS AMPLO DA EXPIAÇÃO. Pode-se levantar a questão sobre se a expiação feita por Cristo para a salvação dos eleitos, e somente dos eleitos, tem algum alcance mais amplo. Discute-se freqüentemente na teologia escocesa a questão sobre se Cristo não morreu *nalgum outro sentido que o salvífico* também para os não eleitos. Esta questão foi discutida por vários teólogos mais antigos, como Rutherford, Brown, Durham e Dickson, mas alguns a responderam negativamente. "Eles defendiam, na verdade", diz Walker, "a suficiência intrínseca da morte de Cristo para salvar o mundo, ou dos mundos; mas que isso nada tem que ver com o propósito de Cristo, ou com a realização de Cristo. A frase que diz que Cristo morreu suficientemente por todos não foi aprovada, porque o "por"parecia implicar alguma realidade da substituição de fato".[2] Durham negava que se possa dizer que alguma misericórdia concedida aos réprobos e desfrutada por eles possa ser o fruto próprio da morte de Cristo ou a aquisição feita por esta; mas, ao mesmo tempo, sustentava que certas conseqüências da morte de Cristo, de natureza proveitosa, devem alcançar os ímpios, embora seja duvidoso se estas podem ser consideradas como uma bênção para eles. Esta foi também a posição tomada por Rutherford e Gillespie. Os "homens-marrow" da Escócia (já mencionados na seção A deste capítulo), conquanto afirmassem que Cristo morreu com o propósito de salvar somente os eleitos, concluíram, da oferta universal da salvação, que a obra realizada por Cristo também teve um alcance mais amplo e que, para usar as suas próprias palavras, "Deus, o pai, levado por nada mais que o Seu livre amor pela humanidade perdida, fez um ato de doação e de concessão do

1 *Dogm Theol.* II, p. 484.
2 *Scottish Theology and Theologians,*p. 80.

Seu Filho Jesus Cristo a todos os homens". Segundo eles, todos os pecadores são legatários constantes do testamento de Cristo, não, na verdade, na essência, mas *na administração* da aliança d graça, porém o testamento só se efetiva no caso dos eleitos. Sua posição foi condenada pela Igreja da Escócia. Vários teólogos reformados (calvinistas) sustentavam que, apesar de Cristo ter sofrido e morrido somente com o propósito de salvar os eleitos, muitos benefícios da cruz de Cristo – e isso também de acordo com o plano de Deus – são realmente acrescentados ao benefício que gozam aqueles que não aceitam a Cristo pela fé. Acreditam eles que as bênçãos da graça comum também resultam da obra expiatória de Cristo.[1]

Parece decorrer de Ef 1.10 e Cl 1.20 que a obra expiatória de Cristo teve também significação para o mundo angélico. As coisas da terra e as do céu se juntam em Cristo como Cabeça (*anakephalaiosasthai)*, Ef 1.10, são reconciliados com Deus por meio do sangue da cruz, Cl 1.20. Kuyper afirma que o mundo angélico, que perdeu seu chefe ou cabeça quando Satanás caiu, é reorganizado sob Cristo como Cabeça. Isto reconciliaria ou uniria o mundo angélico ao mundo da humanidade sob um só Cabeça. Naturalmente, Cristo não é a cabeça dos anjos no sentido orgânico em que é a cabeça da igreja. Finalmente, a obra expiatória de Cristo resultará também num novo céu e numa nova terra em que habita a justiça, habitação própria para a nova e glorificada humanidade, e na gloriosa liberdade da qual a criação inferior também participará, Rm 8.19-22.

1 Cf. Witsius, *De Verbonden* II, 9.4; Turrentino, *Loc* XIV. Perg. 14, Seção 11; Cunningham, *Hist. Theol.*II, p. 332; Hodge, *The Atonement,* p. 358 e noutras partes; Grosheide, no *Evangelical Quarterly,* abril de 1940, p. 127. Cf. também Strong, *Syst. Theol.,* p. 772.

VII. A Obra Intercessória de Cristo

A obra sacerdotal de Cristo não se restringe à oferta sacrificial de Si mesmo na cruz Às vezes se declara que, ao passo que Cristo foi *Sacerdote* na terra, é *Rei* no céu. Isto cria a impressão de que a Sua obra sacerdotal está terminada, o que de modo nenhum é correto. Cristo é um Sumo Sacerdote, não somente terreno, mas também, e especialmente, celestial. Ele é, mesmo quando assentado à destra de Deus, com majestade celeste, "ministro do santuário e do verdadeiro tabernáculo que o Senhor erigiu, não o homem", Hb 8.2. Ele só principiou a Sua obra sacerdotal na terra, e a está completando no céu. No sentido estrito da palavra, Ele não é contato entre os sacerdotes terrenos, que eram apenas sombras de uma realidade vindoura, Hb 8.4. Ele é o Sacerdote *verdadeiro,* o Sacerdote *verdadeiro,* o sacerdote *de fato,*a servir no *verdadeiro santuário,* do qual o tabernáculo de Israel era apenas uma sombra imperfeita. Ao mesmo tempo, Ele é agora o sacerdote que ocupa o trono, nosso Intercessor junto ao Pai.

A. Prova Bíblica da Obra Intercessória de Cristo.

1. A OBRA INTERCESSÓRIA DE CRISTO SIMBOLIZADA. Enquanto que a obra sacrificial de Cristo foi simbolizada primordialmente pelas funções sacerdotais desempenhadas junto ao altar de bronze e pelos sacrifícios que nele eram apresentados, Sua obra intercessória foi prefigurada pela queima diária de incenso no altar de ouro, no Lugar Santo. A nuvem de incenso a evolar-se constantemente não era somente um símbolo das orações de Israel; era também um tipo de oração sacerdotal do nosso grande Sumo Sacerdote. Esta ação simbólica da queima de incenso não estava dissociada da apresentação dos sacrifícios no altar de bronze, mas, antes, estava sumamente relacionada com ela. Estava relacionada com a aplicação do sangue das mais importantes ofertas pelo pecado, sangue que era aplicado aos chifres do altar de ouro, também chamado altar do incenso, era borrifado em direção ao véu, e, no grande Dia da Expiação, era até levado ao Santo dos Santos e espargido no assento da misericórdia, isto e, no propiciatório. Esta manipulação do sangue simbolizava a apresentação do sacrifício a Deus, que habitava entre os querubins. O Santo dos Santos era claramente um símbolo e tipo da cidade quadrangular, a Jerusalém celeste. Ainda há outra conexão entre a obra sacrificial realizada junto ao altar de bronze e a intercessão simbólica feita junto ao altar das ofertas queimadas era uma indicação de que a intercessão se baseava no sacrifício e de que, doutro modo, não seria eficaz. Isto indica claramente que a obra intercessória de Cristo no céu está baseada em Sua obra sacrificial consumada, e que só é aceitável sobre esta base.

2. INDICAÇÕES NEOTESTAMENTÁRIAS DA OBRA INTERCESSÓRIA DE CRISTO. O termo *parakletos* é aplicado a Cristo. Acha-se esta palavra somente em Jo 14.16, 26; 15.26; 16.7; 1 Jo 2.1. É traduzida pro "Consolador" sempre que aparece no Evangelho Segundo João, mas por "Advogado" na única passagem em que ela se encontra na primeira Epistola de João. A forma é

passiva e, portanto, como diz Westcott, só pode "significar propriamente 'alguém chamado para o lado de outrem', e isto incluindo a noção secundária de aconselhá-lo ou ajudá-lo".[1] Assinala ele que a palavra tem este sentido no grego clássico, em Filo e também nos escritos dos rabis. Muitos dos chamados "pais gregos", porém deram à palavra um sentido ativo, traduziram-na por "Consolador", e, assim, deram indevida proeminência àquilo que é apenas uma aplicação secundária do termo, embora percebendo que este sentido não poderia adequar-se a 1 Jo 2.1. A palavra, então, denota *alguém que é convocado como auxilio, como advogado, como alguém que pleiteia a causa de outrem e também lhe dá conselho.* Naturalmente, a obra realizada por tal advogado pode trazer consolo e fortalecimento, e, portanto, ele também pode ser chamado consolador, num sentido secundário. Cristo é explicitamente chamado nosso Advogado unicamente em 1 Jo 2.1, mas implicitamente também o é em Jo 14.16. A promessa, "E eu rogarei ao Pai, e Ele vos dará *outro* Consolador, a fim de que esteja para sempre convosco", implica claramente que Cristo também era um *parakletos.* O Evangelho Segundo João aplica normalmente o termo ao Espírito Santo. Portanto, h's dois Advogados, Cristo e o Espírito Santo. A obra de ambos é em parte idêntica e em parte diferente. Quando Cristo estava na terra, Ele era o Advogado dos discípulos, defendendo sua causa contra o mundo e ajudando-os com sábio aconselhamento, e o Espírito Santo está continuando agora essa obra na igreja. Até aqui, a obra de ambos é idêntica, mas também há diferença. Cristo, como nosso Advogado, defende a causa dos crentes junto ao Pai e contra Satanás, o acusador (Zc 3.1; Hb 7.25; 1 Jo 2.1; Ap 12.10), ao passo que o Espírito Santo não somente defende a causa dos crentes contra o mundo (Jo 16.8), mas também defende a causa de Cristo junto aos crentes e lhes ministra sábio aconselhamento (Jo 14.26; 15.26; 16.14). resumidamente podemos dizer também que Cristo defende a nossa causa junto a Deus, enquanto que o Espírito Santo defende a causa de Deus junto a nós. Outros textos neotestamentários que falam da obra intercessória de Cristo acham-se em Rm 8.24; Hb 7.25; 9.24.

B. Natureza da Obra Intercessória de Cristo.

É evidente que a obra intercessória de Cristo não pode ser dissociada do Seu sacrifício expiatório, que compõe sua base necessária. É apenas a continuação da obra sacerdotal de Cristo, levada adiante até completar-se. Comparado com a obra sacrificial de Cristo, o Seu ministério de intercessão recebe diminuta atenção. Mesmo nos círculos fiéis ao Evangelho muitas vezes a impressão dada, embora talvez não intencionalmente, é a de que a obra realizada pelo Salvador na terra foi muito mais importante que os serviços que Ele agora presta no céu. Ao que parece, é para a compreensão de que, no Velho testamento, a ministração diária no templo culminava com a queima de incenso, o que se simbolizava o ministério da intercessão; e de que ritual anual do grande Dia da Expiação chegava ao seu ápice quando o sumo sacerdote passava além do véu com o sangue expiatório. Tampouco se pode dizer que o ministério da intercessão é

1 *Commentary on the Gospel of John*, nota adicional em seguida ao capítulo XVI.

compreendido suficientemente. Esta pode ser a causa, mas também pode ser o resultado, da falha geral dos cristãos em não fixar a atenção nele. A idéia predominante é que a intercessão de Cristo consiste exclusivamente das orações que Ele oferece em favor do Seu povo. Pois bem, não se pode negar que estas são uma parte importante da obra intercessória de Cristo, mas não são toda ela. O ponto fundamental que se deve lembrar é que o ministério da intercessão não deve ser dissociado da expiação, desde que ambos são apenas dois aspectos da mesma obra redentora de Cristo, e se pode dizer que os dois ministérios se fundem num só. Martin acha que ambos aparecem constantemente em justaposição e são tão estreitamente interrelacionadas na Escritura, que se sente justificado ao fazer a seguinte afirmação: "A essência da Intercessão é Expiação; e a Expiação é essencialmente uma Intercessão. Ou, talvez, para colocar o paradoxo mais suavemente: A Expiação é real – um sacrifício e uma oferta reais, e não mero sofrimento passivo – porque, em sua própria natureza, é uma intercessão ativa e infalível; ao passo que, por outro lado, a Intercessão é uma Intercessão real – uma Intercessão judicial, representativa e sacerdotal, e não mero exercício de influencia – porque é essencialmente uma Expiação, ou seja, uma oblação substitutiva, feita uma vez por todas no Calvário, agora apresentada perpetuamente e usufruindo perpétua aceitação no céu".[1]

1. Exatamente como o sumo sacerdote, no grande Dia da expiação, entrava no lugar santíssimo, isto é, no Santo dos Santos, com o sacrifício consumado, para apresentá-lo a Deus, assim Cristo entrou no Santo Lugar celestial com o Seu sacrifício consumado, perfeito e todo-suficiente, e o ofereceu ao pai. E exatamente como o sumo sacerdote, ao entrar no santo Lugar, vinha à presença de Deus trazendo simbolicamente as tribos no seu peito, assim Cristo apareceu diante de Deus como representante do Seu povo, e assim restabeleceu a humanidade na presença de Deus. É a este fato que o escritor de hebreus se refere quando diz: "Porque Cristo não entrou em santuário feito por mãos, figura do verdadeiro, porém no mesmo céu, para comparecer, agora, por nós, diante de Deus", Hb 9,24. Os teólogos reformados (calvinistas) freqüentemente dirigem a atenção ao fato de que a presença perpétua do sacrifício consumado de Cristo perante Deus contém em si mesma um elemento de intercessão como uma constante lembrança da perfeita expiação de Jesus Cristo. É um tanto semelhante ao sangue da páscoa, do qual disse o Senhor: "O sangue vos será por sinal nas casas em que estiverdes: quando eu vir o sangue, passarei por vós" (Ex 12.13).

2. Há também um elemento judicial na intercessão, precisamente como na expiação. Mediante a expiação, Cristo satisfez as justas exigências da lei, de modo que nenhuma acusação legal pode, com justiça, ser feita contra aqueles pelos quais Ele pagou o preço. Contudo, Satanás, o acusador sempre está propenso a lançar acusações contra os eleitos; mas Cristo as refuta todas, mostrando a obra que Ele consumou. Ele é o Paráclito, o Advogado do Seu povo, dando resposta a todas as acusações lançadas contra os Seus. Fazem-nos lembrar isto, não somente o

1 *The Atonement,* p. 115.

nome “Paraclito”, mas também as palavras de Paulo em Rm 8.33, 34: “Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu, ou antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus, e também intercede por nós”. Aí o elemento judicial está claramente presente. Cf. também Zc 3.1, 2.

3. A obra intercessória de Cristo não se restringe a responsabilizar-se Ele pelo nosso estado judicial; relaciona-se também com a nossa condição moral, com a nossa santificação gradativa. Quando nos dirigimos ao Pai em nome de Cristo, Ele santifica as nossas orações. Elas precisam disto porquanto muitas vezes são muito imperfeitas, triviais, superficiais, e até insinceras, ao passo que são dirigidas Àquele que é perfeito em santidade e em majestade. E, alem disso, tornando aceitáveis as nossas orações, Ele também santifica os nossos serviços no reino de Deus. Isso também é necessário, porque muitas vezes tomamos consciência de que eles não provem dos motivos mais puros; e de que, mesmo quando provem, estão longe daquela perfeição que os tornaria, em si mesmo, aceitáveis a um Deus santo. A doença do pecado acha-se neles todos. Daí dizer Pedro: “Chegando-vos para ele, a pedra que vive, rejeitada, sim, pelos homens, mas para com Deus eleita e preciosa, também vós mesmos como pedras que vivem, sois edificados casa espiritual para serdes sacerdócio santo, a fim de oferecerdes sacrifícios espirituais, *agradáveis a Deus por intermédio de Jesus Cristo”,* 1 Pe 2.4, 5. O ministério intercessório de Cristo é igualmente um ministério de amorosa atenção ao Seu povo. “Porque não temos um sacerdote que não possa compadecer-se das nossas fraquezas, antes foi ele tentado em todas as cousas, à nossa semelhança, mas em pecado. Pois naquilo que ele mesmo sofreu, tendo sido tentado, é poderoso para socorrer os que são tentados”, Hb 4.15; 2.18.

4. E em meio e por meio disso tudo, também há, finalmente, o elemento de oração pelo povo de Deus. Se a intercessão é parte integrante da obra expiatória de Cristo, segue-se que a oração intercessória se relaciona necessariamente com as coisas concernentes a Deus (Hb 5.1), para a consumação da obra da redenção. A Oração intercessória de Jo 17 evidencia que este elemento está incluído; ali Jesus diz explicitamente que ora pelos apóstolos e por todos aqueles que, pela palavra deles, viriam a crer nele. É um pensamento consolador este, que Cristo está orando por nós, mesmo quando somos negligentes em nossa vida de oração; que Ele está apresentando ao pai aquelas necessidades espirituais que não estavam presentes em nossas mentes e que freqüentemente omitimos, negligentes, em nossas orações; e que Ele ora para nossa proteção contra perigos dos quais nem sempre estamos cônscios , e contra os inimigos que nos ameaçam, embora não o percebemos. Ele está orando para que a nossa fé não feneça, e para que saiamos vitoriosos no fim.

C. As Pessoas Por Quem e as Coisas Pelas Quais Ele Intercede.

1. AS PESSOAS POR QUEM ELE INTERCEDE. Como já foi dito, a obra intercessória é simples complemento da Sua obra sacerdotal e redentora, e, portanto a extensão de ambas é igual. Cristo intercede por todos aqueles por quem Ele fez expiação, e *somente* por estes. Pode-se inferir isto do caráter limitado da expiação, e também de passagens como Rm 8.34; Hb 7.25, 26; 9.24. Em cada uma destas passagens, a palavra *nós* (ou *nos*) se refere aos crentes. Além disso, na oração sacerdotal registrada em Jo 17, Jesus diz ao Pai que ora por Seus discípulos que ali estão e "por aqueles que vierem a crer em mim, por intermédio da sua palavra", Jo 17.9, 20. No versículo 9 Ele faz uma declaração sumamente explicita a respeito da limitação da Sua oração sacerdotal: "É por eles que eu rogo; não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste". E o versículo 20, nos ensina que Ele não intercede somente pelos discípulos presentes, mas por todos os eleitos, tanto os já crentes como os que virão a crer futuramente. O intercessor está pendente de cada um daqueles que Lhe são dados, Lc 21.32; Ap 3.5. Os luteranos distinguem entre uma intercessão geral por todos os homens e uma intercessão especial, unicamente pelos eleitos. Para prova-lo, recorrem a Lc 23.34, que contem a oração de Cristo por Seus inimigos, mas essa oração não precisa ser considerada como parte da obra intercessória oficial de Cristo. Dabney acredita que era, e que os objetos dessa oração se converteram mais tarde. Mas também é possível que essa oração seja como a oração que Cristo ensinou os Seus discípulos a fazerem por seus inimigos, oração pelo livramento de um imediato e terrível castigo pelo enorme crime cometido. Cf. Mt 5.44.

2. AS COISAS PELAS QUAIS CRISTO INTERCEDE. Cristo tem muito pelo que orar em Sua prece intercessória. Só podemos dar uma breve indicação de algumas das coisas pelas quais Ele ora. Cristo ora rogando que os eleitos que ainda não se acham no estado de graça sejam nele introduzidos; que os que já se acham recebam perdão por seus pecados diários, isto é, experimentem a continuada aplicação a eles dos frutos da justificação; que os crentes sejam protegidos das acusações e tentações de Satanás; que os santos sejam santificados progressivamente, Jo 17.17; que a sua comunicação com o céu seja mantida, Hb 4.14, 16; 10.21, 22; que os serviços do povo de Deus sejam aceitos, 1 Pe 2.5; e que por fim entrem no gozo da sua herança perfeita no céu, Jo 17.24.

D. Características da Sua Intercessão.

Há especialmente três características da obra intercessória para as quais se deve dirigir a atenção:

1. A CONSTÂNCIA DA SUA INTERCESSÃO. Precisamos não somente de um Salvador que tenha completado uma obra objetiva por nós no passado, mas também que diariamente se empenhe em garantir para os Seus a aplicação subjetiva dos frutos do sacrifício realizado. Miríades de pessoas requerem Sua atenção ao mesmo tempo, e um momento de interrupção se

revelaria fatal para os interesses delas. Portanto, Ele está sempre alerta e vivamente atento a todas as suas necessidades, e nenhuma das usas orações Lhe escapa.

2. A AUTORIDADE DA SUA INTERCESSÃO. Não é inteiramente correto descreve-lo como súplice ante o trono de Deus, pedindo ao Seu povo, Sua oração não é a *petição* da criatura ao Criador, mas a *solicitação* do Filho ao pai. "A consciência da Sua igual dignidade, da Sua intercessão poderosa e eficaz, manifesta-se nisto, que, por muitas que sejam as vezes que Ele pede, ou declara que pedirá alguma coisa ao Pai, sempre é *eroto, eroteso,* uma solicitação ou requerimento, isto é, como um pedido baseado em termos iguais (Jo 14.16; 16.26; 17.9, 15, 20), nunca *aiteo* ou *aiteso."*[1*] Cristo permanece diante do pai como um intercessor autorizado e como alguém que pode apresentar reivindicações legais. Ele pode dizer: "Pai, a minha vontade é que onde eu estou, estejam também comigo os que me deste", Jo 17.24.

3. A EFICÁCIA DA SUA INTERCESSÃO. A oração intercessória de Cristo é uma oração que nunca falha. Junto ao túmulo de Lázaro o Senhor expressou a certeza de que o pai sempre O ouve, Jo 11.42. Suas orações intercessória em favor do Seu povo estão baseadas em Sua obra expiatória; Ele fez por merecer tudo quanto pedir, e nisso está a segurança de que essas orações são eficientes. Elas realizarão tudo que Ele desejar. O povo de Deus pode auferir consolo e fortaleza do fato de contar com um intercessor tão eficaz junto ao Pai.

1 Trench, *New testamente Synonyms,* p. 136.
* Trench faz disitnçao entre *erotao* (pedir de igual para igual) e *aiteo* (pedir a um superior). Distinção contestada por alguns, entre os quais Ezra Abbot e Cremer. Nota do tradutor.

VIII. O Ofício Real

Na qualidade de Segunda Pessoa da Trindade Santa, o Filho eterno, Cristo, naturalmente, comparte o domínio de Deus sobre todas as Suas criaturas. Seu trono está estabelecido nos céus e o Seu reino domina sobre tudo, Sl 103.19. Esta realeza difere da realeza mediatária de Cristo, que é uma realeza outorgada e econômica, exercida por Cristo, não meramente em Sua natureza divina, mas como *Theanthropos* (o Deus-homem). Esta última não é uma realeza que pertence a Cristo por direito original, mas, sim, uma realeza na qual Ele foi investido. Ela não pertence a uma nova esfera que ainda estivesse fora do Seu domínio como Filho de Deus, pois tal esfera não se pode encontrar em parte alguma. É antes, para dize-lo com as palavras de Dick, a Sua realeza originária, "revestida de forma, com uma nova aparência, administrada para um novo fim". Em geral podemos definir a realeza de Cristo como o Seu poder oficial de governar todas as coisas do céu e da terra, para a glória de Deus e para a execução do Seu propósito de salvação. Todavia, podemos distinguir entre um *regnum gratae* e um *regnum potentiae* (entre um reino de graça e um reino de poder).

A. O Reinado Espiritual de Cristo.

1. NATUREZA DESTE REINADO. O reinado espiritual de Cristo é o Seu governo real sobre o *regnum gratae*,isto é, sobre o Seu povo ou Sua igreja. É um reinado espiritual, porque se relaciona com uma esfera espiritual. É o governo mediatário estabelecido nos corações e nas vidas dos crentes. Ademais, é espiritual porque leva direta e imediatamente a um fim espiritual, a salvação do Seu povo. E, finalmente, é espiritual porque administrado, não pela força ou por meios externos, mas pela Palavra e pelo Espírito, que é o espírito de verdade, de sabedoria, de justiça e santidade, de graça e misericórdia. Este reinado revela-se na reunião da igreja e em seu governo, proteção e perfeição. A Bíblia fala a seu respeito em muitos lugares, tais como, Sl 2.6; 45.6, 7 (cf. Hb 1.8, 9); 132.11; Is 9.6, 7; Jr 23.5, 6; Mq 5.2; Zc 6.13; Lc 1.33; 19.27, 38; 22.29; Jo 18.36, 37; At 2.30-36, e outros. A natureza espiritual deste reinado é indicada pelo fato, entre outros, de que Cristo é repetidamente chamado Cabeça da igreja, Ef 1.22; 4.15; 5.23; Cl 1.18; 2.19. Este vocábulo, no sentido em que é aplicado a Cristo, é, nalguns casos, praticamente equivalente a "Rei" (Cabeça num sentido figurado, alguém revestido de autoridade), como em 1 Co 11.3; Ef 1.22; 5.23; Noutros casos, porém, é empregado no sentido literal e orgânico, Ef 4.15; Cl 1.18; 2.19, e, em parte, também em Ef 1.22. Nunca (exceto em 1 Co 11.3) a palavra é empregada sem a implicação desta concepção orgânica. As duas idéias estão muito ligadas. É justamente porque Cristo é a Cabeça da igreja, que Ele a pode governar como Rei, de maneira orgânica e espiritual. A relação entre ambos os aspectos pode ser demonstrada como segue: (1) O governo de Cristo como Cabeça indica a união mística entre Cristo e Seu corpo, a igreja, e, portanto, pertence à esfera do ser. Seu reinado indica, porém, que Ele está revestido de

autoridade, e pertence à esfera judicial. (2) O governo de Cristo como Cabeça é subserviente à Sua realeza. O Espírito que Cristo, como a cabeça da igreja, lhe comunica, é também o meio pelo qual Ele exerce o Seu poder real na igreja sobre ela. Os preliminares da atualidade insistem veementemente em que Cristo é igreja e sobre ela. Os premilenistas da atualidade insistem veementemente em que Cristo é a Cabeça da igreja, mas, via de regra, negam que Ele seja o seu Rei. Isto equivale a dizer que Ele não é o Governante autorizado da igreja, e que os oficiais da igreja não O representam no governo da igreja. Eles não somente se recusam a admitir que Ele é o *Rei da igreja,* mas também negam inteiramente o Seu reinado atual, exceto, talvez, como um reinado *de jure* (de direito), um reinado que Lhe pertence por direito, mas que ainda não se tornou efetivo. Ao mesmo tempo, sua prática é melhor que a sua teoria, pois na vida prática eles reconhecem, deveras incoerentemente, a autoridade de Jesus Cristo.

2. O REINO ABRANGIDO PELA REALEZA DE CRISTO. Este reino tem as seguintes características:

a. *Está baseado na obra de redenção.* O *regnum gratiae* não se originou na obra criadora de Deus, mas, como o nome indica, em Sua graça redentora. Ninguém é cidadão deste reino em virtude da sua humanidade. Unicamente os redimidos têm essa honra e privilégio. Cristo pagou o resgate pelos Seus e, por Seu Espírito, aplica a eles os méritos do Seu sacrifício perfeito. Conseqüentemente, eles agora Lhe pertencem e O reconhecem como o seu Senhor e Rei.

b. *É um reino espiritual.* Na dispensação do Velho Testamento, este reino projetava-se fracamente no reino teocrático de Israel. Mesmo na Velha dispensação, a realidade deste reino achava-se somente na vida interior dos crentes. O reino nacional de Israel, no qual Deus era Rei, legislador e Juiz, e o rei terreno era apenas o vice-regente de Jeová, designado para executar os Seus juízos, era apenas um símbolo, sombra e tipo daquela gloriosa realidade, especialmente como estava destinada a manifestar-se nos dias do Novo Testamento. Com a vinda da nova dispensação, todas as sombras do velho Testamento se desvaneceram, e com elas também o reino teocrático. Do seio de Israel a realidade espiritual do reino surgiu e assumiu existência independente da teocracia do Velho testamento. Daí, o caráter espiritual do reino expõe-se mais claramente no Novo Testamento denomina reino de Deus ou reino dos céus. Cristo é o Rei mediatário. O premilenismo equivocadamente ensina que a expressões “reino de Deus” e “reino dos céus”, no sentido em que são empregadas nos evangelhos, referem-se as duas realidades diferentes, a saber, ao reino universal de Deus e ao futuro reino mediatário de Cristo. É mais que evidente, como alguns dos seus próprios líderes se sentem constrangidos a admitir, que as duas expressões são empregadas uma pela outra nos evangelhos. Transparece isto do fato de que, conquanto Mateus e Lucas muitas vezes registrem as mesmas declarações de Jesus, o primeiro O apresenta empregando a expressão “reino dos céus”, e o segundo a substitui pela expressão “reino de Deus”; comparem-se Mt 13, Mc 4, Lc 8.1-10, e muitas outras passagens. A natureza

espiritual do reino é exposta de diversas maneiras. Negativamente, é indicado com clareza que o reino não é um reino externo e natural dos judeus, Mt 8. 11, 12; 21.43; Lc 17.21; Jo 18.36. Positivamente, aprendemos que só se pode entrar neste reino pela regeneração, Jo 3.3, 5; que ele é como uma semente lançada na terra, Mc 4.26-29, como a semente de mostarda, Mc 4.30, e como fermento, Mt 13.33. está nos corações das pessoas, Lc 17.21, é "justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo", Rm 14.17, e não é deste mundo, mas é um reino caracterizado pela verdade, Jo 18.36, 37. os cidadãos deste reino são descritos como humildes de espírito, mansos, misericordiosos, pacificadores, limpos de coração e como os que têm fome e sede de justiça. A natureza espiritual do reino deverá ser salientada contra todos os que negam a realidade presente do reino mediatário de Deus e sustentam que ele tomará a forma de uma teocracia restabelecida por ocasião do retorno de Jesus Cristo.

Em conexão com a tendência atual de considerar o reino de Deus simplesmente como uma nova condição social, um reino ético de fins, a ser estabelecido por esforços humanos tais como a educação, determinações legais e reformas sociais, é bom ter em mente que a expressão "reino de Deus" nem sempre é empregada no mesmo sentido. Fundamentalmente, a expressão denota uma idéia abstrata, e não concreta, a saber, o governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos pecadores. Se isso for compreendido claramente, a futilidade de todos os esforços humanos e de todos os recursos exteriores ficará logo patente. Todo e qualquer esforço humano é incapaz de estabelecer o governo de Deus num único homem que seja, e de levar algum homem ao reconhecimento desse governo. Na medida em que Deus estabelece o Seu governo nos corações dos pecadores, Ele mesmo cria uma esfera na qual exerce o Seu governo e à qual dispensa os maiores privilégios e as bênçãos mais seletas. E, ainda, na proporção em que o homem se ajusta ao governo de Deus e obedece às leis do reino, uma nova condição das coisas resultará naturalmente. De fato, se todos os que agora são cidadãos do reino obedecessem de verdade às suas leis em todos os domínios da vida, o mundo ficaria tão diferente que dificilmente seria reconhecido. Em vista de tudo o que foi dito, não causa surpresa que a expressão "reino de Deus" seja empregada em vários sentidos na Escritura, como, por exemplo, para denotar o reinado de Deus ou do Messias, Mt 6.10; a esfera sobre a qual este governo se estende e a condição das coisas a que ele dá surgimento, Mt 7.21; 19.23, 24; 8.12; a totalidade das bênçãos e privilégios que fluem do reinado de Deus ou do Messias, Mt 13.44, 45; e a condição de coisas que assinala o auge triunfal do reino de Deus em Cristo, Mt 22.2-14; Lc 14.16-24; 13.29.

c. *É um reino presente e futuro.* Por um lado, é uma realidade espiritual presente e sempre em desenvolvimento nos corações e nas vidas dos homens, e, como tal, exerce influência numa esfera cada vez mais ampla. Jesus e os apóstolos se referem claramente ao reino como já presente no tempo deles, Mt 12.28; Lc 17.21; Cl 1.13. Isto deve ser mantido contra a grande maioria dos premilenistas dos dias atuais. Por outro lado, é também uma esperança futura, uma realidade escatológica; de fato, o aspecto escatológico do reino é o mais proeminente dos dois, Mt

7.21, 22; 19.23; 22.2-14; 25.1-13, 34; Lc 22.29, 30; 1 Co 6.9; 15.50; Gl 5.21; Ef 5.5; 1 Tm 2.12; 2 Tm 4.18; Hb 12.28; 2 Pe 1.11. Essencialmente, o reino futuro consistirá, como o do presente, no governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos homens. Mas, por ocasião da gloriosa vinda de Jesus Cristo, este estabelecimento e reconhecimento será aperfeiçoado, as forças ocultas do reino serão reveladas, e o governo espiritual de Cristo verá sua consumação num reinado visível e majestoso. Todavia, é um erro supor que o reino presente se desenvolverá quase imperceptivelmente até transformar-se no reino do futuro. A Bíblia ensina claramente que o reino futuro será anunciado por grandes mudanças cataclísmicas, Mt 24.21-44; Lc 17.22-37; 21.5-33; 1 Ts 5.2, 3; 2 Pe 3.10-12.

d. *É estreitamente relacionado com a igreja, embora não completamente idêntico a ela.* A cidadania do reino é co-extensiva com o número de membros da igreja invisível. Seu campo de operações, contudo, é maior que o da igreja, desde que visa ao domínio sobre a vida em todas as suas manifestações. A igreja visível é a organização externa do reino mais importante, e a única instituída divinamente. Ao mesmo tempo, é o meio *par excellence*, dado por Deus, para a propagação do reino de Deus na terra. É bom notar que a expressão “reino de Deus” às vezes é empregado num sentido que o torna praticamente equivalente à igreja visível, Mt 8.12; 13.24-30, 47-50. Apesar de se poder distinguir entre a igreja e o reino, não se deve procurar a distinção ao longo das linhas indicadas pelo premilenismo, que considera o reino como sendo essencialmente um reino de Israel, e a igreja como o corpo de Cristo, formado de judeus e gentios na presente dispensação. Israel era a igreja do Velho Testamento e, em sua essência espiritual, constitui uma unidade com a igreja do Novo testamento, At 7.38; Rm 11.11-24; Gl 3.7-9; Ef 2.11-22.

3. DURAÇÃO DESTE REINADO.

a. *Seu começo*. As opiniões diferem sobre este ponto. Os premilenistas coerentes negam o presente reinado mediatário de Cristo e acreditam que Ele não ocupará o trono como Mediador enquanto não introduzir o milênio, quando do Seu segundo advento. E os socinianos afirmam que Cristo não foi sacerdote nem rei antes da Sua ascensão. A posição geralmente aceita pela igreja é que Cristo recebeu a Sua designação como Rei mediatário nas profundezas da eternidade, e que começou a agir como tal imediatamente após a Queda, Pv 8.23; Sl 2.6. Durante a antiga dispensação, Ele levou a cabo a Sua obra como Rei, em parte por intermédio dos juizes de Israel e em parte por intermédio dos reis típicos. Mas, embora Lhe fosse permitido governar como Mediador mesmo antes da Sua encarnação, não assumiu pública e formalmente o Seu trono nem inaugurou o Seu reino espiritual antes da Sua ascensão e elevação à mão direita de Deus, At 2.29-36; Fp 2.5-11.

b. *Seu término (?).* a opinião predominante é que o reinado espiritual de Cristo sobre a Sua igreja, quanto ao seu caráter essencial, continuará eternamente, embora sofrendo importantes alterações em seu método de operação na consumação do mundo. A duração eterna do reinado

espiritual de Cristo é ensinada explicitamente nas seguintes passagens: Sl 45.6 (comp. Com Hb 1.8); 72.17; 89.36, 37; Is 9.7; Dn 2.44; 2 Sm 7.13, 16; Lc 1.33; 2 Pe 1.11. O Catecismo de Heidelberg também fala de Cristo como o "nosso rei eterno". Semelhantemente o faz a Confissão Belga, no capítulo XXVII. Além disso, as funções de Rei e de Cabeça exercidas por Cristo estão inextricavelmente entrelaçadas. As funções exercidas como Cabeça são subservientes às funções reais e, às vezes, são claramente expostas como as incluindo, Ef 1.21, 22; 5.22-24. Mas, certamente, Cristo jamais deixará de ser a Cabeça da Sua igreja, jamais a deixará como um corpo sem cabeça. Finalmente, o fato de que Cristo é sacerdote para sempre, segundo a ordem de Melquisedeque, também serve de argumento em favor da duração eterna do reinado espiritual de Cristo, desde que o Seu ofício mediatário constitui uma unidade. Contudo, Dick e Kuyper defendem a idéia de que este reinado de Cristo cessará quando Ele completar a salvação do seu povo. A única passagem da escritura à qual eles recorrem é 1 Co 15.24-28, mas, evidentemente, esta passagem não se refere ao reinado espiritual de Cristo, mas, sim, ao Seu reinado sobre o universo.

B. O Reinado de Cristo Sobre o Universo.

1. A NATUREZA DESTE REINADO. Com a expressão *regnum potentiae* nos referimos ao domínio do Deus e homem Jesus Cristo sobre o universo, Sua administração providencial e judicial de todas as coisas, no interesse da igreja. Como rei do universo, o Mediador guia de tal maneira os destinos dos indivíduos, dos grupos sociais e das nações, que promove o crescimento, a purificação gradual e a perfeição final do povo que Ele remiu com o Seu sangue. Nessa capacidade, Ele também protege os Seus dos perigos a que são expostos no mundo, e vindica a Sua justiça com a sujeição e destruição de todos os Seus inimigos. Neste reinado de Cristo vemos o restabelecimento inicial do reinado original do homem. A idéia de que Cristo governa agora os destinos dos indivíduos e das nações no interesse da Sua igreja, que Lhe custou o Seu sangue, é muito mais consoladora que a noção de que agora Ele é "um refugiado no trono do céu".

2. A RELAÇÃO DO REGNUM POTENTIAE COM O REGNUM GRATIAE. O reinado de Cristo sobre o universo é subserviente ao Seu reinado espiritual. É incumbência de Cristo, como o Rei ungido, estabelecer o reino espiritual de Deus, governá-lo e protegê-lo contra as forças hostis. Ele tem que fazer isto num mundo que está sob o poder do pecado e tendente a opor-se a todos os esforços espirituais. Se esse mundo estivesse fora do domínio de Cristo, facilmente frustraria todos os seus esforços. Por isso, Deus O revestiu de autoridade sobre o mundo, para que Ele pudesse dominar todos os poderes, forças e movimentos do mundo e, assim, pudesse garantir um alicerce seguro para o Seu povo no mundo, e protegê-lo contra os poderes das trevas. Estes não podem derrotar os Seus propósitos, e são constrangidos a prestar-lhes serviço. Sob o governo benéfico de Cristo, até a ira do homem é levada a louvar a Deus.

3. DURAÇÃO DESTE REINADO. Cristo foi formalmente investido neste reinado sobre o universo quando foi exaltado à destra de Deus. Foi uma prometida recompensa por Seus labores, Sl 2.8, 9; Mt 28.18; Ef 1.20-22; Fp 2.9-11. Esta investidura fazia parte da exaltação do Deus e homem. Ela não Lhe deu nenhum poder ou autoridade que Ele já não possuísse como Filho de Deus; tampouco aumentou o Seu território. Mas o Deus e homem, o Mediador, tornou-se agora possuidor desta autoridade, e a Sua natureza humana passou a participar da glória desta possessão real. Ademais, o governo do mundo passou agora a ser subserviente aos interesses da igreja de Jesus Cristo. E este reinado de Cristo durará até completar-se a vitória sobre os inimigos e até quando a morte for abolida, 1 Co 15.24-28. Na consumação de todas as coisas, o Deus e homem renunciará à autoridade a Ele conferida para um propósito especial, visto não haver mais necessidade dela. Ele devolverá a Deus o encargo para o qual fora comissionado, para que Deus seja tudo em todos. O propósito terá sido cumprido; a humanidade estará redimida; e, com isso, a realeza original do homem terá sido restabelecida.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Em quem Cristo foi tipificado como profeta no Velho Testamento? 2. Como se distinguiam os profetas verdadeiros dos falsos? 3. Como diferiam os profetas e os sacerdotes como mestres? 4. O que era característico do sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque? 5. Os sacrifícios de Caim e Abel foram piaculares? 6. Com que fundamentos Jowett, Maurice, Young e Bushmell negam o caráter vicário e típico-profético dos sacrifícios mosaicos? 7. Qual a diferença entre expiação, propiciação, reconciliação e redenção? 8. Que explica a generalizada aversão pelo caráter objetivo da expiação? 9. Que argumentos são apresentados para refutar a necessidade da expiação? 10. Por que a substituição penal é praticamente impossível entre os homens? 11. A oferta universal de salvação implica necessariamente uma expiação universal? 12. Que é feito da doutrina da expiação na teologia “liberal” moderna? 13. Quais os dois *parakletoi* que temos, segundo a Escritura, e como difere a obra de ambos? 14. Qual a natureza da obra intercessória de Cristo? 15. As nossas orações intercessórias são como as de Cristo? 16. Cristo sempre é chamado “Rei dos judeus”? 17. Os premilenistas negam somente o reinado espiritual atual de Cristo, ou também o Seu reinado sobre o universo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 394-455, 538-550; Kuyper, *Dict Dogm., De Christo,* III, p. 3.196; Vos, *Geref Dogm.* III, p. 93-197; Hodge, *Syst. Theol* II, p. 455-609; Sheed, *Dogm. Theol.* II, p. 353-489; Dabney, *Syst. And Polemic Theol.,* p. 483-553; Dorner, *Syst. Of Chr. Doct.* III, p. 381-429; IV, p. 1-154; Valentine, *Chr. Theol* II, p. 96-185; Pope, *Chr. Theol.* II, p. 196-316; Calvin, *Institutes,* Livro II, capítulos XV-XVII; Watson, *Institutes* II, p. 265-498; Schmid, *Doct. Theol. Of the Evv. Luth. Church,* p. 344-382; Micklem, *What Is the Faith?,* p. 188-205; Brunner, *The Mediator,* p. 399-590; Stevenson*, The Offices of Christ;* Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord;* Meeter, *The Heavenly High-Priesthood of Christ;* A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrificie;* Faber, *The Origin of Expiatory Sacrifice;* Davison, *The Origin*

and Intent of Primitive Sacrifice; Symington, *Atonement and Intercession;* Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation;* Franks, *History of the Doctrine of the Work of Christ* (2 volumes); D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit;* Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement;* McLeod Campbell*, The Nature of the Atonement;* Bushnell, *Vicarious Sacrificie;* Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation;* Kuyper, *Dat de Genade Particulier Is;* Bouna, *Geen Algemeene Verzoening;* De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theology;* S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ;* Smeaton, *Our Lord's Doctrine of Atonement;* ibid; *The Apostles Doctrine of the Atonement;* Cunninghan, *Historical Theology* II, p. 237-370; Creighton, *Law and the Cross;* Armour*, Atonement and Law;* Mathews, *The Atonement and the Social Process;* e outras obras mais sobre a expiação, de Martin, A. A. Hodge, Crawford, Dale, Dabney, Miley, Mozley e Berkhof.

Quarta Parte: A DOUTRINA DA APLICAÇÃO DA OBRA DE REDENÇÃO

I. Soteriologia em Geral

A. Relação entre Soteriologia e os Loci Anteriores.

A soteriologia trata da comunicação das bênçãos da salvação ao pecador e seu restabelecimento ao favor divino e à vida de íntima comunhão com Deus. Esta doutrina pressupõe conhecimento de Deus como a fonte da vida, do poder e da felicidade da humanidade, e da completa dependência em que o homem está de Deus, para o presente e para o futuro. Desde que ela trata de restauração, redenção e renovação, só pode ser apropriadamente compreendida à luz da condição originária do homem, criado à imagem de Deus, e da subseqüente perturbação da adequada relação entre o homem e o seu Deus, perturbação causada pela entrada do pecado no mundo. Além disso, visto tratar da salvação do pecador considerada totalmente como obra de Deus, conhecida dele desde a eternidade, naturalmente ela transporta os nossos pensamentos retroativamente para o eterno conselho de paz e para a aliança da graça, em que foi feita a provisão para a redenção do homem decaído. A soteriologia parte da pressuposição da obra consumada de Cristo como o Mediador da redenção. Há a mais íntima relação possível entre a cristologia e a soteriologia. Alguns, como, por exemplo, Hodge, tratam de ambas sob o título comum de "Soteriologia". Neste caso, a cristologia se torna soteriologia objetiva, distinguindo-se da soteriologia subjetiva. Ao definir-se o conteúdo da soteriologia, é melhor dizer que ela trata da *aplicação da obra de redenção*, que dizer que trata da *apropriação da salvação*. A matéria deve ser estudada teológica, e não antropologicamente. A obra de Deus, e não a do homem, é que está em primeira plana. Pope faz objeção ao uso da primeira expressão, visto que, ao empregá-la, "corremos o risco de cair no erro predestinacionista, que supõe que a obra de Cristo, concluída, é aplicada ao pecador de acordo com o propósito pré-fixado de uma eleição da graça". Esta é justamente a razão pela qual o calvinista prefere o suo daquela expressão. Todavia, para fazer justiça a Pope, deve-se acrescentar que ele faz objeção à outra expressão também, porque ela "tende ao outro extremo, pelagiano, muito obviamente fazendo da provisão de Cristo uma matéria de livre aceitação ou rejeição individual". Ele prefere falar em *"administração da redenção"*, que, na verdade, é uma boa expressão.[1]

B. A Ordo Salutis (a Ordem da Salvação).

Os alemães falam em "*Heilsaneignum*", os holandeses em "*Heilsweg*" e "*Orde de Heils*" e em inglês temos "*Way of Salvation*". A *ordo salutis* descreve o processo pelo qual q obra de salvação,

1 *Christian Theology* II, p. 319.

realizada em Cristo, é concretizada subjetivamente nos corações e vidas dos pecadores. Visa a descrever, em sua ordem lógica e também em sua inter-relação, os vários movimentos do Espírito Santo na aplicação da obra de redenção. A ênfase não recai no que o homem faz, ao apropriar-se da graça de Deus, mas no que Deus faz, ao aplicá-la. Não é nada mais que natural que os pelagianos se oponham a este conceito.

O desejo de simplificar a *ordo salutis* levou muitas vezes a limitações infundadas. Weisaecker inclui nela somente as operações do Espírito Santo acionadas no coração do homem, e sustenta que, nem a vocação nem a justificação, podem propriamente ser incluídas nesta categoria.[2] Kaftan, o mais proeminente dogmático da escola de Ritschl, é de opinião que a *ordo salutis* tradicional não constitui uma unidade interna e, portanto, deveria ser dissolvida. Ele trata da vocação sob a Palavra como meio de graça; da regeneração, da justificação e da união mística sob a obra redentora de Cristo; e relega a conversão e a santificação aos domínios da ética cristã. O resultado é que só fica restando a fé, e esta constitui a *ordo salutis*.[1] Segundo ele, a *ordo salutis* só deve incluir o que é exigido da parte do homem para a salvação, e isso é a fé, *a fé somente* – um ponto de vista puramente antropológico, o que provavelmente encontra a sua explicação na tremenda ênfase da teologia luterana à fé ativa.

Quando falamos de uma *ordo salutis*, não nos esquecemos de que a ação de aplicar a graça de Deus ao pecador individual é um processo unitário, mas simplesmente ressaltamos o fato de que é possível distinguir vários movimentos no processo, que a obra de aplicação da redenção segue uma ordem definida e razoável, e que Deus não infunde a plenitude da Sua salvação ao pecador num ato único. Fizesse isso, a obra de redenção não viria à consciência dos filhos de Deus em todos os seus aspectos e em toda a sua plenitude divina. Tampouco perdemos de vista o fato de que muitas vezes utilizamos os termos empregados para descrever os diversos movimentos num sentido mais limitado que o da Bíblia.

Pode-se levantar a questão sobre se a Bíblia alguma vez indica uma *ordo salutis* definida. A resposta é que, embora ela não nos dê explicitamente uma ordem da salvação completa, oferece-nos base suficiente para a referida ordem. A melhor aproximação a algo como uma *ordo salutis* na Escritura é a declaração de Paulo em Rm 8.29,30. Alguns teólogos luteranos baseavam artificialmente a enumeração dos vários movimentos na aplicação da redenção em At 26.17,18. Mas, conquanto a Bíblia não nos dê uma nítida *ordo salutis*, ela faz duas coisas que nos ajudam a elaborar uma ordem. (1) Dá-nos uma completa e rica enumeração das operações do Espírito Santo na aplicação da obra realizada por Cristo a pecadores individuais, e das bênçãos da salvação comunicadas a eles. Ao fazê-lo, ela nem sempre usa os termos empregados na dogmática, mas freqüentemente recorre ao uso de outros nomes e figuras de linguagem. Além disso, muitas vezes ela emprega termos que vieram a adquirir sentido técnico muito definido na

2 Cf. McPherson, *Chr. Dogm*., p. 368.
1 *Dogm*., p. 651.

dogmática, de forma muito mais ampla. Palavras como regeneração, vocação, conversão e renovação, repetidamente servem para designar toda a transformação que se opera na vida interior do homem. (2) Ela indica, em muitas passagens e de muitas maneiras, a relação que os diferentes movimentos atuantes na obra de redenção mantêm uns com os outros. Ela ensina que somos justificados pela fé, e não pelas obras, Rm 3.30; 5.1; Gl 2.16-20; que, sendo justificados, temos paz com Deus e acesso a ele, Rm 5.1,2; que ficamos livres do pecado para tornar-nos servos da justiça, e para colhermos o fruto da santificação, Rm 6.18,22; que, quando somos adotados como filhos,* recebemos o Espírito, que nos dá segurança, e também nos tornamos co-herdeiros com Cristo, Rm 8.15-17; Gl 4.4-6; que a fé vem pelo ouvir a Palavra de Deus, Rm 10.17; que a morte para a lei redunda em vida para Deus, Gl 2.19,20; que, quando cremos, somos selados com o Espírito de Deus, Ef 1.13, 14; que é necessário andar de modo digno da vocação com que somos chamados, Ef 4.1,2; que, tendo obtido a justiça de Deus pela fé, participamos dos sofrimentos de Cristo, também do poder da ressurreição, Fp 3.9,10; e que somos gerados de novo mediante a Palavra de Deus, 1 Pe 1.23. Estas passagens e outras semelhantes indicam a relação dos vários movimentos da obra redentora, uns com os outros, e, assim, dão base para a elaboração de uma *ordo salutis*.

Em vista do fato de que a Bíblia não especifica a ordem exata seguida na aplicação da obra de redenção, há naturalmente amplo espaço para diferenças de opinião. E, de fato, as igrejas não estão todas de acordo quanto a ordo salutis. A doutrina da ordem da salvação é fruto da Reforma. Dificilmente se achará nas obras dos escolásticos algo que se lhe assemelhe. Na teologia da Pré-Reforma pouca justiça é feita a soteriologia em geral. Ela não constitui um lócus separado, e suas partes constitutivas são discutidas sob outras rubricas, mais ou menos como disjecta membra (membros diversos). Mesmo os maiores escolásticos, como Pedro Lombardo e Tomaz de Aquino, passam diretamente da discussão da encarnação para a da igreja e dos sacramentos. O que se pode chamar de soteriologia consiste apenas de dois capítulos, de Fide et de Poenitentia (Da Fé e Do Arrependimento). As bona opera (boas obras) também recebem considerável atenção. Desde que o protestantismo teve como ponto de partida a crítica e a remoção do conceito católico romano de fé, arrependimento e boas obras, era simplesmente natural que o interesse dos Reformadores se centralizasse na origem e desenvolvimento da nova vida em Cristo. Calvino[1] foi o primeiro a agrupar as várias partes da ordem da salvação de maneira sistemática, mas mesmo a sua formulação, diz Kuyper, é um tanto subjetiva, visto que salienta formalmente a atividade humana, e não a divina.[2*] Posteriormente, os teólogos reformados (calvinistas) corrigiram este

* *Adoção de filhos*, no grego *hyothesia*. Sua natureza, quanto aos cristãos, pode ser mais bem entendida à luz de passagens como Jo 1.12; Ef 2.1-10; 1 Jo 3.1,2, inclusas as citadas por Berkhof. Nota do tradutor.

1 Vide um bom resumo da posição de Calvino quanto à *ordo salutis* em Berkhof, *The History of Christian Doctrines*, p. 224,225. Nota do tradutor.

2 *Dict*. *Dogm*., *De Salute*, p. 17,18.

. Quanto à posição de Kuyper de que a ênfase de Calvino é à atividade humana, é estranha essa opinião, porque as exposições básicas de Calvino a contrariam. Ver, e.g, *Institutas*, Livro III, cap. I e cap. II. Traduzo e transcrevo algumas expressões significativas: “Devemos ver agora de que modo nos tornamos *possuídos* das benções que Deus conferiu ao Seu unigênito Filho, não para uso particular, mas para enriquecer os pobres e necessitados. E a primeira coisa a que devemos dar atenção é que, se estivermos sem Cristo e separados dele, não teremos nem o menor benefício daquilo que

defeito. As seguintes exposições da ordem da salvação refletem as concepções fundamentais do método de salvação que caracterizam as diversas igrejas, desde a Reforma.

1. O CONCEITO REFORMADO (CALVINISTA). Partindo do pressuposto de que a condição espiritual do homem depende do seu estado, isto é, da sua relação com a lei; e que é somente com base na imputada justiça de Jesus Cristo que o pecador fica livre da influência corruptora e destrutiva do pecado, a soteriologia reformada (calvinista) toma o seu ponto de partida na união estabelecida no *pactum salutis* (aliança da redenção) entre Cristo e aqueles que o Pai Lhe deu, em virtude da qual há uma imputação eterna da justiça de Cristo àqueles que Lhe pertencem. Em vista desta prioridade do legal sobre o moral, alguns teólogos, como Maccovius, Comrie, A. Kuyper e A. Kuyper Jr. Começam a *ordo salutis* com a justificação, e não com regeneração. Ao fazê-lo, aplicam o nome "justificação" também à imputação ideal da justiça de Cristo aos eleitos no eterno conselho de Deus. O dr. Kuyper diz, ademais, que os reformados diferem dos luteranos em que aqueles ensinam a justificação *per justitiam Christi* (pela justiça de Cristo), ao passo que estes dizem que a justificação *per fidem* (pela fé) completa a obra de Cristo.[1] Contudo, em sua grande maioria, os teólogos reformados, embora pressupondo a imputação da justiça de Cristo no *pactum salutis*, discutem somente a justificação pela fé na ordem da salvação, e naturalmente fazem a discussão disso em conexão com a da fé ou imediatamente depois desta. Eles principiam a *ordo salutis* com a regeneração ou com a vocação e, assim, salientam o fato de que a aplicação da obra redentora de Cristo é, em seu início, uma obra de Deus. Segue-se a isto uma discussão da conversão, na qual a obra da regeneração penetra a vida consciente do pecador, e ele se volta do ego, do mundo e de Satanás para Deus. A conversão inclui o arrependimento e a fé, devido à sua grande importância, esta é geralmente estudada separadamente. A discussão da fé leva naturalmente à da justificação, considerando que esta nos é mediada pela fé. E porque a justificação coloca o homem numa nova relação com Deus, levando junto consigo a dádiva do Espírito de adoção e impondo ao homem uma nova obediência, e também lhe dando capacidade para fazer de coração à vontade de Deus, a obra de santificação é considerada logo a seguir. Finalmente, conclui-se a ordem da salvação com a doutrina da perseverança dos santos e a sua glorificação final.

Bavinck distingue três grupos de bênçãos da salvação. Começa dizendo que o pecado é culpa, corrupção e miséria, pois envolve rompimento da aliança das obras, perda da imagem de

---

Ele sofreu e fez pela salvação da espécie humana. Para comunicar-nos as bençãos que Ele recebeu do Pai, Ele precisava tornar-se nosso e habitar em nós" (III, I, 1). Calvino cita 1 Pe 1.2 e 1 Co 6.11 para argumentar que o derramamento do sangue de Cristo só não será vão se formos lavados pela "secreta purificação do Espírito Santo", e termina esse ponto dizendo que "o Espírito Santo é o laço pelo qual Cristo se une efetivamente a nós" (ibid). – O assunto que poderia dar margem ao julgamento de Kuyper é o da fé, que Calvino define em termos de *conhecimento*. Mas este conhecimento se deve à ação divina. Observe-se esta definição colhida da extensa exposição que o Reformador faz da fé: Fé "é um firme e seguro conhecimento do favor divino para conosco, fundado na verdade da livre promessa em Cristo, e *revelada a nossas mentes e selada em nossos corações pelo Espírito Santo*" (III, II, 7). Duas observações: Utilizei a tradução inglesa de H. Beveridge, edição de 1964 (estas anotações as fiz em 1968, quando professor no SPS); os grifos são meus. Nota do tradutor.

1 *Dict. Dogm.*, *De Salute*, p. 69.

Deus e sujeição ao poder da corrupção. Cristo livrou-nos dos três males com o Seu sofrimento, satisfazendo as exigências da lei e com a Sua vitória sobre a morte. Conseqüentemente, as bênçãos de Cristo consistem dos seguintes fatos: (a) Ele restabelece a relação correta do homem com Deus e com todas as criaturas pela justificação, incluindo o perdão dos pecados, a adoção de filhos, a paz com Deus e uma gloriosa liberdade. (b) Ele renova o homem à imagem de Deus pela regeneração, pela vocação interior, pela conversão, pela renovação e pela santificação. (c) Ele preserva o homem para a sua herança eterna, livra-o do sofrimento e da morte, e lhe dá posse da salvação eterna pela preservação, pela perseverança e pela glorificação. O primeiro grupo de bênçãos nos é concedido pela iluminação do Espírito Santo, é aceito pela fé e põe em liberdade a nossa consciência. O segundo nos é dado pela obra regeneradora do Espírito Santo, renova-nos e nos redime do poder do pecado. E o terceiro nos vem pela obra de preservação, direção e selagem do Espírito Santo, como o penhor da nossa completa redenção, e nos liberta, corpo e alma, do domínio da miséria e da morte. O primeiro grupo nos unge como profetas, o segundo, como sacerdotes, e o terceiro, como reis. Em conexão com o primeiro, olhamos retrospectivamente para a obra consumada por Cristo na cruz, onde os nossos pecados foram expiados; em conexão com o segundo, olhamos para as alturas, para o Senhor que vive no céu e que, como Sumo Sacerdote, está assentado à destra do Pai; e em conexão com o terceiro, olhamos prospectivamente, para a futura vinda de Jesus Cristo, quando Ele sujeitará todos os inimigos e entregará o reino ao Pai.

Há algumas coisas que devemos Ter em mente, com relação a *ordo salutis*, como esta aparece na teologia reformada (calvinista).

a. Alguns termos nem sempre são empregados no mesmo sentido. O termo *justificação* limita-se geralmente ao que se chama justificação pela fé, mas às vezes se lhe dá um sentido que abrange uma justificação objetiva dos eleitos na ressurreição de Jesus Cristo e a imputação da justiça de Cristo a eles no *pactum salutis*. Igualmente a palavra *regeneração*, que agora geralmente designa o ato de Deus pelo qual Ele infunde o princípio da nova vida no homem, também é empregada para designar o novo nascimento ou a primeira manifestação da nova vida, e na teologia do século dezessete ela ocorre freqüentemente como um sinônimo de conversão, ou mesmo de santificação. Alguns falam dela como conversão *passiva*, em distinção da conversão propriamente dita, que, neste caso, é chamada conversão *ativa*.

b. Várias outras distinções também merecem atenção. Devemos distinguir cuidadosamente entre os atos judiciais e os atos recriadores de Deus, aqueles (como a justificação), alterando o estado ou posição, e estes (como a regeneração e a conversão), alterando a condição do pecador; – entre a obra realizada pelo Espírito Santo no subconsciente (regeneração), e a obra realizada na vida consciente (conversão); – entre aquilo que se refere ao despojamento do homem velho (arrependimento, crucificação do homem velho), e aquilo que constitui o

revestimento do homem novo (regeneração e, em parte, santificação); – e entre o princípio da aplicação da obra de redenção (na regeneração e na conversão propriamente dita), e a continuação dessa aplicação (na conversão diária e na santificação).

c. Em conexão com os vários movimentos atuantes na obra de aplicação devemos Ter em mente que os atos judiciais de Deus constituem a base dos Seus atos recriadores, de modo que a justificação, embora não temporalmente, é, não obstante, logicamente anterior a tudo mais; – que a obra realizada por Deus no subconsciente precede à que é realizada na vida consciente, de modo que a regeneração precede à conversão; e que os atos judiciais de Deus (justificação, incluindo o perdão de pecados e a adoção de filhos) sempre se dirigem à consciência, ao passo que, dos atos recriadores, um, a saber, a regeneração, tem lugar na vida subconsciente.

2. O CONCEITO LUTERANO. Os luteranos, embora não negando as doutrinas da eleição, da união mística e da imputação da justiça de Cristo, não têm o seu ponto de partida em nenhuma delas. Eles reconhecem plenamente o fato de que a realização subjetiva da obra de redenção nos corações e vidas dos pecadores é uma obra da graça divina, mas, ao mesmo tempo, fazem uma exposição da *ordo salutis* que coloca a principal ênfase naquilo que é feito *a parte hominis* (da parte do homem), antes que naquilo que é feito *a parte Dei* (da parte de Deus). Eles vêem na fé primeiramente um Dom de Deus, mas, ao mesmo tempo, fazem da fé, considerada mais particularmente como um princípio ativo no homem e como uma atividade do homem, o fator absolutamente determinante em sua ordem da salvação. Assim é que Pieper: “So kommt denn hinsichtkich der Helsaneignung alles darauf na, dass im Menschen der Glaube na das Evangelium entstehe”.[1] Já foi dada atenção ao fato de que Kaftan considera a fé como sendo toda a *ordo salutis*. Esta ênfase à fé como um princípio ativo deve-se indubitavelmente ao fato de que a Reforma Luterana a doutrina da justificação pela fé – freqüentemente denominada princípio material da Reforma – estava ostensivamente no primeiro plano. Segundo Pieper, o luterano toma o seu ponto de partida no fato de que, em Cristo, Deus se reconciliou com o mundo da humanidade. Deus anuncia este fato ao homem no Evangelho e se oferece para colocar subjetivamente o homem na posse do perdão de pecados ou da justificação que foi realizada objetivamente em Cristo. Esta vocação sempre vem acompanhada de certa medida de iluminação e vivificação, de modo que o homem recebe a capacidade de não resistir à operação do Espírito Santo. Muitas vezes isto resulta em arrependimento e deste decorre a regeneração, pela qual o Espírito Santo dá ao pecador a graça salvadora. Pois bem, todos estes atos, quais sejam, a vocação, a iluminação, o arrependimento e a regeneração, são na verdade apenas preparatórios e, estritamente falando, não constituem ainda as bênçãos da aliança da graça. Tem-se experiência delas independentemente de uma viva relação com Cristo, e elas servem apenas para levar o pecador a Cristo. “A regeneração é condicionada pela conduta do homem, quanto à influência exercida sobre ele”, e, portanto, “será efetuada imediatamente ou aos poucos, conforme

1 Christl. Dogm. II, p. 477. Cf. também Valentine, Chr. Theol. II, p. 258 e segtes..

a resistência do homem seja maior ou menor".[1] Nela o homem é revestido de uma fé salvadora pela qual ele se apropria do perdão ou da justificação objetivamente dada em Cristo, é adotado como filho de Deus, é unido a Cristo numa união mística, e recebe o espírito de renovação e santificação, o princípio vivificante de uma vida de obediência. A posse *permanente* de todas estas bênçãos depende da continuidade da fé – uma fé ativa da parte do homem. Se o homem continuar a crer, terá paz e alegria, vida e salvação; mas, se ele parar de exercer a fé, tudo isso se tornará duvidoso, incerto e sujeito a perde-se. Há sempre uma possibilidade de que o crente perca tudo o que possui.

3. O CONCEITO CATÓLICO ROMANO. Na teologia católica romana, a doutrina da igreja precede à discussão da *ordo salutis.* As crianças são regeneradas pelo batismo, mas os que conhecem o Evangelho mais tarde, recebem a *gratia suffciens* (graça suficiente), que consiste numa iluminação da mente e num fortalecimento da vontade. O homem pode resistir a esta graça, mas também pode dar-lhe assentimento. Se lhe der assentimento, ela se transformará numa *gratia co-operans* (graça cooperante). Sob a qual o homem coopera para preparar-se para a justificação. Esta preparação consiste de sete partes: (a) confiante aceitação da Palavra de Deus, (b) percepção da condição pecaminosa pessoal, (c) esperança na misericórdia de Deus, (d) o princípio do amor de Deus, (e) aversão pelo pecado, (f) a resolução de obedecer aos mandamentos de Deus, e (g) desejo de receber o batismo. É mais que evidente que a fé não ocupa um lugar importante nesse esquema, mas é simplesmente um elemento de coordenação com os outros preparativos. Ela é apenas um assentimento intelectual às doutrinas da igreja (*fides informis*, fé informe, sem forma determinada), e só adquire seu poder justificador através do amor infundido com a *gratia infusa,* isto é, graça infusa (*fides caritate formata*, fé formada ou completada pelo amor). Pode ser chamada fé justificadora somente no sentido de que ela é base e a raiz de toda justificação como o primeiro dos preparativos acima. Após esta preparação, a justificação tem seqüência no batismo. Este consiste da infusão da graça, das virtudes sobrenaturais, seguida pelo perdão dos pecados. A medida deste perdão é proporcional ao grau em que o pecado é realmente dominado. Deve-se ter em mente que a justificação é dada gratuitamente, e não merecida pelos preparativos prévios. O dom da justificação é preservado pela obediência aos mandamentos e pela prática de boas obras. Com a *gratia infusa* o homem recebe forças sobrenaturais para praticar boas obras e para, deste modo, merecer, com um merecimento *de condigno* (condignamente), isto é, merecimento real, toda graça subseqüente e até mesmo a vida eterna para a salvação. Mas não há certeza de que o homem reterá o perdão dos pecados. A graça da justificação pode ser perdida, não somente pela incredulidade, ma por qualquer pecado mortal. Todavia, pode ser recuperada pelo sacramento da penitência, que consiste de contrição (ou atrição) e confissão, juntamente com a absolvição e as obras de satisfação. Tanto a culpa do pecado como a punição eterna são removidas pela absolvição, mas as penalidades temporais só podem ser canceladas pelas obras de satisfação.

1 Schmid, Doct. Theo., p. 464.

4. O CONCEITO ARMINIANO. A ordem da salvação elaborada pelos arminianos, embora atribuindo ostensivamente a obra da salvação de Deus, realmente a torna dependente da atitude e da obra do homem. Deus abre a possibilidade de salvação, mas cabe ao homem aproveitar a oportunidade. O arminiano considera a expiação de Cristo “como uma oblação e satisfação pelos pecados do mundo inteiro” (Pope), isto é, pelos pecados de todos os indivíduos da raça humana. Ele nega que a culpado pecado de Adão seja imputada a todos os seus descendentes, e que o homem seja por natureza totalmente depravada e, portanto, incapaz de fazer algum bem espiritual; e crê que, embora a natureza humana esteja indubitavelmente prejudicada e deteriorada como resultado da Queda, o homem ainda é capaz de, por natureza, fazer aquilo que é espiritualmente bom e de converter-se a Deus. Mas, devido à propensão para mal, à perversidade e à frouxidão da pecaminosa natureza humana, Deus lhe infunde a assistência da Sua graça. Ele concede a graça suficiente a todos os homens e os capacita a, se o quiserem, atingir a plena posse das bênçãos espirituais,e, por último, a salvação. A oferta do Evangelho vem a todos os homens, indiscriminadamente, exerce apenas uma influência moral sobre eles, enquanto que eles detêm o poder de resistir-lhe ou de render-se a ele. Se se renderem, converter-se-ão a Cristo com arrependimento e fé. Estes movimentos da alma não são (como no calvinismo) resultados da regeneração, mas são meramente introdutórios ao estado de graça, propriamente assim chamado. Quando a sua fé realmente termina em Cristo, esta fé é por amor dos méritos de Cristo, imputada a eles para justiça. Não quer dizer que a justiça de Cristo lhes é imputada como pertencente propriamente a eles, mas, sim, que, em vista do que Cristo fez pelos pecadores, sua fé, que envolve o princípio da obediência, a sinceridade de coração e boas disposições, é aceita em lugar de uma obediência perfeita e é creditada a eles para justiça. Sobre esta base, eles são justificados, o que no esquema arminiano significa simplesmente que os seus pecados são perdoados, e não que eles são aceitos como justos.Muitas vezes os arminianos colocam o assunto desta forma: O perdão de pecados baseia-se nos méritos de Cristo, mas a aceitação da parte de Deus apóia-se na obediência do homem à lei, ou a sua obediência evangélica. A fé serve não somente para justificar os pecadores, mas também para regenerá-los . Ela garante ao homem a graça da obediência evangélica, e esta, se deixada em ação através da vida, vai dar na graça da perseverança.

O arminiano wesleyano ou evangélico, assim chamado, não concorda inteiramente com o arminianismo do século dezessete. Embora a sua posição mostre maior afinidade com o calvinismo do que com o arminianismo original, também é mais incoerente. Admite que a culpa do pecado de Adão é imputada a todos os seus descendentes, mas, ao mesmo tempo, sustenta que todos os homens são justificados em Cristo e, portanto, a sua culpa é retirada imediatamente, em seu nascimento. Admite igualmente a completa depravação moral do homem em seu estado natural, mas vai adiante e ressalta que não existe nenhum homem nesse estado natural, visto que há uma aplicação universal da obra de Cristo mediante o Espírito Santo, pela qual o pecador é habilitado a cooperar com a graça de Deus. Este arminianismo dá ênfase à necessidade de uma

obra *supernatural* (hiper-física) da graça para efetuar a renovação e a santificação do pecador. Além disso, ensina a doutrina da perfeição cristã ou da santificação completa do cristão na presente existência. Pode-se acrescentar que ao passo que Armínio fazia da dádiva da capacidade de cooperar com Deus ao homem uma questão de justiça, Wesley considerava isto como uma questão de pura graça. Este é o tipo de arminianismo com o qual temos muito mais contato. Encontramo-lo, não somente nas igrejas metodistas, mas também em grandes partes doutras igrejas, e especialmente nas numerosas igrejas indenominacionais dos nossos dias.

II. Operações do Espírito Santo em Geral

A. Transição Para a Obra do Espírito Santo.

Como já declaramos no capítulo anterior, ao passarmos da cristologia para o soteriologia, passamos do objetivo para o subjetivo, da obra que Deus realizou *por nós* em Cristo e que é, em seu aspecto sacrificial, uma obra concluída, para a obra que Ele realiza no correr do tempo *nos corações e nas vidas dos crentes*, e com a qual eles têm permissão de cooperar, e se espera que o façam. E na elaboração desta doutrina, também, devemos ser guiados pela Escritura. O dr. Bavinck chama a atenção para uma dificuldade que surge neste ponto, desde que a Bíblia parece ensinar, por um lado, que toda a obra da redenção foi concluída em Cristo, e que nada resta ao homem fazer, e, por outro, que a coisa realmente decisiva ainda precisa ser realizada no homem e por intermédio do homem. Seu ensino sobre o método de redenção parece ser tanto *auto-sotérico* como *hétero-sotérico*. Portanto, é necessário que estejamos alerta contra todo unilateralismo, e que evitemos a Cila do nomianismo, nos termos em que aparece no pelagianismo, no semipelagianismo e no neonomianismo, e as Caríbdis* do antinomianismo, como este se tem mostrado algumas vezes com uma doutrina específica e algumas vezes como simples tendência doutrinária dalgumas seitas, como a dos nicolaítas, a dos gnósticos alexandrinos a dos irmãos do espírito livre, a dos anabatistas do tipo mais fanático, a dos morávios e a de alguns dos irmãos de Plymouth. O nomianismo nega a eleição de Deus, pela qual Ele determinou infalivelmente, não como base na atitude ou nas obras previstas dos homens, mas conforme o Seu beneplácito, quem seria e quem não seria salvo; rejeita a idéia de que Cristo, por Sua morte expiatória, não somente tornou possível a salvação, mas de fato a garantiu para todos aqueles por quem Ele entregou Sua vida, de sorte que a vida eterna é no sentido mais absoluto da palavra, uma livre dádiva de Deus, e em sua concessão os méritos humanos não são levados em consideração; e sustenta, ou que o homem pode salvar-se sem o auxílio da graça renovadora (pelagianismo), ou pode realizar isto com assistência da graça divina (semipelagianismo e arminianismo). Por outro lado, o antinomianismo, que às vezes se diz que tem o apoio do hipercalvinismo, sustenta que a imputação dos nossos pecados a Cristo torna-o pessoalmente um pecador, e que a aplicação da Sua justiça a nós nos torna pessoalmente justos, de modo que Deus não vê mais nenhum pecado em nós; que a união dos crentes com Cristo é uma "união de identidade" e a todos nos fez um com Ele, em todos os aspectos; que a obra do Espírito Santo é inteiramente supérflua, desde que a redenção do pecador foi completa na cruz, ou – ainda com maior extremismo – que a obra de Cristo também era desnecessária, uma vez que a matéria toda foi estabelecida no decreto eterno de Deus; que o pecador foi justificado na ressurreição de Cristo ou no mesmo conselho de redenção, e portanto, não tem necessidade da justificação pela fé, ou

* "Cila", perigoso rochedo, e "Caríbdis", não menos perigoso sorvedouro, muito próximos um do outro, formando um estreito turbulento e destruidor – o estreito da Sicília. Daí a expressão, "Entre Cila e Caríbdis", isto é, entre dois perigos. Nota do tradutor.

recebe nesta apenas uma declaração de uma justificação realizada previamente; e que os crentes estão livres da lei, não somente como condição da aliança das obras, mas também como regra de vida. Nega virtualmente a personalidade e a obra do Espírito Santo e, nalguns casos, nega até a expiação objetiva mediante Cristo. Tanto a expiação como a justificação são desde a eternidade. O pecador penitente parte erroneamente da suposição de que Deus está irado com ele e simplesmente necessita de informação sobre este ponto. Além disso, ele deve entender que, quaisquer sejam os pecados que ele cometa, não podem afetar a sua posição para com Deus.

A Escritura nos ensina a reconhecer certa economia na obra da criação e redenção e autoriza o que falamos do Pai e da nossa criação, do filho e da nossa redenção, e do Espírito Santo e da nossa santificação. O Espírito Santo não somente tem uma personalidade que Lhe é própria, mas também tem um método peculiar de trabalho; e portanto, devemos distinguir entre a obra de Cristo merecendo a salvação, e a obra do Espírito Santo aplicando. Cristo satisfez as exigências da justiça divina e mereceu todas as bênçãos da salvação. Mas a Sua obra ainda não está terminada. Ele a continua no céu, a fim de dar àqueles por quem Ele entregou Sua vida, a posse de tudo quanto mereceu por eles. Mesmo a obra de aplicação é uma obra de Cristo, mas é uma obra que Ele realiza por intermédio do Espírito Santo. Conquanto esta obra apareça na economia da redenção como obra do Espírito Santo, não pode nem por um instante ser separada da obra de Cristo. Tem suas raízes na obra redentora de Jesus Cristo e leva esta à sua completação, e isso não sem a cooperação dos sujeitos da redenção. Cristo mesmo indica a íntima conexão quando se diz: “quando vier, porém, o Espírito da verdade, ele vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, e vos anunciará as cousas que hão de vir. Ele me glorificará porque há de receber o que é meu, e vo-lo há de anunciar”, Jo 16.13, 14.

B. Operações Gerais e Especiais do Espírito Santo.

A Escritura mostra claramente que nem todas as operações do Espírito santo são parte integrante da obra salvadora de Jesus Cristo. Exatamente como o Filho de Deus não é somente o Mediador da redenção, mas também é o Mediador da criação, assim o Espírito Santo, como nos é apresentado na Escritura, opera não somente na obra da redenção, mas também na obra da criação. Naturalmente, a soteriologia está interessada unicamente na Sua obra redentora, mas, para compreende-la bem, é altamente desejável dar alguma atenção às Suas operações mais gerais.

1. OPERAÇÕES GERAIS DO ESPÍRITO SANTO. É bem sabido o fato de que as distinções trinitárias não estão reveladas tão claramente no Velho Testamento, nem sempre denota uma pessoa, e mesmo nos casos em que a idéia da pessoa está claramente presente, nem sempre indica a terceira pessoa da Trindade Santa. Às vezes é empregada figuradamente para denotar o

sopro de Deus, Jó 32.8; Sl 33.6, e, nalguns casos, é simplesmente um sinônimo de “Deus”, Sl 139.7, 8; Is 40.13. É muito comum servir a ela para designar a força da vida, o princípio que faz viver as criaturas, e isso de maneira única, peculiar a Deus. O espírito que permanece nas criaturas e do qual a sua própria existência depende, provém de Deus e as liga a Deus, Jó 32.8; 33.4; 34.14, 15; Sl 104.29; Is 42.5. Deus é chamado “Deus (ou “Pai”) dos espíritos de toda carne”, Nm 16.22; 27.16; Hb 12.9. Nalguns casos destes é evidente que o Espírito de Deus não é um simples poder, mas uma pessoa. Já a primeira passagem em que o Espírito é mencionado, Gn 1.2, chama a atenção para esta função de comunicar vida, e este fato é particularizado com relação à criação do homem, Gn 2.7. O Espírito de Deus gera vida e leva a completar-se a obra criadora de Deus, Jó 33.4; 34.14, 45; Sl 104.29, 30; Is 42.5. No Velho Testamento é evidente que a origem da vida, sua manutenção e seu desenvolvimento dependem da operação do Espírito Santo. A retirada do Espírito significa morte.

Extraordinárias demonstrações de poder, proezas de força e audácia, também são reportadas ao Espírito de Deus. Os juízes que Deus levantava para a libertação de Israel eram evidentemente, homens de considerável capacidade e de coragem e força extraordinárias, mas o verdadeiro segredo das sua realizações estava, não neles, mas no poder sobrenatural que lhes sobrevinha. A Escritura diz repetidamente que “o Espírito do Senhor veio (poderosamente) sobre” eles, Jz 3.10; 6.34; 11.20; 13.25; 14.6, 19; 15.14. Foi o Espírito de Deus que os capacitou a acionar a libertação do povo. Há também claro reconhecimento da operação do Espírito Santo na esfera intelectual. Eliú fala disto quando diz: “Na verdade, há um espírito no homem, e o sopro do Todo-poderoso o faz entendido”, Jó 32.8. O discernimento intelectual, ou a capacidade de compreender os problemas da vida, atribui-se a uma influência iluminadora do Espírito Santo. O aprimoramento da habilidade artística também é atribuída ao Espírito do Senhor, Êx 28.3; 31.3; 35.30 e segtes. Certos homens, caracterizados pelos revestimentos de dotes especiais, foram qualificados para a obra mais fina que devia ser realizada quanto à construção do tabernáculo e aos adornos das vestes sacerdotais; cf. também Ne 9.20. O Espírito do Senhor é igualmente descrito como qualificando homens para diversos ofícios. O Espírito foi posto, e repousou, sobre os setenta que foram nomeados para assistir Moisés no trabalho de governar e julgar o povo de Israel, Nm 11.17, 25, 26. Estes também receberam temporariamente o Espírito de profecia, como atestado da sua vocação. Josué foi escolhido como sucessor de Moisés porque tinha o Espírito do Senhor, Nm 27.18. Quando Saul e Davi foram ungidos reis, o Espírito do Senhor veio sobre eles para qualifica-los para a sua importante missão, 1 Sm 10.6, 10; 16.13, 14. Finalmente, vê-se claramente que o Espírito de Deus também operou nos profetas como Espírito de revelação. Diz Davi: “O Espírito do Senhor fala por meu intermédio, e a sua palavra está na minha língua”, 2 Sm 23.2. Em Ne 9.30, Neemias testifica: “No entanto os aturaste por muitos anos, e testemunhaste contra eles pelo teu Espírito, por intermédio dos teus profetas; porém eles não deram ouvidos”. Ezequiel fala de uma visão concedida pelo Espírito de Jeová, 11.24, e em Zc 7.12 lemos: “Sim, fizeram os seus corações duros como diamante, para que não ouvissem a lei nem as palavras

que o Senhor dos Exércitos enviara pelo seu Espírito mediante os profetas que nos precederam". Cf. também 1 Rs 22.24; 1 Pe 1.11; 2 Pe 1.21.

2. RELAÇÃO ENTRE AS OPERAÇÕES GERAIS E AS OPERAÇÕES ESPECIAIS DO ESPÍRITO SANTO. Há certa semelhança entre as operações gerais e as operações especiais do Espírito Santo. Com as Suas operações gerais, Ele origina, mantém, fortalece e dirige toda sorte de vida – orgânica, moral e intelectual. Ele o faz de diferentes maneiras e em harmonia com os objetos envolvidos. Algo similar se pode dizer da Sua operação especial. Também na esfera redentora Ele origina a nova vida, capacita-a a frutificar, dirige-a em seu desenvolvimento e a leva ao seu destino. Mas, a respeito da sua similaridade, há, não obstante, uma diferença essencial entre as operações do Espírito Santo na esfera da criação e Suas operações na esfera da redenção ou re-criação. Naquelas, Ele origina, mantém, desenvolve e guia a *vida da criação natural*, restringe no presente a influência deteriorante e devastadora do pecado nas vidas dos homens e da sociedade, e capacita os homens a manterem certa ordem e decoro em sua vida comunitária, a fazer o que é exteriormente bom e reto em suas relações uns com os outros e a desenvolver os talentos de que foram dotados na criação. Nestas, por outro lado, Ele origina, mantém, desenvolve e guia *nova vida*, que nasce do Alto, é nutrida do Alto e será aperfeiçoada no Alto – vida celestial, em princípio, embora vivida na terra. Com a sua operação especial, o Espírito Santo sobrepuja e destrói o poder do pecado, renova o homem à imagem de Deus e o capacita a prestar obediência espiritual a Deus, a ser sal da terra, a luz do mundo e um fermento espiritual em todas as esferas da vida. Se bem que a obra que o Espírito Santo realiza na esfera da criação tem, sem dúvida, certa significação independente, todavia, está subordinada à obra de redenção. A vida completa dos eleitos, incluindo a que precede ao seu novo nascimento, é determinada e governada por Deus, com vistas ao seu destino final. Sua vida natural é ordenada de modo tal que, quando renovada, corresponde ao propósito de Deus.

C. O Espírito Santo Como o Despenseiro da Graça Divina.

Assim como a aliança na qual Deus fez provisão para a salvação dos pecadores é chamada aliança da graça, e como se descreve o Mediador da Aliança como "cheio de graça" de modos que da Sua plenitude podemos receber "graça sobre graça", Jo 1.16, 17, assim também o Espírito Santo é chamado "Espírito da graça", visto que Ele toma a "graça de Cristo" e nô-la confere,

1. O USO BÍBLICO DO TERMO "GRAÇA". Nem sempre a palavra "graça" é empregada no mesmo sentido na Escritura, mas apresenta certa variedade de significados. Temos no Velho Testamento a palavra *chen* (adj. *Chanun*) da raiz *chanan*. O substantivo pode significar *graciosidade* (*graça*, neste sentido) ou beleza, Pv 22.11; 31.30, porém mais geralmente significa *favor* ou *boa vontade*. Achar favor aos olhos de Deus ou do homem é expressão que se encontra repetidamente no Velho Testamento. O favor assim obtido leva consigo a concessão de favores ou

bênçãos. Quer dizer que a graça não é uma qualidade abstrata, mas é um princípio ativo e dinâmico, que se manifesta em atos benevolentes, Gn 6.8; 19.19; 33.15; Ex 33.12; 34.9; 1 Sm 1.18; 27.5; Et 2.7. A idéia fundamental é a de que as bênçãos graciosamente concedidas são dadas *livremente* (gratuitamente), e não em consideração a qualquer reivindicação ou mérito. A palavra neotestamentária *charis*, de *chairein*, "regozijar-se", denota primeiramente *uma aparência externa agradável* – "encanto", "agrado", "aceitabilidade", e é este o seu sentido em Lc 4.22; Cl 4.6. Contudo, um sentido mais proeminente é *favor* ou *boa vontade, simpatia*, Lc 1.30; 2.40, 52; At 2.47; 7.46; 24.27; 25.9. Pode significar a bondade ou benevolência de nosso Senhor, 2 Co 8.9, ou o favor demonstrado ou concedido por Deus, 2 Co 9.8 (que se refere a bênçãos materiais); 1 Pe 5.10. Acresce que a palavra expressa a emoção despertada no coração do favorecido e, assim, adquire o sentido de gratidão, Lc 4.22; 1 Co 10.30; 15.57; 2 Co 2.14; 8.16; 1 Tim 1.12. Contudo na maioria das passagens em que a palavra *charis* é utilizada no Novo Testamento, ela significa a imerecida operação de Deus no coração do homem, operação efetuada mediante o Espírito Santo. Embora às vezes falemos da graça como uma qualidade inerente, é, na realidade a comunicação ativa das bênçãos divinas pela ação interior do Espírito Santo, provenientes daquele que é "cheio de graça e de verdade", Rm 3.24; 5.2, 15, 17, 20; 6.1; 1 Co 1.4; 2 Co 6.1; 8.9; Ef 1.7; 2.5, 8; 3.7; 1 Pe 3.7; 5.12.

2. A GRAÇA DE DEUS NA OBRA DE REDENÇÃO. A discussão da graça de Deus no contexto da obra de redenção requer igualmente diversas distinções, que devemos ter em mente.

a. Em primeiro lugar, a graça é um atributo de Deus, uma das perfeições divinas. É o livre, soberano e imerecido favor ou amor de Deus ao homem, no estado de pecado e culpa em que este se encontra, favor que se manifesta no perdão do pecado e no livramento da sua pena. A graça está relacionada com a misericórdia de Deus, em distinção da Sua justiça. Esta é a graça redentora no sentido mais fundamental da expressão. É a causa última do propósito eletivo de Deus, da justificação do pecador e da sua renovação espiritual; e é a prolífica fonte de todas as bênçãos espirituais e eternas.

b. Em segundo lugar, o termo "graça" é empregado como um designativo da provisão objetiva que Deus fez em Cristo para a salvação do homem. Cristo, como o Mediador, é a encarnação viva da graça de Deus. "E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade", Jô 1.14. Paulo tem em mente a manifestação de Cristo, quando diz: "Porquanto a graça de Deus se manifestou salvadora a todos os homens", Tt 2.11. Mas o termo não é aplicado somente ao que Cristo é, mas também ao que Ele *mereceu* para os pecadores. Quando Paulo fala repetidamente, nas saudações finais das suas epístolas, da "graça de nosso Senhor Jesus Cristo", ele tem em mente a graça da qual Cristo é a causa meritória. Diz João: "a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo", Jo 1.17. Cf. também Ef 2.7.

c. Em terceiro lugar, a palavra “graça” é empregada para designar o favor de Deus como é demonstrado na aplicação da obra de redenção pelo Espírito Santo. É aplicado ao perdão que recebemos na justificação, um perdão dado gratuitamente por Deus, Rm 3.24; 5.2, 21; Tt 3.15. Mas, em acréscimo a isso, também é um nome compreensivo, abrangendo todos os dons da graça de Deus, as bênçãos da salvação e as graças espirituais que são acionadas nos corações e vidas dos crentes pela operação do Espírito Santo, At 11.23; 18.27; Rm 5.17; 1 Co 15.10; 2 Co 9.14; Ef 4.7; Tg 4.5, 6; 1 Pe 3.7. Além disso, há claras indicações de que não se trata apenas de uma qualidade passiva, mas também de uma força ativa, uma energia, uma coisa que trabalha, 1 Co 15.10; 2 Co 12,9; 2 Tm 2.1. Neste sentido da palavra, ela é como um sinônimo do Espírito Santo, de maneira que há pouca diferença entre as expressões “cheio do Espírito Santo” e “cheio de graça e poder”, At 6.5 e 8. O Espírito Santo é chamado “Espírito da graça”, Hb 10.29. É especialmente com relação aos ensinamentos da Escritura a respeito da aplicação da graça de Deus ao pecador pelo Espírito Santo, que a doutrina da graça se desenvolveu na igreja.

3. A DOUTRINA DA GRAÇA NA HISTÓRIA DA IGREJA. Os ensinos da Escritura acerca da graça de Deus ressaltam o fato de que Deus distribui Suas bênçãos aos homens *de maneira livre e soberana, e não em consideração a algum mérito dos homens;* que os homens devem todas as bênçãos da vida a um Deus, perdoador e longânimo; e especialmente que todas as bênçãos da obra de salvação são dadas gratuitamente por Deus, e de maneira nenhuma são determinadas pelos supostos méritos dos homens. Paulo o expressa claramente com as seguintes palavras: “Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós, é dom de Deus, não de obras, para que ninguém se glorie”, Ef 2.8, 9. Ele dá forte ênfase ao fato de que a salvação não é pelas obras, Rm 3.20-28; 4.16; Gl 2.16.

Esta doutrina não ficou livre de contestação. Nalgumas dos chamados pais da igreja primitiva, particularmente da igreja oriental, já encontramos um estilo moralista que não se harmoniza com a ênfase paulina. A tendência que se tornou patente naquela parte da igreja, finalmente culminou no pelagianismo. A concepção pelagiana da graça era bastante incomum. Segundo Wiggers, para Pelágio a graça abrange: (a) “O poder de fazer o bem (*possibilitas boni*) e, daí, especialmente o livre arbítrio propriamente dito.” (b) “A revelação, a lei e o exemplo de Cristo, que tornam a prática da virtude mais fácil para o homem.” (c) “A nossa capacitação, pela nossa própria vontade, de abster-nos de pecar, e dar-nos Deus o auxílio da Sua lei e dos Seus mandamentos, e Seu perdão prévio dos pecados daqueles que voltam para Ele.” (d) “Influências sobrenaturais sobre o cristão, pelas quais o entendimento recebe a iluminação e a prática da virtude se lhe torna mais fácil.”[1] Ele não reconhecia nenhuma operação *direta* do Espírito de Deus na vontade do homem, mas somente uma operação *indireta* na vontade, mediante a consciência iluminada. Em seu conceito, a operação da graça de Deus era primordialmente, embora não exclusivamente, externa e natural. Em oposição ao conceito pelagiano, o de Agostinho é freqüentemente denominado “teologia da

1 . *Augustinism and Pelagianism*, p, 179-183.

graça". Conquanto Agostinho admitisse que a palavra "graça" podia ser utilizada num sentido mais amplo (graça natural), e que mesmo no estado de integridade era a graça de Deus que possibilitava a Adão reter a sua retidão, a sua maior ênfase é sempre sobre a graça como dom de Deus ao homem decaído, graça que se manifesta no perdão do pecado e na renovação e santificação da natureza humana. Em vista da depravação total do homem, ele considera esta graça como absolutamente necessária para a salvação. Ela é acionada no homem pela operação do Espírito Santo, que habita e age nos eleitos e constitui o princípio de todas as bênçãos da salvação. Ele distinguia entre a graça *operante* ou *proveniente*, e a graça *cooperante* e *subseqüente*. A primeira habilita a vontade a escolher o bem, e a segunda coopera com a vontade já habilitada, para a prática do bem. Em sua luta com o semipelagianismo, Agostinho salientava o caráter inteiramente gratuito e irresistível da graça de Deus.

Nos conflitos subseqüentes, a doutrina agostiniana da graça foi vitoriosa apenas em parte. Seeberg expressa-se como segue: "Assim, a doutrina da 'graça somente' saiu vitoriosa; mas a doutrina agostiniana da predestinação foi abandonada. A graça irresistível da predestinação foi expulsa de campo pela graça sacramental do batismo".[1] Durante a Idade Média, os escolásticos deram considerável atenção ao tema da graça, mas nem sempre concordavam quanto aos pormenores da doutrina. Uns se aproximaram da concepção agostiniana da graça, outros da concepção semipelagiana. Em geral se pode dizer que eles entendiam que a graça é mediada pelos sacramentos, e procuravam combinar com a doutrina da graça uma doutrina do mérito que comprometia seriamente aquela. A ênfase não era à graça como o favor de Deus demonstrado aos pecadores, mas à graça como uma qualidade da alma, que tanto podia ser considerada como incriada (i.e., como o Espírito Santo), como em-criada, ou produzida nos corações dos homens pelo Espírito Santo. A graça infusa é básica para o desenvolvimento das virtudes cristãs, e capacita o homem a adquirir méritos para com Deus, a merecer maior graça, embora não possa merecer a graça da perseverança. Esta só se pode obter como um livre dom de Deus. Diferentemente de Agostinho, os escolásticos não mantinham a conexão lógica entre a doutrina da graça e a doutrina da predestinação.

Os Reformadores retornaram à concepção agostiniana da graça, mas evitaram o seu sacramentalismo. Eles passaram a dar de novo ênfase à graça como favor imerecido de Deus para com os pecadores, e a descreviam de modo a excluir todo mérito da parte do pecador. Diz Smeaton: "O termo *graça*, que, na concepção agostiniana, sugeria o exercício interno do amor, despertado pelas operações do Espírito Santo (Rm 5.5), e que na teologia escolástica viera a indicar uma qualidade da alma, ou os dotes interiores e os hábitos infusos da fé, do amor e da esperança, agora veio a ser tomado no sentido mais escriturístico e mais amplo, como o livre, o *eficaz* favor que se acha na mente divina".[2] Conquanto os Reformadores empregassem o termo

1 *Histoy of Doctrine* I, p.382.
2 *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 346.

graça em conexão com a justificação, noutros contextos usavam com freqüência a frase "a obra do Espírito Santo" em lugar do termo *graça*. Embora todos eles dessem ênfase à graça no sentido da operação interior e salvífica do Espírito Santo, particularmente Calvino desenvolveu a idéia da graça comum, isto é, uma graça que, embora sendo expressão do favor de Deus, não tem efeito salvífico. De acordo com o esplêndido estudo histórico-dogmático do dr. H. Kuyper sobre Calvino sobre a Graça Comum,[1] ele ainda distinguia três classes de graça comum, quais sejam, a graça comum universal, a graça comum geral e a graça comum pactual. Os arminianos afastaram-se da doutrina da Reforma sobre este ponto. Segundo eles, Deus dá a graça suficiente (comum) a todos os homens e, com isso, capacita-os a arrepender-se e crer. Se a vontade humana cooperar com o Espírito Santo e o homem realmente se arrepender e crer, Deus, em acréscimo, conferirá ao homem a graça da obediência evangélica e a graça da perseverança. Assim, este conceito torna a obra da graça dependente do consentimento da vontade do homem. O que se chama graça irresistível não existe. Diz Smeaton na obra já citada: "Afirmava-se que todo ser humano pode obedecer ou resistir; que a causa da conversão não é o Espírito Santo juntamente com a vontade humana concorrente ou cooperante; e que esta é a causa imediata da conversão".[2] Amyraldus, da Escola de Saumur, na verdade não melhorou a posição arminiana com a sua suposição, com relação ao decreto geral de Deus, de que o pecador, embora sem qualquer capacidade moral, tem, todavia, a capacidade natural para crer – uma desafortunada distinção, que também foi introduzida na Nova Inglaterra por Edwards, Bellamy e Fuller. Pajon, discípulo de Amyraldus, negava a necessidade da obra do Espírito Santo na iluminação interna dos pecadores para a sua conversão salvadora. A única coisa que ele considerava necessária era que o entendimento, que tem em si mesmo idéias claras suficientes, deve ser atingido pela luz da revelação externa. O bispo Warburton, em sua obra sobre *A Doutrina da Graça, ou Ofício e Operações do Espírito Santo (The Doctrine of Grace, or the Office and Operations of the Holy Spirit)*, não toma conhecimento de qualquer graça salvadora, na acepção geralmente reconhecida da expressão, mas limita a palavra "graça" às operações extraordinárias do Espírito na era apostólica. E Junckheim, em sua importante obra,negava o caráter sobrenatural da obra de Deus na conversão do pecador, e afirmava que o poder moral da palavra efetua tudo. O "Avivamento Metodista" na Inglaterra e o "Grande Despertamento" ocorrido nos Estados Unidos trouxeram consigo a restauração da doutrina da graça salvadora, embora nalguns casos mais ou menos matizada de arminianismo. Para Schleiermacher, o problema da culpa do pecado era praticamente inexistente, desde que ele negava a existência da culpa. E, conseqüentemente, ele pouco ou nada sabe da graça salvadora de Deus. Diz Mackintosh: "Esta verdade bíblica central (da misericórdia divina para com os pecadores), Schleiemacher quase sempre deixa passar em silêncio, ou menciona apenas perfuntoriamente, o que mostra quão pouco ele a compreende".[3] A doutrina da graça divina também fica necessariamente obscurecida na teologia de Albrecht Ritschl. E se pode dizer

1 *Calvin on Common Grace*, p. 179 e segtes.
2 P. 357.
3 *Types of Modern Theology*, p. 96.

que é característico de toda a teologia "liberal" moderna, com sua ênfase na bondade do homem, seu extremo distanciamento da necessidade da graça salvadora de Deus. A palavra "graça" aos poucos foi desaparecendo da palavra escrita e falada de muitos teólogos, e muita gente do povo dos nossos dias não liga nenhum outro sentido ao termo, além do de graciosidade. Mesmo Otto chama a atenção para isto, em sua obra sobre *A idéia do Santo (The Idea of the Holy)*, dizendo que o povo não percebe o sentido mais profundo da palavra.[1] A teologia da crise merece crédito por ter salientado de novo a necessidade da graça divina, com o resultado que a palavra uma vez mais está entrando em uso.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Sobre quais elementos da *ordo salutis* recai a ênfase nos três primeiros séculos? 2. em que estes séculos revelam um desvio rumo ao moralismo e ao cerimonialismo? 3. Como se entendia a doutrina da justificação? 4. Como a concebia Agostinho? 5. Qual era o seu conceito de fé? 6. Quantas e quais classes de graça ele distinguia? 7. Em seu sistema, a graça excluía todo mérito? 8. Ele concebia a graça salvadora como passível de perda? 9. Que fatores favoreceram o desenvolvimento da doutrina das boas obras? 10. Como os escolásticos apresentavam a doutrina da justificação? 11. Como andou a *ordo salutis* nas mãos dos antinomianos? 12. Como os neonomianos racionalistas e pietistas a conceberam? 13. Quais outras operações, além das operações salvadoras, são atribuídas ao Espírito Santo na Escritura? 14. Quais os diferentes sentidos da palavra "graça" na Escritura? 15. Que é que ela designa, em conexão com a obra de redenção? 16. Qual a relação entre as doutrinas do livre arbítrio e da graça na história?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. III, p. 551-690; Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 15-20; McPherson, *Chr. Dogm.* P. 367-371; Kaftan, *Dogmatik*, p. 525-532, 651-661; *Warfield, The Plan os Salvation*; Seeberg, *Heilsordnung* (artigo na *Realecyclopaedie* de Hauck); Pieper, *Christl. Dogm*. II, p. 473-498; H. Schmid, *Doct. Theol*., p. 413-416; K. Dijk, *Heilsord* (artigo na *Chr. Enc*.); Pope, *Chr. Theol*. II, p. 348-367; Neil, *Grace* (artigo em *A Protestant Dictionary*); Easton, *Grace* (artigo na *Intern. Standard Bible Enc*.); Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 1-99, 291-414; Buchanan, *The Doctrine of Justification*, p. 339-364; Moffatt, *Grace in the New Testament*; Bryan, W. S., *An Inquiry into the Need of the Grace of God*.

1 P. 32 e segtes., 145.

III. Graça Comum

Em conexão com as operações gerais do Espírito Santo, o tema da graça comum pede atenção. Deve-se entender, porém, que, diversamente da teologia arminiana, a teologia reformada (calvinista) não considera a doutrina da graça comum como parte da soteriologia. Ao mesmo tempo, ela reconhece a estreita relação que existe entre as operações do Espírito Santo na esfera da criação e Suas operações na esfera da redenção, e, portanto, entende que não as devemos dissociar muito.

A. Origem da Doutrina da Graça Comum.

1. O PROBLEMA DE QUE TRATA. O surgimento da doutrina da graça comum foi ocasionado pelo fato de que há no mundo, ao lado do curso da vida cristã com todas as suas bênçãos, um curso natural da vida que, não implicando redenção, exibe, não obstante, muitos sinais do verdadeiro, do bem e do belo. Foi levantada a questão múltipla: Como podemos explicar a vida relativamente ordenada que há no mundo, se sabemos que o mundo inteiro jaz sob a maldição do pecado? Como é que a terá dá fruto precioso e abundante, em vez de só produzir espinhos e abrolhos? Como podemos explicar o fato de que o homem pecador ainda "conserva algum conhecimento de Deus, das coisas naturais e da diferença entre o bem e o mal, e demonstra alguma consideração pela virtude e pelo bom comportamento exterior"? Que explicação se pode dar dos dons e talentos especiais de que o homem natural é dotado, e do desenvolvimento da ciência e da arte por gente totalmente vazia da nova vida que há em Cristo Jesus? Como podemos explicar as aspirações religiosas dos homens de toda parte, até de pessoas que não tiveram contato com a religião cristã? Como é que os não regenerados ainda podem falar a verdade, fazer o bem aos outros e levar vidas exteriormente virtuosas? Estas são algumas indagações que a doutrina da graça comum procura responder.

2. A ATITUDE DE AGOSTINHO FACE A ESTE PROBLEMA. Agostinho não ensinou a doutrina da graça comum, embora não usasse a palavra "graça" exclusivamente como um designativo da graça salvadora. Ele falava da graça que Adão desfrutava antes da Queda, e até admitia que a existência do homem como ser vivo, racional e consciente, podia ser denominada graça. Mas, contrariamente a Pelágio, que dava ênfase à capacidade natural do homem e não reconhecia outra graça que aquela que consiste dos dotes naturais do homem, da lei e do Evangelho, do exemplo de Cristo, e da iluminação do entendimento por uma graciosa influência de Deus – Agostinho salientava a incapacidade total do homem e a sua absoluta dependência de da graça de Deus, sendo esta uma força renovadora interna que, não somente ilumina a mente, mas também age na vontade do homem, quer como graça operante, quer como cooperante. Ele emprega a palavra "graça" quase exclusivamente neste sentido, e considera esta graça como a condição necessária para a realização de cada boa ação. Quando os pelagianos apontavam para

as virtudes dos pagãos que "meramente pelo poder da liberdade inata" muitas vezes eram misericordiosos, discretos, castos, moderados, ele respondia que estas virtudes, assim chamadas, eram pecados, porque não provinham da fé. Ele admitia que os pagãos podem praticar certos atos que são bons em si mesmos e que, numa perspectiva inferior, são até louváveis, mas julgava que estes atos, *como atos de pessoas não regeneradas,* são pecados, porque não brotam da motivação do amor a Deus ou da fé, e não correspondem ao propósito certo – a glória de Deus.[1] Ele negava que tais ações são fruto de qualquer bondade natural do homem.

3. O CONCEITO QUE SE DESENVOLVEU DURANTE A IDADE MÉDIA. Durante a Idade Média, a antítese de *pecado e graça* deu lugar à de *natureza e graça.* Esta se baseava noutra antítese que desempenhou importante papel na teologia católica romana, a saber, a do natural e a do sobrenatural. No estado de integridade, o homem estava revestido do dom sobrenatural da justiça original, que servia de freio para manter sob controle a natureza inferior. Como resultado da queda, o homem perdeu este dom sobrenatural, mas a sua verdadeira natureza permaneceu ou foi apenas ligeiramente afetada. Desenvolveu-se uma inclinação pecaminosa, mas isto não impedia o homem de produzir muita coisa verdadeira, boa e bela. Contudo, sem a infusão da graça de Deus, isso tudo não era suficiente para dar a ninguém algum direito à vida eterna. Em conexão com a antítese do natural e o sobrenatural, a Igreja Católica Romana desenvolveu a distinção entre as virtudes morais da humildade, da obediência, da mansidão, da generosidade, da temperança, da castidade e da inteligência e da diligência no que é bom, virtudes que os homens podem conseguir por seus próprios esforços e com a oportuna ajuda da graça divina; e as virtudes teologais da fé, da esperança e do amor (*charis*), infundidas no homem pela graça santificante. O anabatismo e o socinianismo padecem da mesma antítese, mas com a diferença de que o primeiro exalta a graça a expensas da natureza, enquanto que a segunda exalta a natureza a expensas da graça.

4. POSIÇÃO DOS REFORMADORES E DA TEOLOGIA REFORMADA (CALVINISTA). Sobre este, como outros pontos doutrinários, Lutero não se livrou inteiramente do fermento católico romano. Apesar de ter retornado à antítese agostiniana de pecado e graça, traçou aguda distinção entre a esfera terrenal inferior e a esfera espiritual superior, e sustentava que o homem decaído é por natureza capaz de fazer muita coisa boa e louvável na esfera inferior ou terrena, embora seja inteiramente incapaz de fazer qualquer bem espiritual. Recorrendo a Agostinho, a Confissão de Augsburg "que a vontade do homem tem alguma liberdade de pôr em ação uma justiça civil e de escolher coisas que a razão pode alcançar; mas que não tem poder para pôr em ação a justiça de Deus".[2] O artigo contém uma citação de Agostinho em que são mencionadas muitas boas obras pertencentes à vida presente e que o homem natural pode fazer. Zwínglio entendia o pecado

1 . Cf. Polman*, De Predestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvjn,* p. 77, 78; *Shedd, History of Christian Doctrine II*, p. 75, 76.
2 . Artigo XVIII.

como corrupção, e não como culpa, e, conseqüentemente, considerava a graça de Deus como santificante, e não como graça perdoadora. Esta influência santificante, que em certa medida penetrava até mesmo no mundo gentílico, explica o que há de verdadeiro, bom e belo neste mundo. Calvino não concordava com a posição de Lutero, nem com a de Zwínglio. Ele sustentava firmemente que o homem natural não pode, *por si mesmo*, fazer nenhuma obra boa, e insistia vigorosamente na natureza particular da graça salvadora. Ao lado da doutrina da graça particular, ele desenvolveu a doutrina da graça comum. Esta graça é comunal, não perdoa nem purifica a natureza humana, e não efetua a salvação dos pecadores. Ela reprime o poder destrutivo do pecado, mantém em certa medida a ordem moral do universo, possibilitando assim uma vida ordenada, distribui em vários graus dons e talentos entre os homens, promove o desenvolvimento da ciência e da arte, e derrama incontáveis bênçãos sobre os filhos dos homens. Desde os dias de Calvino, a doutrina da graça comum é geralmente aceita na teologia reformada (calvinista), embora encontrando ocasional oposição. Durante longo tempo, porém, pouco foi feito para desenvolver a doutrina. Deve-se isto, com a toda a probabilidade, ao fato de que o surgimento e predomínio do racionalismo tornou necessário dar toda a ênfase à graça especial. Até o presente, Kuyper e Bavinck fizeram mais que ninguém pelo desenvolvimento da doutrina da graça comum.

B. Nome e Conceito da Graça Comum.

1. NOME. O nome "graça comum", como designativo da graça ora em discussão, não se pode dizer que deve a Calvino a sua origem. Diz o dr. H. Kuiper, em sua obra sobre *Calvino Sobre a Graça Comum (Calvin on Common Grace)*, que encontrou quatro trechos das obras de Calvino em que o adjetivo "comum" é empregado junto com o substantivo "graça", e em duas delas o Reformador está falando da graça salvadora.[1] Na teologia reformada posterior, porém, o nome *gratia communis* entrou em uso geral para expressar a idéia de que esta graça se estende a todos os homens, em contraste com a *gratia particularis*, que se limita a uma parte da humanidade, a saber, aos eleitos. No transcurso do tempo, ficou evidente que o termo "*communis*" permitia várias interpretações. Na teologia holandesa ele é freqüentemente considerado como equivalente a "geral" e, como resultado, veio a ser costumeiro falar em "graça geral" (*algemeene genade*) na Holanda. Estritamente falando, porém, o termo *communis*, como aplicado à graça, embora implicando que é geral nalgum sentido da palavra, salienta o fato de que esta graça é comunal, isto é, é possuída em comum por todas as criaturas, ou por todos os homens, ou por aqueles que vivem sob a administração do Evangelho. Pelo que, o dr. H. Kuiper classifica a graça comum da qual fala Calvino sob três títulos, quais sejam: (1) Graça comum universal, que se estende a todas as criaturas; (2) Graça comum geral, que se aplica à comunidade em geral e a cada membro da raça humana; (3) Graça comum pactual, comum aos que vivem na esfera da aliança, pertençam aos eleitos ou não. É mais que evidente que os teólogos reformados (calvinistas) subordinaram também a expressão "graça comum" uma graça que não é geral, a saber, os privilégios dos que

1 Cf. p. 178

vivem sob a administração do Evangelho, a vocação universal externa inclusive. Ao mesmo tempo, eles assinalam que esta graça, em distinção da graça comum geral, pertence à economia da redenção.[1] Finalmente, deve-se notar que a expressão *gratia communis* é suscetível de receber, e de fato tem recebido, interpretação não somente quantitativa, mas também qualitativa. Pode denotar uma graça que é comum no sentido de *ordinária*. As operações ordinárias do Espírito Santo, em distinção das Suas operações especiais, são chamadas comuns. Suas operações naturais ou usuais se contrastam com as que são invulgares e sobrenaturais. É este o sentido do termo "comum" na Confissão de Westminster X.4, e no Catecismo Maior de Westminster, perg. 60.* A respeito da graça comum desfrutada pelos que vivem sob o Evangelho, declara W.L.Alexander: "A graça deste modo concedida é comum, não no sentido de ser dada a todos os homens em comum, mas no sentido de produzir efeitos ordinários, podendo ficar aquém da real eficácia salvífica".[2] Assim entendida, a graça de Deus pode ser comum sem ser geral ou universal.

2. CONCEITO. A distinção entre a graça comum e a graça especial não se aplica à graça como atributo de Deus. Não há duas espécies de graça em Deus, mas somente uma. É a perfeição de Deus em virtude da qual ele mostra imerecido favor ao homem, favor de que este fora privado com justiça. Contudo, esta graça específica de Deus se manifesta em diferentes dons e operações. Sua mais rica manifestação se vê naquelas grandiosas operações que visam à remoção da culpa, da corrupção e da punição do pecado, e à salvação última dos pecadores, e redunda nessas bênçãos. Mas, se bem que este é o coroamento da obra da graça de Deus, não é sua única manifestação. Ela aparece também nas bênçãos naturais que Deus derrama sobre o homem na presente vida, apesar do fato de que o homem perdeu o direito a elas e se acha sob sentença de morte. A obra da graça divina se vê em tudo que Deus faz para restringir a devastadora influência e desenvolvimento do pecado no mundo, e para manter, enriquecer e desenvolver a vida da humanidade em geral e dos indivíduos componentes da raça humana. Deve-se ressaltar que estas bênçãos são manifestações da graça de Deus ao homem em geral. Alguns preferem dizer que elas são expressões da Sua bondade, benignidade, benevolência, misericórdia ou longanimidade, mas eles parecem esquecer que Deus não poderia ser bondoso, benigno ou benevolente para com o pecador, a menos que primeiramente fosse gracioso. Deve-se ter em mente, porém, que a expressão *gratia communis*, embora designando geralmente uma graça que é comum à humanidade toda, é também empregada para indicar uma graça que é comum aos eleitos e aos não eleitos que vivem sob o Evangelho, que inclui bênçãos como o chamamento externo do Evangelho, que é feito igualmente a ambos os grupos, e aquela iluminação interna e aqueles dons do Espírito a respeito dos quais lemos em Hb 6.4-6. Entende-

1 Cf. Mastricht, *God Geleerdheit* I, p. 441; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p. 729, 730; Hodge, *Syst. Theol*. II, p. 654; A.A. Hodge, *Outlines of Theol*., p. 449; Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, p. 98, 99; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 13, 14.
* Ambos, juntamente com o Breve Catecismo de Westminster, símbolos de fé da Igreja Presbiteriana do Brasil. Nota do tradutor.
2 *Systm of Bib. Theol*. II, p. 352.

se, porém, que estes privilégios só podem ser chamados comuns no sentido que são usufruídos pelos eleitos e pelo réprobo indiscriminadamente, e de que não constituem graça especial, no sentido de graça salvadora. Em distinção das manifestações mais gerais da graça comum, esses privilégios, embora não constituam parte da graça de Deus que leva necessariamente à salvação, são, não obstante, relacionados com o processo soteriológico. Às vezes recebem o nome de "especiais", mas, neste caso, "especiais" não equivale a "salvadores". Em geral se pode dizer que, quando falamos de "graça comum", temos em mente, ou (a) *as operações gerais do Espírito Santo pelas quais Ele, sem renovar o coração, exerce tal influência sobre o homem por meio da Sua revelação geral ou especial, que o pecado sofre restrição, a ordem é mantida na vida social, e a justiça civil é promovida;* ou (b) *as bênçãos gerais, como a chuva e o sol, a água e alimento, roupa e abrigo, que Deus dá a todos os homens indiscriminadamente, onde e quanto Lhe parece bom faze-lo*.

Devemos notar os seguintes pontos de distinção entre a graça especial (no sentido de graça salvadora) e a graça comum:

a. A extensão da graça especial é determinada pelo decreto da eleição. Esta graça limita-se aos eleitos, ao passo que a graça comum não sofre esta limitação, mas é outorgada indiscriminadamente a todos os homens. O decreto da eleição e da reprovação não tem influência determinante sobre ela. Nem sequer se pode dizer que os eleitos recebem maior proporção da graça comum do que os não eleitos. É matéria de conhecimento geral, e muitas vezes se observou, que, com freqüência, os ímpios possuem maior medida da graça comum e têm maior participação nas bênçãos naturais do que os justos.

b. A graça especial remove a culpa e a penalidade do pecado, muda a vida interior do homem, e gradativamente o purifica da corrupção do pecado pela operação sobrenatural do Espírito Santo. Sua atividade invariavelmente redunda na salvação do pecador. Por outro lado, a graça comum jamais remove a culpa do pecado, não renova a natureza humana, mas apenas tem um efeito restringente sobre a influência corruptora do pecado e, em certa media, suaviza os seus resultados. Não efetua a salvação do pecador, embora nalgumas das suas formas (vocação externa e iluminação moral) esteja estreitamente relacionada com a economia da redenção e tenha uma aparência soteriológica.

c. A graça especial é irresistível. Não significa que seja uma força determinista a compelir o homem a crer contra a sua vontade, mas significa que, pela mudança do coração do homem, torna-o perfeitamente desejoso de aceitar a Jesus Cristo para a salvação e de prestar obediência à vontade de Deus. A graça comum é resistível, e de fato sempre sofre maior ou menor resistência. Paulo mostra em Rm 1 e 2 que, num os gentios, nem os judeus, viviam à altura da luz que possuíam. Diz Shedd: "Na graça comum, o chamamento para crer e arrepender-se é

invariavelmente ineficaz, porque o homem é avesso à fé e ao arrependimento e está na escravidão do pecado".[1] Ela é ineficaz para a salvação porque não transforma o coração.

d. A graça especial age de maneira espiritual e recriadora, renovando completamente a natureza do homem e, assim, tornando o homem capaz e desejoso de aceitar a oferta da salvação em Jesus Cristo e de produzir frutos especiais. A graça comum, ao contrário, opera somente de modo racional e moral, tornando o homem, de maneira geral, receptivo ante a verdade, apresentando motivos à vontade e apelando para os desejos naturais do homem. Isto equivale a dizer que a graça especial (salvadora) é imediata e sobrenatural, visto que é produzida na alma pela energia imediata do Espírito Santo, enquanto que a graça comum é mediata, uma vez que é produto da operação mediata do Espírito Santo mediante a verdade da revelação geral ou especial e mediante a persuasão moral.

Deve-se distinguir cuidadosamente entre esta concepção da graça comum e a dos arminianos, que consideram a graça comum com um dos elas da *ordo salutis* e lhe atribuem significação *salvadora*. Eles afirmam que, em virtude da graça comum de Deus, o homem não regenerado é perfeitamente capaz de praticar o bem espiritual, em certa medida, de converter-se a Deus com arrependimento e fé, e, assim, de aceitar a Jesus para a salvação. Vão mais longe até, e sustentam que, pela iluminação da mente e pela influência persuasiva da verdade, a graça comum incita o pecador a aceitar a Jesus Cristo e a converter-se a Deus com arrependimento e fé, e certamente atingirá este objetivo, a menos que o pecador resista obstinadamente à operação do Espírito Santo. Os Cânones de Dort se ocupam disto quando rejeitam o erro dos que ensinam "que o homem natural e corrupto pode usar tão bem a graça comum (pela qual eles entendem a luz da natureza), ou os dons que ainda lhe ficaram depois da Queda, que ele pode, pelo seu bom uso, obter gradativamente uma graça maior, isto é, a graça evangélica ou a salvadora, e a própria salvação".[2]

C. A Graça Comum e a Obra Expiatória de Cristo.

Surge naturalmente a questão sobre se a manifestação da graça comum de algum modo se relaciona com a obra expiatória de Cristo. Quanto sabemos, o dr. Kuyper não defende tal relação. Segundo ele, Cristo, como o Mediador da criação, a luz que ilumina todo homem vindo ao mundo, é a fonte da graça comum. Quer dizer que as bênçãos da graça comum dimanam dd obra da criação. Mas isto não basta para responder à questão sobre como se explica que um Deus santo e justo estende a sua graça a pecadores que perderam todo e qualquer direito, e lhe concede favores, mesmo quando não compartilham a justiça de Cristo e se revelam final e definitivamente impenitentes. A questão exata é: Como pode Deus continuar concedendo as bênçãos da criação a homens que estão sob sentença de morte e de condenação? No que se refere aos eleitos, esta

1 *Calvinsm Purê and Mixed*, p. 99..
2 III.IV. Rejeição de erros 5.

questão é respondida pela cruz de Cristo, mas, e quanto aos réprobos? Talvez possa dizer que não é necessário supor uma base judicial específica para a concessão da graça comum ao homem, tendo-se em conta que (a) ela não remove a culpa do pecado e, portanto, não traz perdão; e (b) não suspende a sentença de condenação, mas unicamente adia a sua execução. Talvez o fato de que o beneplácito divino susteve a manifestação da Sua ira e "suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição" (Rm 9.22), ofereça suficiente explicação das bênçãos da graça comum.

Geralmente os teólogos reformados (calvinistas) hesitam em dizer que, com o Seu sangue expiatório, Cristo mereceu estas bênçãos para os impenitentes e réprobos. Ao mesmo tempo, eles crêem que importantes benefícios naturais se acumulam para toda a raça humana, provenientes da morte de Cristo, e que os incrédulos, os impenitentes e os réprobos também participam desses benefícios. Em toda transação pactual registrada na Escritura se vê que a aliança da graça traz, não somente bênçãos espirituais, mas também bênçãos materiais, e essas bênçãos materiais são de tal natureza que delas participam também os descrentes. Diz Cunningham: "Muitas bênçãos fluem para a humanidade em geral, provindas da morte de Cristo, colateral e acidentalmente, em conseqüência da relação em que os homens, coletivamente considerados, vivem uns com os outros".[1] E não é nada mais que natural que seja assim. Se Cristo devia salvar uma raça eleita, paulatinamente chamada do mundo da humanidade no transcurso dos séculos, era necessário que Deus exercesse paciência, detivesse o curso do mal, promovesse o desenvolvimento das faculdades naturais do homem, mantivesse vivo nos corações dos homens o desejo de manter a justiça civil, a moralidade exterior e a boa ordem na sociedade, e derramasse incontáveis bênçãos sobre a humanidade em geral. O dr. Hodge o expressa desta maneira: "È evidente que qualquer plano destinado a garantir a salvação a uma parte eleita de uma raça que se propaga por geração e vice em associação, como é o caso da humanidade, não pode garantir o seu objetivo sem afetar grandemente, para melhor ou para pior, o caráter e o destino de todos os demais membros não eleitos da raça". Cita ele o dr. Candlish para indicar que "toda a história da raça humana, desde a apostasia até ao juízo final, é uma dispensação de paciência com relação aos réprobos, em que muitas bênçãos, físicas e morais, que afetam os seus caracteres e os seus destinos para sempre, acumulam-se até mesmo para os pagãos, e muito mais aos cidadãos de boa e refinada educação pertencentes às comunidades cristãs. Estas lhes advêm através da mediação de Cristo, e vindo a eles agora, só podem ter-lhes sido destinadas desde o princípio".[2] Estas bênçãos gerais da humanidade, que resultam indiretamente da obra expiatória de Cristo, foram, não somente previstas por Deus, mas também designadas por Ele como bênçãos para todos os envolvidos. Naturalmente, é mais que certo que o propósito de Deus na obra de Cristo visava primária e diretamente, não ao bem-estar temporal dos homens em geral, mas, sim, à redenção dos eleitos; mas, secundária e indiretamente incluía também as bênçãos naturais concedidas

1 *Hist. Theol*. II, p. 333.
2 *The Atonement*, p. 358, 359.

indiscriminadamente à humanidade. Tudo que o homem natural recebe, fora a maldição e a morte, é resultado indireto da obra redentora de Cristo.[1]

D. Relação Entre a Graça Especial e a Comum.

Várias questões podem ser levantadas a respeito desta relação, das quais as seguintes são algumas das mais importantes:

1. A GRAÇA ESPECIAL E A COMUM DIFEREM ESSENCIALMENTE, OU SOMENTE NO DECRETO? Os arminianos reconhecem ao lado da graça suficiente (comum) a graça da obediência evangélica, mas afirmam que as duas diferem somente em grau, não em essência. Ambas são soteriológicas, no sentido de que fazem parte da obra salvadora de Deus. A primeira possibilita ao homem arrepender-se e crer, ao passo segunda, em cooperação com a vontade, faz com que o homem se arrependa e creia. Ambas podem sofrer resistência, de maneira que, mesmo a segunda não é necessariamente eficaz para a salvação. Todavia, a teologia reformada (calvinista) insiste na diferença essencial entre a graça comum e a especial. A graça especial é sobrenatural e espiritual; remove a culpa e a corrupção do pecado, e suspende a sentença de condenação. A graça comum, por outro lado, é natural; e, embora algumas das suas formas possam estar estreitamente relacionadas com a graça salvadora, ela não remove o pecado nem liberta o homem, mas simplesmente restringe as manifestações externas do pecado e promove a moralidade e a decência exteriores, boa ordem na sociedade, justiça cívica, desenvolvimento da ciência e da arte etc. Ela age somente na esfera natural, e não na espiritual. Deve-se sustentar, que, embora ambas estejam estreitamente relacionadas na presente vida, são essencialmente diferentes, não diferindo apenas em grau. Haja quanta graça comum houver, não introduzirá o pecador na vida que há em Cristo Jesus.Contudo, a graça comum às vezes se revela em formas que dificilmente o homem pode distinguir das manifestações da graça especial como, por exemplo, no caso da fé temporal. Ao que parece, o dr. Shedd não tem especialmente em mente a diferença essencial entre ambas, quando diz: “O não eleito recebe a graça comum, e a graça comum dobraria a vontade humana, se não fosse derrotada por ela. Se o pecador não fizesse oposição hostil, a graça comum seria equivalente à graça especial”. Numa nota ele acrescenta: “Dizer que a graça comum, se não sofresse resistência do pecador, seria equivalente à graça regeneradora, não é o mesmo que dizer que a graça comum, se *ajudada* pelo pecador, seria equivalente à graça regeneradora. No primeiro caso, Deus seria o único autor da regeneração; no segundo, não seria”.[2] Isto faz lembrar a teologia luterana, mas não está inteiramente claro o que o autor quer dizer, pois noutro lugar ele atribui também a não resistência do pecador à operação do Espírito Santo.[3]

1 Cf. Turretino, *Opera, Lócus* XIV, perg. XIV, parte XI; Witsius, *De Verbonden*, B. II, cap. 9, seção 4; Cunningham, *Hist. Theol*. II, p. 332; Symington, *Atonement and Intercession*, p. 255; Bavinck, *Geref. Dogm*. III, p. 535; Vos, *Ger. Dogm*. III, p. 150.
2 *Dogm. Theol*. II, p. 483.
3 *Calvinism Pure and Mixed*, p. 101.

2. QUAL DAS DUAS É A PRIMEIRA, A GRAÇA COMUM OU A GRAÇA ESPECIAL? A esta questão deve-se responder que, num sentido temporal, não se pode dizer que qualquer delas tenha prioridade sobre a outra. O capítulo três de Gênesis revela claramente que ambas entraram em ação imediatamente após a Queda. Contudo, deve-se atribuir à graça especial a prioridade lógica, porquanto a graça comum é-lhe subserviente em sua operação no mundo.

3. A GRAÇA COMUM ATENDE A UM PROPÓSITO INDEPENDENTE, OU NÃO? Não se pode duvidar de que, em parte, a graça comum tem o seu propósito na obra redentora de Jesus Cristo; ela é subserviente à execução do plano de Deus na vida dos eleitos e no desenvolvimento da igreja. Mas, em acréscimo, atende também um propósito independente, qual seja, trazer à luz e pôr em ação, para o serviço do homem, as forças ocultas da natureza e desenvolver os poderes e talentos latentes na raça humana, para que o homem possa progressivamente exercer domínio sobre a criação inferior, para a glória de Deus, o Criador.[1]

4. A GRAÇA ESPECIAL E A GRAÇA COMUM TÊM, CADA UMA, A SUA PRÓPRIA ESFERA PECULIAR E DISTINTIVA? Pode-se dizer que, em certo sentido, a graça especial tem a sua própria esfera peculiar na igreja organizada, se bem que não está limitada necessariamente a esta, e que a graça comum também opera na igreja, pois ela é dada a todos os homens. Ambas operam no mundo, mas, enquanto o graça comum, no sentido mais habitual da expressão, diz respeito às coisas do mundo natural e da vida presente, a graça especial tem que ver com as coisas da nova criação. Só podem influenciar-se mutuamente. A graça comum enriquece a igreja com as suas bênçãos; e a igreja eleva os frutos da graça comum a um nível superior, colocando-os sob a influência da vida regenerada.

E. Meios Pelos Quais Opera a Graça Comum.

Podemos distinguir vários meios pelos quais a graça comum leva a afeito a sua obra. Calvino sugere alguns deles, quando, ao falar da influência restringente da graça comum, diz: “Daí, por mais que os homens disfarcem a sua impureza, alguns só são impedidos de irromper em muitos tipos de iniqüidade pela vergonha, outros pelo temor das leis. Alguns aspiram a uma vida honesta, julgando que favorece mais aos seus interesses, enquanto outros são elevados acima da sorte vulgar para que, pela dignidade da sua posição social, se mantenham inferiores aos seus direitos e deveres. Assim Deus, por Sua providência, refreia a perversidade da natureza, impedindo-a de entrar em ação, mas sem torna-la interiormente pura”.[2] Os seguintes são alguns dos mais importantes meios pelos quais a graça comum realiza a sua obra:

1. A LUZ DA REVELAÇÃO DE DEUS. Esta é fundamental, pois sem ela, todos os outros meios seriam impossíveis, e, mesmo que fossem possíveis, não funcionariam apropriadamente.

1 Cf. Kuyper, *Gemeene Gratie* II, p. 622, 628, 633; Bavinck, *De Algemeene Genade*, p. 45.
2 *Inst*. II. 3,3.

Temos em mente aqui primariamente a luz da revelação de Deus que brilha na natureza e ilumina todo homem que surge no mundo. Ela mesma é fruto da graça comum, mas, por sua vez, vem a ser um meio para maior manifestação dela, visto que serve para guiar a consciência do homem natural. Paulo fala dos gentios que praticam por natureza as coisas da lei, dizendo que eles "mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se" Rm 2.14, 15. Comentando esta passagem, diz Calvino que esses gentios "provam que há impressa em seus corações uma capacidade de discriminação e de julgamento com que eles distinguem entre o que é justo e o que é injusto, entre o que é honesto e o que é desonesto".[1] Acresce, contudo, que se pode dizer que a graça comum, num sentido mais restrito, opera também na luz da revelação especial de Deus, que não é fruto da graça comum, mas, sim, da graça especial.

2. GOVERNOS. Destes também se pode dizer que são fruto e meio da graça comum. Segundo Rm 13, os governos são ordenados por Deus para a manutenção da boa ordem na sociedade.Resistir a eles é resistir à ordenação de Deus. A autoridade governante, diz o apóstolo, "é ministro de Deus para teu bem", Rm 13.4. Ele vê suporte na consciência do homem (versículo 5), e, quanto ao mais, "não é sem motivo que ela traz a espada" (vers.4) . Sobre este ponto diz a confissão Belga: "Cremos que o nosso gracioso Deus , devido à depravação da humanidade, designou reis, príncipes e magistrados, desejoso de que o mundo seja governado por certas leis e formas de vigilância, com o fim de que a dissolução dos homens fosse refreada e todas as coisas fossem conduzidas com boa ordem e decência entre eles".2

3. OPINIÃO PÚBLICA. A luz que brilha nos corações dos homens, especialmente quando reforçada pela influência da revelação especial de Deus, resulta na formação de uma opinião pública extrema conformidade com a lei de Deus, e isso tem tremenda influência sobre a conduta dos que são sensíveis ao julgamento da opinião pública. Naturalmente, a opinião pública só será um meio da graça comum quando formada sob a influência da revelação de Deus. Senão for dirigida pela consciência, agindo em harmonia com a luz da natureza, ou pela Palavra de Deus, será uma poderosa influência para o mal.

4. PUNIÇÕES E RECOMPENSAS DIVINAS. As disposições providenciais de Deus, pelas quais Ele visita a iniqüidade dos homens neles mesmos, nesta vida, e recompensas as ações que se harmonizam exteriormente com a lei divina, atendem a um importante propósito, refreando o mal existente no mundo. As punições têm efeito dissuasório, e as recompensas servem de incentivo. Por este meio, toda bondade moral que há no mundo é fortemente estimulada. Muitos se esquivam do mal e buscam o bem, não porque temam a Deus, mas porque percebem que o bem traz sua própria recompensa e atende melhor aos seus interesses.

F. Frutos da Graça Comum.

1 Comentário de Romanos, *in loco*.

Na seção anterior já indicamos que aquilo que nos ficou da luz da natureza só continua agindo em virtude da graça comum de Deus. Esse é um dos mais importantes frutos da graça comum, sem que alguns dos outros seriam inconcebíveis. Os seguintes frutos podem ser mencionados aqui:

1. É SUSTADA A EXECUÇÃO DA SENTENÇA. Deus pronunciou a sentença de morte sobre o pecador. Falando da árvore do conhecimento do bem e do mal, disse Ele: “no dia em que dela comeres, certamente morrerás”. O homem comeu, e a sentença foi posta em execução até certo ponto, mas, evidentemente, não foi logo executada totalmente. É devido à graça comum que Deus não executou plenamente a sentença da morte no pecador, e não o faz agora, mas mantém e prolonga a vida natural do homem e lhe dá tempo para arrependimento. Ele não dá logo fim à vida do pecador, mas lhe dá oportunidade para arrepender-se, tirando com isso qualquer motivo para desculpa e justificando a vindoura manifestação da Sua ira sobre os que persistirem no pecado até o fim. Que Deus age com base neste princípio evidencia-se amplamente em passagens como Is 48.9; Jr 7.23-25; Lc 13.6-9; Rm 2.4; 9.22; 2 Pe 3.9.

2. RESTRIÇÃO DO PECADO. Pela operação da graça comum, o pecado sofre restrição nas vidas dos indivíduos e na sociedade. Ao elemento de corrupção que entrou na vida da raça humana não é permitido, por ora, realizar a sua obra desintegradora. Diz Calvino: “Mas devemos considerar que, não obstante a corrupção da nossa natureza, há algum espaço para a graça divina, graça que, sem purifica-la, pode coloca-la sob repressão interior. Pois, se o Senhor deixasse todas as mentes soltas para desenfrear-se em suas luxúrias, sem dúvida não há nenhum homem que não mostrasse que a sua natureza e capaz de praticar todos os crimes de que Paulo a acusa (Rm 3, comparado com Sl 14.3-6)”.[1] Esta repressão pode ser externa ou interna ou ambas, mas não muda o coração. Há passagens que falam da luta do Espírito de Deus com os homens, luta que não produz arrependimento, Gn 6.3; Is 63.10; At 7.51; de operações do Espírito Santo que acabam sendo retiradas, 1 Sm 16.14; Hb 6.4-6; e do fato de que, nalguns casos, Deus finalmente deixa os homens entregues às luxúrias dos seus próprios corações, Sl 81.12; Rm 1.24, 26, 28. Em acréscimo às passagens anteriores, há algumas que mostram claramente que Deus reprime o pecado de várias maneiras, como Gn 20.6; 31.7; Jô 1.12; 2.6; 2 Rs 19.27, 28; Rm 13.1-4.

3. PRESERVAÇÃO DE ALGUMA PERCEPÇÃO DA VERDADE, DA MORAL E DA RELIGIÃO. Deve-se à graça comum que o homem ainda conserva alguma noção do verdadeiro, do bom e do belo, e muitas vezes aprecia estas coisas num grau até surpreendente, e revela desejo da verdade, da moralidade externa e mesmo de certa forma de religião. Paulo fala dos gentios que “mostram a norma da lei gravada nos seus corações, testemunhando-lhes também a consciência, e os seus pensamentos mutuamente acusando-se ou defendendo-se”, na passagem recém-citada

1 Inst. II: 3, 3.

de Rm 2.15, e até diz daqueles que davam livre curso às suas vidas ímpias, que eles conheceram a verdade de Deus, embora detivessem a verdade com a injustiça e a mudassem em mentira, Rm 1.18-25. Aos atenienses, que não tinham temor de Deus, disse ele: "Em tudo vos vejo acentuadamente religiosos", At. 17:22. Os Cânones de Dort expressam-se como segue, sobre este ponto: "Permanecem, porém, no homem, desde a Queda, vislumbres da luz natural, pelos quais ele conserva algum conhecimento de Deus, das coisas naturais e da diferença entre o bem e o mal, e mostra alguma consideração pela virtude e pela boa conduta exterior. Mas, esta luz da natureza acha-se tão longe de ser suficiente para dar-lhe um conhecimento salvífico de Deus e da verdadeira conversão, que ele é incapaz de usa-la direito, mesmo nas coisas naturais e civis. Não somente isso, mas também esta luz, tal como é, o homem a torna totalmente corrompida e obstrui com a sua injustiça, fazendo aquilo que é inescusável diante de Deus" (III. IV. 4).

4. A PRÁTICA DO BEM EXTERNO E DA JUSTIÇA CIVIL. A graça comum capacita o homem para praticar o que geralmente se denomina *justitia civilis*, isto é, aquilo que é certo nas atividades civis ou naturais, em distinção daquilo que é certo nas questões religiosas, as boas obras naturais nas relações sociais, obras que se harmonizam externa e objetivamente com a lei de Deus, embora inteiramente destituídas de qualquer qualidade espiritual. Isso está em harmonia com a nossa confissão reformada (calvinista). O artigo XIV da Confissão Belga fala, em seu título, da incapacidade humana de realizar o que é verdadeiramente bom, afirma que o homem conservou apenas diminutos restos dos seus excelentes dons, o bastante para deixa-lo sem desculpa, e somente rejeita o erro pelagiano segundo o qual o homem pode, por si mesmo, praticar o bem espiritual ou salvífico. O artigo 3 dos Cânones de Dort fala num tom semelhante: "Portanto, todos os homens são concebidos em pecado e são por natureza filhos da ira, incapazes para o bem salvífico" etc. Talvez se objete que o Catecismo de Heidelberg fala em termos absolutos na pergunta 8, quando afirma que somos incapazes de fazer qualquer bem, a não ser que sejamos regenerados. Mas, pelo Comentário do próprio Ursino,* fica evidente que ele não nega que o homem possa praticar o bem civil, mas somente que possa praticar as boas obras definidas na pergunta 91 do referido catecismo. Os teólogos reformados (calvinistas) geralmente afirmam que os não regenerados podem realizar o bem natural, o bem civil, e o bem religioso exterior.[1] Contudo, eles chamam a atenção para o fato de que, conquanto essas obras dos não regenerados sejam boas do ponto de vista material, como obras ordenadas por Deus, não podem ser consideradas boas do ponto de vista formal, uma vez que não provêm do motivo certo e não visam ao propósito certo. A Bíblia fala repetidamente de obras de não regenerados como boas e corretas, 2 Rs 10.29, 30; 12.2 (comp. 2 Cr 24.17-25); 14.3, 14-16, 20, 27 (comp. 2 Cr 25.2); Lc 6.33; Rm 2.14, 15.

* Zacarias Ursino, nascido em 1534, em Breslau, Alemanha, um dos teólogos de Heidelberg encarregados de preparar o Catecismo de Heidelber. Nota do tradutor.

1 Cf. Calvino, *Inst*. III.14.2; Van Mastricht, *Godgeleerdheid*, Livro IV.4.11, 12; Voetius, *Catechisatie* I, p. 168-172; Ursino, *Comm. on the Catechism*, Lord's Day II, p. 77; Charnock, *On the Atributes* II, p.303, 304; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p.338.

5. MUITAS BÊNÇÃOS NATURAIS. À graça comum o homem deve, ademais, todas as bênçãos naturais que ele recebe na presente vida. Embora tendo perdido o direito a toda e qualquer bênção de Deus, ele recebe abundantes provas da bondade de Deus, dia após dia. Há várias passagens da Escritura nas quais transparece fartamente que Deus despeja muitas das Suas boas dádivas sobre todos os homens indiscriminadamente, isto é, sobre bons e maus, sobre eleitos e réprobos, passagens como, Gn 17.20 (comp. Versículo 18); 39.5; Sl 145.9, 15, 16; Mt 5.44, 45; Lc 6.35, 36; At 14.16, 17; 1 Tm 4.10. E estas dádivas são destinadas a serem bênçãos,não somente para os bons, mas também para os maus. À luz da Escritura, é insustentável a posição segundo a qual Deus nunca abençoa os réprobos, quando lhes concede muitas dádivas que são boas em si mesmas. Em Gn 39.5 lemos que "o Senhor abençoou a casa do egípcio por amor de José; a bênção do Senhor estava sobretudo o que tinha, assim em casa como no campo". E em Mt 5.44, 45 Jesus exorta os Seus discípulos com estas palavras: "...orai pelos que vos perseguem; para que vos torneis filhos do vosso Pai celeste" (a versão utilizada pelo Autor diz: "... abençoai os que vos amaldiçoam..."). Isto só pode significar uma coisa, a saber, que Deus também abençoa os que O amaldiçoam. Cf. também Lc 6.35, 36; Rm 2.4.

G. Objeções à Doutrina Reformada da Graça Comum.

Diversas objeções foram, e ainda agora são, levantadas por alguns contra a doutrina da graça comum nos termos em que foi exposta acima. Algumas das mais importantes são as seguintes:

1. Os arminianos não se mostram satisfeitos com ela porque acham que ela não vai suficientemente longe. Eles consideram a graça comum como uma parte integrante do processo salvífico. É aquela graça suficiente que habilita o homem a arrepender-se e a crer em Jesus Cristo para a salvação, *e que no propósito de Deus visa a conduzir os homens à fé e ao arrependimento*, embora os homens a possam frustrar. Uma graça que não vise à salvação dos homens e não auxilie realmente, é uma contradição de termos. Daí Pope, um arminiano wesleyano, afirma que a graça comum, no sistema calvinista, "é universal, e não particular; é necessariamente, ou pelo menos fatualmente, inoperante para a salvação no propósito de Deus", e apelida isto de "influência desperdiçada". Diz ele mais: "A graça deixa de ser graça, se não inclui a intenção salvadora do Doador".[1] Mas o certo é que a Bíblia não limita desse jeito o uso do termo "graça". Passagens como Gn 6.8; 19.19; Ex 33.12, 16; Nm 32.5; Lc 2.40, e muitas outras não se referem ao que denominamos "graça salvadora", nem tampouco ao que o arminiano denomina "graça suficiente".

2. Às vezes argumentam que a doutrina reformada da graça comum envolve a doutrina da expiação universal, e, portanto, vai dar no campo arminiano. Mas não há boa base para esta asserção. Ela nem diz nem implica que é propósito de Deus salvar todos os homens por meio do

1 . *Christian Theology* II, p. 387, 388.

sangue expiatório de Jesus Cristo. A objeção se baseia particularmente na proclamação universal do Evangelho, que é considera possível somente com base numa expiação universal. Ela já foi sugerida pelos próprios arminianos por ocasião do Sínodo de Dort, quando eles asseveram que os reformados, com sua doutrina da expiação particular, não podiam pregar o Evangelho a todos os homens, indiscriminadamente. Mas o Sínodo de Dort não reconheceu a contradição deduzida por eles. Os Cânones ensinam a expiação particular, [1] e também exigem a proclamação universal do Evangelho.[2] E isso está em perfeita harmonia com a Escritura, que, por um lado, ensina que Cristo fez expiação somente pelos eleitos, Jo 10.15; At 20.28; Rm 8.32, 33; cf. também Jo 17.9; e, por outro lado, ensina que o Evangelho tem que ser propagado a todos os homens, indiscriminadamente, Mt 22.2-14; 28.19; Mc 16.15, 16. Se se objetar que não podemos harmonizar plenamente a indiscriminada e sincera oferta da salvação condicionada pela fé e arrependimento com a doutrina da expiação particular, pode-se admitir isto, mas com o definido entendimento de que a verdade de uma doutrina não depende da nossa capacidade de harmonizá-la com todas as doutrinas da Escritura.

3. Outra objeção à doutrina da graça comum é que ela pressupõe certa disposição favorável de Deus mesmo para com os pecadores reprovados, quando não temos nenhum direito de supor que Deus tenha tal disposição. Esta crítica toma o seu ponto de partida no conselho eterno de Deus, em Sua eleição e reprovação. Ao longo da linha da Sua eleição, Deus revela Seu amor, Sua graça, Sua misericórdia e Sua longanimidade levando à salvação; e na concretização histórica da Sua reprovação, Ele dá expressão à Sua aversão, ao Seu desfavor, ao Seu ódio, à Sua ira, levando à destruição. Mas isto parece uma simplificação exagerada e racionalista da vida interior de Deus, simplificação que não leva em conta a Sua auto-revelação. Ao falarmos deste assunto, devemos ser muito cuidadosos e deixar-nos guiar pelas declarações explícitas da Escritura, e não por nossas atrevidas inferências do secreto conselho de Deus. Há muito mais em Deus do que aquilo que podemos reduzir às nossas categorias lógicas. Serão os eleitos nesta vida unicamente objetos do amor de Deus, e nunca em nenhum sentido, objetos de Sua ira? Estará Moisés pensando nos réprobos quando diz: “Pois somos consumidos pela tua ira, e pelo teu furor, conturbados”? Sl 90.7. A afirmação de Jesus, de que ira de Deus *permanece* sobre aqueles que não obedecem ao Filho, não implica que ela é retirada dos outros quando se submetem ao benigno governo de Cristo, *e não até quando* o fizerem? Jo 3.36. E não diz Paulo aos crentes efésios que eles eram “por natureza filhos da ira, como também os demais”? Ef 2.3. Evidentemente, os eleitos não podem ser considerados como *sempre* e *exclusivamente* objetos do amor de Deus. E se aqueles que são objetos do amor redentor de Deus também podem, nalgum sentido, ser considerados objetos da Sua ira, por que seria impossível que aqueles que são objetos da Sua ira também participem, nalgum sentido, do Seu divino favor? Um Pai que é também juiz pode desgostar-se com o filho que é trazido à sua presença como criminoso, e sentir-

1 . II. 8.
2 . II.5 e III.8.

se constrangido a puni-lo com a sua ira judicial, mas pode, apesar disso, apiedar-se dele e mostrar-lhe atos de bondade enquanto o filho está sob condenação. Por que isto seria impossível em Deus? O general Washington odiou o traidor que foi levado à sua presença, e o condenou à morte, mas, ao mesmo tempo, mostrou-lhe compaixão servindo-lhe iguarias da sua mesa. Deus não pode ter compaixão, mesmo do pecador condenado, e conceder-lhe favores? Não há por que ser incerta a resposta, desde que a Bíblia ensina com clareza que Ele derrama incontáveis bênçãos sobre todos os homens e também indica claramente que elas são expressões de uma disposição favorável de Deus que, contudo, fica muito aquém da volição positiva exercida para lhes perdoar, suspender a sentença a eles imposta e assegurar-lhes a salvação. As seguintes passagens indicam claramente aquela disposição favorável: Pv 1.24; Is 1.18; Ez 18.23, 32; 33.11; Mt 5.43-45; 23.37; Mc 10.21; Lc 6.35; Rm 2.4; I tm 2.4. Se tais passagens não testificam uma disposição favorável de Deus, fica parecendo que a linguagem perdeu o seu sentido, e que a revelação de Deus sobre este assunto não é confiável.

4. Os anabatistas se opõem à doutrina da graça comum porque ela envolve o reconhecimento de bons elementos na ordem natural das coisas, o que é contrário à sua posição fundamental. Eles vêem a criação natural com desprezo, acentuam que Adão era da terra e de terra, e só enxergavam impureza na ordem natural como tal. Cristo estabeleceu uma nova e sobrenatural ordem de coisas, e a esta ordem também pertence o homem regenerado, que não é apenas renovado, mas, sim, um homem inteiramente novo. Ele nada tem em comum com o mundo a seu redor e, portanto, não deve tomar parte em sua vida: nunca fazer um juramento, não participar de nenhuma guerra, não reconhecer as autoridades civis, evitar vestuário mundano, e assim por diante. Para esta posição não existe nenhuma outra graça, além da graça salvadora. Este conceito foi partilhado pelo labadismo,* pelo pietismo, pelos irmãos morávios e por várias outras seitas. A negação da graça comum por parte de Barth parece seguir estas mesmas linhas. Não é de admirar, pois, que para ele também, a "criaturidade" (o ser criatura) e a pecaminosidade sejam praticamente idênticas. Brunner dá o seguinte sumário do conceito de Barth: "Decorre do reconhecimento de Cristo como a única e exclusiva graça salvadora de Deus, que não existe nenhuma graça criadora e sustentadora que esteja operando desde a criação do mundo e que se nos manifeste na manutenção do mundo, visto que, neste caso, deveríamos reconhecer duas ou até três espécies de graça, e isso estaria em contradição com a singularidade da graça de Cristo. ...Semelhantemente, a nova criação não é, de modo algum, um cumprimento, mas exclusivamente uma substituição realizada pela aniquilação completa do que havia antes, uma substituição do velho homem pelo novo. A proposição, *gratia non tollit naturam sed perficit* (a graça não destrói a natureza, mas a aperfeiçoa) não é verdadeira em nenhum sentido, mas é uma

* Seita fundada pelo místico francês Jean de Labadie (1610-74), ex-jesuíta que se uniu à igreja reformada em 1650. Para ele, a igreja devia reproduzir a maneira de ser e de viver da comunidade cristã primitiva. Nota do tradutor.

arqui-heresia total".[1] Brunner rejeita o conceito em foco e, neste ponto, está mais de acordo com o pensamento reformado.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. As palavras grega e hebraica para "graça" sempre indicam a graça salvadora? 2. São elas utilizadas sempre como designativos do que denominamos "graça comum"? 3. A doutrina da graça comum pressupõe a doutrina da expiação universal? 4. Ela implica uma negação do fato de que o homem está por natureza sujeito à ira de Deus? 5. Ela envolve uma negação da depravação total do homem e da sua incapacidade para a prática do bem espiritual? 6. O bem que o homem natural pode fazer só o é à vista do homem, ou também à vista de Deus? 7. A doutrina da graça comum destrói a antítese entre o mundo e o reino de Deus? 8. Se não, como explicar isto?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Calvin, *Institutes* II, 2 e 3; Kuyper, *De Gemeene Gratie*; Bavinck, *De Algemeene Genade*; ibid., *Calvin and Common Grace* (em, *Calvin and the Reformation*); Shedd, *Calvinism Purê and Mixed*, p. 96-106; ibid., *Dogm. Theol*. I, p. 432, 435; II, p. 483 e segtes.; Hodge, *Syst. Theol*. II, p. 654-675; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 11-17; Alexander, *Syst. of Bib. Theol*. II, p. 343-361; Dabney, *Syst. and Polem. Theol*., p. 583-588; ibid. *Discussions*, p. 282-313 (*God's Indiscriminate Proposals of Mercy*); H. Kuiper, *Calvin on Common Grace*; Berkhof, *De Drie Punten in Alle Deelen Gereformeerd*; Hepp, artigo *Gemeene Gratie*, na *Christlijke Encyclopaedie*.

1 *Natur und Gnade*, p. 8.

IV. A União Mística

Calvino repetidamente expressa a idéia de que o pecador não poderá participar dos benefícios da obra redentora de Cristo, se não estiver em união com Ele, e, assim, dá ênfase a uma importante verdade. Assim como Adão foi a cabeça representativa da velha humanidade, Cristo é a Cabeça representativa da nova humanidade. Todas as bênçãos da aliança da graça dimanam dele, em Sua qualidade de Mediador da aliança. Mesmo a primeira bênção da graça salvadora de Deus que recebemos, já pressupõe uma união com a Pessoa do Mediador. É exatamente neste ponto que vemos uma das mais características diferenças existentes entre as operações e bênçãos da graça especial e as da graça comum. Aquelas só podem ser recebidas e desfrutadas por aqueles que se acham em união com Cristo, enquanto que estas também podem ser, e são, desfrutadas por aqueles que não são contados com Cristo e, portanto, não estão unidos a Ele. Toda bênção espiritual que os crentes recebem promanam de Cristo para eles. Daí, quando Jesus falava do Paráclito que havia de vir, pode dizer aos Seus discípulos: “Ele me glorificará porque há de receber do que é meu, e vo-lo há de anunciar”, Jo 16.14. Subjetivamente, a união entre Cristo e os crentes é efetuada pelo Espírito Santo de maneira misteriosa e sobrenatural, razão pela qual é geralmente denominada *unio mystica*, ou união mística.

A. Natureza da União Mística.

Geralmente os luteranos tratam *antropologicamente* a doutrina d união mística, e, portanto, entendem que ela é estabelecida pela fé. Daí, naturalmente, tomam o seu estudo num ponto mais avançado da sua soteriologia. Mas este método deixa de fazer plena justiça à idéia da nossa união com Cristo, uma vez que perde vista a base eterna da união e a sua realização objetiva em Cristo, e trata exclusivamente da sua concretização em nossas vidas e, ainda assim, somente do nosso ingresso pessoal e consciente nessa união. Por outro lado, a teologia reformada (calvinista) trata *teologicamente* da união dos crentes com Cristo e, desta maneira, faz muito mais justiça a este importante assunto. Em seu tratamento do tema, ela emprega a expressão “união mística” num sentido amplo, não somente como designativo da união subjetiva de Cristo e os crentes, mas também da união que lhe é subjacente e básica, e da qual é apenas a expressão culminante, a saber, a união federal de Cristo e os que Lhe pertencem no conselho da redenção, a união mística estabelecida idealmente naquele conselho eterno, e da união efetuada objetivamente na encarnação e na obra redentora de Cristo.

1. A UNIÃO FEDERAL DE CRISTO COM AQUELES QUE O PAI LHE DEU NO CONSELHO DA REDENÇÃO. No conselho de paz Cristo se incumbiu voluntariamente de ser a Cabeça e o Penhor dos eleitos, destinados a constituir a nova humanidade e, como tal, a estabelecer a justiça desta diante de Deus, cumprindo a pena pelo seu pecado e prestando perfeita obediência à lei e, assim, garantindo o seu direito à vida eterna. Nessa aliança eterna, o pecado do Seu povo foi

imputado a Cristo, e a Sua justiça foi imputada a eles. Esta imputação da justiça de Cristo, a Seu povo no conselho da redenção às vezes é descrita como a justificação oriunda da eternidade. Certamente ela é a base da nossa justificação pela fé e o fundamento sobre o qual recebemos todas as bênçãos espirituais e a dádiva da vida eterna. E, sendo assim, é básica para toda a nossa soteriologia, e até mesmo para os primeiros estágios da aplicação da obra da redenção, como a regeneração e a vocação interna.

2. A UNIÃO DE VIDA ESTABELECIDA IDEALMENTE NO CONSELHO DA REDENÇÃO. No caso do primeiro Adão, não havia apenas uma união federal, mas também uma união natural e orgânica entre ele e os seus descendentes. Havia o laço de uma vida comum entre ele e toda a sua progênie, e isto gerou a possibilidade de que as bênçãos da aliança das obras, se se efetivassem, poderiam passar a todo organismo da humanidade de maneira orgânica. Chegou-se a uma situação um tanto similar no caso do último Adão, como a Cabeça representativa da aliança da redenção. Como o primeiro Adão, Ele não representou uma aglomeração de indivíduos disjuntos, mas um corpo de homens e mulheres que deveriam derivar sua vida dele, estar unidos por laços espirituais, formando, assim, um organismo espiritual. Idealmente, este corpo, que é a igreja, já estava formado na aliança da redenção, e isto em união com Cristo, e esta união possibilitou que todas as bênçãos merecidas por Cristo pudessem de maneira orgânica para aqueles que Ele representou. Estes eram vistos como corpo glorioso, uma nova humanidade, que compartilha a vida de Jesus Cristo. Foi em virtude dessa união, concretizada no transcurso da história, que Cristo pôde dizer: “Eis aqui estou eu, e os filhos que Deus me deu”, Hb 2.13.

3. A UNIÃO DE VIDA REALIZADA OBJETIVAMENTE EM CRISTO. Em virtude da união legal ou representativa estabelecida na aliança da redenção, Cristo se encarnou como substituto de Seu povo, para merecer todas as bênçãos da salvação para eles. Desde que os Seus filhos forma participantes de carne e sangue, “destes também ele, igualmente, participou, para que, por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse a todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida”, Hb 2.14, 15. Ele pôde merecer a salvação para eles justamente porque já estava em relação com eles como seu Penhor e seu Mediador, sua Cabeça e seu Substituto. A igreja toda estava incluída nele como Cabeça. Num sentido objetivo, ela foi crucificada com Cristo, morreu com Ele, nele ressurgiu dos mortos e foi levada a sentar-se com Ele nos lugares celestiais. Todas as bênçãos da graça salvadora estão prontas para a igreja em Cristo; o homem não lhes pode acrescentar nada; e agora só esperam a sua aplicação subjetiva pela operação do Espírito Santo, a qual é também merecida por Cristo e tem a garantia de progressiva realização no curso da história.

4. A UNIÃO DE VIDA REALIZADA SUBJETIVAMENTE PELA OPERAÇÃO DO ESPÍRITO SANTO. A obra de Cristo não estava terminada quando Ele mereceu a salvação para o seu povo e obteve posse real das bênçãos da salvação. No conselho da redenção, Ele se encarregou de

dar ao Seu povo posse de todas estas bênçãos, e Ele o faz através da operação do Espírito Santo, que recebe de Cristo todas as coisas e no-las dá. Não devemos conceber atomisticamente* a realização subjetiva da união mística na igreja,como se fosse efetuada levando ora este, ora aquele pecador individual a Cristo. Ela deve ser vista do ponto de vista de Cristo. Objetivamente, a igreja toda está nele, e nasceu dele como a Cabeça. Não é um mecanismo no qual as partes precedem o todo, mas um organismo no qual o todo é anterior às partes. As partes provém de Cristo por intermédio da obra regeneradora do Espírito Santo, e então continuam em vívida relação com Ele. Jesus chama a atenção para esta relação orgânica quando diz: "Eu sou a videira, vós os ramos. Quem permanece em mim, e eu, nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer". Jo 15.5. Em vista do que foi dito, é mais que evidente que não é correto dizer que a união mística é fruto da confiante aceitação de Cristo, como se a fé não fosse uma das bênçãos da aliança que fluem para nós, provindas da plenitude de Cristo, mas uma condição que cabe ao homem satisfazer, em parte ou totalmente, com suas próprias forças, a fim de entrar numa viva relação com Jesus Cristo. A fé é, acima de tudo, um dom de Deus e, como tal, é uma parte dos tesouros ocultos em Cristo. Ela nos habilita a apropriar-nos da nossa parte daquilo que nos é dado em Cristo, e a entrar, de maneira crescente, no gozo consciente da bendita união com Cristo, que é a fonte de todas as nossas riquezas espirituais.

Pode-se definir a união mística como *a união íntima, vital e espiritual entre Cristo e o Seu povo, em virtude da qual Ele é a fonte da sua vida e poder, da sua bendita ventura e salvação*.

Que se trata de uma união muito íntima, vê-se fartamente nas figuras empregadas na Escritura para descreve-la. É uma união que lembra a da videira e seus ramos, Jo 15.5, a do alicerce e o edifício construído sobre ele, I Pe 2.4, 5, a de esposo e esposa, Ef 5.23-32, e a de cabeça e os membros do corpo, Ef 4.15, 16. E mesmo essas figuras não conseguem dar plena expressão à realidade. É uma união que excede ao entendimento. Diz o dr. Hodge: "O designativo técnico desta união na terminologia teológica é 'mística', porque transcende, e muito, todas as analogias das relações terrenais, na intimidade da sua conexão, no poder transformador da sua influência, e na excelência das suas conseqüências".[1]

Se o exame deste aspecto da união mística for feito em primeiro lugar na *ordo salutis*, deve-se ter em mente (a) que, ao que parece, é desejável considera-la no contexto daquilo que a precede, idealmente no conselho da redenção, e objetivamente na obra de Cristo; e (b) que a ordem é lógica, e não cronológica. Visto que o crente é uma "nova criatura" (2 Co 5.17), ou "justificado" (At 13.39) somente em Cristo, a união com Ele precede logicamente a regeneração e a justificação pela fé, ao passo que, não obstante, cronologicamente, o momento em que somos unidos a Cristo é também o momento da nossa regeneração e justificação.

---

* "Atomisticamente." Aplicação do conceito filosófico do atomismo, de que o universo se formou pela agregação dos átomos. Nota do tradutor.

1 *Outlines of Thology*, p. 483.

B. Características da União Mística.

Da seção anterior transparece que a expressão “união mística” pode ser, e freqüentemente é, empregada num sentido amplo, incluindo os vários aspectos (legal, objetivo, subjetivo) da união entre Cristo e os crentes. Mais geralmente, porém, ela indica unicamente o aspecto máximo dessa união, a saber, a sua realização subjetiva pela operação do Espírito Santo, e, naturalmente, é este aspecto que está no primeiro plano da soteriologia. Tudo que se diz no restante deste capítulo apóia-se nesta união subjetiva. As principais características desta união são as seguintes:

1. É UMA UNIÃO ORGÂNICA. Cristo e os crentes formam um corpo. O caráter orgânico desta união é ensinado claramente em passagens como Jo 15.5; 1 Co 6.15-19; Ef 1.22, 23; 4.15; 5.29, 30. Nesta união orgânica Cristo atende aos crentes, e os crentes atendem a Cristo. Cada parte do corpo serve a cada uma das outras partes e por estas é servido, e juntas são subservientes ao todo numa união que é indissolúvel.

2. É UMA UNIÃO VITAL. Nesta união, Cristo é o princípio vitalizador e dominante de todo o corpo de crentes. Não é outra coisa senão a vida de Cristo que habita e anima os crentes, de sorte que, para falar em consonância com Paulo, Cristo é “formado” neles, Gl 4.19. Por ela Cristo vem a ser o princípio formativo da vida deles, e a conduz numa direção que vai rumo a Deus, Rm 8.10; 2 Co 13.5; Gl 4.19,20.

3. É UMA UNIÃO MEDIADA PELO ESPÍRITO SANTO. O Espírito Santo foi, numa capacidade especial, uma parte da recompensa dada ao Mediador e, como tal, foi derramado no dia de Pentecoste para a formação do corpo espiritual de Jesus Cristo. Mediante o Espírito Santo, Cristo agora habita nos crentes, une-os a Si e os entrelaça numa unidade santa, 1 Co 6.17; 12.13; 2 Co 3.17, 18; Gl 3.2, 3.

4. É UMA UNIÃO QUE IMPLICA AÇÃO RECÍPROCA. O ato inicial é de Cristo, que une os crentes a Si regenerando-os e, deste modo, produzindo fé no interior deles. Por outro lado, o crente se une também a Cristo por um ato consciente de fé e dá continuidade a essa união, sob a influência do Espírito Santo, pelo constante exercício da fé, Jo 14.23; 15.4,5; Gl 2.20; Ef 3.17.

5. É UMA UNIÃO PESSOAL. Todo crente está unido pessoal e diretamente a Cristo. A idéia de que a vida que há na igreja mediante Cristo dimana da igreja para o crente individual é decididamente antibíblica, não somente em sua forma sacramentalista, mas também em sua forma panteísta (Roma, Schleiermacher e muitos teólogos modernos). Quando da regeneração de cada pecador, este é diretamente ligado a Cristo e recebe dele a sua vida. Conseqüentemente, a Bíblia sempre dá ênfase ao vínculo do crente com Cristo, Jo 14.20; 15.1-7; 2 Co 5.17; Gl 2.20; Ef 3.17, 18.

6. É UMA UNIÃO TRANSFORMADORA. Por esta união os crentes são transformados à imagem de Cristo, *segundo a Sua natureza humana*. O que Cristo efetua em Seu povo é, num sentido, uma réplica ou reprodução daquilo que se deu com Ele. Não somente objetivamente, mas também num sentido subjetivo, eles sofrem, levam a cruz, são crucificados, morrem e ressuscitam em novidade de vida, com Cristo. Em certa medida, eles participam das experiências do seu Senhor, Mt 16.24; Rm 6.5; Gl 2.20; Cl 1.24; 2.12; 3.1; 1 Pe 4.13.

C. Conceitos Errôneos da União Mística.

Existem várias concepções errôneas da união mística, contra as quais devemos estar vigilantes. Erros sobre este ponto não devem ser considerados como inconseqüentes e, portanto, desimportantes, pois eles acarretam perigo quanto ao bom entendimento da vida cristã.

1. ERRO RACIONALISTA. Devemos evitar o erro dos racionalistas que costumam identificar a união mística com a união de Cristo como o Logos com toda a criação ou com a imanência de Deus em todos os espíritos humanos. Vê-se isto na seguinte afirmação que A.H.Strong cita de Campbell, *The Indwelling Christ* (O Cristo que em nós habita): “Na imanência de Cristo na natureza vemos a base da Sua imanência na natureza humana. ... Um homem pode estar fora de Cristo, mas Cristo nunca está fora dele. Ele não abandona aqueles que O banem”. Neste conceito, a união mística fica privada da sua significação soteriológica.

2. ERRO MÍSTICO. Outro erro perigoso é o dos místicos, que entendem a união mística como uma identificação do crente com Cristo. De acordo com este conceito, há nela uma união de essência, na qual a personalidade de um simplesmente se funde na do outro, de maneira que Cristo e o crente não permanecem como pessoas distintas. Mesmo alguns luteranos chegaram a esse extremo. Houve um extremista que não hesitou em dizer: “Eu sou Cristo Jesus, a Palavra de Deus viva; eu te redimi pelos meus sofrimentos sem pecado”.

3. ERRO SOCINIANO E ARMINIANO. No outro extremo acham-se os ensinos dos socinianos e arminianos, que apresentam a união mística como simples união moral, ou como uma união de amor e simpatia, como a que existe entre um professor e os seus alunos, ou entre amigo e amigo. Tal união não envolve nenhuma interpenetração da vida de Cristo e a dos crentes. Envolveria nada mais que uma amorosa adesão a Cristo, um serviço amigável prestado gratuitamente a Ele, e a pronta aceitação da mensagem do reino de Deus. É uma união que não requer um Cristo em nós.

4. ERRO SACRAMENTALISTA. Outro erro a evitar-se é o dos sacramentalistas, representados pela Igreja Católica Romana e por alguns luteranos e episcopais da alta igreja. Strong fala deste erro como sendo “talvez a mais perniciosa interpretação da natureza desta união”. Ela faz da graça de Deus uma coisa substancial, da qual a igreja é a depositária, e que

pode ser transmitida aos sacramentos; e perde completamente a noção do fato de que os sacramentos não podem efetuar esta união, porquanto já a pressupõem.

D. Significado da União Mística.

1. A união mística, no sentido em que dela falamos agora, não é o fundamento judicial sobre cuja base nos tornamos partícipes das riquezas que há em Cristo. Às vezes se diz que os méritos de Cristo não nos poderão ser imputados enquanto não estivermos em Cristo, desde que somente com base em nossa unidade dom Cristo é que tal imputação pode ser razoável. Mas este conceito deixa de distinguir entre a nossa unidade legal e a nossa unidade espiritual com Cristo, e é uma falsificação do elemento fundamental da doutrina da redenção, qual seja, a doutrina da justificação. A justificação é sempre uma declaração de Deus não com base numa condição existente, mas ma de uma graciosa imputação – declaração que não está em harmonia com a existente condição do pecador. O fundamento judicial de toda a graça especial que recebemos jaz no fato de que a justiça de Cristo nos é imputada livremente.

2. Mas este estado de coisas, a saber, que o pecador nada tem em si mesmo e recebe tudo livremente de Cristo, deve refletir-se na consciência do pecador. E isso tem lugar pela mediação da união mística. Se bem que a união é efetuada quando o pecador é renovado pela operação do Espírito Santo, ele não terá conhecimento dela e não a cultivará enquanto não começar a operação pela fé. Então ele fica ciente de que não possui justiça própria, e de que a justiça pela qual ele é visto como justo diante de Deus lhe é imputada. Mas mesmo assim, requer-se algo adicional. O pecador deve sentir sua dependência de Cristo nas profundezas do seu ser – em sua vida subconsciente. Daí ele é incorporado a Cristo e, como resultado, percebe que toda a graça que ele recebe flui de Cristo. O constante sentimento de dependência assim gerado, é um antídoto contra toda justiça própria.

3. A união mística com Cristo também assegura para o crente o poder continuamente transformador da vida de Cristo, não somente na alma, como também no corpo. A alma se renova gradativamente, à imagem de Cristo, como Paulo o expressa em 2 Co 3.18: “somos transformados de glória em glória, na sua própria imagem, como pelo Senhor, o Espírito”. E o corpo é consagrado no presente, para ser um bom instrumento da alma renovada, e por fim será elevado à semelhança do corpo glorificado de Cristo, Fp 3.21. Estando em Cristo, os crentes compartem todas as bênçãos que Ele mereceu para o Seu povo. Ele é para os Seus um manancial perene a jorrar para a vida eterna.

4. Em virtude desta união, os crentes têm comunhão com Cristo. Exatamente como Cristo participou dos labores, dos sofrimentos e das tentações do Seu povo, este agora é levado a participar das Suas experiências. Em certa medida, os Seus sofrimentos se reproduzem e se completam nas vidas dos Seus seguidores. Estes são crucificados com Ele, e também

ressuscitam em novidade de vida. A vitória final de Cristo é também a vitória deles. Ver Rm 6.5, 8; 8.17; 2 Co 1.7; Fp 3.10; 1 Pe 4.13.

5. Finalmente, a união dos crentes com Cristo fornece a base para a unidade espiritual de todos os crentes, e, conseqüentemente, para a comunhão dos santos. Eles são animados pelo mesmo espírito, ficam cheios do mesmo amor, permanecem na mesma fé, empenham-se na mesma luta, e estão ligados pelo mesmo objetivo. Juntos estão interessados nas coisas de Cristo e Sua igreja, nas coisas de Deus e do Seu reino. Ver Jo 17.20, 21; At 2.42; Rm 12.15; Ef 4.2, 3; Cl 3.16; 1 Ts 4.18; 5.11; Hb 3.13; 10.24, 25; Tg 5.16; 1 Jo 1.3, 7.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual o sentido do termo “mística” como é ele aplicado à união com Cristo? 2. Qual a relação entre a graça na esfera legal e a graça na esfera moral? 3. Como responder à asseveração de que o pecador não pode participar das bênçãos da graça especial de Deus, enquanto não for incorporado subjetivamente a Cristo? 4. Que se pode dizer em réplica à asserção de que a fé precede à regeneração porque efetua a união com Cristo, quando a regeneração é fruto desta união? 5. A união mística suprime ou preserva a personalidade do homem? Cf. Ef 4.13. 6. Todos os crentes auferem benefícios iguais desta união? 7. Se esta união é indissolúvel, como entender Jo 15.1-7? 8. Como Schleiermacher concebe a união do crente com Cristo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. III, p. 594, 595; IV, p. 114, 226, 227, 268, 269; Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest* II, p. 163-182; Dabney, *Syst. and Polem. Theol*., p. 612-617; Strong, *Syst. Theol*., p. 795-808; Dick. *Theol*., p. 36-365; Hodge, *Outlines*, p. 482-486; ibid., *The Atonement*, p. 198-211; McPherson, *Chr. Theol*., p. 402-404; Valentine, *Chr*. Theol. II, p. 275-277; Schhmid, *Doct. Theol*. p. 485-491; Litton, *Introd. to dogm*. Theol., p. 321,322.

V. Vocação em Geral e Vocação Externa

A. Razões Para Discutir Primeiro a Vocação.

A questão da ordem relativa da vocação e da regeneração tem sido discutida com freqüência, e muitas vezes a discussão foi prejudicada pela falta de discriminação e por um resultante entendimento errôneo. Os termos “vocação” e “regeneração” nem sempre foram usados no mesmo sentido. Conseqüentemente, foi possível sustentar, sem incoerência, por um lado, que a vocação precede à regeneração, e, por outro, que a regeneração é anterior à vocação. Consideraremos resumidamente (1) as representações que se acham na Escritura e em nossos padrões confessionais. (2) a ordem geralmente seguida pelos teólogos reformados (calvinistas); e (3) as razões que podem ser apresentadas em favor de uma discussão separada da vocação externa mediante a Palavra, considerada como precedendo tanto a regeneração como à vocação interna.

1. A REPRESENTAÇÃO BÍBLICA. A ordem bíblica é indicada principalmente por algumas passagens bem conhecidas. Vem primeiramente a visão dos ossos secos em Ez. 37.1-14. Enquanto Ezequiel profetizava sobre os ossos secos da casa de Israel, o sopro da vida os penetrou. Esta passagem se refere à restauração civil e ao avivamento espiritual da casa de Israel, e também, contem provavelmente uma alusão à ressurreição dos seus mortos. Ela apresenta a palavra como precedendo a origem da nova vida do povo de Israel. Naturalmente, isto não significa, todavia, que aquela se relaciona em termos causais com esta. ... Uma passagem muito instrutiva é a de At 16.14, que fala da conversão de Lídia. Durante a pregação de Paulo, o Senhor abriu o coração de Lídia para que esta desse atenção às coisas que o apóstolo falava. Dá-se a entender claramente que a abertura do coração é precedida pela vocação externa e é seguida pela vocação interna. Vê-se a unidade existente entre os dois aspectos da vocação. ... A declaração feita por Paulo em Rm 4.17 também é freqüentemente citada neste contexto, mas dificilmente pode ser considerada relevante, porque não se refere, nem à vocação externa, nem à vocação interna, mediante a pregação da Palavra, mas, sim, ou ao *fiat* criador de Deus, pelo qual as coisas foram chamadas à existência, ou à Sua ordem dada às coisas que não existem, como se existissem, e abrangendo até os mortos. ... Outra passagem é a de Tg 1.18, “Pois segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade, para que fôssemos como que primícias das suas criaturas”. Dificilmente se pode duvidar de que a palavra da verdade mencionada aí é a palavra da pregação, e a pressuposição é de que esta palavra precede ao novo nascimento e, nalgum sentido, é instrumento para a ocorrência desta. ... E, finalmente, há uma passagem muito conhecida, a de 1 Pe 1.23, em que o apóstolo fala que os crentes foram “regenerados, não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente”. Em vista do versículo 25, a palavra a que esta passagem se refere só pode ser a

palavra do Evangelho, pregado aos destinatários da missiva. Esta passagem de Pedro também implica que a palavra da pregação precede à regeneração e está instrumentalmente relacionada com esta. Tendo em conta estas passagens, conclui-se com perfeita segurança que, no caso dos adultos, a vocação externa mediante a pregação da palavra geralmente precede à regeneração. Se elas também dão base para a asserção de que a vocação interna é anterior à implantação da nova vida, é uma questão que não é preciso considerar nesta altura.

2. O CONCEITO APRESENTADO EM NOSSOS PADRÕES CONFESSIONAIS. Os nossos padrões confessionais também implicam que, no caso dos adultos, a pregação da Palavra precede à regeneração, mas devemos ter em mente que eles não utilizam a palavra "regeneração" no sentido limitado em que é empregada hoje. A Confissão Belga diz, no artigo XXIV: "Cremos que esta fé verdadeira, produzida no homem pelo ouvir a Palavra de Deus e pela operação do Espírito Santo, regenera-o de fato e faz dele um novo homem, levando-o a viver uma vida nova e livrando-o da escravidão do pecado". A fé é produzida no homem pelo ouvir a Palavra e, por sua vez, ela produz a regeneração, isto é, a renovação do homem na conversão e na santificação. Os Cânones de Dort contêm uma descrição um pouco mais detalhada nos capítulos III e IV, artigos 11 e 12: "Mas quando Deus leva a efeito o Seu beneplácito nos eleitos, ou produz neles a conversão verdadeira, Ele não só faz com que o Evangelho lhes seja pregado externamente, e ilumina poderosamente as suas mentes mediante o Seu Santo Espírito, para que eles possam compreender e discernir acertadamente as coisas do Espírito de Deus, mas, pela eficácia do mesmo Espírito regenerador, Ele penetra os mais íntimos recessos do homem .... E esta é a regeneração tão altamente celebrada na Escritura e denominada nova criação: uma ressurreição dos mortos; uma ação revivificadora que Deus opera em nós sem o nosso auxílio. Mas isto de modo algum é efetuado apenas pela pregação externa do Evangelho, pela persuasão moral, ou por um modo de operação que, após Deus ter realizado a Sua parte, ainda permanece em poder do homem o ser regenerado ou não, converter-se ou continuar inconverso", etc. Nestes artigos, as palavras "regeneração" e "conversão" soa usadas uma pela outra. É mais que evidente, porém, que elas não denotam a mudança fundamental da disposição dominante da alma, como tampouco a mudança resultante das manifestações externas da vida. E esta mudança não é produzida inteiramente pela pregação do Evangelho, mas, ao menos em parte o é. Conseqüentemente, esta é anterior.

3. A ORDEM GERALMENTE SEGUIDA PELOS TEÓLOGOS REFORMADOS (CALVINISTAS). Entre os reformados tem sido costume colocar a vocação antes da regeneração, embora alguns poucos tenham invertido a ordem. Mesmo Maccovius, Voetius e Comrie, supralapsários todos, seguem a ordem usual. Várias considerações dispuseram os teólogos reformados em geral a colocar a vocação antes da regeneração.*

* A *Confissão de Westmisnter* trata da vocação eficaz e da regeneração no capítulo X, intitulado *Da Vocação Eficaz*, sem utilizar o termo "regeneração" e seus cognatos, exceto na seção III, sobre a salvação das crianças. Nota do tradutor.

a. *Sua doutrina da aliança da graça.* Eles consideravam a aliança da graça como o grande e totalmente compreensivo bem que Deus, com infinita misericórdia, concede a pecadores, um bem que inclui todas as bênçãos da salvação e, portanto, inclui a regeneração. Mas esta aliança está inseparavelmente ligada ao Evangelho. Ela é anunciada e dada a conhecer no Evangelho, do qual Cristo é o centro vivo, e, portanto, não existe sem ele. Onde não se conhece o Evangelho, não se realiza a aliança, mas onde se prega o Evangelho, Deus estabelece a Sua aliança e glorifica a Sua graça. Tanto na pregação do Evangelho como a administração da aliança precedem às operações salvíficas do Espírito Santo e a participação do crente na salvação realizada por Cristo.

b. *Sua concepção da relação entre a obra de Cristo e a do Espírito Santo.* Os anabatistas não fizeram justiça a esta relação. Cristo e Sua obra redentora são-nos apresentados no Evangelho. E é de Cristo, como o Mediador de Deus e do homem e como a causa meritória da nossa salvação, que o Espírito Santo deriva tudo quanto comunica aos pecadores. Conseqüentemente, Ele junta a Sua obra à pregação do Evangelho e opera de maneira salvífica somente onde chega a mensagem da redenção. O Espírito Santo não age sem o Cristo apresentado no Evangelho.

c. *Sua reação contra o misticismo dos anabatistas.* Os anabatistas partiam da suposição de que a regeneração efetua, não apenas uma renovação da natureza humana, mas, sim, uma criação inteiramente nova. Sendo assim, eles achavam impossível que qualquer coisa pertencente a esta criação natural, como, por exemplo, a linguagem humana com a qual a Palavra de Deus é trazida ao homem, servisse de instrumento para a comunicação da nova vida aos pecadores. Como eles a viam, a regeneração *eo ipso* (por isso mesmo) exclui o uso da Palavra como meio, uma vez que, afinal de contas, esta é apenas letra morta. Esta tendência mística foi vigorosamente combatida pelos teológicos reformados (calvinistas).

d. *Sua experiência com relação à renovação espiritual dos adultos*. Conquanto fosse, opinião firmada que os filhos da aliança que morrem na infância são renascidos e, portanto, são salvos, não havia opinião unânime quanto à época em que os que crescem se tornam partícipes da graça da regeneração. Alguns partilhavam a opinião de Voetius, de que todas as crianças eleitas são regeneradas no batismo, e que a nova vida, mesmo nos adultos, pode permanecer oculta por muitos anos. Contudo, a grande maioria relutava em tomar essa posição, e sustentava que a nova vida, se presente, revelar-se-á de algum modo. A experiência lhes ensinara que muitos não dão provas da nova vida senão depois de ouvirem o Evangelho durante anos.

4. RAZÕES PARA UMA DISCUSSÃO SEPARADA DA VOCAÇÃO EXTERNA COMO ANTERIOR À REGENERAÇÃO.

a. *Clareza da apresentação*. A vocação externa e a interna são essencialmente uma só; todavia, podem e devem ser distinguidas cuidadosamente. Pode surgir um debate a respeito de uma delas, sem nenhum interesse quanto à outra. Pode ser posto em dúvida se a vocação interna

precede logicamente à regeneração, no caso dos adultos, conquanto não haja nenhuma incerteza nesta questão quanto à vocação externa mediante o Evangelho. Daí, pode-se considerar desejável tratar primeiro da vocação externa, e depois empreender a discussão da vocação interna em conexão com a da regeneração.

b. *Natureza preparatória da vocação externa*. Se partirmos do pressuposto de que a *ordo salutis* trata da aplicação efetiva da redenção realizada por Cristo, logo acharemos que a vocação externa mediante a Palavra de Deus dificilmente poderá, estritamente falando, ser chamada um dos seus estágios. Enquanto esta vocação não se tornar, pela acompanhante operação do Espírito Santo, uma vocação interna e eficaz, só tem significação preliminar e preparatória. Vários teólogos reformados falam dela como uma espécie de graça comum, visto que ela não flui da eleição eterna e da graça salvadora de Deus, mas antes, da Sua bondade comum e visto que, apesar de produzir às vezes certa iluminação da mente, não enriquece o coração com a graça salvadora de Deus.[1]

c. *Natureza geral da vocação externa*. Enquanto que todos os outros movimentos do Espírito Santo que constam na ordo salutis terminam somente nos eleitos, a vocação externa mediante o Evangelho tem maior amplitude. Onde quer que se pregue o Evangelho, o chamamento é dirigido igualmente aos eleitos e ao réprobos. Atende ao propósito, não somente de levar os eleitos à fé e à conversão, mas também de revelar o grande amor de Deus aos pecadores em geral. Por seu intermédio, Deus defende o Seu direito à obediência de todas as Suas criaturas racionais, restringe a manifestação do pecado e promove a justiça cívica, a moralidade externa e até mesmo exercícios religiosos externos.[2]

B. Vocação em Geral.

Desde que a vocação externa é apenas um aspecto da vocação em geral, teremos que considerar esta resumidamente, antes de adentrar a discussão da vocação externa.

1. O AUTOR DA NOSSA VOCAÇÃO. A nossa vocação é obra do Deus triúno. É primeiramente uma obra realizada pelo Pai, 1 Co 1.9; 1 Ts 2.12; 1 Pe 5.10. Mas o Pai faz todas as coisas por meio do Filho; e, assim, esta vocação é também atribuída ao Filho, Mt 11.28; Lc 5.32; Jo 7.37; Rm 1.6(?). E Cristo, por Sua vez, chama por meio da Sua Palavra e do Seu Espírito, Mt 10.20; Jo 15.26; At 5.31, 32.

2. VOCATIO REALIS ET VERBALIS (Vocação Real e Verbal). Os teólogos reformados geralmente falam de uma *vocatio realis*, como distinta da *vocatio verbalis*. Com isto, referem-se ao chamamento externo dirigido aos homens por meio da revelação geral de Deus, uma revelação da lei e não do Evangelho, para reconhecerem, temerem e honrarem a Deus como o seu Criador.

1 Cf. referências acima, 4ª parte, III, A4 e B2, e também a Marck, *Godgeleerdheid* XXIII. 3.
2 Cf. Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 7, 8.

Este chamamento lhes vem por meio de coisas (*res*), antes que por palavras: pela natureza e pela história, pelo meio ambiente em que vivem e pelas experiências e vicissitudes das suas vidas, Sl 19.1-4; At 16.16, 17; 17.27; Rm 1.19-21; 2.14, 15. Este chamamento ignora a Cristo e, portanto, não pode levar à salvação. Ao mesmo tempo, é da maior importância em sua relação com a restrição do pecado, com o desenvolvimento da vida natural e com a manutenção da boa ordem na sociedade. Não é esta a vocação na qual estamos interessados agora. Na soteriologia, unicamente a *vocatio verbalis* entra em consideração e esta se pode definir como *o ato gracioso de Deus pelo qual Ele convida os pecadores a aceitarem a salvação oferecida em Cristo Jesus*.

3. DIFERENTES CONCEPÇÕES DA VOCATIO VERBALIS. A *vocatio verbalis* é, como a própria expressão o sugere, o chamamento divino que chega ao homem por intermédio da pregação da Palavra de Deus. De acordo com os católicos romanos, este chamamento pode chegar-lhe também por meio da ministração do batismo. De fato, eles consideram o sacramento como o mais importante meio de levar o homem a Cristo, e atribuem à pregação do Evangelho uma significação decididamente subordinada. O central para Roma é o altar, não o púlpito. No transcurso do tempo evidenciou-se considerável diferença de opinião sobre a questão, por que o Evangelho se mostra eficaz nalguns casos e noutros não. Pelágio buscou a solução disso na vontade arbitrária do homem. Por natureza o homem tem uma vontade perfeitamente livre, de modo que ele pode aceitar ou rejeitar o Evangelho, como queira, e assim pode obter ou deixar de obter as bênçãos da salvação. Agostinho, por outro lado, atribuía a diferença à operação da graça de Deus. Ele dizia: “O ouvir o chamamento divino é produzido pela própria graça divina naquele que antes lhe resistia; e então se acende nele o amor pela virtude, quando ele pára de resistir”. O semipelagianismo procurou um termo médio entre ambos, evitando tanto a negação agostiniana da vontade livre (do livre arbítrio) como a depreciação pelagiana da graça divina. Admitia a presença das sementes da virtude no homem, as quais tendem por si mesmas, a dar bom fruto, mas sustentavam que estas precisam, para o seu desenvolvimento, da influência frutificativa da graça divina. A graça necessária para isso é dada gratuitamente a todos os homens, de modo que, com o seu auxílio, eles são capazes de aceitar o Evangelho para a salvação. Portanto, o chamamento será eficiente, desde que o homem, ajudado pela graça divina, o aceite. Esta doutrina veio a prevalecer na Igreja Católica Romana. Alguns católicos romanos mais recentes, dos quais Belarmino é um dos mais importantes, criaram a doutrina do congruísmo, segundo a qual a aceitação do chamamento do Evangelho depende das circunstâncias em que ele chega ao homem. Se estas são côngruas, isto é, adequadas ou favoráveis, ele o aceitará, se não, o rejeitará. Naturalmente, o caráter das circunstâncias dependerá grandemente da operação da graça proveniente. Lutero desenvolveu a idéia de que, enquanto que a lei opera o arrependimento, o chamamento do Evangelho traz consigo o dom do Espírito Santo. O Espírito está na Palavra, e portanto, o chamamento, em si mesmo, é sempre suficiente e, em sua intenção, é sempre eficaz. A razão pela qual este chamamento nem sempre leva a efeito o resultado desejado e tencionado jaz no fato de que, em muitos casos, os homens colocam no

caminho uma pedra de tropeço, de sorte que, afinal de contas, o resultado é determinado pela atitude negativa do homem. Embora alguns luteranos ainda falem de vocação externa e interna, insistem em que a primeira nunca vem desacompanhada da segunda. Essencialmente, o chamamento é sempre eficaz, de maneira que não há realmente lugar para a distinção. A vigorosa insistência de Lutero no caráter eficaz do chamamento do Evangelho deve-se à depreciação anabatista dele. Os anabatistas virtualmente puseram de lado a Palavra de Deus como meio de graça e davam ênfase àquilo que denominavam palavra interna, "luz interior" e iluminação do Espírito Santo. Para eles, a palavra externa não passa de letra que mata, ao passo que a palavra interna é espírito e vida. A vocação externa significa pouco ou nada em seu esquema. A distinção entre vocação externa e interna já se acha em Agostinho, foi tomada por empréstimo por Calvino e, assim, ganhou proeminência na teologia reformada (calvinista). Segundo Calvino, o chamamento do Evangelho não é eficiente em si mesmo, mas lhe é dada eficácia pela operação do Espírito Santo, quando Este aplica salvadoramente a Palavra ao coração do homem; e esta aplicação é feita somente aos corações e vidas dos eleitos. Deste modo, a salvação do homem é obra de Deus, do começo ao fim. Por Sua graça salvadora, Deus não somente capacita o homem, mas também o leva a dar ouvidos ao chamamento do Evangelho para a salvação. Os arminianos não ficaram satisfeitos com esta posição, mas virtualmente retornaram ao semipelagianismo da Igreja Católica Romana. Segundo eles, a proclamação universal do Evangelho é acompanhada pela graça universal suficiente – "uma assistência graciosa real e universalmente outorgada, suficiente para habilitar todos os homens para, se o quiserem, alcançar a plena posse das bênçãos espirituais e, finalmente, a salvação".[1]Mais uma vez se faz que a obra de salvação dependa do homem. Isto marcou o início de um retorno racionalista à posição pelagiana, que nega inteiramente a necessidade de uma operação interna do Espírito Santo para a salvação.

C. Vocação Externa.

A Bíblia não faz uso do termo "externa", mas fala claramente de uma vocação que não é eficaz. Esta é pressuposta na grande comissão, como se acha em Mc 16.15, 16: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo: quem, porém, não crer será condenado". A parábola das bodas, em Mt 22.2-14, ensina claramente que alguns convidados não compareceram, e conclui com as bem conhecidas palavras: "Porque muitos são chamados, mas poucos escolhidos". A mesma lição é-nos ensinada na parábola da grande ceia, em Lc 14.16-24. Outras passagens falam explicitamente de uma rejeição do Evangelho, Jo 3.36; At 13.46; 2 Ts 1.8. Ainda outras falam do terrível pecado da incredulidade, em termos que mostram que havia alguns que o cometeram, Mt 10.15; 11.21-24; Jo 5.40; 16.8,9; 1 Jo 5.10. A vocação externa consiste na *apresentação e oferta da salvação em Cristo aos pecadores, juntamente com uma calorosa exortação a aceitarem a Cristo pela fé, para obterem o perdão dos pecados e a vida eterna.*

1 Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 396.

1. ELEMENTOS NELA CONTIDOS.

a. *Uma apresentação dos fatos do Evangelho e da doutrina da redenção*. O método de redenção revelado em Cristo deve ser exposto com clareza em todas as suas relações. O plano divino de redenção, a obra salvadora de Cristo e as operações renovadoras e transformadoras do Espírito Santo devem ser interpretados segundo as suas relações mútuas. Deve-se ter em mente, porém, que uma simples apresentação das verdades da redenção, não importa quão bem feita, ainda não constitui o chamamento do Evangelho. Não é somente fundamental, mas é até uma parte importante dele. Ao mesmo tempo, de maneira nenhuma constitui a totalidade desse chamamento. De acordo com a nossa concepção reformada (calvinista), também lhe pertencem os seguintes elementos.

b. *Um convite ao pecador para aceitar a Cristo com arrependimento e fé.* A descrição do método de salvação deve ser suplementada por um fervoroso convite ao pecador (2 Co 5.11, 20) para arrepender-se e crer, isto é, para aceitar a Cristo pela fé. Mas, a fim de que esta vinda a Cristo não seja entendida num sentido superficial, como muitas vezes os avivalistas a apresentam, a verdadeira natureza do arrependimento e da fé que se requerem deve ser exposta claramente. Deve-se deixar perfeitamente claro que o pecador não tem poderes para arrepender-se e crer verdadeiramente, mas que é Deus que efetua nele “tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade”

c. *Uma promessa de perdão e salvação.* A vocação externa contém igualmente uma promessa de que serão aceitos todos os que cumprirem as condições, não com suas forças, mas pelo poder da graça de Deus produzida nos seus corações pelo Espírito Santo. Os que pela graça se arrependem dos seus pecados e aceitam a Cristo pela fé recebem a firme certeza do perdão dos pecados e da salvação eterna. Esta promessa, é bom que se note, nunca é absoluta, mas, antes, é sempre condicional. Ninguém pode esperar o seu cumprimento, a não ser no modo de fé e arrependimento verdadeiramente produzido por Deus.

Do fato de que estes elementos estão incluídos na vocação externa, pode-se inferir prontamente que aqueles que rejeitam o Evangelho, não apenas se recusam a acreditar em certos fatos e idéias, mas resistem à operação geral do Espírito Santo, que se relaciona com esta vocação, e pesa sobre eles a culpa do pecado de obstinada desobediência. Com sua recusa a aceitarem o Evangelho, aumentam a sua responsabilidade e entesouram ira sobre si, para o dia do juízo, Rm 2.4,5. Que os elementos supracitados estão realmente incluídos na vocação externa, evidenciam-se as seguintes passagens da Escritura: (a) De acordo com At 20.27, Paulo considera a declaração de todo o conselho de Deus como uma parte do chamamento, e, Ef 3.7-11 ele volta a relatar alguns dos pormenores que tinha declarado aos leitores. (b) Exemplos do chamamento

ao arrependimento e à fé se encontram em passagens como Ez 33.11; Mc 1.15; Jo 6.29; 2 Co 5.20. (c) e a promessa está contida nas seguintes passagens, Jo 3.16-18, 36; 5.24,40.[1]

2. CARACTERÍSTICAS DA VOCAÇÃO EXTERNA.

a. É geral ou universal. Não se deve entender insto no sentido em que foi entendido por alguns dos antigos teólogos luteranos, qual seja, que o chamamento chegou de fato todos os viventes mais de uma vez no passado, como por exemplo, no tempo de Adão, no de Noé e nos dias dos apóstolos. Diz acertadamente McPherson: "Um chamamento dessa espécie não é um fato, mas uma simples teoria inventada com alguns propósitos".[2] Nessa apresentação, os termos "geral" e "universal" não são empregados no sentido visado quando se diz que o chamamento do Evangelho é geral ou universal. Além disso, a referida apresentação é ao menos contrária aos fatos. A vocação externa é geral somente no sentido de que ela vem a todos os homens a quem o Evangelho é pregado, indiscriminadamente. Não está confinada a alguma idade ou classe de homens. Vem aos justos e aos injustos, aos eleitos e aos réprobos. As seguintes passagens testificam a natureza geral desta vocação: Is 55.1, "Ah! Todos vós os que tendes sede, vinde às águas; e vós os que não tendes dinheiro, vinde, comprai, e comei: sim, vinde comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite" cf. também os versículos 6 e 7. Em conexão com esta passagem, é concebível que se possa dizer que somente os pecadores espiritualmente qualificados são chamados: mas não se pode dizer isso de Is 45.22, "'Olhai para mim, sede salvos, todos os termos da terra; porque eu sou Deus, e não há outro". Alguns também interpretam o conhecido convite de Jesus em Mt 11.28, "Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei", como limitado aos que se encontram verdadeiramente preocupados com os seus pecados e realmente contritos; mas não há base para tal limitação. O último livro da Bíblia conclui com um belo convite geral: "O Espírito e a noiva dizem: Vem. Aquele que tem sede, venha, e quem quiser receba de graça a água da vida" Ap 22.17. Que o convite do Evangelho não se limita aos eleitos, como alguns afirmam, é completamente evidenciado por passagens como estas: Sl 81.11-13; Pv 1.24-26; Ez 3.19; Mt 2.2-8, 14; Lc 14.16-24.

O caráter geral desta vocação também é ensinado nos Cânones de Dort.[3] Todavia, repetidamente esta doutrina encontrou oposição de indivíduos e grupos nas igrejas reformadas (calvinistas). Na Igreja Escocesa do século dezessete alguns negavam completamente o convite e oferta da salvação indiscriminado, enquanto outros queriam limita-los às fronteiras da igreja invisível.contra estes erros os homens de Marrow,* como Boston e os Erskine, o defendiam. Os

1 Cf. também os Cânones de Dort II, 5, 6; III e IV, 8.
2 *Chr, Dogm.,* p. 377.
3 II, 5; III e IV, 8.
* "The Marrow men" (homens da Medula), grupo que se formou inspirado na obra publicada originariamente em 1646, de autor desconhecido, e reeditada em 1718 por alguns teólogos escoceses, dentre os quais Thomas Boston de Ettrick. O livro, intitulado *The Marrow of Modern Divinity* (A Medula da Teologia Moderna), expunha um calvinismo extremo e foi condenado em 1720 como antinomiano. Na controvérsia levantada houve pequena cisão, resultando na criação de

que sustentavam a oferta universal eram chamados pregadores da *nova luz*, ao passo que os que defendiam a oferta particular, a oferta aos que já evidenciavam alguma porção da graça especial e, portanto, podiam ser contados entre os eleitos, eram conhecidos como pregadores da *velha luz*. Mesmo nos dias atuais, ocasionalmente nos defrontamos com alguma oposição sobre este ponto. Dizem que esse convite e oferta geral é incoerente com a doutrina da predestinação e com a da expiação particular, doutrinas nas quais, segundo se pensa, o pregador deve tomar seu ponto de parida. Mas a Bíblia não ensina que o pregador deve tomar seu ponto de partida nestas doutrinas, por importantes que sejam. Seu ponto de partida e sua autoridade estão na comissão do seu Rei: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; quem, porém, não crer será condenado", Mc 16.15, 16. Além disso, é uma impossibilidade total alguém, ao pregar o Evangelho, limitar-se aos eleitos, como alguns gostariam que fizéssemos, uma vez que ele não sabe quais são as pessoas eleitas. Jesus sabia, mas não limitou desse modo o oferecimento da salvação, Mt 22.3-8, 14; Lc 14.16-21; Jo 5.38-40. Haveria uma real contradição entre as doutrinas reformadas (calvinistas) da predestinação e da expiação particular, de um lado, e a oferta universal da salvação, de outro Aldo, se esta oferta incluísse a declaração de que Deus tem o propósito de salvar todo ouvinte individual do Evangelho, e de que Cristo realmente expiou os pecados de cada um deles. Mas o convite do Evangelho não envolve tal declaração. Este é um gracioso chamamento para que o pecador aceite a Cristo pela fé, e uma promessa *condicional* de salvação. A condição só se cumpre nos eleitos, e, portanto, somente eles podem obter a vida eterna.

b. *É um chamamento bona fide (de boa fé).* A vocação externa é um chamamento feito com boa fé, um chamamento feito com seriedade de intenção. Não é um convite que vai de parceria com a esperança de que não será aceito. Quando Deus Chama o pecador para que aceite a Cristo pela fé, Ele o deseja ardentemente; e quando promete aos que se arrependem e crêem a vida eterna, Sua promessa é fidedigna. Isto decorre da própria natureza de Deus, de Sua veracidade. É blasfemo pensar que Deus pode ser acusado de equívoco e engano, que Ele diz uma coisa e quer dizer outra, que Ele argumenta fervorosamente com o pecador para que se arrependa e creia para a salvação e, ao mesmo tempo, não deseja isso em nenhum sentido da palavra. O caráter *bona fide* da vocação externa é comprovado pelas seguintes passagens da Escritura: Nm 23.19; Sl 81.13-16; Pv 1.24; Is 1.18-20; Ez 18.23, 32; 33.11; Mt 21.37; 2 Tm 2.13. Os Cânones de Dort o afirma explicitamente em III e IV, 8. Várias objeções têm sido apresentadas à idéia dessa oferta *bona fide* de salvação. (1) Uma objeção é derivada da veracidade de Deus. Diz-se que, segundo esta doutrina, Ele oferece o perdão dos pecados e a vida eterna àqueles a quem Ele não tem nenhuma intenção de fazer essas dádivas. Não há necessidade de negar que há uma real dificuldade neste ponto, mas esta é a dificuldade com que nos confrontamos toda vez que procuramos harmonizar a vontade decretatória com a vontade preceptiva de Deus, uma dificuldade que nem os oponentes podem resolver e que muitas vezes simplesmente ignoram.

um "Presbitério Associado", em 1733, pela iniciativa de Ebenezer Erskine e outros três. Nota do tradutor.

Todavia, não devemos supor que ambas são realmente contraditórias. A vontade decretatória determina o que cm toda a certeza virá a acontecer (sem implicar necessariamente que Deus tem prazer em tudo que acontece, como, por exemplo, em todo e qualquer tipo de pecado), ao passo que a vontade preceptiva é a norma da vida do homem, informando-o a respeito daquilo que é deveras agradável aos olhos de Deus. Ademais, deve-se ter em mente que Deus não oferece aos pecadores o perdão dos pecados e a vida eterna incondicionalmente, mas somente por meio da fé e da conversão; e que a justiça de Cristo, embora não destinada a todos, é, contudo, suficiente para todos. (2) Uma segunda objeção é derivada da incapacidade espiritual do homem. O homem, como ele é por natureza, não pode crer e arrepender-se, e, daí, parece zombaria pedir-lhe que faça isso. Mas, em conexão com esta objeção, devemos lembrar-nos de que, em última análise, a incapacidade do homem nas coisas espirituais, tem suas raízes em sua indisposição para servir a Deus. A real condição das coisas não é tal que muitos gostariam de arrepender-se e crer em Cristo, se tão somente pudessem faze-lo. Todos os que não crêem não estão querendo crer, Jo 5.40. Além disso, exigir dos homens arrependimento e fé em Cristo não é mais despropositado que exigir que guardem a lei. De maneira muito incoerente, alguns dos que se opõem à oferta geral da salvação com base na incapacidade espiritual do homem, não hesitam em colocar o pecador diante das exigências da lei, e até insistem em faze-lo.

3. A SIGNIFICAÇÃO DA VOCAÇÃO EXTERNA. Pose-se inquirir porque Deus vem a todos os homens indiscriminadamente, incluindo até os réprobos, com a oferta da salvação. Esta vocação externa responde a mais de um propósito.

a. Nela Deus afirma os Seus direitos sobre o pecador. Como soberano Governador do Universo, Ele tem autoridade para exigir o serviço do homem – e isso é matéria de direito absoluto. E embora o homem tenha rompido com Deus pelo pecado, e agora seja incapaz de prestar obediência espiritual ao seu justíssimo Soberano, sua transgressão voluntária não abrogou o direito de Deus ao serviço das Suas criaturas racionais. O direito que Deus tem de exigir obediência absoluta persiste, e Ele assevera este direito, tanto na lei como no Evangelho. Sua prerrogativa sobre o homem também acha expressão no chamamento para a fé e o arrependimento. E se o homem não dá atenção a este chamamento para a fé e o a este chamamento, desconsidera e menospreza a justa prerrogativa de Deus e, com isso, aumenta a sua culpa.

b. É o meio designado por Deus de levar os pecadores à conversão. Noutras palavras, é o meio pelo qual Deus reúne os eleitos, recolhendo-os das nações da terra. Como tal, tem que ser necessariamente geral ou universal, desde que nenhum homem pode indicar os eleitos. Naturalmente, o resultado final, é que os eleitos, e somente os eleitos, aceitam a Cristo pela fé. Não significa que os missionários podem partir e dar aos seus ouvintes a segura certeza de que Cristo morreu em favor de cada um deles e de que a intenção de Deus é salvar cada um deles;

mas significa, sim, que eles podem levar as jubilosas e alvissareiras novas de que Cristo morreu pelos pecadores, de que Ele os convida a virem a Ele, e de que Ele oferece a salvação a todos aqueles que verdadeiramente se arrependem dos seus pecados e O aceitam com uma fé viva.

c. É também uma revelação da santidade, bondade e compaixão de Deus. Em virtude da Sua santidade, Deus em toda parte dissuade do pecado os pecadores, e em virtude da Sua bondade e misericórdia, adverte-os contra a autodestruição, posterga a execução da sentença de morte e os abençoa com o oferecimento da salvação. Não há dúvida de que este oferecimento gracioso em si mesmo é uma bênção para os pecadores, e não, como alguns o entendem, uma maldição. Sim, pois, a oferta da salvação revela claramente a compaixão divina por eles, e assim é descrito na Palavra de Deus, Sl 81.13; Pv 1.24; Ez 18.23, 32; 33.11; Am 8.11; Mt 11.20-24; 23.37. Ao mesmo tempo, é certo que muitos, por sua oposição, podem transformar esta bênção em maldição. Ela naturalmente aumenta o peso da responsabilidade do pecador, e, se não for aceita e desenvolvida, intensificará o seu julgamento.

d. Finalmente, acentua claramente a justiça de Deus. Se mesmo a revelação de Deus na natureza atende ao propósito de impedir qualquer escusa que os pecadores pudessem estar inclinados a apresentar, Rm 1.20, isto é muitíssimo verdadeiro quanto à revelação especial do método de salvação. Quando os pecadores desprezam a clemência de Deus e rejeitam a Sua graciosa oferta de salvação, a enormidade da sua corrupção e culpa e a justiça de Deus ao condena-los ficam expostas com a máxima clareza.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Em quais casos os reformados (calvinistas) presumem que a regeneração precede até mesmo à vocação externa? Como relacionam eles a vocação externa com a doutrina da aliança? 3. Com que fundamento os arminianos, por ocasião do Sínodo de Dort, afirmaram que as igrejas reformadas (calvinistas) não podem ensinar coerentemente que Deus com seriedade chama indiscriminadamente os pecadores para a salvação? 4. Como os católicos romanos concebem o chamamento pela Palavra? 5. Qual a concepção luterana da vocação? 6. É correto dizer (com Alexander, *Syst. of Bibl. Theol*. II, p. 357 e segtes.), que a palavra, por si mesma, é adequada para efetuar uma mudança espiritual, e que o Espírito Santo Apenas remove a obstrução que impede o seu recebimento?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck. *Geref. Dogm*. IV, p. 1-15; ibid., *Roeping en Wedergeboorte*; Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 84-92; Mastricht, *Godgeleerdeheit* III, p. 192-214; à Marck, *Godgeleerdheid*, p. 649-651; Witsius, *De Verbonden* III, c. 5; Hodge, *Syst*. *Theol*. II, p. 639-653; Dabney, *Theology*, p. 553-559; Schmid, *Doct. Theol*., p. 448-456; Valentine, *Chr. Theol*. II p. 194-204; Pope, *Chr. Theol*. II, p. 335-347; W. L. Alexander, *Syst. of Bibl. Thel*. II, p. 357-361.

VI. Regeneração e Vocação Eficaz

A. Termos Bíblicos Para a Regeneração e Suas Implicações.

1. OS TERMOS QUE ENTRAM EM CONSIDERAÇÃO. O vocábulo grego para “regeneração” (*palingenesia*) só se acha em Mt 19.28 e Tt 3.5, e somente nesta última passagem se refere ao início da nova vida do cristão individual. A idéia deste início é mais comumente expressa pelo verbo *gennao* (com *anothen* em Jo 3.3), ou seu composto *anagennao*. Estas palavras significam, ou *gerar*, *gerar de novo*, ou *dar à luz, dar nascimento*, Jo 1.13; 3.3, 4, 5, 6, 7, 8; 1 Pe 1.23; 1 Jo 2.29; 3.9; 4.7; 5.1, 4, 18. Numa passagem, a saber, Tg 1.18, é empregada a palavra *apokyeo*, dar à luz, gerar, produzir. Ademais, a idéia da produção de uma nova vida é expressa pela palavra *ktizo*, criar, Ef 2.10, e o produto desta nova criação é chamada *kaine ktisis* (nova criatura), 2. Co 5.17; Gl 6.15, ou *kainos anthropos* (novo homem), Ef 4.24. Finalmente, o termo s*yzoopoieo*, dar vida com, vivificar com, também é empregado num par de passagens, Ef 2.5; Cl 2.13.

2. IMPLICAÇÕES DESTES TERMOS. Estes termos levam consigo várias implicações importantes, para as quais se deve dirigir a atenção. (a) A regeneração é uma obra criadora de Deus e, portanto, é *uma obra na qual o homem é puramente passivo*, e na qual não há lugar para cooperação humana. Este é um ponto muito importante, visto que salienta o fato de que a salvação é totalmente de Deus. (b) A obra criadora de Deus produz uma *vida nova*, em virtude da qual o homem, vivificado com Cristo, participa da vida ressurreta e pode ser chamado nova criatura, havendo sido criado “em Cristo Jesus para boas obras, as quais Deus de antemão preparou para que andássemos nelas”, Ef 2.10. (c) Devemos distinguir dois elementos da regeneração, quais sejam, *geração ou produção da nova vida*, e o *dar à luz* ou *o nascimento*, pelo qual a nova vida é trazida à luz, retirada das suas recônditas profundezas. A geração implanta o princípio da nova vida na alma, e o novo nascimento faz que este princípio se ponha a afirmar-se em ação. Esta distinção é de grande importância para o exato entendimento da regeneração.

B. Emprego do Termo Regeneração na Teologia.

1. NA IGREJA PRIMITIVA E NA TEOLOGIA CATÓLICA ROMANA. No modo de entender a Igreja Primitiva o termo “regeneração” não representava um conceito agudamente definido. Era utilizado para indicar uma mudança estreitamente ligada à purificação dos pecados, e não se fazia clara distinção entre a regeneração e a justificação. Identificada com a graça batismal, aquela era entendida especialmente como um designativo da remissão dos pecados, embora não estivesse excluída a idéia de certa renovação moral. Mesmo Agostinho não traçou uma linha incisiva aí, mas distinguia entre a regeneração e a conversão. Para ele, a regeneração inclui, em acréscimo à remissão do pecado, somente uma mudança inicial do coração, seguida por uma conversão posterior. Ele a concebia como uma obra estritamente monergista de Deus, na qual o sujeito

humano não pode cooperar e à qual o homem não pode resistir. Para Pelágio, naturalmente, "regeneração" não significava o nascimento de uma nova natureza, mas o perdão dos pecados no batismo, a iluminação da mente pela verdade e a estimulação da vontade pelas promessas divinas. A confusão de regeneração e justificação, já visível em Agostinho, tornou-se mais pronunciada ainda no escolasticismo. De fato, a justificação tornou-se o conceito mais proeminente dos dois, era entendida como incluindo a regeneração, e era concebida como um ato no qual Deus e o homem cooperam. A justificação, de acordo com a descrição comum, inclui a infusão da graça, isto é, o nascimento de uma nova criatura ou a regeneração, e o perdão do pecado e a remoção da culpa ligando-se a ela. Contudo, havia uma diferença de opinião quanto a qual destes dois elementos é o primeiro fator lógico. Segundo Tomaz de Aquino, a infusão da graça vem primeiro, e o perdão de pecados, pelo menos em certo sentido, baseia-se nesta; mas segundo Duns Scotus, o perdão de pecados é o primeiro e serve de base para a infusão da graça. Ambos os elementos são efetuados pelo batismo, *ex opere operato* (pela ação do próprio objeto). A opinião de Tomaz de Aquino foi vitoriosa na igreja. Até nos dias atuais há uma certa confusão de regeneração e justificação na Igreja Católica Romana, confusão sem dúvida devida em grande parte ao fato de que a justificação não é concebida como um ato forense, mas como um ato ou processo de renovação. Nela o homem não é declarado, mas feito justo. Diz Wilmers, em seu Manual da Religião Cristã (Handbook of the Christian Religion): "Como a justificação é uma renovação ou regeneração, segue-se que o pecado é realmente destruído por ela, e não, como sustentavam os Reformadores, apenas coberto, ou não mais imputado".

2. PELOS REFORMADORES E NAS IGREJAS PROTESTANTES. Lutero não escapou inteiramente da confusão da regeneração com a justificação. Além disso, ele falava da regeneração ou do novo nascimento num sentido muito amplo. Calvino também usava o termo num sentido muito compre, como um designativo de todo o processo pelo qual o homem é renovado, incluindo, além do ato divino que origina a nova vida, também a conversão (arrependimento e fé) e a santificação.[1] Vários escritores do século dezessete não distinguiam entre a regeneração e a conversão, e empregavam os dois termos um pelo outro, tratando daquilo que agora denominamos regeneração sob o nome de vocação ou chamamento eficaz.[*] Os Cânones de Dort também utilizam as duas palavras sinonimamente,[2] e a Confissão Belga parece falar da regeneração num sentido mais amplo ainda,[3] Este uso abrangente do termo "regeneração" muitas vezes levou à confusão e à desatenção a distinções muito necessárias. Por exemplo, enquanto que a regeneração e a conversão eram identificadas, ainda se declarava que a regeneração era monergista, a despeito do fato de que na conversão é certo que o homem coopera. A distinção entre a regeneração e a justificação já tinha ficado mais clara, mas gradativamente se tornou também necessário e costumeiro empregar o termo "regeneração" num

1 Inst. III.3,9.
* Cf. a *Confissão de Fé Presbiteriana* (Westminster), capítulo X. Nota do tradutor.
2 III e IV.11.12.
3 Art. XXIV.

sentido mais restrito. Turretino define dois tipos de conversão: primeiro, uma conversão "habitual" ou passiva, a produção de uma disposição ou um hábito da alma que, observa ele, poderia ser melhor denominada "regeneração"; e, segundo, uma conversão "real" ou "ativa", na qual esta disposição ou este hábito implantado se torna ativo na fé e no arrependimento. Na teologia reformada (calvinista) do presente, a palavra "regeneração" é geralmente usada num sentido mais restrito, como um designativo do ato divino pelo qual o pecador é dotado de nova vida espiritual, e pelo qual o princípio dessa nova vida é posto em ação pela primeira vez. Assim concebida, ela inclui tanto a nova geração como o novo nascimento, em que a nova vida se torna manifesta. Contudo, em estrita harmonia com o sentido literal da palavra "regeneração", o termo é às vezes empregado num sentido ainda mais limitado, para denotar simplesmente a implantação da nova vida na alma, sem as primeiras manifestações desta vida.

Na teologia "liberal" moderna, o termo "regeneração" adquiriu um sentido diferente. Schleiermacher distinguia dois aspectos da regeneração, a saber, a conversão e a justificação, e afirmava que na regeneração "uma nova consciência religiosa é produzida no crente pelo espírito cristão comum da comunidade, e a nova vida, ou a 'santificação', constitui o seu aparelhamento" (Pfleiderer). Esse "espírito cristão da comunidade", é resultado de um influxo da vida divina, mediante Cristo, na igreja, e é chamado "Espírito Santo" por Schleiermacher. O conceito modernista foi bem exposto com estas palavras de Youtz: "A interpretação moderna inclina-se a regressar ao emprego simbólico do conceito de regeneração. As nossas realidades éticas lidam com caracteres transformados. Assim, a regeneração expressa uma mudança ética, radical, vital, e não um início metafísico absolutamente novo. A regeneração é um passo vital no desenvolvimento natural da vida espiritual, um radical reajustamento aos processos morais da vida".[1] Os estudiosos da psicologia da religião geralmente deixam de distinguir entre regeneração e conversão. Consideram-na como um processo no qual a atitude do homem para com a vida muda do autocêntrico para o heterocêntrico. Ela acha sua explicação primariamente na vida subconsciente, e não envolve necessariamente nada de sobrenatural. Diz William James: "Converter-se, ser regenerado, receber a graça, ter experiência religiosa, obter segurança, são muitas das frases que denotam o processo, gradual ou súbito, pelo qual um ego até então dividido e conscientemente errado, inferior e infeliz, torna-se unificado e conscientemente certo, superior e feliz, em conseqüência do seu apego mais firme às realidades religiosas".[2] Segundo Clark, "Os estudiosos concordaram em discernir três passos distintos da conversão: (1) Um período de 'turbulência e tensão', ou de senso do pecado, ou de sentimento de desarmonia interior, conhecida na teologia como 'convicção de pecado' e designada por James como ' doença da alma'. (2) Uma crise emocional que marca um ponto decisivo. (3) Uma subseqüente descontração

1 *A Dictionary of Religion and Ethics*, artigo *Regeneração*.
2 *Varieties of Religious Experience*, p. 189.

aliada a uma sensação de paz, repouso e harmonia interior, aceitação da parte de Deus, e, não infreqüentemente, a reflexos motores e sensoriais de várias espécies".[1]

C. A Natureza Essencial da Regeneração.

Relativamente à natureza da regeneração, há diversos conceitos errôneos que devem ser evitados. Podemos muito bem mencionar primeiro estes, antes de expor as qualificações positivas desta obra recriadora de Deus.

1. CONCEITOS ERRÔNEOS. (a) A regeneração não é uma mudança ocorrida na *substância* da natureza humana, como o ensinavam os maniqueus e, nos dias da Reforma, Flácio Illírico, que concebiam o pecado original como uma substância, a ser substituída por outra substância na regeneração. Nenhuma nova semente física, nenhum germe físico é implantado no homem: tampouco há qualquer adição ou subtração às faculdades da alma. (b) Também é simplesmente uma mudança ocorrida *numa ou mais faculdades da alma*, como, por exemplo, da vida emocional (sentimento ou coração), pela remoção da aversão às coisas divinas, como alguns conservadores a concebem; ou do intelecto, pela iluminação da mente que se acha obscurecida pelo pecado, como a consideram os racionalistas. Ela afeta o coração, compreendido no sentido bíblico da palavra, isto é, como o órgão central e totalmente dominante da alma, do qual "procedem as fontes da vida" (Pv 4.23). quer dizer que a regeneração afeta a natureza humana em sua totalidade. (c) Também não é uma mudança completa ou perfeita da natureza total do homem, ou de alguma parte dela, de sorte que ela não é mais capaz de pecar, como o ensinavam os anabatistas extremos e algumas outras seitas fanáticas. Não significa que, em princípio, ela não afeta a natureza inteira do homem, mas somente que não constitui a mudança completa, que é produzida no homem pela operação do Espírito Santo. Ela não abrange a conversão e a santificação.

2. CARACTERÍSTICAS POSITIVAS DA REGENERAÇÃO. Podem ser feitas as seguintes asserções positivas a respeito da regeneração:

a. A regeneração consiste na implantação do *princípio* da nova vida espiritual no homem, numa radical mudança da disposição dominante da alma, que, sob a influência do Espírito Santo, dá nascimento a uma vida que se move em direção a Deus. Em princípio, esta mudança afeta o homem completo: o intelecto, 1 Co 2.14, 15; 2 Co 4.6; Ef 1.18; Cl 3.10; a vontade, Sl 110.3; Fp 2.13; 2 Ts 3.5; Hb 13.21; e os sentimentos ou emoções, Sl 42.1; Mt 5.4; 1 Pe 1.8.

b. É uma transformação *instantânea* da natureza do homem, afetando imediatamente o homem todo, intelectual, emocional e moralmente. A afirmação de que a regeneração é uma mudança instantânea implica duas coisas: (1) que não é uma obra que vai sendo levada a efeito

1 *The Psichology of Religious Awakening*, p. 38.

gradativamente na alma, como ensinam os católicos romanos e todos os semi-pelagianos; não há nenhum estágio intermediário entre a vida e a morte; ou a pessoa vive ou está morta; e (2) que não é um processo gradual como a santificação. É verdade que alguns escritores reformados (calvinistas) empregaram ocasionalmente o termo "regeneração" como incluindo até a santificação, mas isso foi no tempo em que a *ordo salutis* não estava tão completamente desenvolvida como está hoje.

c. Em seu sentido mais limitado, é uma mudança que ocorre na vida subconsciente. É uma secreta e inescrutável obra de Deus que o homem nunca percebe *diretamente*. A mudança pode ter lugar sem que o homem esteja cônscio dela momentaneamente, se bem que não é o que se dá quando a regeneração e a conversão coincidem; e mesmo mais tarde ele só pode percebe-la *em seus efeitos*. Isto explica por que um cristão pode, por um lado, lutar durante longo tempo com dúvidas e incertezas e, não obstante, pode, por outro lado, domina-las paulatinamente e ascender às alturas da segurança.

3. DEFINIÇÃO DE REGENERAÇÃO. Do que acima foi dito sobre o emprego atual da palavra "regeneração", segue-se que se pode definir a regeneração de duas maneiras. No sentido mais restrito da palavra, podemos dizer: *Regeneração é o ato de Deus pelo qual o princípio da nova vida é implantado no homem, e a disposição dominante da alma é tornada santa*. Mas, a fim de incluir a idéia do novo nascimento, como também a da nova geração, será necessário complementar a definição com as seguintes palavras: "... *e o primeiro exercício santo desta nova disposição é assegurado*".

D. A Vocação Eficaz em Relação à Vocação Externa e à Regeneração.

1. SUA INSEPARÁVEL CONEXÃO COM A VOCAÇÃO EXTERNA. Pode-se dizer que a vocação de Deus é uma só, e a distinção ente uma vocação externa e uma vocação interna ou eficaz simplesmente chama a atenção para o fato de que esta vocação única tem dois aspectos. Não significa que estes dois aspectos estão sempre unidos e sempre andam juntos. Não asseveramos, com os luteranos, que "a vocação interna é sempre concorrente com o ouvir a palavra".[1] Significa, porém, que onde a vocação interna chega aos adultos, é medida pela pregação da Palavra. A mesma Palavra ouvida na vocação externa torna-se eficiente no coração, na vocação interna. Pela poderosa aplicação feita pelo Espírito Santo, a vocação externa passa direto para a vocação interna.[2] Mas,embora esta vocação esteja estreitamente relacionada com a vocação externa e forme uma unidade com ela, há certos pontos de diferença: (a) É uma vocação pela Palavra, *salvadoramente aplicada pela operação do Espírito Santo*, 1 Co 1.23, 24; 1 Pe 2.9; (b) É uma *vocação poderosa*, isto é, uma vocação que é eficaz para a salvação, At 13.48; 1 Co

1 Valentine, *Chr. Theol*. II, p. 197, 198.
2 Bavinck, *Roeping em Wedergeboorte*, p. 215.

1.23, 24; e (c) É *sem arrependimento*, isto é, não está sujeita a mudança e jamais será retirada, Rm 11.29.

2. CARACTERÍSTICAS DA VOCAÇÃO INTERNA. Devemos notar as seguintes características:

a. *Ela age por meio da suasão moral, mais a poderosa operação do Espírito Santo*. Surge a questão sobre se nesta vocação (como distinta da regeneração) a Palavra de Deus age de maneira criadora, ou pela persuasão moral. Pois bem, não há dúvida de que às vezes se diz que a Palavra de Deus age de maneira criadora, Gn 1.3; Sl 33.6, 9; 147.15; Rm 4.17 (embora se possa interpretar isto diferentemente). Mas estas passagens se referem à Palavra do poder de Deus, ao Seu mando cheio de autoridade, e não à palavra da pregação da qual nos ocupamos aqui. O Espírito Santo opera através da pregação da Palavra somente de maneira persuasiva, dando eficiência às suas palavras de persuasão, para que o homem ouça a voz do seu Deus. Isto decorre da própria natureza da Palavra , que se dirige ao entendimento e à vontade.[1] Deve-se ter em mente, porém, que esta suasão moral ainda não constitui a totalidade da vocação interna; requer-se, em acréscimo a isso, uma poderosa operação do Espírito Santo, aplicando a Palavra ao coração.

b. *Ela opera na vida consciente do homem*. Este ponto está muito intimamente relacionado com o anterior. Se a palavra da pregação não opera criadoramente, mas somente persuasiva, segue-se que ela só pode agir na vida consciente do homem. Ela se dirige ao entendimento, que o Espírito reveste de discernimento espiritual da verdade, e por meio do entendimento, influencia efetivamente a vontade, de modo que o pecador se volta para Deus. A vocação interna necessariamente redunda na conversão, isto é, num consciente abandono do pecado, rumo à santidade.

c. *É teológica*. A vocação interna é de caráter teológico, isto é, chama o homem para um certo fim: para a grande meta à qual o Espírito Santo está conduzindo os eleitos, e, conseqüentemente, também aos estágios intermediários do caminho para este destino final. É uma vocação para a comunhão de Jesus Cristo, 1 Co 1.9; para herdarem bênçãos, 1 pe 3.9; para a liberdade, Gl 5.13; para a paz, 1 Co 7.15; para a santidade, 1 Ts 4.7; para uma esperança única, Ef 4.4; para a vida eterna, 1 Tm 6.12; e para o reino e glória de Deus, 1 Ts 2.12.

3. RELAÇÃO DA VOCAÇÃO EFICAZ COM A REGENERAÇÃO.

a. *Identificação de ambas na teologia dezessete.* É um fato bem conhecido que na teologia do século dezessete a vocação e a regeneração muitas vezes são identificadas, ou, se não inteiramente identificadas, ao menos na medida em que a regeneração é considerada como inclusa na vocação. Diversos teólogos, dos mais antigos, têm um capítulo separado sobre a

1 Bavinck, *Roeping em Wedergeboorte*, p. 217, 219, 221.

vocação, mas nenhum sobre a regeneração. Segundo a Confissão de Westminster, X.2, a vocação eficaz inclui a regeneração. Este conceito encontra alguma justificação no fato de que Paulo, que emprega a palavra "regeneração" somente uma vez, evidentemente a concebe como incluída na vocação em Rm 8.30. além disso, há um sentido em que a vocação e a regeneração se relacionam como causa e efeito. Contudo, devemos ter em mente que, ao dizermos que a vocação inclui a regeneração, ou que se relaciona casualmente com ela, não estamos pensando apenas naquilo que é tecnicamente denominado vocação interna ou eficaz, mas na vocação em geral, incluindo até mesmo uma vocação criadora. O extenso uso, nos tempos da Pós-Reforma, do termo "vocação", em vez de "regeneração", para designar o início da obra da graça na vida dos pecadores, deve-se ao desejo de salientar a estreita conexão entre a Palavra de Deus e a operação da Sua graça. E o predomínio do termo "vocação" na era apostólica encontra a sua explicação e a sua justificação no fato de que, no caso dos que, naquele período missionário, foram agregados à igreja, a regeneração e a vocação eficaz geralmente eram simultâneas, quando a mudança se refletia em sua vida consciente como um poderoso chamamento de Deus. Todavia, numa apresentação sistemática da verdade, devemos discriminar cuidadosamente entre a vocação e a regeneração.

b. *Pontos de diferença entre a regeneração e a vocação eficaz*. A regeneração, no sentido mais estrito da palavra, isto é, como nova geração, tem lugar na vida subconsciente do homem, e independe por completo de qualquer atitude que ele possa assumir com referência a ela. A vocação, por outro lado, dirige-se à consciência e implica certa disposição da vida consciente. Isto decorre do fato de que a regeneração age de dentro , enquanto que a vocação age de fora. No caso das crianças, falamos em regeneração, e não em vocação. Ademais, regeneração é uma operação criadora, hiperfísica do Espírito Santo, pela qual o homem é levado de uma condição para outra, de uma condição de morte espiritual para uma condição de vida espiritual. A vocação eficaz, por outro lado, é teológica, induz a nova vida e aponta numa direção que ruma para Deus. Ela assegura os exercícios da nova disposição e leva a nova vida à ação.

c. *A ordem relativa da vocação e da regeneração*. Talvez se compreenda melhor isto, se observarmos os seguintes estágios: (1) Logicamente, a vocação externa, que ocorre na pregação da Palavra (exceto no caso das crianças), geralmente precede à operação regeneradora do Espírito Santo, ou coincide com ela, operação pela qual a nova vida é produzida na alma do homem. (2) Depois, por uma palavra criadora, Deus gera a nova vida, mudando a disposição interna da alma, iluminando a mente, incitando os sentimentos e renovando a vontade. Neste ato de Deus, são implantados os ouvidos que capacitam o homem a ouvir o chamamento de Deus para a salvação das suas almas. *Isto é regeneração no sentido mais restrito da palavra*. Nela o homem é inteiramente passivo. (3) Tendo recebido os ouvidos espirituais, o chamamento de Deus pelo Evangelho é agora ouvido pelo pecador e é levado efetivamente ao coração, capacitando-o para compreendê-lo. O desejo de resistir é transformado num desejo de obedecer, e o pecador se

rende à influência persuasiva da Palavra pela operação do Espírito Santo. *Esta é a vocação eficaz, pela instrumentalidade da palavra da pregação, efetivamente aplicada pelo Espírito de Deus*. (4) Finalmente, esta vocação eficaz assegura, pela verdade como meio, os primeiros exercícios santos da nova disposição que nasceu na alma. A nova vida começa a manifestar-se; a vida implantada resulta no novo nascimento. *Esta é a consumação da obra de regeneração, no mais amplo sentido da palavra, e o ponto em que ela passa a ser conversão*.

Agora, não devemos cometer o engano de considerar esta ordem lógica como uma ordem cronológica aplicável a todos os casos. Muitas vezes a nova vida é implantada nos corações das crianças muito tempo antes de poderem ouvir o chamamento do Evangelho; todavia, elas só são revestidas desta vida onde se prega o Evangelho. Sempre há, por certo, um chamamento criado por Deus, pelo qual a nova vida é produzida. No caso das que vivem sob a administração do Evangelho, existe a possibilidade de receberem elas a semente da regeneração muito antes de chegarem à idade da discrição e, portanto, muito antes também da penetração da vocação eficaz em sua consciência. Contudo, é muito improvável que, sendo regeneradas, vivam em pecado durante anos, e ainda depois de terem atingido a maturidade, sem darem quais quer evidências da nova vida nelas existente. Por outro lado, no caso das que não vivem sob a administração da aliança, não há razão para supor um intervalo entre o tempo da sua regeneração e o da sua vocação eficaz. Na vocação eficaz, ela se tornam imediatamente cônscias da sua renovação, e imediatamente vêem a semente da regeneração germinando para a nova vida. Isto significa que a regeneração, a vocação eficaz e a conversão coincidem.

E. A Necessidade da Regeneração.

1. A NECESSIDADE É NEGADA PELA TEOLOGIA “LIBERAL” MODERNA. A necessidade da regeneração, como é entendida pela igreja cristã, é naturalmente negada na teologia “liberal” moderna.* Choca-se com o ensino de Rousseau, de que o homem é bom por natureza. Qualquer *mudança radical* ou qualquer virada completa ocorrida na vida de um homem, que é *essencialmente* bom, seria uma mudança para pior. Os “liberais” falam em salvação pelo caráter, e a única regeneração que reconhecem é uma regeneração concebida como “um passo vital no desenvolvimento da vida espiritual, um radical reajustamento aos processos morais da vida” (Youtz). Muitos ensinam uma série de renovações éticas. Diz Emerton: “O caráter assim obtido, comprovado e firmemente mantido, *é* redenção. Não há outra definição do termo que valha a

* O vocábulo “liberal” é belo demais (ver Sl 112.9, Almeida, Ver. E Corr.) para ser desperdiçado com correntes teológicas distanciadas da verdade da Palavra de Deus. Por isso geralmente o colocamos entre aspas. E o adjetivo “moderna”, qualificando o substantivo “teologia”, normalmente deve ser entendido no sentido de modernista. Em geral, a chamada teologia moderna vem exposta em contrate com formas teológicas conservadoras ou bíblicas. Aceitar pura e simplesmente a expressão “teologia moderna” parecerá uma confissão de que as correntes teológicas conservadoras e moderadas morreram. Nota do tradutor.

pena. É a redenção do ser inferior do homem mediante o domínio exercido pelo seu ser superior. É o espiritual redimindo o material, o divino que há em todo homem redimindo o animal".[1]

2. DECORRE DO QUE A ESCRITURA ENSINA A RESPEITO DA CONDIÇÃO NATURAL DO HOMEM. A santidade ou conformidade com a lei divina é a condição indispensável para a segura obtenção do favor divino, para chegar à paz de consciência e para gozar comunhão com Deus, Hb 12.14. Ora, por natureza, a condição é, segundo a Escritura, tanto na disposição como nos atos , exatamente o oposto daquela indispensável santidade. O homem é descrito como morto em delitos e pecados, Ef 2.1, e esta condição requer nada menos que uma recuperação da vida. Uma mudança interior radical é necessária, uma mudança que altere toda a disposição da alma.

3. A ESCRITURA A AFIRMA EXPRESSAMENTE. A Escritura não nos deixa em dúvida acerca da necessidade da regeneração, mas, antes, afirma essa necessidade nos mais claros termos. Diz Jesus: "Em verdade, em verdade te digo que se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus", Jo 3.3.[2] Esta declaração do Salvador é absoluta e não deixa lugar para exceções. A mesma verdade é exposta com clareza nalgumas das declarações de Paulo, como, por exemplo, em 1 Co 2.14: "Ora, o homem natural não aceita as cousas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entende-las porque elas se discernem espiritualmente"; Gl 6.15: "Pois nem a circuncisão é cousa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura". Cf. também Jr 13.23; Rm 3.11; Ef. 2. 3, 4.

F. A Causa Eficiente da Regeneração.

Há somente três conceitos fundamentalmente diferentes a considerar, e todos os demais são modificações destes.

1. A VONTADE HUMANA. De acordo com a concepção pelagiana, a regeneração é unicamente um ato da vontade humana, e é praticamente idêntica à auto-reforma. Com algumas diferenças ligeiras, este é o conceito da teologia "liberal" moderna. Uma modificação deste conceito é a dos semipelagianos e arminianos, que a consideram, ao menos em parte, como um ato do homem, cooperando com influências divinas aplicadas mediante a verdade. Esta é uma teoria sinergista da regeneração. Estes dois conceitos envolvem uma negação da depravação total do homem, tão claramente ensinada na Palavra de Deus, Jo 5.42; Rm 3.9-18; 7.18,23; 8.7; 2 Tm 3.4, e da verdade bíblica de que é Deus que inclina a vontade do homem, Rm 9.16; Fp 2.13.

2. A VERDADE. Segundo este conceito, a verdade, como um sistema de motivos, apresentada à vontade humana pelo Espírito Santo, é a causa imediata da mudança da impureza para a santidade. Esta era a idéia de Lyman Beecher e de Charles G. Finney. Este conceito presume que a obra do Espírito Santo difere da do pregador apenas em grau. Ambos agem

1 Unitarian Thought, p. 193.
2 Cf. também os versículos 5-7.

somente pela persuasão. Mas esta teoria é inteiramente insatisfatória. A verdade só poderá ser um motivo para a santidade se for amada, e o homem natural não ama a verdade, mas a odeia, Rm 1.18,25. Conseqüentemente, a verdade, apresentada externamente, não pode ser a causa eficiente da regeneração.

3. O ESPÍRITO SANTO. O único conceito adequado é o da igreja de todos os séculos, de que o Espírito Santo é a causa eficiente da regeneração. Significa que o Espírito Santo age diretamente no coração do homem e muda sua condição espiritual. Não há nenhuma cooperação do pecador nesta obra. É obra do Espírito Santo, direta e exclusivamente, Ez 11.19; Jo 1.13; At 16.14; Rm 9.16; Fp 2.13. Então, a regeneração deve ser concebida monergisticamente. Só Deus age, e o pecador não participa em nada desta ação. Isto, naturalmente, não significa que o homem não coopera com o Espírito de Deus nos estágios posteriores da obra de redenção. É mais que evidente na Escritura que o faz.

G. O Emprego da Palavra de Deus Como Instrumento da Regeneração.

Surge a questão sobre se a Palavra de Deus é utilizada como meio no ato de regeneração ou não; ou, como muitas vezes a questão é colocada, se a regeneração é mediata ou imediata.

1. A LEGÍTIMA IMPORTÂNCIA DA QUESTÃO. Requer-se cuidadosa discriminação, para evitar entendimento errôneo.

a. Quando os antigos teólogos reformados (calvinistas) insistiam no caráter *imediato* da regeneração, muitas vezes davam ao termo “imediato” uma conotação inexistente hoje. Alguns dos representantes da escola de Saumur, como Cameron e Pajon, ensinavam que, na regeneração, o Espírito ilumina e convence sobrenaturalmente a mente ou o intelecto de maneira tão poderosa, que a vontade não pode deixar de seguir os ditames dominantes do juízo prático. Ele opera imediatamente só no intelecto, e, por meio deste, age mediatamente na vontade. *Segundo eles, não há nenhuma operação imediata do Espírito na vontade do homem*. Em oposição a estes homens, os teólogos reformados geralmente acentuavam o fato de que, na regeneração, o Espírito *opera também diretamente na vontade do homem*, e não apenas por intermédio do intelecto. Hoje, a questão da regeneração mediata ou imediata é ligeiramente diversa, embora relacionada com o que acima foi exposto. Trata-se da questão do uso da Palavra de Deus como um meio, na obra da regeneração.

b. Deve-se observar cuidadosamente a forma da questão. A questão não é se Deus opera a regeneração por meio de uma palavra *criadora*. Admite-se geralmente que o faz. Tampouco é se Ele emprega a palavra da verdade, a palavra da pregação, para o *novo nascimento*, como distinta da *geração divina* do novo homem, isto é, para assegurar os primeiros exercícios santos da nova vida. A questão real é se Deus, ao implantar ou gerar a nova vida, emprega a palavra da Escritura

ou a palavra da pregação como instrumento ou meio. No passado, a discussão desta matéria muitas vezes padeceu da falta de adequada discriminação.

2. CONSIDERAÇÕES QUE FAVORECEM UMA RESPOSTA NEGATIVA. Diz o dr. Shedd: "A influência do Espírito Santo é distinguível da influência da verdade; da do homem sobre o homem; e da de qualquer instrumento ou meio, seja qual for. Sua energia age diretamente sobre a alma humana propriamente dita. É influência de espírito sobre espírito; de uma das pessoas trinitárias sobre uma pessoa humana. Nem a verdade, nem algum outro ser humano pode operar assim, diretamente sobre a essência da alma".[1] As seguintes considerações dão respaldo a este conceito:

a. A regeneração é um ato criador, pelo qual o pecador espiritualmente morto é devolvido à vida. Mas a verdade do Evangelho só pode agir de maneira moral e persuasiva. Tal instrumento não tem efeito sobre os mortos. Afirmar o seu uso pareceria implicar uma negação da morte espiritual do homem; coisa que, naturalmente, não está na intenção dos que tomam esta posição.

b. A regeneração tem lugar na esfera do subconsciente, isto é, fora da esfera da atenção consciente, ao passo que a verdade se dirige à consciência do homem. Ela só pode exercer a sua influência persuasiva quando a atenção do homem está posta nela.

c. A Bíblia distingue entre a influência do Espírito Santo e a da Palavra de Deus, e declara que aquela influência é necessária para o recebimento próprio da verdade, Jo 6.64, 65; At. 16.14; 1 Co 2.12-15; Ef 1.17-20. Observe-se particularmente o caso de Lídia, de quem diz Lucas: ela "nos escutava (*ekouen*, imperfeito); o Senhor lhe abriu (*dienoixem*, aoristo, ato simples) o coração para atender (*prosechein*, infinito de resultado ou propósito) às cousas que Paulo dizia".

3. PASSAGENS BÍBLICAS QUE PARECEM PROVAR O CONTRÁRIO.

a. Em Tg 1.18 lemos: "Pois, segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade, para que fôssemos como que primícias das suas criaturas". Esta passagem não prova que a nova geração é mediada pela Palavra de Deus, pois o termo ali empregado é *apokyese*, que não se refere ao ato de gerar, mas, sim, ao ato de dar nascimento. Os que acreditam na regeneração imediata não negam que o novo nascimento, em que a nova vida se manifesta inicialmente, é assegurado pela Palavra.

b. Pedro exorta os crentes a se amarem uns aos outros ardentemente, em vista do fato de que eles foram "regenerados, não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente", 1 Pe 1.23. Não é correto dizer, como alguns têm feito, que "a palavra", neste versículo, é a palavra criadora, ou a segunda pessoa da Trindade, pois o próprio Pedro nos informa que tem em mente a palavra pregada aos destinatários da

1 *Dogm Theol*. II p. 500.

epístola, versículo 25. Mas é perfeitamente válido assinalar que mesmo *gennao* (vocábulo usado na citada passagem) nem sempre se refere ao gerar masculino, mas também indica o ato feminino de dar nascimento a filhos. Isto é perfeitamente evidenciado por passagens como Lc 1.13, 57; 23.29; Jo 16.21; Gl 4.24. Conseqüentemente, não há base para a asserção de que Pedro, na passagem em foco, refere-se ao ato inicial da regeneração, a saber, à geração. E se se refere à regeneração num sentido mais amplo, não oferece nenhuma dificuldade quanto à matéria aqui em consideração. A idéia de que ele se refere ao novo nascimento é favorecida pelo fato de que os destinatários da carta são apresentados como tendo nascido de novo de uma semente que evidentemente já tinha sido implantada na alma, cf. Jo 1.13. Não é necessário identificar a semente com a Palavra.

c. Às vezes a parábola do Semeador é apresentada em favor da idéia de que a regeneração se dá por meio da Palavra. Nesta parábola, a semente é a palavra do Reino. O argumento é que a vida está na semente e brota da semente. Conseqüentemente, a nova vida brota da semente da Palavra de Deus. Mas, em primeiro lugar, isto é errar o alvo, pois dificilmente significa que o Espírito ou o princípio da nova vida está encerrado na Palavra, exatamente como o germe vivo está encerrado na semente. Isto lembra um pouco a concepção luterana da vocação, segundo a qual o Espírito está na Palavra, de modo que a vocação seria sempre eficaz, se o homem não pusesse uma pedra de tropeço no caminho. E, em segundo lugar, isto é forçar um ponto que absolutamente não se acha no *tertium comparationis* (no terceiro elemento de comparação). O Salvador quer explicar nesta parábola como sucede que a semente da Palavra dá fruto nalguns casos, e noutros não. Só dá fruto nos casos em que ela cai em bom terreno, em corações preparados de modo tal que compreendem a verdade.

4. OS PERTINENTES ENSINOS DOS NOSSOS PADRÕES CONFESSIONAIS. É bom considerar aqui os seguintes trechos: *Confissão Belga*, artigos XXIV e XXXV; *Catecismo de Heidelberg*, perg. 54; os *Cânones de Dort* III e IV, artigos 11, 12, 17 e, finalmente, as *Conclusões de Utrecht*, adotados por nossa igreja em 1908. Nestas passagens é mais que evidente que os nossos escritos confessionais falam de regeneração num sentido amplo, incluindo tanto a origem da nova vida como a sua manifestação na conversão. É-nos dito até que a fé regenera o pecador.[1] Há trechos que parecem dizer que a Palavra de Deus serve de instrumento na obra de regeneração.[2] Todavia, vêm expressos em tal linguagem que permanece duvidoso se de fato ensinam que o princípio da nova vida é implantado na alma pela instrumentalidade da Palavra. Eles não discriminam cuidadosamente entre os vários elementos que distinguimos na regeneração. Nas *Conclusões de Utrecht* lemos: “Quanto ao terceiro ponto, o da *regeneração imediata*, o Sínodo declara que esta expressão pode ser usada em bom sentido, como no que as nossas igrejas sempre confessaram, contra os luteranos e a Igreja Católica Romana, que a

1 *Confissão Belga*, artigo XXIV.
2 *Conf. Belga,* art. XXIV e especialmente o art. XXVI; *Cânones de Dort* III e IV, artigos 12, 17.

regeneração não é efetuada por meio da Palavra ou dos Sacramentos como tais, mas, sim, pela toda-poderosa obra regeneradora do Espírito Santo; que, todavia, esta obra regeneradora do Espírito Santo não pode, nesse sentido, ser dissociada da pregação da Palavra, como se ambas fossem separadas uma da outra; pois apesar de nossa Confissão ensinar que não temos por que duvidar quanto à salvação dos nossos filhos que morrem na infância embora não tenham ouvido a pregação do Evangelho, e apesar de nossos padrões confessionais em parte alguma se expressarem sobre a maneira pela qual a regeneração é efetuada no caso destas crianças e outras – não obstante é certo, por outro lado, que o Evangelho é poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, e que, no caso dos adultos, a obra regeneradora do Espírito Santo acompanha a pregação do Evangelho".[1]

H. Conceitos Divergentes de Regeneração.

1. CONCEITO PELAGIANO. De acordo com os pelagianos, a liberdade e a responsabilidade pessoais do homem implicam que ele, em todos os tempos, tanto é capaz de desistir de pecar como de cometer pecado. Somente os atos de volição consciente são tidos como pecados. Em conseqüência, a regeneração consiste simplesmente numa reforma moral. Quer dizer que o homem, que antes optou pela transgressão da lei, agora opta por viver em obediência.

2. REGENERAÇÃO BATISMAL. Esta nem sempre é apresentada do mesmo modo.

a. *Na Igreja de Roma.* Segundo a Igreja Católica Romana, a regeneração inclui, não somente a renovação espiritual, mas também a justificação ou o perdão, e é efetuada por intermédio do batismo. No caso das crianças, a obra de regeneração é sempre eficaz; não assim no caso dos adultos. Estes podem prazerosamente aceitar e utilizar a graça da regeneração, mas também podem resistir-lhe e torna-la eficaz. Além disso, é sempre possível que aqueles que se apropriam dela venham a perde-la de novo.

b. *Na Igreja Anglicana.* A Igreja da Inglaterra não é unânime sobre este ponto, apresentando duas tendências diferentes. Os puseytas, assim chamados, concordam no essencial com a igreja de Roma. Mas há também uma influente parte da igreja que distingue duas espécies de regeneração: uma consiste meramente numa mudança da relação da pessoa com a igreja e com os meios de graça; a outra, numa mudança fundamental da natureza humana. De acordo com este grupo, somente a primeira delas é efetuada pelo batismo. Esta regeneração não inclui nenhuma renovação espiritual. Por meio dela, o homem apenas entra numa nova relação com a

1 Os seguintes escritos e teólogos reformados ensinam a regeneração imediata: *Synopsis Purioris Theologiae* (dos professores de Leyden), 31:9; Mastricht*, Godgeleerdheit* VI.3, 26; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p. 738. Contudo, vê-se que estas três autoridades usam o termo "imediato" num sentido diferente. Outros mais: Turretino, *Opera* XV.4, 23, 24; Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 500, 501; Hodge*, Syst. Theol.* III, p. 31; Kuyper*, Dict. Dogm., De Salute,* p. 74; Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, p. 219 e segtes.; Vos, *Geref. Dogm.* IV, p. 46 e segtes.

igreja, e se torna filho de Deus no mesmo sentido em que os judeus se tornaram filhos de Deus pela aliança, cujo selo era a circuncisão.

c. *Na Igreja Luterana.* Lutero e seus seguidores não conseguiram purificar a igreja do fermento de Roma sobre este ponto. De modo geral, os luteranos defendem, em oposição a Roma, o caráter monergista da regeneração. Consideram o homem inteiramente passivo na regeneração e incapaz de contribuir com alguma coisa para ela, embora os adultos lhe possam fazer resistência por muito tempo. Ao mesmo tempo, alguns ensinam que o batismo, agindo *ex opere operato*, é o meio usual pelo qual Deus efetua a regeneração. È o *meio usual*, mas não o único, pois a pregação da Palavra também pode produzi-la. Falam eles de duas espécies de regeneração, quais sejam, a *regeneratio prima* (primeira regeneração), pela qual a nova vida é gerada, e a *regeneratio secunda* (segunda regeneração, ou renovação), pela qual a nova vida é conduzida em direção a Deus. Enquanto que as crianças recebem a *regeneratio prima* por meio do batismo, os adultos, que recebem a primeira regeneração por meio da Palavra, tornam-se participantes *regeneratio secunda* através do batismo. Segundo os luteranos, a regeneração pode ser perdida. Mas, pela graça de Deus, pode ser restabelecida no coração do pecador penitente, e isto sem rebatismo. O batismo é um penhor da continuada prontidão de Deus para renovar o batizado e perdoar os seus pecados. Além disso, nem sempre a regeneração é realizada completa e imediatamente, mas muitas vezes é um processo gradual na vida dos adultos.

3. O CONCEITO ARMINIANO. De acordo com os arminianos, a regeneração não é exclusivamente obra do homem. É fruto da escolha do homem, pela qual ele se decide a cooperar com as influências divinas externas por meio da verdade. Estritamente falando, a obra do homem é anterior à de Deus. Os arminianos não admitem que haja uma obra prévia de Deus pela qual a vontade é inclinada para o bem. Naturalmente, eles acreditam também que se pode perder a graça da regeneração. Os arminianos wesleyanos alteraram este conceito no sentido de que salientam o fato de que a regeneração é obra do Espírito, ainda que em cooperação com a vontade humana. Eles admitem uma operação prévia do Espírito Santo para iluminar, despertar e atrair o homem. Contudo, eles também acreditam que o homem pode resistir a esta obra do Espírito Santo, e que, enquanto resistir, permanecerá em sua condição não regenerada.

4. O CONCEITO DOS TEÓLOGOS MEDIATÁRIOS. Este conceito segue modelo panteísta. Após a encarnação, não existem duas naturezas separadas em Cristo, mas somente uma natureza divino-humana, uma fusão da vida divina e humana. Na regeneração, uma parte dessa vida divino-humana é introduzida no pecador. Isto não requer operação separada do Espírito Santo toda vez que se regenera um pecador. A nova vida foi comunicada à igreja uma vez por todas, é agora uma permanente possessão da igreja, e passa da igreja para o indivíduo. A comunhão com a igreja também garante a participação da nova vida. Este conceito ignora inteiramente o aspecto legal da obra de Cristo. Além disso, torna impossível afirmar que alguém

pôde ser regenerado antes de vir à existência a vida divino-humana de Cristo. Os santos do Velho Testamento não puderam ser regenerados. O pai desta idéia é Schleiermacher.

5. O CONCEITO TRICOTÔMICO. Alguns teólogos elaboraram uma peculiar teoria da regeneração baseados no conceito tricotômico da natureza humana. Este conceito parte do pressuposto de que o homem consiste de três partes – corpo, alma e espírito. Geralmente se admite, embora haja variações sobre este ponto, que o pecado tem sua sede somente na alma, e não no espírito (*pneuma*). Se tivesse penetrado o espírito, o homem estaria irremediavelmente perdido, exatamente como os demônios, que são seres puramente espirituais. O espírito é a vida superior e divina do homem, destinada a dominar e dirigir a vida inferior. Pela entrada do pecado no mundo, a influencia do espírito sobre a vida inferior é por demais enfraquecida; mas, pela regeneração é fortalecida novamente, e se restabelece a harmonia na vida do homem. Esta é, naturalmente, uma teoria puramente racionalista.[1]

6. O CONCEITO DO LIBERALISMO MODERNO. Os teólogos “liberais” dos dias atuais não têm todos o mesmo conceito de regeneração. Alguns falam em termos que lembram o conceito de Schleiermacher. Mais geralmente, porém, eles defendem uma idéia puramente naturalista. São avessos à idéia de a regeneração é uma obra sobrenatural e recriadora de Deus. Em virtude do Deus imanente, todo homem tem em si um princípio divino e, assim, possui potencialmente tudo que é preciso para a salvação. A única coisa necessária é que o homem tome consciência da sua divindade potencial, e que se submeta conscientemente à direção do princípio superior que nele há. A regeneração é uma simples mudança ética no caráter.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que outros termos e expressões a Bíblia usa para designar a obra da regeneração? 2. A Bíblia distingue nitidamente entre vocação, regeneração, conversão e santificação? 3. Como explicar que a Igreja Católica Romana inclui até a justificação na regeneração? 4. Como diferem a regeneração e a conversão? 5. Existe o que chamam de graça proveniente, que antecede a regeneração e prepara para ela? 6. O que é a regeneração ativa, em distinção da regeneração passiva? 7. A passividade do homem na regeneração dura algum tempo? 8. A idéia de que a Palavra de Deus não é instrumento para a efetuação da regeneração faz a pregação da Palavra parecer fútil e completamente desnecessária? 9. Isto não leva às bordas do misticismo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Kuiper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 70-83; ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, p. 140-162; Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 11-82; ibid., *Roeping en Wedergeboorte*; Mastricht, *Godgeleerdheit* VI, 3; Dick, *Theology*, Lect. LXVI; *Shedd, Dogm. Theol*.II, p. 490-528; Dabney, *Syst. And Polem. Theol*., Lect. XLVII: Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 32-65; Hodge, *Syst. Theol*. III, p. 1-40; McPherson, *Chr. Dogm*., p. 397-401; *Alexander, Syst. Of Bib. Theol*. II, p. 370-384; Litton*, Introd. to Dogm. Theol*. II, p. 313-321; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev.*

1 Cf. Heard, *The Tripartite Nature of Man.*

Luth. Church, p. 463-470; Valentine, *Chr. Theol*. II, p. 242-271; Raymond, *Syst. Theol*. II, p. 344-359; Pope, *Chr. Theol*. III, p. 5-13; Strong, *Syst. Theol*., p. 809-828; Boyce, *Abstract of Syst. Theol*., p. 328-334; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*., p. 314-322; Anderson, *Regeneration*.

VII. Conversão

Da discussão da regeneração e da vocação eficaz é natural a transição para a da conversão. Pela operação do Espírito, aquelas redundam nesta. A conversão pode ser uma crise agudamente marcante, mas também pode vir na forma de um processo gradual. Na psicologia da religião, geralmente a regeneração e a conversão são identificadas. Tudo isso indica a estreita relação entre ambas.

A. Os Termos Bíblicos Para Conversão.

1. VOCÁBULOS DO VELHO TESTAMENTO. O Velho Testamento emprega especialmente duas palavras para a conversão, a saber:

a. *Nacham*, que serve para expressar um profundo sentimento, ou de tristeza (no *niphal*) ou de alívio (no *piel*). No *niphal* significa arrepender-se, e este arrependimento com freqüência é acompanhado por uma mudança de plano ou de ação, ao passo que no *piel* significa consolar-se. Como um designativo de arrependimento – e é este o sentido que nos interessa aqui – é empregado não somente com referência ao homem, mas também a Deus, Gn 6.6, 7; Ex 32.14; Jz 2.18; 1 Sm 15.11.

b. *Shubh*, que é a palavra mais comum para conversão, significa *volver, voltar-se, virar e retornar*. Muitas vezes foi utilizado num sentido literal, tanto com relação a Deus como com relação ao homem, mas logo adquiriu uma significação religiosa e ética. Este sentido é mais proeminente nos profetas, onde se refere ao retorno de Israel ao Senhor, depois de ter-se apartado dele. A palavra mostra claramente que aquilo que o Velho Testamento denomina conversão é uma volta para Deus, de quem o pecado separou o homem. Este é um importante elemento da conversão. Acha expressão nas palavras do filho pródigo; “Levantar-me-ei e irei ter com meu pai”, ou, na versão utilizada pelo Autor: “Voltarei, e irei a meu pai” (Lc 15.18).*

2. VOCÁBULOS DO NOVO TESTAMENTO. Há particularmente três palavras que requerem consideração aqui:

a. *Metanoia* (forma verbal, *metanoeo*). Esta é a palavra mais comum para conversão no Novo Testamento, e também é o mais fundamental dos termos empregados. A palavra é composta de *meta* e *nous*, que por sua vez é relacionado com o verbo *ginosko* (latim *noscere*; português, conhecer), tudo referente à vida consciente do homem. A tradução comum na Bíblia, “arrependimento”, não faz plena justiça ao original, visto que dá indevida proeminência ao elemento emocional. Trench assinala que no grego clássico a palavra significa: (1) *conhecer depois*, *pós-conhecimento*; (2) *mudar a mente* com resultado deste pós-conhecimento; (3) em

* No grego: anastas poreusomai, levantando-me, irei. Nota do tradutor.

conseqüência desta mudança da mente, *lamentar o curso seguido*; e (4) *uma mudança da conduta quanto ao futuro*, resultante de todos os fatores anteriores. Contudo, podia indicar uma mudança para pior, bem como para melhor, e não incluía necessariamente uma *resipiscentia* – um voltar a ser sábio. No Novo Testamento, o seu sentido é aprofundado, e denota primariamente uma mudança do entendimento, passando a ter uma visão mais sábia do passado, incluindo o pesar pelo mal praticado e levando a uma mudança da vida para melhor. Aqui o elemento de *resipiscentia* está presente. Em sua obra sobre *O Grande Significado de Metanoia (The Great Meaning of Metanoia)*, Walden chega à conclusão de que o termo veicula a idéia de "uma mudança geral da mente que se torna, em se desenvolvimento mais completo, uma regeneração intelectual e moral".[1] Embora sustentando que a palavra denota primariamente uma mudança da mente, não devemos perder de vista que os seu significado não s limita à consciência intelectual, teórica, mas também inclui a esfera moral, a consciência propriamente dita. Tanto a mente como a consciência estão corrompidas, Tt. 1.15, e quando a *nous* de uma pessoa é mudada, ela não só recebe novo conhecimento, mas também a direção da sua vida consciente, a sua qualidade moral, é mudada também. Para particularizar mais, a mudança indicada pela palavra *metanoia* tem que ver. (1) com a vida intelectual, 2 Tm 2.25, para um melhor conhecimento de Deus e da Sua verdade, e uma salvadora aceitação desta (idêntica à ação da fé); (2) com a vida volitiva consciente, At 8.22, para um voltar-se para Deus que esta mudança é acompanhada por uma tristeza segundo Deus, 2 Co 7.10, e abre novos campos de fruição para o pecador. Em todos estes aspectos *metanoia* inclui uma oposição consciente à anterior. Esta oposição constitui um elemento essencial seu e, portanto, merece cuidadosa atenção. Converte-se não é apenas passar de uma direção consciente para outra, mas fazê-lo com uma aversão claramente percebida para com a direção anterior. Noutras palavras, *metanoia* tem, não somente um lado positivo, mas também um lado negativo: olha retrospectivamente e também prospectivamente. A pessoa convertida torna-se consciente da sua ignorância e do seu erro, da sua obstinação e da sua loucura. Sua conversão inclui a fé e o arrependimento. É triste dizer, mas a igreja foi aos poucos perdendo de vista o sentido original de *metanoia*. Na teologia latina, Lactânio a traduziu "*resipiscentista*", um voltar a ser sábio, como se a palavra derivasse de meta e anoia, e denotasse um retorno da loucura ou da insensatez. Contudo, a maioria dos escritores latinos nos preferiu traduzi-la por "*poenitentia*", o vocábulo que denota a tristeza e o pesar que se seguem quando uma pessoa para a Vulgata como tradução de *metanoia,* e sob, a influência da Vulgata, os tradutores ingleses traduziram a palavra grega por "repentance" (arrependimento), dando assim, ênfase ao elemento emocional e fazendo de *metanoia* um termo equivalente a *metameleia*. Nalguns casos, a deterioração foi mais longe ainda. A Igreja Católica Romana exteriorizou a idéia de arrependimento em seu sacramento da penitência, de modo que o termo *metaonoeite* do Testamento Grego (Mt 3.2) tornou-se *poenitentiam agite* – "fazei penitência", na Versão Latina.

1 P. 107.

b. *Epistrophe* (forma verbal, *epistrepho*). Esta palavra é a segunda em importância em seguida a *metanoia*. Enquanto na Septuaginta *metanoia* é uma das traduções de *nacham*, as palavras *epistrophe* servem para traduzir as palavras hebraicas *teshubhah* e *shubh*. São usadas constantemente no sentido de *retornar* ou *voltar*. As palavras gregas devem ser lidas à luz do hebraico, para extrair-se o importante ponto, que a virada indicada é em realidade um *retorno*. No Novo Testamento, o substantivo *epistrophe* é usado só uma vez, em At 15.3, ao passo que o verbo ocorre várias vezes. Tem significação um tanto mais ampla que *metanoeo*, e realmente indica ao ato final da conversão. Denota, não apenas uma mudança da *nous* (da mente), mas acentua o fato de que uma nova relação é estabelecida, que a vida ativa é levada a mover-se noutra direção. É preciso ter isto em mente na interpretação de At 3.19, onde os dois termos são usados um ao lado do outro. Às vezes *metanoeo* contém unicamente a idéia de arrependimento enquanto que *epistrepho* sempre inclui o elemento fé. *Metanoeo* e *pisteuein* podem ser usados um ao lado do outro; não assim com *epistrepho* e *pisteuein*.

c. *Metameleia* (forma verbal, *metamelomi*). Somente a forma verbal é utilizada no Novo Testamento, e significa literalmente *vir a afligir-se depois*. É uma das traduções do hebraico *nacham* na Septuaginta. No Novo Testamento acha-se somente cinco vezes, a saber, em Mt 21.29, 32; 27, 3; 2 Co 7.10; Hb 7.21. É evidente, graças a estas passagens, que a palavra faz sobressair o elemento de arrependimento, embora não seja necessariamente o arrependimento verdadeiro. Nele o elemento negativo, retrospectivo e emocional está acima de tudo mais, enquanto que *metanoeo* também inclui um elemento volitivo e denota uma enérgica virada da vontade. Enquanto *metanoeo* ás vezes é usado no imperativo, nunca acontece isso com *metamelomai*. Os sentimentos não se deixam comandar. Esta palavra corresponde mais de perto ao termo latino *poenitentia* do que a palavra *metanoeo*.

B. A Idéia de Conversão. Definição.

A doutrina da conversão, naturalmente, como toda as outras doutrinas cristã, baseia-se na Escritura, sobre esta base deve ser aceita. Desde que a conversão é uma experiência consciente ocorrida nas vidas de muitos, o testemunho da experiência pode ser acrescentado ao da Palavra de Deus, mas esse testemunho, por mais valioso que seja, nada acrescenta à segura veracidade da doutrina ensinada na Palavra de Deus. Podemos ser gratos ao fato de que nos últimos anos a psicologia da religião deu considerável atenção ao fato da conversão, mas sempre se deve ter em mente que, embota tenha trazido à nossa atenção alguns fato interessantes, pouco ou nada fez para explicar a conversão como *um fenômeno religioso*. A doutrina escriturística da conversão baseia-se, não somente nas passagens que contêm um ou mais dos termos mencionados na seção anterior, mas também em muitas outras nas quais o fenômeno da conversão é descrito ou apresentado concretamente com exemples vivos. Nem sempre a Bíblia fala de conversão no mesmo sentido. Podemos distinguir os seguintes sentidos:

1. CONVERSÕES NACIONAIS. Nos dias de Moisés, de Josué e dos juízes, repetidamente o povo de Israel dava as costas a Jeová e, depois de experimentar o desprazer de Deus, arrependia-se dos seus pecados e retornava ao Senhor; houve uma conversão de Jonas, os ninivitas se arrependeram dos seus pecados e foram poupados pelo Senhor, Jn 3.10. Estas conversões eram simplesmente da natureza de reformas morais. Podem ter sido acompanhadas de algumas conversões religiosas reais de indivíduos, mas ficavam muito aquém da verdadeira conversão de todos os que pertenciam à nação. Em regra, eram muito superficiais. Apareciam sob a liderança de governantes piedosos, e quando eram substituídos por homens ímpios, o povo logo recaía em seus velhos hábitos.

2. CONVERSÕES TEMPORÁRIAS. A Bíblia se refere também a conversões de indivíduos que não representam nenhuma mudança do coração e, portanto, só têm significação passageira. Na parábola do Semeador Jesus fala dos que ouvem a palavra e logo a recebem com alegria, mas não têm raízes em si mesmos e, portanto, duram pouco. Quando lhes sobrevêm as tribulações, provações e perseguições, depressa se ofendem e caem. Mt 13.20, 21. Paulo faz menção de Hiemeneu e Alexandre, que "vieram a naufragar na fé", 1 Tm 1.19, 20. Cf. também 2 Tm 2.17, 18. E em 2 Tm 4.10 ele se refere a Demas que o abandonara porque o amor ao presente século o dominara. E o escritor de Hebreus fala de alguns que caíram, sendo que eles "uma vez foram iluminados e provaram o dom celestial e se tornaram participantes do Espírito Santo, e provaram a boa palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro", Hb 6.4-6. Finalmente, a respeito de alguns que tinham voltado as costas aos fiéis, diz João: "Eles saíram do nosso meio, entretanto não eram dos nossos; porque, se tivessem sido nossos, teriam permanecido conosco", 1 Jo 2.19. Tais conversões temporárias podem, por algum tempo, ter a aparência de conversões verdadeiras.

3. CONVERSÃO VERDADEIRA (CONVERSIO ACTUALIS PRIMA). A verdadeira conversão nasce da tristeza segundo Deus, e redunda numa vida de devoção a Deus, 2 Co 7.10. É uma mudança que tem suas raízes na obra de regeneração, e que é efetuada na vida consciente do pecador pelo Espírito de Deus; mudança de pensamentos e opiniões, de desejos e volições, que envolve a convicção de que a direção anterior da vida era insensata e errônea, e altera todo o curso da vida. Há dois lados nesta conversão, um ativo e o outro passivo; o primeiro sendo o ato de Deus pelo qual Ele muda o curso consciente da vida do homem, e o último, o resultado desta ação como se vê na mudança que o homem faz no curso da sua vida e em seu voltar-se para Deus. Conseqüentemente, pode-se dar uma dupla definição de conversão: (a) A conversão ativa é *o ato de Deus pelo qual Ele faz com que o pecador regenerado, em sua vida consciente, se volte para Ele com arrependimento e fé*. (b) A conversão passiva *é o resultante ato consciente do pecador pelo qual ele, pela graça de Deus, volta-se para Deus com arrependimento e fé*. Esta conversão é a conversão que nos interessa primordialmente na teologia. A Palavra de Deus contém vários exemplares notáveis dela, como, por exemplo, as conversões de Naamã, 2 Rs

5.15; de Manasses, 2 Cr 33.12, 13; de Zaqueu, Lc 19.8, 9; do cego de nascença, Jo 9.38; da mulher samaritana, Jo 4.29; do eunuco, At 8.30 e segtes.; de Cornélio, At 10.44 e segtes.; de Paulo, At 9.5 e segtes.; de Lídia, At. 16.14; e outras.

4. A CONVERSÃO REPETIDA. A Bíblia fala também de uma conversão repetida, na qual a pessoa convertida, depois de uma queda nos caminhos do pecado, retorna a Deus. Strong prefere não usar a palavra "conversão" para esta mudança, empregando antes palavras e frases como "rompimento, abandono, volta, negligências e transgressões" e "retorno a Cristo, confiança novamente depositada nele". Mas a própria Escritura usa a palavra "conversão" para esses casos, Lc 22.32; Ap 2.5, 16, 21, 22; 3.3, 19. Deve-se entender, que a conversão, no sentido estritamente soteriológico, nunca se repete. Os que experimentaram a verdadeira conversão podem cair temporariamente sob os falsos encantos do mal e cair em pecado; até podem, às vezes, perambular longe do lar; mas a nova vida forçosamente se reafirmará e por gim os levará a voltar para Deus com corações penitentes.

C. Características da Conversão.

A conversão é simplesmente uma parte do processo salvífico. Mas, porque é parte de um processo orgânico, naturalmente está ligada de modo íntimo com cada uma das outras partes. Às vezes se vê a tendência, especialmente em nosso país, de identifica-la com alguma das outras partes do processo, ou de exalta-la como se se tratasse da parte muitíssimo mais importante do processo. É bem conhecido o fato de que alguns, ao falarem da sua redenção, nunca vão além da sua conversão, esquecendo-se de falar do seu crescimento espiritual, nos anos posteriores.Isto sem dúvida se deve ao fato de que na experiência deles, a conversão sobressai como uma crise incisivamente marcante, crise que exigiu da parte deles. Tendo-se em conta a tendência atual de se perder a percepção das linhas de demarcação presentes no processo de salvação, é bom lembrar-nos da veracidade do adágio latino: "*Qui bene distinguet, bene docet*" ("Quem distingue bem, ensina bem"). Devemos notar as seguintes características da conversão:

1. A conversão pertence aos atos recriadores de Deus, e não aos Seus atos judiciais. Ela não altera a posição, mas, sim, a condição do homem. Ao mesmo tempo, relaciona-se estreitamente com as operações divinas na esfera judicial. Na conversão, o homem toma consciência do fato de que ele merece a condenação, e também é levado ao reconhecimento desse fato. Conquanto isto já pressuponha fé, ela conduz também a maior manifestação da fé em Jesus Cristo, a uma segura confiança nele para a salvação. E esta fé, por sua vez, pela apropriação da justiça de Jesus Cristo, serve de instrumento para a justificação do pecador. Na conversão, o homem se desperta para a jubilosa segurança de que todos os seus pecados são perdoados com base nos méritos de Jesus Cristo.

2. Como a palavra *metanoia* claramente indica, a conversão tem lugar, não na vida subconsciente do pecador, mas em sua vida consciente. Isto não significa que ela não tem suas raízes na vida subconsciente. Sendo um efeito direto da regeneração, naturalmente inclui uma transição nas operações próprias da nova vida, do subconsciente para o consciente. Em vista disso, pode-se dizer que a conversão começa nas profundezas da personalidade, mas, como um ato completo, certamente está dentro das linhas abrangidas pela vida consciente. Isto põe em relevo a estrita conexão existente entre a regeneração e a conversão. A conversão que não esteja arraigada na regeneração, não é conversão verdadeira.

3. A conversão assinala o início, não só do despojamento do velho homem, da fuga do pecado, mas também do revestimento do novo homem, da luta pela santidade no viver. Na regeneração, o princípio pecaminoso da velha vida já é substituído pelo princípio santo da nova vida. Mas é somente na conversão que esta transição penetra a vida consciente, levando-a numa nova direção, rumo a Deus. O pecador abandona conscientemente a vida antiga e pecaminosa e se volta para uma vida em comunhão com Deus e a Ele devotada. Não quer dizer, porém, que a luta entre a velha e a nova está acabada de uma vez; ela continuará enquanto durar a vida do homem.

4. Tomando a palavra “conversão” em seu sentido mais específico, ela indica uma mudança instantânea, e não um processo como o da santificação. É uma mudança que se dá uma vez e não se pode repetir, embora, como acima exposto, a Bíblia também denomine conversão o retorno do cristão a Deus, depois de haver caído em pecado. Neste caso, é a volta do crente para Deus e para a santidade, depois de os haver perdido de vista temporariamente. Quanto à regeneração, não temos a menor possibilidade de falar em repetição; mas na vida consciente do cristão há altos e baixos, períodos de íntima comunhão com Deus e períodos de afastamento dele.

5. Contrariamente aos que pensam na conversão unicamente como uma crise definida na vida, deve-se notar que, conquanto a conversão possa ser uma crise agudamente marcante, pode ser também uma mudança muito gradativa. A teologia mais antiga sempre distinguia entre conversões súbitas e graduais (como nos casos de Jeremias, João Batista e Timóteo); e em nossos dias, a psicologia da religião acentua a mesma distinção. As conversões marcadas por crise são mais freqüentes na épocas de declínio religioso, e nas vidas daqueles que não gozaram os privilégios de uma verdadeira educação religiosa, e que vagavam longe das veredas da verdade, da retidão e da santidade.

6. Finalmente, em nossos dias, quando muitos psicólogos mostram uma inclinação para reduzir a conversão a um fenômeno geral e natural do período da adolescência, é necessário assinalar que, quando falamos em conversão, temos em mente uma obra *sobrenatural* de Deus, resultando numa *mudança religiosa*. Os psicólogos às vezes insinuam que a conversão é apenas

um fenômeno natural, chamando a atenção para o fato de que mudanças repentinas ocorrem também na vida moral e intelectual do homem. Alguns deles sustentam que a emergência da idéia de sexo desempenha um papel importante na conversão. Contra esta tendência racionalista e naturalista, é preciso afirmar o caráter específico da conversão religiosa.

D. Elementos Diferentes na Conversão.

Já transparece na seção anterior que a conversão compreende dois elementos, quais sejam, o arrependimento e a fé. Destes, o primeiro é retrospectivo e o segundo é prospectivo. O arrependimento relaciona-se diretamente com a santificação, enquanto que a fé está estreitamente, embora não exclusivamente, relacionada com a justificação. Em vista do fato que a fé será discutida num capítulo à parte, vamos limitar-nos ao arrependimento aqui, definindo-o como a *mudança produzida na vida consciente do pecador, pela qual ele abandona o pecado*.

1. ELEMENTOS DO ARREPENDIMENTO. Distinguimos três elementos no arrependimento:

a. *Um elemento intelectual*. Há uma mudança de conceito, um reconhecimento de que o pecado envolve culpa pessoal, contaminação e desamparo. Este elemento é designado na Escritura como *epignosis hamartias* (conhecimento do pecado), Rm 3.29, cf. 1.32. Se este não for acompanhado pelos elementos subseqüentes, poderá manifestar-se como temor do castigo, sem ódio ao pecado.

b. *Um elemento emocional*. Há uma mudança de sentimento que se manifesta em tristeza pelo pecado contra um Deus santo e justo, Sl 51.2, 10, 14. Este elemento do arrependimento é indicado pelo verbo *metamelomai.* Quando acompanhado pelo elemento subseqüente, é *lupe kata theou* (tristeza segundo Deus), mas se não for acompanhado por ele, será *lupe tou kosmou* (tristeza do mundo), que se manifesta em remorso e desespero, 2 Co 7.9, 10; Mt 27.3; Lc 18.23.

c. Um elemento volitivo. Há também um elemento volitivo, que consiste numa mudança de propósito, num abandono interior do pecado e numa disposição para a busca do perdão e da purificação, Sl 51.5, 7, 10; Jr 25.5. Este elemento inclui os outros dois, e, portanto, é o aspecto mais importante do arrependimento. É indicado na Escritura pela palavra metanoia, At 2.38; Rm 2.4.

2. O SACRAMENTO DA PENITÊNCIA , DA IGREJA CATÓLICA ROMANA. A Igreja de Roma exteriorizou inteiramente a idéia de arrependimento. Os elementos mais importantes do seu sacramento da penitência são a *contrição*, a *satisfação* e a *absolvição*. Destes quatro, a contrição é o único que pertence propriamente ao arrependimento, e mesmo deste o romanista exclui toda tristeza pelos pecados inatos, e só retém a tristeza pelas transgressões pessoais. E porque uns poucos experimentam a *contrição* real, ele também se satisfaz com a *atrição*. Esta é “a convicção mental de que o pecado merece punição, mas não inclui a confiança em Deus e o propósito de

abandonar o pecado. É o medo do inferno"[1]. Confissão, na Igreja Católica Romana, é confissão ao sacerdote, que absolve o confessante, não declarativa, mas judicialmente. Além disso, a satisfação consiste na prática da penitência pelo pecador, isto é, suportando ele alguma coisa dolorosa, ou realizando alguma tarefa difícil ou desagradável. A idéia central é que tais práticas externas constituem realmente uma satisfação pelo pecado.

3. CONCEITO BÍBLICO DE ARREPENDIMENTO. Contra esse conceito externo de arrependimento, a idéia escriturística deve ser defendida. De acordo com a Escritura, o arrependimento é um ato totalmente interno, e não deve ser confundido com a mudança da vida que dele procede. A confissão do pecado e a reparação dos males praticados são frutos do arrependimento. O arrependimento é somente uma condição negativa, e não um meio positivo de salvação. Embora sendo o dever do atual pecador, não vale para as exigências da lei quanto às transgressões passadas. Além disso, o arrependimento jamais existe, senão em conjunção com a fé, ao passo que, por outro lado, onde quer que haja fé verdadeira, há também arrependimento verdadeiro. Ambos são apenas diferentes aspectos do mesmo movimento – movimento de abandono do pecado em direção a Deus. Lutero falava às vezes de um arrependimento que antecede à fé, mas, sem embargo, parece que concordava com Calvino em considerar o arrependimento verdadeiro como um dos frutos da fé. Os luteranos gostam de salientar o fato de que o arrependimento é produzido pela lei, e a fé pelo, Evangelho. Devemos ter em mente, porém, que os dois são inseparáveis; são simplesmente complementares do mesmo processo.

E. A Psicologia da Conversão.

Durante os recentes anos os psicólogos fizeram um estudo especial dos fenômenos da conversão.

1. NATUREZA DESTE ESTUDO. A natureza deste estudo pode ser mais bem compreendida pelo exame de obras como as de Coe, *The Spiritual Life* (A Vida Espiritual); de Starbuck, *The Psichology of Religion* (A Psicologia da Religião); de William James, *Varieties of Religious Experience* (Variedades da Experiência Religiosa); de Ames, *The Psichology of Religious Experience* (Psicologia da Experiência Religiosa); de Pratt, *The Religious Conscieousness* (A Consciência Religiosa); de Clark, *The Psychology of Religious Awakening* (Psicologia do Departamento Religioso); de Hughes, I (A Nova Psicologia e a Experiência Religiosa); e de Horton, *The Psychological Approach to Theology* (Abordagem Psicológica da Teologia). Por longo tempo a psicologia negligenciou completamente os fatos da vida religiosa, mas agora, nos últimos vinte e cinco anos, tomou conhecimento deles.* A princípio, a atenção foi dirigida primariamente – para não dizer exclusivamente – para aquilo que parecia constituir o grande fato central da experiência religiosa, a conversão. Os psicólogos estudaram muitos casos de conversão

1 Schaff, Our Father's Faith and Ours, p. 358. Cf. edição em português, Nossa Crença e a de Nossos Pais, p. 332).
* Nas décadas de 1920, 30 e 40. Nota do tradutor.

indutivamente e tentaram classificar as várias forças operantes na conversão, distinguir os diferentes tipos de experiência religiosa, determinar o período da vida em que a conversão tem maior probabilidade de ocorrer, e descobrir as leis que regem os fenômenos da conversão. Embora tenham apresentado o seu estudo como uma investigação puramente indutiva dos fenômenos como se vêem na experiência individual, e, nalguns casos, tenham expressado o louvável desejo e intenção de manter por trás as suas convicções filosóficas e religiosas, não obstante, revelaram claramente em vários casos a tendência de ver a conversão como um processo puramente natural, tão sujeito às leis ordinárias da psicologia como qualquer outro fato psíquico; e de passar por alto, senão negar explicitamente, o seu aspecto sobrenatural. Os mais cuidadosos especialistas dentre eles ignoram, mas não negam, o sobrenatural na conversão. Explicam o seu silêncio quanto aos aspectos mais profundos deste fato central da experiência religiosa chamando a atenção para as suas limitações como psicólogos. Eles só podem lidar com fatos observáveis e com as leis psíquicas que evidentemente governam, mas não têm direito de sondar a possível ou provável realidade espiritual subjacente, na qual estes fatos encontram a sua explicação. Eles assinalaram que a conversão não é um fenômeno especificamente cristão, mas também se acha noutras religiões; e que não é necessariamente um fenômeno religioso, ocorrendo também em esferas não religiosas. De fato, a conversão é apenas uma das mudanças que ocorrem no período da adolescência, "um súbito reajustamento a um ambiente espiritual mais amplo", uma rendição do velho ego a outro mais verdadeiro. "No máximo", diz Starbuck, "é o individuo entrando em harmonia com aquilo que ele acha que é a vontade divina".[1] Como Pratt a entende, "o que há de essencial na conversão é a unificação da personalidade, a realização de um novo ego".[2] Quanto à questão sobre se há algo de sobrenatural na conversão, há diferença de opinião entre os psicólogos. Coe indaga: "Concluiremos, então, que a conversão é praticamente uma realização automática?" E responde: "Não, a menos que definamos primeiramente a conversão em termos que ignoram a sua profunda relação com Deus e com o princípio de um bom viver. ..A substância das experiências religiosas transcende tanto as suas formas emocionais como o homem transcende as roupas que usa".[3] James percebe que um cristão ortodoxo poderia perguntar-lhe se a relação que ele estabelece entre os fenômenos da conversão com a parte subliminar da personalidade não exclui completamente a noção da presença direta nela da Divindade; e responde com estas palavras: "Devo dizer francamente que o psicólogo não vê por que deveria necessariamente excluí-la".[4] Acha ele que, "se existem poderes superiores capazes de influir em nós, eles só podem ter acesso pela porta subliminar".[5] Os representantes da Nova Psicologia, isto é, da Escola Behaviorista e da Escola Psicanálise, tomam abertamente a posição de que a conversão pode vir a ocorrer de maneira perfeitamente natural, sem nenhuma influência sobrenatural. James e outros afirmam que o real segredo da súbita mudança que se dá na

1 *The Psychology of Religion*, p. 162.
2 *The Religious Consciouness*, p. 123.
3 *The Spiritual Life*, p. 140.
4 *The Vaieties of Religious Experience*, p. 242.
5 P. 243

conversão está nalguma atividade da parte subliminar da personalidade, que pode ou não estar sujeita a alguma influência divina. Os estudiosos de psicologia geralmente concordam que há três passos distintos na conversão, que Ames descreve como segue: “Primeiro, um sentimento de perplexidade e intranqüilidade; segundo, um clímax e um ponto decisivo; e terceiro, uma descontração assinalada por repouso e alegria”.[1] Há acordo geral de que existem pelo menos dois tipos notáveis de conversão, os quais são designados de diversas maneiras. Falando destas duas espécies de conversão, diz Starbuck que a primeira é acompanhada por um violento sentimento de pecado, e a outra, por uma sensação de algo incompleto, pela luta por uma vida mais ampla, e pelo desejo de iluminação espiritual. Faz-se distinção entre a conversão de crianças e a de adultos, entre conversões gradativas e conversões repentinas (impetuosas), e entre conversões intelectuais e emocionais. São apenas nomes diferentes para os dois tipos reconhecidos de conversões. Embora a conversão em geral possa ser considerada como uma experiência normal, às vezes se vê que assume um aspecto anômalo, especialmente durante os avivamentos, e então se torna um fenômeno patológico. No que se refere ao tempo da conversão, assinala-se que a conversão não ocorre com a mesma freqüência em todos os períodos da vida, mas pertence quase exclusivamente aos anos que se situam entre os 10 e os 25 anos de idade, sendo extremamente rara depois dos 30. Quer dizer que ela é peculiarmente característica do período da adolescência. O ambiente, a educação e a instrução religiosa afetam a natureza e a freqüência da sua ocorrência.

2. AVALIAÇÃO DESSES ESTUDOS. Não há por que negar o valor desses estudos psicológicos da conversão. Seria tolice varre-los para um canto como tendo pouca ou nenhuma significação, ou ignora-los apenas por não levarem na devida conta o sobrenatural na conversão. Eles derramam uma grata luz sobre algumas leis aplicáveis à vida psíquica do homem, e sobre alguns dos fenômenos que acompanham a crise ocorrida na vida consciente do homem, e sobre diversos tipos de conversão e os fatores que os determinam. Eles aprofundam o nosso discernimento dos diferentes tipos de conversão, que sempre foram reconhecidos pela teologia reformada (calvinista), confirmam a nossa convicção a respeito dos três elementos que se acham na conversão tem suas raízes na vida subconsciente; embora não afirmem explicitamente, e nalguns casos até neguem que ela tem sua explicação numa obra divina – na obra do Espírito Santo – realizada nos umbrais da consciência, a ora da regeneração. Ao mesmo tempo, não devemos exagerar a importância desses estudos. Alguns deles, como, por exemplo, a obra de James, são decididamente unilaterais, desde que, no caso da obra de James, ela está baseada inteiramente no estudo de conversões extraordinárias, que ele achava mais interessantes. Além disso, eles não escaparam do perigo de levar longe demais a idéia de operação da lei psíquica na conversão, bem como o de passar por alto o lado divino e sobrenatural do importante processo de conversão. James trata disso tudo como se fosse uma mudança moral e a define de maneira geral como “o processo, gradual ou repentino, pelo qual uma personalidade até então dividida e

1 *The Psychology of Religious Experience*, p. 258.

conscientemente errada, inferior e infeliz, passa a ser unificada e conscientemente certa, superior e feliz em conseqüência do seu apego mais firme às realidades religiosas".[1] Outras a reduzem a um fenômeno puramente natural, e até mesmo a explicam em termos materialistas, entendendo-a regida por leis físicas. Eles não descem, e, na verdade, pela própria natureza do caso, não podem descer à raiz da questão, não penetram e não podem penetrar as profundezas ocultas das quais brota a conversão. É patente a tendência de desafiar a antiga e ortodoxa idéia de conversão, achando que é anticientífico ensinar que a natureza religiosa do homem é implantada miraculosamente. Eles não aceitam a luz da Palavra de Deus, e, portanto, não contam com um padrão pelo qual julgar as coisas mais profundas da vida. Diz Sonwden: "Como alguns psicólogos tentaram produzir uma psicologia da alma sem alma, assim alguns se esforçaram para elaborar uma psicologia da religião sem religião. Sob a sua maneira de tratar disso, a religião evaporou-se, reduzindo-se a um sentimento ou uma ilusão meramente subjetiva, sem qualquer realidade objetiva, e tal psicologia da religião é destruída de fundamento e sem valor, como psicologia e como religião."[2]

F. O Autor da Conversão.

1. DEUS É O AUTOR DA CONVERSÃO. Somente Deus ode ser considerado o Autor da conversão. Este é o ensino claro da Escritura. No Sl 85.4 o poeta ora: "Restabelece-nos, ó deus da nossa salvação", e em Jr 31.18 Efraim ora: "Converte-me, e serei convertido". Encontra-se uma oração parecida em Lm 5.21. Em At 11.18 Pedro chama a atenção para o fato de que Deus concedeu aos gentios arrependimento para a vida. Uma declaração similar acha-se em 2 Tm 2.25. Há uma dupla operação de Deus na conversão dos pecadores, uma de natureza moral e a outra hiperfísica. Em geral se pode dizer que Ele produz o arrependimento por meio da lei, Sl 19.7; Rm 3.20, e a fé por meio do Evangelho, Rm 10.17. Contudo, não podemos separar estes dois elementos, pois a Lei também contém uma apresentação do Evangelho, e o Evangelho confirma a Lei e nos ameaça com os seus terrores, 2 Co 5.11. Mas Deus também age de maneira imediata e hiperfísica na conversão. O novo princípio da vida implantado no homem regenerado não redunda em ação consciente por seu próprio poder inerente, mas unicamente pela influência iluminadora e frutificativa do Espírito Santo. Cf. Jo 6.44; Fp 2.13. Ministrar outro ensino é acompanhar o luteranismo e o arminianismo.

2. O HOMEM COOPERA NA CONVERSÃO. Mas, apesar do fato de que Deus é o único Autor da conversão, é de grande importância salientar, contrariamente a uma falsa passividade, que há também uma certa cooperação do homem na conversão. O dr. Kuyper chama a atenção para o fato de que no Velho Testamento shubh é empregado 74 vezes com referência à conversão como ação do homem, e somente 15 vezes como ato gracioso de Deus; e que o Novo Testamento descreve a conversão como um feito do homem 26 vezes, e fala dela só 2 ou 3 vezes como ato

1 *Op. cit*., p. 189.
2 *The Psychology of Religion*, p. 20.

de Deus.[1] Todavia, devemos ter em mente que esta atividade do homem é sempre resultante de uma prévia obra de Deus realizada no homem, Lm 5.21; Fp 2.13. Que o homem é ativo na conversão é mais que evidente em passagens como Is 55.7; Jr 18.11; Ez 18.23, 32; 33.11; At 2.38; 17.30, e outras.

G. Necessidade da Conversão.

A Bíblia fala em termos absolutos da necessidade da regeneração; não assim da necessidade da conversão. Ela nos diz explicitamente que, "se alguém não nascer de novo (ou de cima), não pode ver o reino de Deus", Jo 3.3, mas não fala da necessidade da conversão dessa maneira geral, que não admite exceções. Naturalmente, quem identifica as duas, não pode admitir esta distinção. Indubitavelmente, há passagens da Escritura que contêm um chamamento para a conversão, para o gozo das bênçãos de Deus, como Ez 33.11; Is 55.7, e estas implicam a necessidade da conversão no caso dos aí visados ou mencionados. A passagem que mais perto chega de uma declaração absoluta acha-se em Mt 18.3, "Em verdade vos digo que, se não vos converterdes e não vos tornardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus". Mas mesmo neste caso se pode insistir em que isto se refere somente às pessoas às quais o texto é dirigido. As exortações explícitas ou implícitas à conversão, que se acham na Escritura, só vêm àqueles a quem são dirigidas e não significam necessariamente que todos e cada um têm que passar por uma conversão consciente para serem salvos. A questão quanto à necessidade da conversão deve ser respondida com criteriosa discriminação. Os que morrem na infância têm que ser regenerados para serem salvos, mas não podem experimentar devidamente a conversão, um consciente voltar-se do pecado para Deus. No caso dos adultos, porém, a conversão é absolutamente essencial, mas não necessita aparecer na vida de cada um como uma crise fortemente assinalada. Uma crise definida assim só se pode esperar, em regra, nas vidas daqueles que, após uma vida de pecado e vergonha, são tomados em seu curso mau pelo poder regenerador do Espírito Santo e pela vocação eficaz para a conversão. Neles a vida de inimizade consciente é logo transformada numa vida de amizade com Deus. Contudo, dificilmente se pode buscar essa experiência na vida daqueles que, como João Batista e Timóteo, serviram ao Senhor desde a primeira juventude. Ao mesmo tempo, a conversão é necessária no caso de todos os adultos, no sentido de que os seus elementos, a saber, o arrependimento e a fé, têm que estar presentes em suas vidas. Quer dizer que, de algum modo, eles precisam experimentar a essência da conversão.

H. Relação da Conversão com Outros Estágios do Processo de Salvação.

1. COM A REGENERAÇÃO. Esta relação já foi iniciada em certa medida. As duas palavras, "regeneração" e "conversão", são empregadas sinonimamente por alguns. Todavia, na teologia

1 *Dict. Dogm., De salute*, p. 94.

dos dias atuais elas geralmente se referem a matérias diferentes, se bem que estreitamente interrelacionadas. O princípio da nova vida implantado na regeneração vem a expressar-se na vida consciente do pecador, quando este se converte. A mudança efetuada na vida subconsciente, quando da regeneração, passa para a vida consciente, na conversão. Logicamente, a conversão se segue à regeneração. Nos casos dos que são regenerados na infância, há necessariamente uma separação temporal das duas, mas no caso dos que são regenerados depois de atingirem os anos da discrição, geralmente as duas coincidem. Na regeneração o pecador é inteiramente passivo, mas na conversão ele é passivo e ativo. Aquela nunca pode repetir-se, mas esta pode, até certo ponto, embora a *conversio actualis* ocorra somente uma vez.

2. COM A VOCAÇÃO EFICAZ. A conversão é resultado direto da vocação interna. Como um efeito no homem, a vocação interna e o começo da conversão realmente coincidem. A situação não é bem como se Deus chamasse o pecador e, então, este, por suas próprias forças, se voltasse para Deus. É exatamente na vocação interna que o homem se torna cônscio do fato de que Deus está operando nele a conversão. O homem verdadeiramente convertido perceberá, ao longo de toda a ação, que a sua conversão é obra realizada por Deus. Isto o distingue do homem que visa a um melhoramento moral superficial. Este último age com as suas próprias forças.

3. COM A FÉ. Como já foi indicado, a conversão consiste de arrependimento e fé, de sorte que a fé é realmente uma parte da conversão. Contudo, devemos fazer distinção aqui. Há duas espécies de fé verdadeira, cada qual tendo um objeto diferente, a saber, (a) um reconhecimento da veracidade da revelação divina da redenção, não meramente num sentido isolado e histórico, mas de modo tal que é vista como uma realidade que não pode ser ignorada com impunidade, porque afeta a vida de maneira vital; e (b) um reconhecimento e aceitação da salvação oferecida em Jesus Cristo, que é a fé salvadora no sentido próprio da expressão. Agora, não há dúvida de que a fé, no primeiro sentido acima, está presente na conversão, desde o início. O Espírito Santo faz com que o pecador veja a verdade como esta é aplicável à sua vida, de modo que ele fica sob "convicção", * e assim se torna cônscio do seu pecado. Mas ele pode permanecer neste estágio por algum tempo, de modo que é difícil dizer até que ponto a fé salvadora, isto é, a confiança em Cristo para a salvação, está logo de início incluída na conversão. Não há dúvida de que, logicamente, o arrependimento e o conhecimento do pecado precedem a fé que leva o pecador a render-se a Cristo, cheio de confiante amor.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Por que Beza preferia denominar a conversão *resipiscentia*, em vez de *poenitentia*? 2. Por que o termo "arrependimento" é inadequado para expressar a idéia de conversão? 3. Como a Concepção que Lutero tinha do arrependimento deferia da de Calvino? 4. A conversão é sempre precedida pela "convicção do pecado"? 5. Podemos falar em graça proveniente, relativamente à conversão? 6. A conversão é um ato

* No sentido forense em que se fala da convicção de um réu, como na expressão "réu convicto". Nota do tradutor.

instantâneo, ou um processo? 7. Que se quer dizer com a expressão “conversão diária”? 8. Qual é o conceito válido da necessidade da conversão? 9. A pregação baseada na aliança tem a tendência de silenciar o chamamento para a conversão? 10. Qual a concepção metodista da conversão? 11. São recomendáveis os métodos das reuniões de avivamento? 12. Que dizer do caráter duradouro das conversões das quais os seus participantes se ufanam? 13. As estatísticas da psicologia da conversão dão-nos alguma informação sobre esse ponto?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 127-181; Kuyper, *Dict*. *Dogm., De Salute*, p. 93-97; ibid., *Het Werk van den Helligen Geest* II, p. 197-203; A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, p. 487-495; Strong, *Syst. Theol*., p. 829-849; McPherson, *Chr. Dogm*., p. 393-397; Shedd, *Dogm. Theol*. II, p. 529-537; Alexander, *Syst. Of Bib. Theol.*. II, p. 380-384; Litton, *Introd. to Dogm Theol*., p. 249-258; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 66-81; Pope, *Chr. Dogm*. II, p. 367-376;Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Chrch*, p. 465, 466, 470-484; Drummond, *Studies in Chr. Doct*., p. 488-491; Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, p. 134-136; Mastricht, *Godgeleerdheit* IV, 4; Walden, The Great Meaning of *Metanoia*; Jackson, *The Fact of Conversion*; Coe, *The Spiritual Life*; Starbuck, *The Psycology of Religion*; James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 189-258; Ames, *The Psycology of Religious Experience*, p. 257-276; Clark, *The Psycology of Religious Awakening*; Pratt, *The Religious Consciousness*, p. 122-164; Steven, *The Psychology of the Christian Soul*, p. 142-298; Hughes, *The New Psychology and Religious Experience*, p. 213-241; Snowden, *The Psychology of Religion*, p. 143-199.

VIII. Fé

No capítulo anterior tratamos da conversão em geral, e também demos uma breve descrição do elemento negativo da conversão, qual seja, o arrependimento. O presente capítulo será dedicado a uma discussão do elemento positivo, que é a fé. Esta é de significação tão central na soteriologia, que requer um tratamento separado. É melhor faze-lo nesta altura, não somente porque a fé é uma parte da conversão, mas também porque ela está relacionada instrumentalmente com a justificação. Sua discussão constitui uma transição para a doutrina da justificação pela fé.

A. Termos Bíblicos Para Fé.

1. OS TERMOS DO VELHO TESTAMENTO E O SEU SIGNIFICADO. O Velho Testamento não contém nenhum substantivo para fé, a não ser que *emunah* seja assim considerado em Hc 2.4. Esta palavra significa ordinariamente "fidelidade", Dt 32.4; Sl 36.5; 37.3; 40.11, mas o modo pelo qual a afirmação de Habacuque é aplicada no Novo Testamento, Rm 1.17; Gl. 3.11; Hb 10.38, parece indicar que o profeta empregou o termo no sentido de fé. A palavra mais comum no Velho Testamento para "crer" é *he'emin*, forma *hiphil de 'amam*. No *qal* significa "amamentar", "cuidar de" ou "nutrir", no *niphal*, "ser (ou estar) firme", ou "estabelecido", ou "constante"; e no *hiphil*, "considerar estabelecido", "ter como verdadeiro", ou "crer". A palavra é usada em construções gramaticais com as preposições *beth* e *lamedh*. Com a primeira, evidentemente se refere a um confiante descanso numa pessoa ou coisa ou testemunho; com a segunda, significa o assentimento dado a um testemunho aceito como verdadeiro, – A segunda palavra em importância é *batach*, que se constrói com *beth* e quer dizer "confiar-se a", "apoiar-se em", "confiar". Ela não da ênfase ao elemento intelectual do assentimento, mas, antes, ao da entrega confiante. Em distinção do *he'emin*, geralmente traduzida por *pisteuo* na septuaginta, essa palavra é geralmente traduzida por *elpizo* ou *peithomai*. O homem que confia em Deus é alguém que fixa nele toda a sua esperança quanto ao presente e ao futuro. – Há mais uma palavra, a saber, *chasah*, que é usada menos freqüentemente e significa "esconder-se" ou "fugir em busca de refúgio". Também nesta é evidente que o elemento de confiança está em primeiro plano.

2. OS TERMOS DO NOVO TESTAMENTO E O SEU SIGNIFICADO. Duas palavras são empregadas em todo o Novo Testamento, a saber, *pistis* e o verbo cognato *pisteuein*. Nem sempre elas têm a mesma conotação.

a. *Os diferentes sentidos de pistis*. (1) *No grego clássico*. A palavra *pistis* tem dois sentidos no grego clássico. Ela indica: (a) uma convicção baseada na confiança numa pessoa e no seu testemunho, que, como tal, distingue-se do conhecimento apoiado numa investigação pessoal; e (b) a confiança propriamente dita, na qual essa convicção descansa. Esta é mais que uma

simples convicção intelectual de que uma pessoa é fidedigna; pressupõe uma relação pessoal com o objeto da confiança, um sair de si mesmo para descansar noutrem. Os gregos não se utilizavam ordinariamente desta palavra neste sentido, para expressar a relação deles com os deuses, visto que os consideravam hostis aos homens e, portanto, mais como objetos de termo que de confiança. – (2) *Na septuaginta*. A transição do emprego da palavra *pistis* no grego clássico para o uso do Novo Testamento, no qual o sentido de "confiança" é da máxima importância, acha-se no uso que a septuaginta faz do verbo *pisteuein*, e não no do substantivo *pistis*, que ocorre nela apenas uma vez com um sentido um pouco parecido com o do Novo Testamento. O verbo *pisteuein* geralmente serve como tradução da palavra *he'emin*, e assim expressa a idéia de fé tanto no sentido de assentimento à Palavra de Deus, como de real confiança nele. – (3) *No Novo Testamento*. Há uns poucos exemplos em que a palavra tem sentido passivo, a saber, o de "fidelidade", que é o seu significado usual no Velho Testamento, Rm 3.3; Gl 5.22, Tt 2.10. Geralmente é empregada com significação ativa. Devemos distinguir os seguintes sentidos especiais: (a) uma crença ou convicção intelectual, apoiada no testemunho de outrem, e, portanto, baseada na confiança nesta outra pessoa, e não numa investigação feita pessoalmente, Fp 1.27; 2 Co 4.13; 2 Ts 2.13, e especialmente, nos escritos de João; e (b) uma completa confiança em Deus, ou, mais particularmente, em Cristo, com vistas à redenção do pecado e à bem-aventurança futura. Assim se vê especialmente nas epístolas de Paulo, Rm 3.22, 25; 5.1, 2; 9.30, 32; Gl 2.16; Ef 2.8; 3.12, e muitas outras passagens. Deve-se distinguir esta confiança daquela na qual a confiança intelectual mencionada no item (a) acima repousa. A ordem dos estágios sucessivos da fé é como segue: (a) confiança geral em Deus e em Cristo; (b) aceitação do seu testemunho com base nessa confiança; e (c) submissão a Cristo e confiança nele para a salvação da alma. A última é especificamente denominada fé salvadora.

b. *As diferentes construções gramaticais de pisteuein e seu significado*. Temos as seguintes construções: (1) *Pisteuein* com o dativo. Geralmente significa assentir crendo. Se o objeto é uma pessoa, a construção é empregada ordinariamente num sentido um tanto denso, fértil, incluindo a idéia profundamente religiosa de uma confiança devotada. Quando o objeto é uma coisa, usualmente é a Palavra de Deus, e quando é uma pessoa, ou é Deus ou é Cristo, Jo 4.50; 5.47; At 16.34; Rm 4.3; 2 Tm 1.12. – (2) *Pisteuein* seguido de *Hoti*. Nesta construção, a conjunção geralmente serve para introduzir aquilo em que se crê. De modo geral, esta construção é mais fraca que a anterior. Das vinte passagens em que se encontra, catorze ocorrem nos escritos de João. Num par de casos, o objeto em que se crê dificilmente se eleva à esfera religiosa, Jo 9.18; At 9.26, enquanto que nalguns dos outros casos, é decididamente de significação soteriológica, Mt 9.28; Rm 10.9; 1 Ts 4.14. – (3) *Pisteuein* com preposição. Aqui o sentido mais profundo da palavra, o de firme e confiante entrega, alcança os seus plenos direitos. Consideremos as seguintes construções com preposições: (a) Construção com *en*. Esta é a construção mais freqüente na septuaginta, embora esteja pouco menos que ausente do Novo Testamento. O único caso de que se tem certeza é Mc 1.15, onde o objeto da fé é o Evangelho. Outros possíveis

exemplos são Jo 3.15; Ef 1.13, onde o objeto seria Cristo. Ao que parece, a implicação desta construção gramatical é a de uma confiança firmemente posta em seu objeto.. (b) Construção com *epi* e o dativo. Acha-se somente na citação de Is 28.16, que aparece em três passagens, quais sejam, Rm 9.33; 10.11; 1 Pe 2.6, e em Lc 24.25; 1 Tm 1.16. Ela expressa a idéia de uma serenidade segura e repousante, uma confiante segurança em seu objeto. (c) Construção com *epi* e o acusativo. É usada sete vezes no Novo Testamento. Num par de casos o objeto é Deus, quando opera na salvação da alma em Cristo; em todos os demais é Cristo. Esta construção inclui a idéia de movimento moral, de um mover-se mental em direção ao objeto. A principal idéia é a de um voltar-se com segura confiança para Jesus Cristo. (d) Construção com *eis*. Esta é a construção mais característica do Novo Testamento. Ocorre quarenta e nove vezes. Cerca de catorze destes exemplos são joaninos, e o restante Paulino. Exceto num caso, o objeto da fé é sempre uma pessoa, raramente Deus, e muito comumente Cristo. Esta construção tem um sentido muito denso e fértil, expressando, como expressa, "uma absoluta transferência da confiança em nós para outro, uma completa rendição pessoal a Deus". Cf. Jo 2.11; 3.16, 18, 36; 4.39; 14.1; Rm 10.14; Gl 2.16; Fp 1.29.

B. Expressões Figuradas Empregadas Para Descrever a Atividade da Fé.

Há na Escritura várias expressões figuradas da atividade da fé. As seguintes são algumas das mais importantes.

1. É descrita como um olhar para Jesus, Jo 3.14, 15 (comp. Nm 21.9). è uma figura muito apropriada, porquanto abrange vários elementos da fé, especialmente quando esta se refere a um firme olhar para alguém, como na passagem indicada. Há nesta expressão um ato de percepção (elemento intelectual), uma fixação deliberada dos olhos no objeto (elemento volitivo) e uma certa satisfação que a referida concentração testifica (elemento emocional).

2. É representada também por fome e sede, comer e beber, Mt 5.6; Jo 6.50-58; 4.14. Quando os homens têm de fato fome e sede espiritualmente, sentem que algo está faltando, têm consciência do caráter indispensável daquilo que está faltando, e se esforçam para obtê-lo. Tudo isso é típico da atividade da fé. Quando comemos e bebemos, não só temos a convicção de que o alimento e a bebida necessários estão presentes, mas também a confiante expectativa de que eles nos satisfarão, juntamente como, ao apropriar-se de Cristo pela fé, temos certa medida de confiança em que Ele nos salvará.

3. Finalmente, há também as figuras do vir a Cristo e recebe-lo, Jo 5.40; 7.37 (cf. o vers. 38); 6.44, 65; 1.12. A figura do vir a Cristo retrata a fé como uma ação na qual o homem olha para longe de si e dos seus próprios méritos, para ser revestido da justiça de Jesus Cristo; e a do receber a Cristo ressalta o fato de que a fé é um órgão de apropriação.

C. A Doutrina da Fé na História.

1. ANTES DA REFORMA. Desde os primeiros tempos da igreja cristã, a fé sobressaia nas mentes dos lideres como a grandiosa condição da salvação. A seu lado, o arrependimento logo se tornou um tanto proeminente. Ao mesmo tempo, houve pouca reflexão, a principio, sobre a natureza da fé e apenas um ligeiro entendimento da relação da fé com as outras partes da *ordo salutis*. Não havia uma definição da fé, que fosse de uso comum. Conquanto houvesse a tendência de usar a palavra "fé" para denotar a aceitação da verdade com base num testemunho, nalguns casos também era empregada num sentido mais profundo, de molde a incluir a idéia de rendição pessoal à verdade recebida intelectualmente. Os alexandrinos contrastavam *pistis* com *gnosis*, e consideravam aquela primariamente como um conhecimento incipiente e imperfeito. Tertuliano salientava o fato de que a fé aceita uma coisa com base numa autoridade, e não porque fosse assegurada pela razão humana. Ele também usava o termo num sentido objetivo, como designativo daquilo que deve ser crido – a *regula fidei* (a regra da fé). Até ao tempo de Agostinho, pouca atenção foi dada à natureza da fé, embora esta sempre fosse reconhecida como o preeminente meio para a apropriação da salvação. Agostinho, porém, deu maior medida de consideração à matéria. Ele falava da fé em mais de um sentido. Às vezes a considerava como nada mais que o assentimento intelectual à verdade. Mas concebia a fé evangélica ou justificadora como incluindo também os elementos de rendição pessoal e amor. Esta fé é aperfeiçoada pelo amor e, assim, vem a ser o princípio das boas obras. Todavia, ele não tinha uma concepção apropriada da relação que há entre a fé e a justificação. Isto se deve em parte ao fato de que ele não distinguia cuidadosamente entre a justificação e a santificação. A concepção mais profunda de fé que se acha em Agostinho não foi compartilhada pela igreja em geral. Havia a tendência de confundir fé com ortodoxia, isto é, com a manutenção de uma fé ortodoxa. Os escolásticos distinguiam entre uma *fides informis* (fé informe), isto é, um simples assentimento intelectual à verdade ensinada pela igreja, e uma *fides formata (charitate)* – (fé formada pelo amor) – isto é, fé à qual foi dada uma forma característica pelo amor, e considerava esta última como a única fé que justifica, visto que envolve uma infusão da graça. É somente como *fides formata* que a fé se torna ativa para o bem e se torna a primeira das virtudes teológicas pelas quais o homem é posto na relação certa com Deus. Estritamente falando, é o amor, pelo qual a fé é aperfeiçoada, que justifica. Assim, com a fé foi feito um alicerce para o mérito humano. O homem é justificado, não exclusivamente pela imputação dos méritos de Cristo, mas também pela graça inerente. Tomaz de Aquino define a virtude da fé como um "hábito da mente, em razão do qual a vida eterna tem início em nós, considerando que ela leva o intelecto a dar o seu consentimento às coisas que se não vêem".

2. DEPOIS DA REFORMA. Enquanto os católicos romanos davam ênfase ao fato de que a fé justificadora é simples assentimento a tem sua sede no entendimento, os Reformadores geralmente a consideravam como *fidúcia* (confiança), com sua sede na vontade. Contudo, sobre a

importância relativa dos elementos da fé tem havido divergências, mesmo entre os protestantes. Alguns consideram a definição de Calvino superior à do Catecismo de Heidelberg. Diz Calvino: "Teremos então uma completa definição da fé se dissermos que ela é um firme e seguro conhecimento do favor de Deus para conosco, fundado na verdade de uma promessa gratuita em Cristo, e revelada às nossas mentes e selada em nossos corações pelo Espírito Santo".[1] Por outro lado, o Catecismo de Heidelberg introduz também um elemento de confiança quando responde à pergunta, "Que é a verdadeira fé?", como segue: "A fé verdadeira não é somente um seguro conhecimento pelo qual tomo como verdade tudo que Deus nos revelou em Sua Palavra, mas também uma firme confiança que o Espírito Santo produz em meu coração pelo Evangelho, em que, não somente a outros, mas a mim também, a remissão dos pecados a justiça e a salvação, são dados gratuitamente por Deus, simplesmente pela graça, unicamente em atenção aos méritos de Cristo".[2] Mas, pelo contexto fica evidente que Calvino pretende incluir o elemento de confiança no "firme e seguro conhecimento" de que fala. Falando da ousadia com que podemos aproximar-nos de Deus pela oração, diz ele: "Essa ousadia brota da confiança no favor e na salvação divinos. Tanto é verdade, que o termo fé é usado muitas vezes como equivalente de confiança".[3] Ele rejeita absolutamente a ficção dos teólogos que insistem em "que a fé é um assentimento com que qualquer desprezador de Deus pode receber o que é dado na Escritura".[4] Mas há um ponto de diferença mais importante ainda entre a concepção que os Reformadores tinham da fé e a dos escolásticos. Estes reconheciam na fé mesma alguma eficácia real, e até meritória (*meritum ex congruo*, mérito proveniente da conformidade), ao se dispor para a justificação , procura-la e obtê-la. Por outro lado, os Reformadores eram unânimes e explícitos ao ensinarem que a fé justificadora não justifica por qualquer eficácia meritória ou inerente por si própria, mas somente como o instrumento hábil para receber ou tomar o que Deus proveu nos méritos de Cristo. Eles consideravam esta fé primariamente como dom de Deus, e só secundariamente como uma atividade do homem na dependência de Deus. Os arminianos revelaram uma tendência romanizante, quando conceberam a fé como uma obra meritória do homem, com base na qual ele é bem aceito por Deus. Schleiermacher, o pai da teologia moderna, mal menciona a fé salvadora e ignora absolutamente a fé em termos de confiança como de criança em Deus. Diz ele que a fé "nada mais é que a incipiente experiência da satisfação da nossa necessidade espiritual por Cristo". É Uma nova experiência psicológica, uma nova tomada de consciência, arraigada numa percepção, não de Cristo, nem de alguma doutrina, mas da harmonia do Infinito, da Totalidade das coisas, na qual a alma encontra a Deus. Ritschl concordava com Schleiermacher na afirmação de que a fé surge como resultado do contato com a realidade divina, mas encontra o seu objeto, não em alguma idéia ou doutrina, nem na totalidade das coisas, mas na Pessoa de Cristo, como a suprema revelação de Deus. Não é um assentimento passivo, mas um princípio ativo. Nela o homem faz da finalidade de Deus, isto é, o reino de Deus, a sua própria finalidade, começa a

1 *Inst*. III. 2, 7.
2 Perg. 21.
3 *Ibid*. III. 2, 15.
4 Ibid. III 2, 8.

trabalhar pelo reino e, ao faze-lo, acha a salvação. Os conceitos de Scheleiermacher e Ritschl caracterizam grande parte da teologia "liberal" moderna. A fé, segundo esta teologia, não é uma experiência trabalhada no céu, mas uma realização humana; não o mero recebimento de um dom, mas uma ação meritória; não a aceitação de uma doutrina, mas um ato de "fazer Cristo o Mestre", numa tentativa de padronizar a vida segundo o exemplo de Cristo. Este conceito encontrou, porem, forte oposição na teologia da crise, que salienta o fato de que a fé salvadora jamais é apenas uma experiência psicológica natural; é, estritamente falando, um ato de Deus, e não do homem, jamais constitui uma possessão permanente do homem e é, em si mesma, um simples *hohlraum* (espaço vazio), completamente incapaz de efetuar a salvação. Barth e Brunner consideram a fé simplesmente como a resposta divina, produzida por Deus no homem, à Palavra de Deus em Cristo, isto é, não tanto a alguma doutrina como à ordem divina ou ao ato divino na obra da redenção. A fé é a resposta afirmativa, o "sim" ao chamamento de Deus, um "sim" extraído por Deus mesmo.

D. A Idéia de Fé na Bíblia.

1. NO VELHO TESTAMENTO. É evidente que os escritores do Novo Testamento, ao salientarem a fé como o princípio fundamental da vida religiosa, não estavam querendo substituir as bases e abandonar o ensino do Velho Testamento. Eles consideravam Abraão como tipo de todos os crentes (Rm 4; Gl 3; Hb 11; Tg 2), e os da fé como verdadeiros filhos de Abraão (Rm 2.28, 29; 4.12, 16; Gl 3.9). A fé nunca é tratada como novidade da nova aliança, nem tampouco se traça alguma linha de distinção ente a fé das duas dispensações, Jo 5.46; 12.38, 39; Hc 2.4; Rm 1.17; 10.16; Gl 3.11; Hb 10.38. Em ambos os Testamentos a fé é a mesma entrega pessoal a Deus, sendo Este visto não meramente como o supremo bem da alma, mas como o gracioso Salvador do pecador. A única diferença notória deve-se ao caráter progressivo da obra de redenção, e isto já é mais ou menos evidente mesmo dentro dos limites do próprio Velho Testamento.

a. *No período patriarcal*. Nas primeiras partes do Velho Testamento há escassas declarações abstratas a respeito do método de salvação. A essência da religião dos patriarcas é-nos demonstrada pela ação. A promessa de Deus ocupa o primeiro plano e, no caso de Abraão, se destina a expor a idéia de que a resposta adequada a ela é a da fé. Toda a vida de Noé foi determinada pela confiança em Deus e em Suas promessas, mas é especialmente Abraão que é colocado diante de nós como o crente típico, que se entrega a Deus com inabalável confiança em Suas promessas e é justificado pela fé.

b. *No período da Lei*. A dádiva da Lei não efetuou uma mudança fundamental na religião de Israel, mas apenas introduziu uma alteração em sua forma externa. A Lei não substituiu a Promessa; tampouco foi a fé suplantada pelas obras. Na verdade, muitos israelitas viam a Lei

com espírito puramente legalista e procuravam basear o seu direito à salvação num escrupuloso cumprimento da lei vista como um corpo de preceitos externos. Mas, no caso dos que compreenderam a sua natureza real, que perceberam a interioridade e a espiritualidade da Lei, esta serviu para aprofundar o sentimento de pecado e para aguçar a convicção de que só da graça de Deus se podia esperar salvação. Vê-se que a essência da vida piedosa real consistia crescentemente na confiança sem reserva no Deus da salvação. Embora o Velho Testamento acentue claramente o temor do Senhor, numerosas expressões, como, esperar, confiar, buscar refúgio em Deus, olhar para Ele, por nele a confiança, por nele o coração, e unir-se a Ele, patenteiam que esse temor não é o medo covarde, mas, sim, o temor reverente e singelo, como de criança, e salientam a necessidade da amorosa entrega pessoal a Deus, que constitui a essência da fé salvadora. Mesmo no período da Lei, a fé é distintamente soteriológica, olhando para a salvação messiânica. É uma confiança no Deus da salvação, uma firme segurança em Suas promessas quanto ao futuro.

2. NO NOVO TESTAMENTO. Quando o Messias veio, cumprindo as profecias, trazendo a esperada salvação, tornou-se necessário que os veículos da revelação de Deus guiassem o povo de Deus para a pessoa do Redentor. Isto era absolutamente necessário, em vista do fato de que o cumprimento deu-se de uma forma que muitos não esperavam, e que aparentemente não correspondia à Promessa.

a. *Nos Evangelhos*. A exigência de fé em Jesus como o Redentor prometido e esperado, apareceu como algo característico da nova era. “Crer” significava tornar-se cristão. Esta exigência parecia criar um abismo entre a velha dispensação e a nova. O princípio desta é até descrito como a vinda da fé, Gl 3.23, 25. O que caracterizava os evangelhos é que neles Jesus está constantemente se oferecendo como objeto de fé, e isto em conexão com os mais altos interesses da alma. Mais do que os sinóticos, João dá ênfase aos aspectos mais elevados desta fé.

b. *Em Atos*. Em Atos dos Apóstolos requer-se fé no mesmo sentido geral. Pela pregação dos apóstolos, os homens são levados à obediência da fé em Cristo; e esta fé vem a ser o princípio normativo da nova comunidade. Diferentes tendências se desenvolveram na igreja e deram surgimento às diferentes maneiras de tratar a fé que se tornaram manifestas nos escritos neotestamentários.

c. *Na Epístola de Tiago*. Tiago teve que censurar a tendência judaica de conceber a fé agradável a Deus como um simples assentimento intelectual à verdade, fé que não dava o fruto apropriado. Sua idéia da fé que justifica não difere da de Paulo, mas ele ressalta o fato de que esta fé tem que se manifestar em boas obras. Se não, é fé morta e, de fato, é inexistente.

d. *Nas Epístolas de Paulo*. Paulo teve que contender particularmente com o legalismo inveterado do pensamento judaico. Os judeus jactavam-se da justiça da Lei. Conseqüentemente,

o apóstolo teve que reivindicar o lugar da fé com o único instrumento da salvação. Ao faze-lo, naturalmente se demorava longamente em Cristo como o objeto da fé, desde que é unicamente deste objeto que fé deriva a sua eficácia. A fé justifica e salva somente porque ela se agarra a Jesus Cristo.

e. *Na Epístola aos Hebreus*. O escritor de Hebreus também considera Cristo como o objeto próprio da fé salvadora, e ensina que não há justiça senão pela fé, 10.38; 11.7. Mas o perigo do qual o escritor desta carta precisava proteger-se não era o de escorregar da fé para as obras, mas, antes, o de cair da fé, indo parar no desespero. Ele fala da fé como a "certeza de cousas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem", 11.1. Ele exorta os leitores a uma atitude de fé, que os capacitará a elevar-se do visível para o invisível, do presente para o futuro, do temporal para o eterno, e que os capacitará a serem pacientes em meio às tribulações.

f. *Nas Epístolas de Pedro*. Pedro também escreve a destinatários que corriam o perigo de cair no desânimo, embora não de cai de novo no judaísmo. As circunstâncias em que eles se achavam moveram-no a dar ênfase especial à relação da fé com a salvação consumada, a fim de avivar dentro dos seus corações a esperança que os sustentaria em suas presentes provações, a esperança de um glória invisível e eterna. A Segunda Epístola acentua a importância do conhecimento da fé como uma salvaguarda contra os erros dominantes.

g. *Nos Escritos de João*. João teve que contender com um gnosticismo incipiente, que falsamente salientava o conhecimento (gnosis) e desprezava a fé simples. Supunha-se que aquele levava consigo bem-aventurança muito maior que a propiciada por esta. Daí João estabelece como um dos seus objetivos engrandecer as bênçãos da fé. Ele insiste, não tanto na certeza e na glória da herança vindoura que a fé garante, como na plenitude do presente gozo da salvação que ela traz, a fé envolve conhecimento como uma firme convicção e torna os crentes imediatamente possuidores da nova vida e da salvação eterna. Nesse ínterim, João não negligencia ao fato de que a fé também tem alcance futuro.'

E. A Fé em Geral

O vocábulo "fé" não é um termo exclusivamente religioso e teológico. É empregado muitas vezes no sentido geral e não religioso, e mesmo assim tem mais de uma conotação. Os seguintes usos do termo merecem particular atenção. Ele pode denotar:

1. FÉ COMO POUCO MAIS QUE MERA OPINIÃO. A palavra "fé" é utilizada às vezes num sentido solto e popular, para indicar uma persuasão da verdade que é mais forte que uma simples opinião e , todavia, mais fraca que o conhecimento. Mesmo Locke definiu a fé como "o assentimento da mente a proposições que são prováveis , mas não certamente, verdadeiras". Em linguagem popular , muitas vezes dizemos algo de que não estamos absolutamente certos mas

que, ao mesmo tempo, nos sentimos constrangidos a reconhecer como verdadeiro: “Creio , mas não tenho certeza”. Conseqüentemente , alguns filósofos viram a característica distintiva da fé no grau menor de certeza que ela dá (Locke , Hume , Kant, e outros).

2. FÉ COMO CERTEZA IMEDIATA. Com relação à ciência , muitas vezes se descreve a fé como certeza *imediata* . Há uma certeza que o homem pode obter por meio de percepção , da experiência e da dedução lógica, mas há também uma certeza intuitiva. Em toda ciência há axiomas que não podem sr demonstrados e convicções intuitivas que não são adquiridas pela percepção ou pela dedução lógica. Diz o dr. Bavinck: “He gebied der onmiddelijke zekerheid is veel grooter dan dat der demonstratieve, em deze laatste is altijd weer op de eerste gebouwd, em staat em valt met deze. Ook is deze intuitieve zekerheid niet minder maar grooter dn die, welke langs den weg van waarneming en logische demonstratie verkregen wordt”. A esfera da certeza imediata é maior que a da certeza demonstrativa. Em ambos os casos ora mencionados, a fé é considerada exclusivamente como uma atividade do intelecto.

3. FÉ COMO CONVICÇÃO BASEADA EM TESTEMUNHO E INCLUINDO CONFIANÇA. No linguajar comum a palavra “fé” é empregada muitas vezes para denotar a convicção de que o testemunho de outro é veraz, e de que o que ele promete será feito; convicção baseada unicamente em sua reconhecida veracidade e fidelidade. É realmente uma confiante aceitação do que outro diz, com base na confiança que ele inspira. E esta fé, esta convicção baseada na confiança, muitas vezes leva a uma confiança suplementar: confiança num amigo em tempo de necessidade, na capacidade que um médico tem para dar ajuda nas ocasiões de doenças, na de um piloto para guiar o navio até o porto, e assim por diante. Neste caso, a fé é mais que simples produto do intelecto. A vontade é posta em ação, e o elemento de confiança vem para o primeiro plano.

F. A Fé no Sentido Religioso e Particularmente a Fé Salvadora.

As características distintivas da fé, no sentido teológico, nem sempre são expostas do mesmo modo. Isto ficará evidente, quando considerarmos o conceito, os elementos, o objeto e a base da fé.

1. CONCEITO DE FÉ: QUATRO TIPOS DE FÉ. Como fenômeno psicológico, a fé, no sentido religioso, não difere da fé em geral. Se a fé em geral é uma persuasão da verdade fundada no testemunho de alguém em quem temos confiança e em quem descansamos, e, portanto, apóia-se numa autoridade, a fé cristã, no sentido mais abrangente, é a persuasão do homem quanto à veracidade da Escritura, com base na autoridade de Deus. Nem sempre a Bíblia fala da fé religiosa no mesmo sentido, e isto deu surgimento às seguintes distinções, na teologia.

a. *Fé histórica*. Pura e simples apreensão da verdade, vazia de qualquer propósito moral ou espiritual. O nome não implica que ela abrange somente fatos e eventos históricos, com a exclusão das verdades morais e espirituais; nem tampouco que se baseia no testemunho da história, pois ela pode referir-se a fatos ou eventos contemporâneos, Jo 3.2. Expressa mais a idéia de que esta fé aceita as verdades da Escritura como uma pessoa poderia aceitar um relato histórico no qual ela não está interessada pessoalmente. Esta fé pode ser resultado da tradição, da educação, da opinião pública, do discernimento da grandeza da Escritura, e doutros fatores mais, acompanhados pelas operações gerais do Espírito Santo. Pode ser muito ortodoxa e escriturística, mas não está arraigada no coração, Mt 7.26; At 26.27, 28; Tg 2.19. É uma *fides humana*, e não uma *fides divina* (fé humana, não divina).

b. *Fé miraculosa*. A fé miraculosa, assim chamada, é a persuasão produzida na mente de uma pessoa de que um milagre será realizado por ela ou em favor dela. Deus pode dar a uma pessoa um trabalho para fazer, que transcende os seus poderes naturais, e capacita-la para fazê-lo. Toda tentativa de realizar uma obra dessa espécie requer fé. Isso é bem patente nos casos em que o homem aparece apenas como instrumento de Deus ou como alguém que anuncia que Deus vai fazer um milagre, pois tal homem precisa ter plena confiança em que Deus não o deixará passar vergonha. Em última instância, somente Deus faz milagres, embora possa faze-lo através da instrumentalidade humana. *Esta é a fé em milagres no sentido ativo*, Mt 17.20; Mc 16.17, 18. Não é necessariamente acompanhada pela fé salvadora, mas pode ser. *A fé em milagres também pode ser passiva*, a saber, a persuasão de que Deus fará um milagre em favor de alguém. Esta também pode ser ou não acompanhada pela fé salvadora, Mt 8.10-13; Jo 11.22 (comp. Versículos 25-27); 11.40; At 14.0. Com freqüência é levantada a questão sobre se tal fé tem um lugar legítimo na vida do homem hoje. Os católicos romanos respondem afirmativamente, enquanto que os protestantes estão inclinados a dar uma resposta negativa. Eles assinalam que não há base escriturística para tal fé, mas não negam que ainda podem ocorrer milagres. Deus é inteiramente soberano neste aspecto também, e a Palavra de Deus nos induz a aguardar outro ciclo de milagres no futuro.

c. *Fé temporal*. Esta é a persuasão das verdades religiosas que vem acompanhada de algumas incitações da consciência e de uma agitação dos afetos, mas não tem suas raízes num coração regenerado. O nome é derivado de Mt 13. 20,21. É a chamada fé temporária porque não é permanente e não se mantém nos dias de provação e perseguição. Não significa que não pode durar a vida inteira da pessoa. É bem possível que só pereça por ocasião da morte, mas então é certo que perecerá. Às vezes esta fé é denominada fé hipócrita, mas isso não é inteiramente correto, pois ela não envolve necessariamente hipocrisia consciente. Os que possuem esta fé, usualmente acreditam que têm a fé verdadeira. Talvez pudéssemos chamar-lhe fé imaginária, aparentemente genuína, mas de caráter evanescente. Ela difere da fé histórica no interesse pessoal que mostra pela verdade e na reação dos sentimentos à verdade. Pode-se experimentar

grande dificuldade na tentativa de distingui-la da verdadeira fé salvadora. Daquele que crê desse modo Cristo falou: “não tem raiz em si mesmo”, Mt 13.21. É uma fé que não brota da raiz implantada na regeneração, e, portanto, não é expressão da nova vida entalhada nas profundezas da alma do pecador regenerado. Em geral pode dizer que a fé temporal se baseia na vida emocional e busca satisfação pessoal, em vez da glória de Deus.

d*. A verdadeira fé salvadora*. A verdadeira fé salvadora tem sua sede no coração e suas raízes na vida regenerada. Muitas vezes se faz distinção entre o *habitus* e o *actus* da fé (entre o hábito e o ato da fé). Contudo, por trás destes acha-se a *semen fidei* (semente da fé). Esta fé não é primeiramente uma atividade do homem, mas uma potencialidade produzida por Deus no coração do pecador. A semente da fé é implantada no homem quando da regeneração. Alguns teólogos falam disto como *habitus da fé*, mas outros mais corretamente lhe chamam *semen fidei*. Somente depois que Deus implantou a semente da fé no coração do homem, é que ele pode exercer a fé. É isto, evidentemente, que Barth tem em mente também, quando, em seu desejo de ressaltar o fato de que a salvação é exclusivamente obra de Deus, afirma que Deus, e não o homem, é o sujeito da fé. O exercício consciente da fé forma gradativamente o *habitus*, e este adquire uma significação fundamental e determinante para o ulterior exercício da fé. Quando a Bíblia fala da fé, geralmente se refere à fé como uma atividade do homem, mas nascida da obra realizada pelo Espírito Santo. Pode-se definir a fé salvadora como *uma certa convicção, produzida pelo Espírito Santo no coração, quanto à veracidade do Evangelho, e uma segurança (confiança) nas promessas de Deus em Cristo*. Em última análise, é certo, Cristo é o objeto da fé salvadora, mas Ele nos é oferecido unicamente no Evangelho.

2. OS ELEMENTOS DA FÉ. Ao falarmos dos diferentes elementos da fé, não devemos perder de vista o fato de que a fé é uma atividade do homem como um todo, e não de alguma parte dele. Além disso, no exercício da fé, a alma funciona através das suas faculdades comuns, e não através de alguma faculdade especial. É um exercício da alma que tem isto em comum com todos os exercícios similares, que parece simples, e, contudo, num exame mais chegado, vê-se que é complexo e intrincado. E portanto, para se obter uma apropriada concepção da fé, é necessário distinguir entre os vários elementos que ela compreende.

a. *Um elemento intelectual* (*notitia*, conhecimento). Há um elemento de conhecimento na fé, com relação ao qual, os seguintes pontos devem ser considerados:

(1) *O caráter deste conhecimento*. O conhecimento que caracteriza a fé consiste de um reconhecimento positivo da verdade, em que o homem aceita como verdadeiro tudo quanto Deus diz em Sua Palavra, e especialmente o que Ele diz a respeito da profunda depravação do homem e da redenção que há em Cristo Jesus. Contrariamente a Roma, deve-se manter a posição de que este seguro conhecimento pertence à essência da fé; e em oposição a teólogos tais como Sandeman, Wardlaw, Alexander, Chalmers e outros, devemos afirmar que a aceitação intelectual

da verdade não é a fé completa. De um lado, seria valorizar exageradamente o conhecimento próprio da fé, se fosse considerado como uma compreensão completa dos objetos da fé. Mas, de outro lado, seria também uma depreciação dele, se fosse considerado como um simples tomar conhecimento das coisas em que se crê, sem a convicção de que elas são verdadeiras. Alguns "liberais" modernos têm este conceito e, conseqüentemente, gostam de falar da fé como uma aventura. É um discernimento espiritual das verdades da religião cristã que acha resposta no coração do pecador.

(2) *A certeza deste conhecimento*. Conhecimento próprio da fé não deve ser considerado como menos certo que outras modalidades de conhecimento. O nosso Catecismo de Heidelberg nos assegura que a fé verdadeira é, entre outras coisas, "um conhecimento *certo* (seguro, incontestável)".[1] Isto se harmoniza com Hb 11.1, que fala dela como "certeza de cousas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem". Ela torna subjetivamente reais e certas para o crente as coisas futuras e invisíveis. O conhecimento próprio da fé é-nos mediado e comunicado pelo testemunho de Deus em Sua Palavra, e é aceito por nós como certo e confiável, com base na veracidade de Deus. A certeza deste conhecimento tem sua garantia em Deus mesmo e, conseqüentemente, nada pode ser mais certo. E é absolutamente essencial que seja assim, pois a fé tem que ver coisas espirituais e eternas, em que a fé é necessária, mais que em qualquer outra circunstância. É preciso haver certeza quanto à realidade do objeto da fé; se não houver, a fé será vã. Machen deplora o fato de que muitos não enxergam este fato nos dias atuais. Diz ele: "O problema todo é que a fé está sendo considerada como uma benéfica qualidade da alma, sem se levar em conta a realidade ou irrealidade do seu objeto; e no momento em que se passa a considerar a fé nestes termos, nesse momento ela é destruída".[2]

(3*) A medida deste conhecimento*. É impossível determinar com precisão quanto conhecimento se requer absolutamente na fé salvadora. Se a fé salvadora é a aceitação de Cristo como Ele é oferecido no Evangelho, naturalmente surge a questão: Quanto do Evangelho o homem precisa conhecer para ser salvo? Ou, colocadas nas palavras do dr. Machen : "Quais são, para dizê-lo em termos rústicos, as exigências doutrinárias mínimas para que um homem possa ser cristão?"[3] Em geral se pode dizer que deve ser suficiente dar ao crente alguma idéia sobre o objeto da fé. A verdadeira fé salvadora deve conter pelo menos algum conhecimento, não tanto da revelação de Deus, como do Mediador e das operações da Sua graça. Quanto maior conhecimento real a pessoa tiver das verdades da redenção, mais rica e mais completa será a sua fé, se todas as outras circunstâncias forem iguais. Naturalmente, aquele que aceita Cristo pela verdadeira fé, estará igualmente pronto para aceitar o testemunho completo de Deus, e o desejará. É da máxima

1 Perg. 21.
2 *Waht is Faith?,* p. 174.
3 *Op*. cit., p. 155

importância, principalmente em nossos dias, que as igrejas vejam que os seus membros tenham uma boa compreensão da verdade, e não apenas um entendimento nebuloso dela. Particularmente nesta era antidogmática, elas deveriam ser muito mais diligentes do que têm sido na instrução doutrinária da sua juventude.

b. *Um elemento emocional* (*assensus*, assentimento). Barth chama a atenção para o fato de que a hora em que o homem aceita a Cristo pela fé é o momento existencial da sua vida, quando ele pára de considerar de modo desligado e desinteressado o objeto da fé, e começa a sentir vívido interesse por ele. Não é necessário adotar a peculiar elaboração que Barth faz da doutrina da fé, para admitir a verdade do que ele diz sobre este ponto. Quando alguém abraça a Cristo pela fé, tem uma profunda convicção da veracidade e da realidade do objeto da fé, sente que ele preenche uma importante necessidade da sua vida, e tem consciência de um absorvente interesse por ele – e isto é assentimento. É muito difícil distinguir este assentimento do conhecimento próprio da fé recém-descrito, porque, como vimos, exatamente a característica distintiva do conhecimento próprio da fé salvadora está em que leva consigo uma convicção da verdade e da realidade do seu objeto. Daí alguns teólogos terem mostrado certa inclinação para limitar o conhecimento característico da fé a um mero tomar conhecimento do objeto da fé; mas (1) isto contraria a experiência, pois na verdadeira fé não há conhecimento que não inclua uma sincera convicção da verdade e da realidade do seu objeto e um interesse por ele; e (2) isto tornaria o conhecimento que há na fé salvadora idêntico ao que se vê numa fé puramente histórica, sendo que a diferença entre a fé histórica e a salvadora está em parte exatamente neste ponto. Porque é tão difícil fazer uma clara distinção, alguns teólogos preferem falar de apenas dois elementos da fé salvadora, quais sejam, o conhecimento e a confiança pessoal. São estes os dois elementos mencionados no Catecismo de Heidelberg, quando afirma que a verdadeira fé "não é apenas um certo conhecimento pelo qual eu tenho como verdadeiro tudo que Deus nos revelou em Sua Palavra, mas também uma confiança sincera que o Espírito Santo produz em mim pelo Evangelho".[1] Provavelmente é preferível considerar o conhecimento e o assentimento simplesmente como dois aspectos do mesmo elemento da fé. Caso em que o conhecimento poderá ser considerado como a sua faceta mais passiva e receptiva, e o assentimento como a sua faceta mais ativa e transitiva.

c. *Um elemento volitivo* (*fidúcia*, confiança). Este é o elemento culminante da fé. A fé não é apenas questão de intelecto, nem de intelecto e sentimentos combinados: também é questão de vontade, determinando a direção da alma, um ato da alma que parte ao seu objeto e dele se apropria. Sem esta atividade, o objeto da fé, que o pecador reconhece como verdadeiro e real, e como inteiramente aplicável às suas necessidades presentes, permanece fora dele. E na fé salvadora é questão de vida ou morte que a pessoa se aproprie do objeto da fé. Este terceiro elemento consiste de uma confiança pessoal em Cristo como Salvador e Senhor, incluindo a

1 Perg. 21.

rendição da alma, culpada e corrupta, a Cristo, e o recebimento e apropriação de Cristo como a fonte de perdão e da vida espiritual. Levando todos estes elementos em consideração, fica mais que evidente que a sede da fé não pode ser colocada nem no intelecto, nem nos sentimentos, nem na vontade, de modo exclusivo, mas unicamente no coração, o órgão central do ser espiritual, do qual procedem as fontes da vida. Em resposta à indagação se esta *fidúcia (confiança)* inclui necessariamente um elemento de segurança pessoal, pode-se dizer, em oposição aos católicos romanos e aos arminianos, que este é indubitavelmente o caso. Ela leva consigo, naturalmente, um certo sentimento de segurança e certeza, de gratidão e alegria. A fé, que em si mesma é certeza, tende a despertar na alma um senso de garantia e um sentimento de segurança. Na maioria dos casos, a princípio isto é mais implícito e mal chega a penetrar na esfera do pensamento consciente; é algo sentido vagamente, e não claramente percebido. Mas, à medida que a fé se desenvolve e que as atividades da fé aumentam, a consciência da garantia e segurança que ela traz também se avoluma. Mesmo aquilo que os teólogos geralmente chamam de "confiança que busca refúgio" *(toevluchtnemend vertrouwen)* comunica à alma certa medida de segurança. Isto difere completamente da posição de Barth, que salienta o fato de que, segundo ele, a fé é um ato repetido constantemente, é sempre um salto de desespero e um salto no escuro, e jamais se torna possessão permanente do homem; e que, portanto, elimina a possibilidade de qualquer segurança subjetiva da fé.

3. O OBJETO DA FÉ. Ao darmos uma resposta à questão quanto a qual é o objeto da verdadeira fé salvadora, teremos que falar com discriminação, desde que é possível falar desta fé em geral e num sentido especial. Existem:

a. *Uma fides generalis* (fé geral). Com isto se faz referência à fé salvadora no sentido mais geral da expressão. Seu objeto é o conjunto global da revelação divina contida na Palavra de Deus. Tudo que é ensinado explicitamente na Escritura ou que pode ser deduzido dela mediante boa e necessária inferência, pertence ao objeto da fé, neste sentido geral. De acordo com a igreja de Roma, cabe aos seus membros crer em tudo quanto a *ecclesia docens* (a igreja docente, o magistério eclesiástico) declara que faz parte da revelação de Deus, e isto inclui a tradição apostólica, assim chamada. É verdade que a "igreja que ensina" não reivindica o direito de produzir novos artigos de fé, mas reivindica, sim, o direito de determinar com autoridade o que a Bíblia ensina e o que, de acordo com a tradição, pertence aos ensinos de Cristo e Seus apóstolos. E isto propicia amplíssima latitude.

b. Uma Fidelis specialis (fé especial). É a fé salvadora no sentido mais limitado da expressão. Embora a verdadeira fé na Bíblia como a Palavra de Deus seja absolutamente necessária, esse ainda não é o fato específico de fé que justifica e, portanto, salva diretamente o pecador crente. Essa fé deve levar, e de fato leva, a uma fé mais especial. Há certas doutrinas concernentes a Cristo e à Sua obra, e certas promessas nele feitas aos pecadores, que o pecador deve receber e

que devem levá-lo a pôr sua confiança em Cristo. Então o objeto da fé especial é Jesus Cristo e a promessa de salvação por intermédio dele. O ato especial de fé consiste em receber a Cristo e descansar nele como Ele é apresentado no Evangelho, Jo 3.15, 16, 18; 6.40. Estritamente falando, não é o ato de fé como tal, mas, antes, aquilo que é recebido pela fé, que justifica e, portanto, salva o pecador.

4. A BASE DA FÉ. A base última em que se firma a fé, está na veracidade e fidelidade de Deus, em conexão com as promessas do Evangelho. Mas, porque não temos conhecimento disto fora da Palavra de Deus, esta também pode ser considerada a base última da fé, e freqüentemente o é. Em distinção da anterior, porém, poderia ser denominada base próxima. O meio pelo qual reconhecemos a revelação incorporada na Escritura como a própria Palavra de Deus é, em última análise, o testemunho do Espírito Santo, 1 Jo 5.6:* "E o Espírito é o que dá testemunho, porque o Espírito é a verdade". Cf. também Rm 4.20, 21; 8.16; Ef 1.13; 1 Jo 4.13; 5.10. Os católicos romanos vêem na igreja a base última da fé; os racionalistas só a reconhecem na razão; Schleiermacher a busca na experiência cristã; e Kant, Ritschl e muitos teólogos "liberais" modernos a colocam nas necessidades morais da natureza humana.

G. Fé e Certeza.

Surge aqui uma importante questão, a saber, se a certeza pertence à essência da fé, ou se é algo adicional, não incluído na fé. Uma vez que a expressão "certeza da fé" nem sempre é empregada no mesmo sentido, é necessário discriminar o assunto cuidadosamente. Há uma dupla certeza, a saber: (1) A certeza objetiva da fé, que é "a convicção certa e indubitável de que Cristo é tudo que Ele professa ser, e fará tudo que promete". Geralmente se concorda que esta certeza é da essência da fé. (2) A certeza subjetiva da fé, ou segurança da graça e da salvação, que consiste num senso de garantia e de segurança, subindo, em muitos casos, às alturas de uma "segura convicção de que o crente individual teve os seus pecados perdoados e a sua alma salva". Quanto à relação desta certeza ou segurança com a essência da fé, as opiniões diferem.

1. A Igreja Católica Romana nega, não somente que a certeza pessoal pertença à essência da fé, mas até mesmo que ela seja um *actus reflexus* (ato reflexo) ou fruto da fé. Ela ensina que os crentes não podem estar seguros da salvação, exceto nos raros casos em que a segurança é dada por revelação especial. Isto é um resultado natural do semipelagianismo e do sistema confessional de Roma. Os arminianos primitivos, que compartiam a posição semipelagiana de Roma, adotaram uma conceituação similar. Seu conceito foi condenado pelo Sínodo de Dort.

2. Os Reformadores reagiram contra a inaceitável posição da igreja de Roma. Em seu protesto, ocasionalmente salientavam de modo unilateral a certeza ou segurança como o

* Citada no original a American Revised Version (1 Jo 5.7), em que se vê a tradução igual à de Almeida, transcrita no texto acima (1 Jo 5.6). Nota do tradutor.

elemento mais importante da fé. Às vezes falavam como se quem não tiver a certeza da salvação, a convicção positiva de que os seus pecados estão perdoados, não possui a verdadeira fé. A *fidúcia* da fé às vezes era descrita por eles como a segura confiança do pecador em que todos os seus pecados são perdoados por amor a Cristo. Todavia, os seus escritos evidenciam muito bem (a) que eles não queriam ensinar que esta *fidúcia* não inclui outros elementos, e (b) que não tinham intenção de negar que os verdadeiros filhos de Deus freqüentemente têm que enfrentar toda sorte de dúvidas e incertezas.[1]

3. Os padrões confessionais reformados (calvinistas) variam um pouco. O Catecismo de Heidelberg ensina, também em reação à Roma, que a fidúcia da fé consiste na segurança do perdão dos pecados. Ele se coloca inteiramente no ponto de vista dos Reformadores, e concebe a certeza da salvação como pertencente à essência da fé. Os Cânones de Dort tomam a posição de que esta certeza dos eleitos não é fruto de uma revelação especial, mas decorre da fé nas promessas de Deus, do testemunho do Espírito Santo, e do exercício de uma boa consciência e da prática das boas obras, sendo desfrutada de acordo com a medida da fé. Isto implica, certamente, que, nalguma proporção, ela pertence à essência da fé. Contudo, fica estabelecido explicitamente que muitas vezes os crentes têm que lutar com dúvidas carnais, de modo que nem sempre têm percepção da segurança da fé. A Confissão de Fé Presbiteriana (de Westminster), falando da certeza e segurança da fé assevera que esta não pertence à essência da fé de um modo que o verdadeiro crente não deva esperar algum tempo por ela. Isto deu a alguns teólogos presbiterianos, ocasião para negarem que a segurança pessoal pertença à essência da fé. Não é, porem, o que a Confissão diz, e há razoes para entender que ela não tencionava ensinar isto. Na Escócia, os “homens de Marrow” deram, certamente, uma diferente interpretação da referida Confissão de Fé.[2]

4. Depois do período confessional, houve diversos extravios desta posição.

a. Os antinomianos consideravam esta segurança como constituindo totalmente a essência da fé. Ignoravam todas as outras atividades da fé e consideravam a fé simplesmente como uma aceitação intelectual da proposição: São-te perdoados os teus pecados. O teólogo holandês De Labadie não reconhecia como membro da igreja a ninguém que não estivesse plenamente seguro da salvação.[3]

b. Por outro lado, um nomismo pietista afirmava que a segurança não pertence ao ser da fé, propriamente dito, mas somente ao seu bem estar; e, exceto por revelação especial, isto só pode ser assegurado mediante contínua e conscienciosa introspecção. Todas as espécies de “sinais da vida espiritual” derivados, não da Bíblia, mas das vidas de cristãos aprovados, passaram a ser o

1 Cf. a obra de Berkhof, *The Assurance of Faith*, p. 23, 24.
2 Cf. a obra de Berkhof, *The Assurance of Faith*, p. 24-29.
3 Cf. Heppe, *Geschichte des Pietismus*, p. 240-374.

padrão do auto-exame. Contudo, o resultado provou que este método não conseguiu produzir segurança, mas, antes, tendeu a levar a crescente dúvida, confusão e incerteza.

c. Os metodistas têm em vista uma conversão metódica que leva consigo imediata certeza. Eles colocam a lei diante dos homens, fazem que eles vejam a sua completa pecaminosidade e a sua terrível culpa, e os amedrontam com os terrores do Senhor. E depois de os haverem colocado assim sob a terrificante influência da lei, imediatamente lhes apresentam o pleno e gratuito Evangelho de Redenção, que meramente requer uma voluntária aceitação de Cristo como seu Salvador. Num só momento, os pecadores são transportados em ondas de emoção, da mais profunda tristeza para a mais exaltada alegria. E esta súbita mudança traz consigo uma imediata segurança da redenção. Quem crê, também está seguro de que é redimido. Todavia, não significa que também tem certeza da salvação final. Esta é uma certeza que o metodista coerente não pode alcançar, visto que ele crê na queda dos santos.

d. Entre os teólogos reformados (calvinistas) há uma diferença de opinião. Muitos presbiterianos negam que a fé propriamente dita inclua segurança; e nos círculos reformados alguns compartilham esta negação. Kuyper, Bavinck e Vos, porém, sustentam acertadamente que a verdadeira fé, que inclui confiança, traz consigo um senso de garantida segurança, que pode variar em grau. Todavia, há também uma segurança da fé que resulta da reflexão. É possível fazer da própria fé um objeto de reflexão e, assim, chegar a uma segurança subjetiva que não pertence à essência da fé. Neste caso, deduzimos daquilo que experimentamos em nossa vida pessoal a presença da obra do Espírito Santo dentro de nós; cf. 1 Jo 2.9-11; 3.9, 10, 18, 19; 4.7, 20.[1]

H. O Conceito Católico Romano de Fé.

Três pontos merecem a nossa atenção aqui:

1. A igreja de Roma oblitera a distinção entre a fé histórica e a fé salvadora ensinando que a fé consiste num simples assentimento às doutrinas da igreja. Esta fé é um dos sete preparativos para a justificação que se dá no batismo, e, portanto, precede a este necessariamente; mas, como uma atividade puramente intelectual, naturalmente não leva à salvação. Um homem pode ter a fé verdadeira, isto é, a fé bíblica, e, contudo, estar perdido. Até este ponto a igreja de Roma aplica o seu princípio de exteriorização também à fé.

2. este conceito retira virtualmente da fé o elemento de conhecimento. Alguém poderá ser considerado um crente verdadeiro, se tão somente estiver pronto a crer naquilo que a igreja ensina, sem saber realmente do que se trata. Tal fé é chamada *fides implícita* (fé implícita), em distinção da *fides explicita* (fé explicita), que inclui conhecimento. Com o ensino de que é

1 Cf. ainda, *The Assurance of Faith*, capítulo III.

suficiente acreditar no que a *ecclesia docens* ensina, a Igreja Católica Romana aplica o princípio do clericalismo.

3. Há ainda outro ponto que caracteriza a doutrina católica romana da fé, a saber, a distinção entre a *fides informis* e a *fides formata*. Aquela é o mero assentimento à doutrina, ao passo que a outra é uma fé que inclui o amor como um princípio formativo, e é aperfeiçoada pelo amor. Esta, segundo o romanismo, é a fé que realmente justifica.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual era o conceito de fé na Igreja Primitiva? 2. O conceito de Agostinho diferia do dos chamados pais primitivos? 3. Como surgiu a distinção entre uma *fides informis* e uma *fides formata*? 4. Como Lutero e Calvino diferiam quanto à ordem que se deve dar à fé e ao arrependimento? 5. Os luteranos e os reformados concordam quanto à ordem da fé e da regeneração? 6. Por que é importante manter a ordem certa? 7. Como surgiu a distinção entre os *actus* e o *habitus* da fé, e pro que essa distinção é importante? 8. Haverá ocasião em que a proposição, "Sou salvo", é objeto da fé salvadora? 9. Que concepção de fé se acha em Schleiermacher e Ritschl? 10. Por que é muito próprio que a salvação dependa da fé? 11. Como o excessivo *ativismo* de Barth afeta a sua doutrina da fé? 12. Que quer ele dizer quando afirma que o homem nunca é crente ou cristão, mas sempre pecador? 13. Como explicar a sua negação de que a fé inclui segurança?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 83-127; Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 98-131; ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, p. 233-297; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 82-154; Hodge, *Syst. Theol*. III, p. 41-113; Shedd, *Dogm Theol*. II, p. 531-534; Dabney, *Syst. And Polem. Theol*. III, p. 600-612; McPherson, *Chr. Dogm*., p. 388-393; Schmid, *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Ch.,* p. 416-430; Valentine, *Chr. Theol*. II, p. 232-241; Kaftan, *Dogm*., p. 656-681; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 282-296; Pope, *Chr. Theol*. II, p. 376-385; Pictet, *Theol*., p. 298-309; Inge, *Faith and Its Psychology*; Machen, *What is Faith*?; O'Brian, *The Nature and Effects of Faith*; Moehler, *Symbolism or Doctrinal Differences*; Bavinck, *De Zekerheid des Geloofs*; Berkhof, *The Assurance of Faith*; Wernecke, *"Faith" in the New Testament*; Warfield, *The Biblical Doctrine of Faith* (em *Biblical Doctrines*, VIII).

IX. Justificação

A. Termos Bíblicos Para Justificação e Seus Significados.

1. O TERMO DO VELHO TESTAMENTO. O termo hebraico para "justificar" é *hitsdik*, que, na grande maioria dos casos, significa "declarar judicialmente que o estado de uma pessoa está na harmonia com as exigências da lei", Êx 23.7; Dt 25.1; Pv 17.5; Is 5.23. O piel *tsiddek* ocasionalmente tem o mesmo significado, Jr 3.11; Ez 16.50, 51. O sentido destas palavras é, pois, estritamente forense ou legal. Desde que os católicos romanos, certos representantes da teoria da influência moral da expiação, como John Young, de Edimburgo, e Horace Buschnell, e também os unitários e os teólogos "liberais" modernos negam o significado legal do termo "justificar" e lhe atribuem o sentido moral de "tornar justo ou reto", é importante observar cuidadosamente as considerações que podem ser induzidas a favor do significado legal. Que esta é a denotação certa vê (a) pelos termos postos em contraste com ele, como, por exemplo, "condenação", Dt 25.1; Pv 17.15; Is 5.23; (b) pelos termos correlatos colocados em justaposição com ele e que muitas vezes implicam um processo de julgamento, Gn 18.25; Sl 143.2; (c) pelas expressões equivalentes às vezes empregadas, Gn 15.6; Sl 32.1, 2; e (d) pelo fato de que passagens como a de Pv 17.15 redundariam num sentido impossível, se a palavra significasse "tornar justo". Sim, pois, nesta passagem, o sentido seria então: Aquele que melhora moralmente a vida dos ímpios é abominação para o Senhor. Há porém, um par de passagens em qua palavra significa mais que simplesmente "declarar justo", quais sejam, Is 53.11 e Dn 12.3. Mas mesmo nestes casos, o sentido não é "tornar bom ou santo", mas sim, "alterar a condição de modo que o homem possa ser considerado justo".

2. OS TERMOS DO NOVO TESTAMENTO E O SEU EMPREGO. Temos aqui:

a. O verbo diakaioo. Este verbo significa, em geral, "declarar que uma pessoa é justa". Ocasionalmente se refere a uma declaração pessoal de que o caráter moral da pessoa está em conformidade com a lei, Mt 12.37; Lc 7.29; Rm 3.4. Nas epístolas de Paulo, é evidente que o significado soteriológico do termo ocupa o primeiro plano. É, "declarar em termos forenses que as exigências da lei, como condição de vida, estão plenamente satisfeitas com relação a uma pessoa", At 13.39; Rm 5.1, 9; 8.30-33; 1 Co 6.11; Gl 2.16; 3.11. No caso desta palavra, exatamente como no *hitsdik*, o sentido forense do termo é comprovado pelos seguintes fatos: (a) em muitos casos ela não se presta para outro sentido, Rm 3.20-28; 4.5-7; 5.1; Gl 2.16; 3.11; 5.4; (b) é posta em relação antiética com o termo "condenação" em Rm 8.33, 34; (c) expressões equivalentes e intercambiáveis veiculam uma idéia judicial ou legal, Jo 3.18; 5.24; Rm 4.6,7; 2 Co 5.19; e (d) se não tivesse este sentido, não haveria distinção entre justificação e santificação.

b. *A palavra dikaios*. Esta palavra, ligada ao verbo que acabamos de comentar, é peculiar em que nunca expressa o que uma coisa é em si mesma, mas sempre o que é em relação a alguma outra coisa, a algum padrão que está fora dela, ao qual ela deveria corresponder. Nesse aspecto, difere de *agathos*. No grego clássico, por exemplo, o termo *dikaios* é aplicado a um carro, a um cavalo ou a qualquer outra coisa, com o fim de indicar que a coisa referida é própria para o uso pretendido. *Agathos* expressa a idéia de que uma coisa corresponde em si mesma ao ideal. Na Escritura, um homem pode ser chamado *dikaios* quando, no juízo de Deus, a sua relação com a lei é o que deve ser, ou quando a sua vida é tal como se requer que sejam por sua relação judicial com Deus. Isto pode incluir a idéia de que ele é bom, mas somente de um certo ponto de vista, a saber, o da sua relação judicial com Deus.*

c. *O substantivo dikaios, justificação*. Vê-se apenas em dois lugares do Novo Testamento, a saber, Rm 4.25 e 5.18. Denota o ato de Deus pelo qual Ele declara os homens livres da culpa e aceitáveis a Ele. O estado resultante é indicado pela palavra *dikaiosyne*.

3. A IDÉIA DE JUSTIFICAÇÃO RESULTANTE. Nossa palavra *justificação* (do latim *justificare*, composta de *justus* e *facere*, e, portanto, significando "tornar justo"), precisamente como no termo holandês *rechtvaardigmaking*, está sujeita a dar a impressão de que a justificação denota uma mudança produzida no homem, o que não é o caso. No uso da palavra inglesa (*justification*), o perigo não é tão grande, porque o povo em geral não entende a sua derivação,** e no idioma holandês pode-se impedir o risco empregando as palavras correlatas *rechtvaardigen* e *rechtvaardiging*. "Justificar", no sentido escriturístico da palavra, é efetuar uma relação objetiva, o estado da justiça, por uma sentença judicial. Isto pode ser feito de duas maneiras: (a) levando em conta a condição subjetiva real de uma pessoa (justificar o justo, o reto), Tg 2.21; ou (b) imputando a uma pessoa a justiça ou retidão de outra, isto é, considerando-a justa, apesar de ser interiormente injusta. Este último é o sentido usual da justificação no Novo Testamento.

B. A Doutrina da Justificação na História.

A doutrina da justificação pela fé nem sempre foi claramente compreendida. De fato, até à época da Reforma, ela não encontrou sua expressão clássica. Consideremos resumidamente:

1. A DOUTRINA ANTES DA REFORMA. Alguns dos mais antigos pais da igreja, assim chamados, já falavam da justificação pela fé, mas é mais que evidente que não tinham um claro entendimento da justificação e da sua relação com a fé. Além disso, não distinguiam agudamente entre a regeneração e a justificação. Uma apresentação muito comum era que a regeneração tem lugar no batismo e inclui perdão dos pecados. Mesmo Agostinho não parece ter tido uma correta compreensão da justificação como ato legal, distinto do processo moral de santificação, embora

* Em Mc 10.18 o termo *agathos* expressa a idéia de bondade moral absoluta. Nota do tradutor.
** Em português o perigo é um pouco maior, dada a ligação próxima do vernáculo com o latim. Nota do tradutor.

seja evidente, pelo teor dos seus ensinos e também por declarações isoladas, que ele considerava a graça de Deus na redenção dos pecadores como livre (gratuita), soberana e eficaz, e de modo nenhum dependente de quaisquer méritos dos homens. Continuou-se a confundir a justificação com a santificação na Idade Média e aos poucos ela foi adquirindo um aspecto mais positivo e doutrinário. De acordo com os ensinos predominantes dos escolásticos, a justificação inclui dois elementos: os pecados do homem são perdoados, e ele é transformado em justo ou reto. Havia diferenças de opinião quanto à ordem lógica destes dois elementos, alguns invertendo a ordem recém-indicada. Isso também foi feito por Tomaz de Aquino, e o seu conceito prevaleceu na Igreja Católica Romana. A graça é infundida no homem, e, por esta graça infusa ele é tornado justo e, em parte com base nela, os seus pecados são perdoados. Isto já foi uma aproximação à daninha doutrina dos méritos humanos, que se desenvolveu gradativamente na Idade Média, em conexão com a doutrina da justificação. Recebeu crescente apoio a doutrina de que, em parte, o homem é justificado com base nas suas boas obras. A confusão da justificação com a santificação levou também a opiniões divergentes sobre outro ponto. Alguns escolásticos falavam da justificação como um ato instantâneo de Deus, enquanto outros a descreviam como um processo. Nos Cânones e Decretos do Concílio de Trento vemos o seguinte, no Capítulo XVI, Cânone IX: "Se alguém disser que somente pela fé o ímpio é justificado em termos tais que signifique que nada mais se requer para cooperar para a obtenção da graça da justificação, e que de modo nenhum é necessário que ele seja preparado e ajustado pelos impulsos da sua própria vontade: seja anátema". E o Cânone XXIV fala de um aumento da justificação e, portanto, a concebe como um processo: "Se alguém disser que a justiça recebida não é preservada e que também não é aumentada diante de Deus por meio das boas obras, mas que ditas obras são simplesmente frutos e sinais da justificação obtida, e não uma causa do seu aumento: seja anátema".

2. A DOUTRINA DEPOIS DA REFORMA. A doutrina da justificação foi o grande princípio material da Reforma. Com respeito à natureza da justificação, os Reformadores corrigiram o erro de confundir a justificação com a santificação, salientando o seu caráter legal e descrevendo-a como um ato da livre graça de Deus pelo qual Ele perdoa os nossos pecados e nos aceita como justos aos Seus olhos, mas não nos muda interiormente. No que interessa à base da justificação, eles rejeitaram a idéia de Roma de que ela está, ao menos em parte, na justiça inerente dos regenerados e nas obras, e a substituíram pela doutrina de que o seu fundamento se acha unicamente na justiça do Redentor a nós imputada. E com relação ao meio da justificação, eles davam ênfase ao fato de que o homem é justificado gratuitamente pela fé que recebe a Cristo e nele descansa unicamente para a salvação. Além disso, eles rejeitaram a doutrina de uma justificação progressiva, e afirmavam que ela é instantânea e completa, e não depende para a sua consumação de mais nenhuma satisfação pelo pecado. Eles se opuseram aos socinianos, que sustentavam que os pecadores obtêm perdão e aceitação da parte de Deus, por Sua misericórdia, com base em seu arrependimento e em sua reforma pessoal. Os arminianos não estão todos de acordo sobre o assunto, mas em geral se pode dizer que eles limitam o escopo da justificação de

molde a incluir somente o perdão dos pecados, com base da justiça de Cristo imputada ao pecador. Este só é considerado justo com base em sua fé ou em sua vida de obediência. Os neonômios da Inglaterra concordavam em geral com eles sobre este ponto. Para Schleiermacher e Ritschl a justificação significava pouco mais que o fato de tornar-se o pecador cônscio do seu erro em pensar que Deus estava zangado com ele. E na teologia "liberal" moderna, de novo encontramos a idéia de que Deus justifica o pecador mediante o melhoramento moral da sua vida. Este conceito de justificação acha-se por exemplo, na obra de Bushnell, *Vicarous Sacrifice* (Sacrifício Vicário), e na de Macintosh, *Theology as an Empirical Science* (Teologia como uma Ciência Empírica).

C. Natureza e Características da Justificação.

A justificação é um ato judicial de Deus, no qual Ele declara, com base na justiça de Jesus Cristo, que todas as reivindicações da lei são satisfeitas com vistas ao pecador. Ela é singular, na obra da redenção, em que é um ato judicial de Deus, e não um ato ou processo de renovação, como é o caso da regeneração, da conversão e da santificação. Conquanto diga respeito ao pecador, não muda a sua vida interior. Não afeta a sua condição, mas, sim, o seu estado ou posição, e nesse aspecto difere de todas as outras principais partes da ordem da salvação. Ela envolve o perdão dos pecados e a restauração do pecador ao favor divino. O arminiano sustenta que ela inclui somente aquele, e não esta; mas a Bíblia ensina claramente que o fruto da justificação é muito mais que o perdão. Os que são justificados têm "paz com Deus", segurança da salvação, Rm 5.1-10, e uma "herança entre os que são santificados", At 26.18. Devemos observar os seguintes pontos de diferença entre a justificação e a santificação.

1. A justificação remove a culpa do pecado e restaura o pecador a todos os direitos filiais envolvidos em seu estado de filho de Deus, incluindo uma herança eterna. A santificação remove a corrupção do pecado e renova o pecador constante e crescentemente, em conformidade com a imagem de Deus.

2. A justificação dá-se fora do pecador, no tribunal de Deus, e não muda a sua vida interior, embora a sentença lhe seja dada a conhecer na vida interna do homem e gradativamente afete todo o seu ser.

3. A justificação acontece uma vez por todas. Não se repete, e não é um processo; é imediatamente completa e para sempre. Não existe isso, de mais ou menos justificação; ou o homem é plenamente justificado, ou absolutamente não é justificado. Em distinção disto, a santificação é um processo contínuo, que jamais se completa nesta existência.

4. Enquanto que a causa meritória de ambas está nos méritos de Cristo, há uma diferença na causa eficiente. Falando em termos de economia, Deus o Pai declara justo o pecador, e Deus o

Espírito o santifica.

D. Elementos da Justificação.

Distinguimos dois elementos na justificação, um negativo e o outro positivo.

1. O ELEMENTO NEGATIVO. Há primeiramente um elemento negativo na justificação, qual seja, a remissão dos pecados com base na obra expiatória de Jesus Cristo. Este elemento se baseia mais particularmente, embora não exclusivamente, na obediência passiva do Salvador. Calvino e alguns dos teólogos reformados mais antigos falam ocasionalmente como se este elemento constituísse a justificação completa. Isto se deve, em parte, à descrição veterotestamentária, na qual este lado da justificação está decisivamente no primeiro plano, Sl 32.1; Is 43.25; 44.22; Jr 31.34, e em parte à sua reação contra Roma que não faz justiça ao elemento da graça e do perdão gratuito. Contudo, em reação ao arminianismo, a teologia reformada sempre sustentou que a justificação é mais que perdão. Tanto o Velho Testamento como o Novo dão prova de que o perdão dos pecados é um elemento importante da justificação, como se vê em passagens como Rm 4.5-8; 5.18, 19; Gl 2.17.

O perdão concedido na justificação aplica-se a todos os pecados, passados, presentes e futuros, e, desse modo, envolve a remoção de toda culpa e de toda penalidade. Isto decorre do fato de que a justificação não admite repetição, e de passagens como Rm 5.21; 8.1, 32-34; Hb 10.14; Sl 103.12; Is 44.22, que nos asseguram que ninguém pode lançar nada na conta do homem justificado, que isento da condenação, e que é constituído da vida eterna. Também está implícito na resposta à pergunta n.º 60 do Catecismo de Heidelberg. Esta concepção de justificação, embora eminentemente escriturística, não está livre de dificuldade. Os crentes continuam a pecar depois de justificados, Tg 3.2; 1 Jo 1.8, e, como os exemplos bíblicos mostram claramente, muitas vezes caem em pecados graves. Daí, não admira que Barth goste de acentuar o fato de que o homem justificado continua sendo um pecador, se bem que um pecador justificado. Cristo ensinou os Seus discípulos a orar diariamente pelo perdão dos pecados, Mt 6.12, e os santos da Bíblia estão freqüentemente suplicando e obtendo perdão, Sl 32.5; 51.1-4; 130.3, 4. Conseqüentemente, não é surpreendente que alguns se sintam constrangidos a falar de uma justificação repetida. Dos dados para os quais chamamos a atenção, a igreja de Roma infere que os crentes precisam, de algum modo, expiar os pecados cometidos depois do batismo, e, daí, crê também numa justificação crescente. Por outro lado, os antinomianos, desejando honrar a ilimitada graça perdoadora de Deus, afirmam que os pecados dos crentes não são atribuídos como tais ao novo homem, mas unicamente ao velho homem, e que lhes é completamente desnecessário orar pelo perdão dos pecados. Por temor desta posição, até alguns teólogos reformados sentiam escrúpulos quanto a ensinar que os futuros pecados dos crentes também são perdoados na justificação, e falavam de uma justificação repetida, e mesmo de uma justificação

diária.[1] Contudo, a posição usual da teologia reformada (calvinista) é que, na justificação, Deus deveras remove a culpa, mas não a culpabilidade do pecado, isto é, Ele remove a justa sujeição do pecador à punição, mas não a culpabilidade inerente de quaisquer pecados que ele continue praticando. Esta permanece e, portanto, produz sempre nos crentes um sentimento de culpa, de separação de Deus, de tristeza, de arrependimento, e assim por diante. Daí, eles sentem a necessidade de confessar os seus pecados, mesmo os pecados da sua mocidade, Sl 25.7; 51.5-9. O crente que está realmente cônscio do seu pecado, sente no íntimo uma compulsão que o impele a confessa-lo e a buscar a consoladora segurança do perdão. Alem disso, tal confissão e oração não é apenas uma necessidade sentida subjetivamente, mas também uma necessidade objetiva. A justificação e, essencialmente, uma declaração acerca do pecador no tribunal de Deus, mas não é meramente isso; é também um *actus transiens* (ato em transição) que penetra a consciência do crente. A sentença divina de absolvição é dada a conhecer ao pecador e desperta a jubilosa consciência do crente. A sentença divina de absolvição é dada a conhecer ao pecador e desperta a jubilosa consciência do perdão dos pecados e do favor de Deus. Ora, esta consciência do perdão e de um renovado relacionamento filial muitas vezes é perturbada e obscurecida pelo pecado, e de novo é despertada e fortalecida pela confissão e oração, e por um renovado exercício da fé.

2. O ELEMENTO POSITIVO. Há também um elemento positivo na justificação, o qual se baseia mais particularmente na obediência ativa de Cristo. Naturalmente, aqueles que, como Piscator e os arminianos, negam a imputação da obediência ativa de Cristo ao pecador, com isso negam também o elemento positivo da justificação. De acordo com eles, a justificação deixa o homem sem nenhum direito à vida eterna, coloca-o simplesmente na situação de Adão antes da Queda, embora, segundo os arminianos, debaixo de uma lei diferente, a lei da obediência evangélica, e deixa a cargo do homem fazer por merecer a aceitação da parte de Deus e a vida eterna, pela fé e obediência. Mas é evidente, na Escritura, que a justificação é mais que o perdão puro e simples. A Josué, o sumo sacerdote, que, como representante de Israel, estava perante o Senhor usando vestes sujas, disse Jeová: “Eis que tenho feito que passe de ti a tua iniqüidade (elemento negativo), e te vestirei de finos trajes” (elemento positivo), Zc 3.4. Segundo At 26.18, obtemos pela fé “remissão de pecados *e herança entre os que são santificados*”. Romanos 5.1, 2 nos ensina que a fé nos traz não somente paz com Deus, *mas também acesso a Deus e alegria na esperança da glória*. E segundo Gl 4.5, Cristo nasceu sob a lei também “a fim de que recebêssemos a adoção de filhos”. Neste elemento positivo podemos distinguir duas partes:

a. *A adoção de filhos*. Os crentes são, antes de tudo, filhos de Deus por adoção. Isto implica, naturalmente, que eles não são filhos de Deus por natureza, como os “liberais” modernos gostariam de fazer-nos acreditar, pois ninguém iria adotar os seus próprios filhos. Esta adoção é um ato legal, pelo qual Deus coloca o pecador no estado de filho, mas não o transforma

1 Cf. Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p. 876 e segtes.

interiormente, como tampouco os pais mudam, pelo mero ato de adoção, a vida interior de um filho adotado. A mudança efetuada tem que ver com a relação em que o homem se acha com Deus. Em virtude da sua adoção, os crentes são, por assim dizer, iniciados na própria família de Deus, ficam sob a lei da obediência filial e, ao mesmo tempo, passam a ter direito a todos os privilégios da filiação. Devemos distinguir cuidadosamente a doação da filiação moral dos crentes, filiação resultante da regeneração e da santificação. Eles não são somente adotados por Deus para serem Seus filhos, mas também são nascidos de Deus. Naturalmente, as duas coisas não podem separar-se. São mencionadas juntas em Jo 1.12; Rm 8.15, 16; Gl 3.26, 27; 4.5, 6. Em Rm 8.15 é empregado o termo *hyothesia* (de *hyios* e *tithenai*), que significa "colocar ou posicionar como filho", e no grego clássico é sempre empregado para denotar uma colocação objetiva na posição de filho. O versículo subseqüente contém a palavra *tekna* (de *tikto*, "gerar"), que qualifica os crentes como gerados por Deus. Em Jo 1.12 a idéia de adoção é expressa pelas palavras: "Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder (*exousian edoken*) de serem feitos filhos de Deus". A expressão aí empregada significa "dar direito legal". Imediatamente após, no versículo 13, o escritor fala da filiação ética, devida à regeneração. A conexão entre ambas é exposta claramente em Gl 4.5, 6..."a fim de que recebêssemos a adoção de filhos. E, porque vós sois filhos (por adoção), enviou Deus aos nossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Aba, Pai". O Espírito de Cristo nos regenera e nos santifica e nos move a dirigir-nos a Deus cheios de confiança, vendo-o como o Pai que é.

b. *O direito à vida eterna*. Este elemento está virtualmente incluído no anterior. Quando os pecadores são adotados para serem filhos de Deus, são revestidos de todos os direitos filiais legais e se tornam herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo, Rm 8.17. Isto significa, antes de tudo, que eles se tornam herdeiros de todas as bênçãos da salvação na presente vida, sendo que a mais fundamental delas é descrita com as palavras, "o Espírito prometido", isto é, a bênção é oferecida na forma do Espírito, Gl 3.14; e, numa frase um pouco diferente, "o Espírito de seu Filho", Gl 4.6. E no Espírito e com Ele, recebem todos os dons de Cristo. Mas isto não é tudo; sua herança inclui também as bênçãos eternas da vida futura. A glória de que Paulo fala em Rm 8.17 vem em seguida aos sofrimentos do tempo presente. De acordo com Rm 8.23, a redenção do corpo, que ali é chamada "adoção", também pertence à herança futura. E na *ordo salutis* de Rm 8.29, 30, a glorificação está ligada imediatamente à justificação. Sendo justificados pela fé, os crentes são herdeiros da vida eterna.

E. Esfera em Que Ocorre a Justificação.

A questão quanto à esfera em que ocorre em que ocorre a justificação deve ser respondida com discriminação. É costume distinguir entre uma justificação *ativa* e uma *passiva*, também denominadas *objetiva e subjetiva, cada qual com a sua própria esfera*.

1. JUSTIFICAÇÃO ATIVA OU OBJETIVA. Esta é a justificação no sentido mais fundamental da palavra. É básica em relação ao que se chama justificação subjetiva, e consiste numa declaração que Deus faz a respeito do pecador, declaração feita no tribunal de Deus. Não se trata de uma declaração de que Deus simplesmente absolve o pecador, sem levar em conta as reivindicações da justiça, mas, sim, de uma declaração divina de que, no caso do pecador em foco, as exigências da lei são satisfeitas. O pecador é declarado justo em vista do fato de que a justiça de Cristo lhe é imputada. Nesta transação Deus comparece, não como um Soberano absoluto que simplesmente põe de lado a lei, mas como um Juiz justo, que reconhece os méritos infinitos de Cristo como uma base suficiente para a justificação, e como um Pai misericordioso, que perdoa e aceita graciosamente o pecador. Esta justificação ativa antecede logicamente à fé e a justificação passiva. *Cremos* no perdão dos pecados.

2. JUSTIFICAÇÃO PASSIVA OU SUBJETIVA. A justificação passiva ou subjetiva tem lugar no coração ou na consciência do pecador. Uma justificação puramente objetiva, que não fosse dada a conhecer ao pecador, não corresponderia ao propósito colimado. A concessão de perdão a um prisioneiro não significaria nada, se as alegres novas não lhe fossem comunicadas e as portas da prisão não fossem abertas. Ale´m disso, é exatamente neste ponto, melhor do que noutro qualquer, que o pecador aprende a entender que a salvação é inteiramente de graça. Quando a Bíblia fala de justificação, normalmente se refere àquilo que é conhecido como justificação passiva. Deve-se ter em mente, porem, que as duas são inseparáveis. Uma se baseia na outra. Faz-se a distinção simplesmente para facilitar a correta compreensão do ato de justificação. Logicamente, a justificação passiva vem em seguida à fé; *somos justificados* pela fé.

F. Ocasião em que se da a Justificação.

Alguns teólogos separam cronologicamente a justificação ativa e passiva. Neste caso, dizem que a justificação ativa deu-se na eternidade, ou quando da ressurreição de Cristo, ao passo que a justificação passiva realiza-se pela fé, e, portanto, assim se diz, segue-se à outra, no sentido cronológico. Consideremos sucessivamente a justificação desde a eternidade, a justificação na ressurreição de Cristo e a justificação pela fé.

1. JUSTIFICAÇÃO DESDE A ETERNIDADE. Os antinomianos afirmavam que a justificação do pecador aconteceu na eternidade ou na ressurreição de Cristo. Eles a confundiam, quer com o decreto eterno de eleição, quer com a justificação objetiva de Cristo., quando Ele ressurgiu dos mortos. Eles não distinguiam acertadamente entre o propósito divino na eternidade e sua execução no tempo, nem entre a obra de Cristo, em que Ele obteve as bênçãos da redenção, e a

do Espírito Santo, na aplicação delas. Segundo esta posição, somos justificados antes de crermos, embora inconscientes disto, e a fé apenas nos transmite a declaração deste fato. Além disso, o fato de que os nossos pecados foram imputados a Cristo faz dele pessoalmente um pecador, e a imputação da Sua justiça a nós faz-nos pessoalmente justos, de modo que Deus não pode ver absolutamente nenhum pecado nos crentes. Alguns teólogos reformados também falam de uma justificação desde a eternidade, mas, ao mesmo tempo, recusam-se a subscrever a elaboração antinomiana desta doutrina. As bases sobre as quais eles acreditam numa justificação desde a eternidade merecem breve consideração.

a. *Bases da doutrina da justificação desde a eternidade*.

(1) A Escritura fala de uma graça ou misericórdia de Deus que é desde a eternidade, Sl 25:6; 103.17. Ora, toda graça ou misericórdia que seja desde a eternidade tem que ter como sua base judicial uma justificação que seja também desde a eternidade. Mas, em resposta a isto, pode-se dizer que existem misericórdias e bondades eterna de Deus que não são baseadas em nenhuma justificação do pecador, como, por exemplo, o Seu plano de redenção, a dádiva de Seu Filho e a voluntária função de penhor exercida por Cristo no *pactum salutis*.

(2) No *pactum salutis* a culpa dos pecados dos eleitos foi transferida para Cristo, e a justiça de Cristo lhes foi imputada. Quer dizer que o fardo do pecado foi retirado dos ombros deles e que eles foram justificados. Pois bem, não há dúvida de que houve certa imputação da justiça de Cristo ao pecador no conselho de redenção, mas nem toda imputação pode ser chamada justificação, no sentido escriturístico do termo. Devemos distinguir entre o que teve apenas um caráter ideal no conselho de Deus e aquilo que se concretiza no transcurso da historia.

(3) O pecador recebe a graça inicial da regeneração sobre a base da justiça de Cristo a ele imputada. Conseqüentemente, os méritos de Cristo têm que lhe ser imputados antes da sua regeneração. Mas apesar desta consideração levar à conclusão de que a justificação precede logicamente à regeneração, isto não prova a prioridade cronológica da justificação. O pecador não pode receber a graça da regeneração com base numa justificação existente idealmente no conselho de Deus e que conta com a certeza de que se concretizará na vida do pecador.

(4) As crianças também precisam da justificação, para serem salvos, e, todavia, é-lhes totalmente impossível experimentar a justificação pela fé. Mas, embora seja mais que certo que as crianças que ainda não atingiram a maturidade não podem ter experiência da justificação passiva, podem ser justificados ativamente no tribunal de Deus e, assim, podem ter posse daquilo que é absolutamente essencial.

(5) A justificação é um ato imanente de Deus e, como tal, só pode ser oriundo da eternidade. Não é bem correto, porém, falar da justificação como um *actus immanens* (ato imanente) em

Deus; é, antes, um *actus transiens* (ato transitivo), exatamente como a criação a encarnação e outros mais. Os defensores da justificação desde a eternidade vêem o peso desta consideração e, daí, apressam-se a garantir-nos que eles não pretendem ensinar que os eleitos são justificados desde a eternidade *actualiter* (em termos de ação concretizada), mas unicamente na intenção de Deus, no decreto divino. Isto nos leva de volta à distinção usual entre o conselho de Deus e sua e sua execução. Se esta justificação presente na intenção de Deus nos permite falar de uma justificação desde a eternidade, então não há absolutamente nenhum motivo pelo qual não devamos falar também de uma criação desde a eternidade.

b. *Objeções à doutrina da justificação desde a eternidade*.

(1) A Bíblia ensina uniformemente que a justificação se dá pela fé ou é provinda da fé. Naturalmente, isto se aplica à justificação passiva ou subjetiva, que, entretanto, não pode separar-se cronologicamente da justificação ativa ou objetiva, exceto no caso das crianças. Mas, se a justificação se realiza pela fé, certamente não precede à fé, no sentido cronológico. Ora, é certo que os defensores da justificação desde a eternidade também falam da justificação pela fé. Mas, na sua descrição da matéria, isto só pode significar que, pela fé, o homem ganha consciência daquilo que Deus fez na eternidade.

(2) Em Rm 8.29, 30, onde vemos alguns dos degraus (*scalae*) da *ordo salutis* (ordem da salvação), a justificação está entre dois atos de Deus realizados no tempo, quais sejam, a vocação e a glorificação, sendo que esta começa no tempo e se completa na eternidade futura. E estes três , juntos, resultam de outros dois que são explicitamente indicados como eternos. O dr. Kuyper não tem base para dizer que Rom 8.30 se refere àquilo que aconteceu com os regenerados antes de nascerem, como até o dr. De Moor, que também acredita numa justificação desde a eternidade, mostra-se disposto a admitir.[1]

(3) Ao ensinar-se a justificação desde a eternidade, o decreto de Deus a respeito da justificação do pecador, que é um *actus immanens*, é identificado com a própria justificação, que é um *actus transiens*. Isto só leva a confusão. O que teve lugar no *pactum salutis* (aliança da salvação) não pode ser identificado com o que disso resulta. Toda imputação ainda não é justificação. A justificação é um dos frutos da obra redentora de Cristo aplicada aos crentes pelo Espírito Santo. Mas o Espírito não aplicou, nem poderia aplicar, este ou qualquer outro fruto da obra de Cristo desde a eternidade.

2. JUSTIFICAÇÃO NA RESSURREIÇÃO DE CRISTO. A idéia de que, nalgum sentido da expressão, os pecadores são justificados na ressurreição de Cristo, foi apregoada por alguns arminianos, é ensinada por aqueles teólogos reformados (calvinistas) que acreditam numa

1 Cf. sua obra, *De Rechtvaardigmaking Van Eeuwigheid*, p. 20.

justificação desde a eternidade, e também é definida por alguns outros eruditos reformados. Este conceito se funda nas seguintes base:

a. Com Sua obra expiatória, Cristo satisfez todas as exigências da lei pelo Seu povo. Na ressurreição de Cristo dentre os mortos, o Pai declarou publicamente que todas as condições da lei foram preenchidas para todos os eleitos e, com isso, eles foram justificados. Mas aqui também se requer uma distinção muito cuidadosa. Mesmo que seja verdade que houve uma justificação objetiva de Cristo e de todo o corpo de Cristo em Sua ressurreição, não se deve confundir isto com a justificação do pecador a que a Bíblia se refere. Não é verdade que, quando Cristo prestou plena satisfação ao Pai por todos os Seus, a culpa destes acabou naturalmente. O débito penal não é como uma dívida pecuniária, neste sentido. Mesmo depois de pago o resgate, a remoção da culpa pode depender de certas condições, e não ocorre como um resultado liquido e certo. No sentido escriturístico, os eleitos não são justificados enquanto não aceitam a Cristo pela fé, apropriando-se assim dos Seus méritos.

b. Em Rm 4.25 lemos que Cristo “ressuscitou por causa da (*dia*, causal) nossa justificação”, isto é, para efetuar a nossa justificação. Pois bem, é indubitavelmente certo que dia com o acusativo é causal nesta passagem. Ao mesmo tempo, não é necessariamente retrospectiva, mas também pode ser retrospectiva e, daí, pode significar “com vistas à nossa justificação”, o que equivale dizer: “ a fim de que pudéssemos ser justificados”. A interpretação retrospectiva entraria em conflito com o contexto imediatamente subseqüente, que mostra claramente: (1) que Paulo não está pensando na justificação objetiva de todo o corpo de Cristo, mas na justificação pessoal dos pecadores; e (2) que ele entende que isto se dá por meio da fé.

c. Em 2 Co 5.19 lemos: “Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens as suas transgressões”. Desta passagem se deduz a inferência de que a reconciliação do mundo com Cristo envolve a não imputação do pecado ao pecador. Mas esta interpretação não é correta. O que o apostolo que dizer é, evidentemente: Deus estava em Cristo reconciliando Consigo o mundo, como transparece no fato de que Ele não imputa aos homens os seus pecados, e de que Ele confiou aos Seus servos a palavra da reconciliação. Observe-se que *me logizomenos* (tempo presente) refere-se a algo que está indo avante constantemente. Não se pode conceber que isto faz parte da reconciliação objetiva, pois, neste caso, a clausula seguinte, “e nos confiou a palavra da reconciliação”, também teria que ser interpretada assim, o que é inteiramente impossível.

Com relação a esta matéria, pode-se dizer que podemos falar de uma justificação do corpo global de Cristo em Sua ressurreição, mas esta justificação é puramente objetiva, e não deve ser confundida com a justificação pessoal do pecador.

3. JUSTIFICAÇÃO PELA FÉ.

a. *Relação da fé com a justificação*. Diz a Escritura que somos justificados *dia pisteos, ek pisteos*, ou *pistei* (dativo), Rm 3.25, 28, 30; Gl 2.16; Fp 3.9. A preposição *dia* salienta o fato de que a fé é o instrumento pelo qual nos apropriamos de Cristo e Sua justiça. A preposição *ek* indica que a fé precede logicamente à nossa justificação pessoal, de sorte que, por assim dizer, esta tem sua origem na fé. O dativo é empregado no sentido instrumental. A Escritura nunca diz que justificados *dia tem pistin*, por causa da fé. Quer dizer que a fé nunca é apresentada como a base da nossa justificação. Se fosse, a fé teria que ser considerada como uma obra meritória do homem. E isto seria a introdução da doutrina da justificação pelas obras, à qual o apostolo coerente e consistentemente se opõe, Rm 3.21, 27, 28; 4.3, 4; Gl 2.16, 21; 3.11. Na verdade se nos diz que a fé que Abraão tinha lhe foi imputada para justiça, Rm 4.3, 9, 22; Gl. 3.6, mas, em vista da argumentação completa, isto certamente não pode significar que, no caso dele, a fé propriamente dita, como obra, tomou o lugar da justiça de Deus em Cristo. O apostolo não deixa lugar a dúvida quanto ao fato de que, estritamente falando, unicamente a justiça de Cristo, a nós imputada, é a base da nossa justificação. Mas a fé é tão absolutamente receptiva, na apropriação dos méritos de Cristo, que pode ser colocada figuradamente no lugar dos méritos de Cristo, que ela recebe. A "fé", então, fica equivalendo ao conteúdo da fé, sito é, aos méritos da justiça de Cristo.

Muitas vezes se diz, porém que os ensinamentos de Tiago conflitam com os de Paulo sobre este ponto, dando claro apoio à doutrina da justificação pelas obras em Tg 2.14-26. Várias tentativas têm sido feitas para harmonizar os dois. Alguns partem do pressuposto de que tanto Paulo como Tiago falam da justificação do pecador, mas que Tiago acentua o fato de que a fé que não se manifesta em boas obras não é a fé verdadeira, e, portanto, não é a fé que justifica o pecador. Isto, sem dúvida, é certo. A diferença entre as exposições de Paulo e Tiago inquestionavelmente se deve, em parte, à natureza dos adversários que tiveram que defrontar. Paulo teve que combater os legalistas, que procuravam basear a sua justificação, ao menos em parte, nas obras da lei. Tiago, por outro lado, mediu forças com os antinomianos, que alegavam ter fé, mas cuja fé era um simples assentimento intelectual à verdade (2.19), e negavam a necessidade da prática de boas obras. Portanto, ele dá ênfase ao fato de que a fé sem obras é uma fé morta, e, conseqüentemente, não é, de modo algum, a fé que justifica. A fé que justifica é frutífera, produzindo boas obras. Mas, pode ser que se objete que isto não explica a dificuldade da toda, visto que Tiago diz explicitamente no versículo 24 que o homem é justificado pelas obras, e não somente pela fé, e o ilustra com o exemplo de Abraão, que "foi justificado, quando ofereceu sobre o altar o próprio filho Isaque" (versículo 21). "Vês", diz Tiago no vers. 22, "como a fé opera juntamente com as suas obras; com efeito, foi pelas obras que a fé se consumou". Contudo, é mais que evidente que, neste caso, o escritor não está falando da justificação do pecador, pois o pecador Abraão fora justificado muito antes de oferecer Isaque em sacrifício (cf. Gn 15), mas sim, de uma ulterior justificação do crente Abraão. A fé verdadeira se manifestará nas boas obras, e estas darão testemunho diante dos homens da justiça (isto é, da retidão no viver) daquele que possui tal fé. A justificação do justo pelas obras confirma a justificação pela fé. Se Tiago quisesse

de fato dizer, neste trecho da carta, que Abraão e Raabe foram justificados com a *justificatio peccatoris* (justificação do pecador) com base em suas obras, não somente estaria em conflito com Paulo, mas também ele próprio seria contraditório, pois ele afirma explicitamente que Abraão foi justificado pela fé (cf. o versículo 23).

b. *Expressões teológicas empregadas para descrever a relação da fé com a justificação*. Consideraremos aqui especialmente três expressões.

(1) *Causa instrumental*. A princípio este nome foi usado de maneira muito generalizada, mas posteriormente encontrou considerável oposição. Foi levantada a questão sobre a fé é instrumento de Deus ou do homem. E se dizia: De Deus não pode ser, desde que a fé referida não é de Deus,; tampouco pode ser do homem, pois a justificação não é um feito do homem, mas de Deus. Todavia, devemos ter em mente, (a) que, de acordo com o claro ensino da Bíblia, somos justificados pela fé, *dia pisteos*, e que esta preposição (dia) só pode ser entendida no sentido instrumental, Rm 3.28; Gl 3.8; (b) que a Bíblia diz explicitamente que Deus justifica o pecador pela fé, e, portanto, apresenta a fé como instrumento de Deus, Rm 3.30; e (c) que a fé também é apresentada como instrumento do homem, como o meio pelo qual ele recebe a justificação, Gl 2.16. A fé pode ser considerada como instrumento de Deus num sentido duplo. É um dom de Deus, sendo produzida no pecador para a justificação. Além disso, produzindo a fé no pecador, Deus leva a declaração do perdão ao seu coração ou à sua consciência. Mas a fé é também um instrumento do homem, pelo qual ele se apropria de Cristo e de todos os Seus preciosos dons, Rm 4.5; Gl 2.16. Esta é também a descrição da matéria que encontramos na Confissão Belga,[1] e no catecismo de Heidelberg.[2] Pela fé abraçamos a Cristo e ficamos em contato com Ele, que é a nossa justiça. O nome “causa instrumental” é normalmente utilizado nas confissões protestantes.* Todavia, os teólogos reformados (calvinistas) preferem evitá-lo, para proteger-se do risco de darem a impressão de que a justificação depende de algum modo da fé como obra do homem.

(2) Órgão de apropriação. Este nome expressa a idéia de que, pela fé, o pecador se apropria da justiça de Cristo e estabelece uma união consciente entre ele e Cristo. Os méritos de Cristo constituem o *dikaioma,* a base legal sobre a qual a declaração formal de Deus na justificação repousa. Pela fé o pecador se apropria da justiça do Mediador já imputada idealmente a ele no *pactum salutis*; e, com base nisto, ele agora é justificado formalmente perante Deus. A fé justificada na medida em que toma posse de Cristo. O nome “órgão de apropriação” inclui a idéia instrumental e, portanto, está em perfeita harmonia com as declarações que se acham em nossos padrões confessionais. Tem uma vantagem sobre o nome mais comum em que exclui a idéia de que a fé é, nalgum sentido, a base da justificação. Pode-se-lhe chamar de órgão de apropriação em dois sentidos: (a) É o órgão pelo qual tomamos os méritos de Cristo, deles nos apropriamos, e

1 Artigo XXII.
2 Perguntas 60 e 61.
* Não assim, porém, os símbolos da fé da Igreja Presbiteriana (Westminster). Cf. a *Confissão de Fé*, capítulo XI, Seções I e IIm o *Catecismo Maior*, perguntas 71 a 73, e o *Breve Catecismo*, Perguntas 33 e 86. Nota do tradutor.

os aceitamos como a base meritória da nossa justificação. Como tal, ela precede logicamente à justificação. (b) É também o órgão pelo qual percebemos conscientemente a nossa justificação e passamos a ter posse da justificação subjetiva. De modo geral, este nome merece preferência, embora devamos ter em mente que, estritamente falando, a fé é o órgão pelo qual nos apropriamos da justiça de Cristo como base da nossa justificação, e não o órgão pelo qual nos apropriamos da justificação propriamente dita.

(3) *Conditio sine qua non* (condição indispensável). Este nome, sugerido por alguns teólogos reformados (calvinistas), não teve muito apoio. Expressa a idéia, que em si mesma é perfeitamente verdadeira, de que o homem não é justificado sem a fé, e de que a fé é uma condição indispensável para a justificação. O nome nada expressa de positivo e, ademais, está sujeito a mal-entendidos.

G. Base da Justificação.

Um dos pontos mais importantes da controvérsia entre a igreja de Roma e os Reformadores, e entre a teologia reformada (calvinista) e os arminianos, tem que ver com a base da justificação. Com respeito a isto, os Reformadores ensinavam:

1. Negativamente, que esta não pode achar-se nalguma virtude do homem, nem em suas boas obras. Deve-se também sustentar esta posição na atualidade contra Roma e contra as tendências pelagianizantes de várias igrejas. Roma ensina que o pecador é justificado com base na justiça inerente que foi infundida em seu coração e que, por sua vez, é fruto da cooperação à chamada primeira justificação; em toda justificação subseqüente, as boas obras do homem entram em consideração como a causa ou base formal da justificação. Contudo, é impossível que a justiça inerente infusa no regenerado e suas obras constituam a base da sua justificação, pois (a) esta justiça é e continua sendo durante a sua vida inteira uma justiça muito imperfeita; (b) ela própria já é fruto da justiça de Cristo e da graça de Deus; e (c) até mesmo as melhores obras praticadas pelos crentes estão contaminadas pelo pecado. Ademais, a Escritura nos ensina com muita clareza que o homem é justificado gratuitamente pela graça de Deus, Rm 3.24, e que não tem nenhuma possibilidade de ser justificado pelas obras da lei, Rm 3.28; Gl 2.16; 3.11.

2. Positivamente, que a base da justificação só se pode achar a justiça perfeita de Jesus Cristo, justiça imputada ao pecador a justificação. Isto é ensinado claramente em diversas passagens da Escritura, tais como Rm 3.24; 5.9, 19; 1 Co 1.30; 6.11; 2 Co 5.21; Fp 3.9. Na obediência passiva de Cristo, que se fez maldição por nós(Gl 3.13), vemos a base para o perdão dos pecados; e em sua obediência ativa, pela qual Ele mereceu todos os dons da graça, incluindo a vida eterna, veremos a base para a adoção de filhos, pela qual os pecadores são constituídos herdeiros da vida eterna. O arminiano vai contra a Escritura quando afirma que somos aceitos pelo favor de Deus somente com base em nossa fé ou em nossa obediência evangélica.

H. Objeções à Doutrina da Justificação.

A teologia “liberal”, com suas tendências racionalizantes, faz várias objeções à doutrina da justificação como tal, as quais merecem breve consideração.

1. Alguns, que ainda crêem na salvação pela graça, opõem-se ostensivamente à justificação no interesse do reconhecimento da graça de Deus. A justificação, dizem, é uma transação legal e, nesta qualidade, exclui a graça, enquanto que a Bíblia ensina claramente que o pecador é salvo pela graça. Facilmente se pode demonstrar, porém, que a justificação, com todos os seus antecedentes e conseqüentes, é obra da graça de Deus. O substituto concedido em lugar dos pecadores culpados, os sofrimentos e a obediência vicários de Cristo, a imputação da Sua justiça a transgressores indignos, e o fato de Deus tratar os crentes como justos – do começo ao fim, tudo é graça de Deus.

2. Às vezes a justificação é tida como um procedimento ímpio, porque declara, contrariamente aos fatos, que os pecadores são justos. Mas esta objeção não pega, porque a declaração divina não é no sentido de que estes pecadores são justos em si mesmos, mas que são revestidos da justiça perfeita de Jesus Cristo. Esta justiça acionada por Cristo é-lhes imputada gratuitamente. Mas não é a justiça subjetiva e pessoal de Cristo, e, sim, a Sua justiça vicária e pactual, que é imputada a pessoas que em si mesmas são injustas, e tudo para a glória de Deus.

3. Muitas vezes se diz que esta doutrina é eticamente subversiva, porque leva à licenciosidade. Mas não há verdade nisso, de modo nenhum, como as vidas dos próprios justificados mostram claramente. Na justificação, lançam-se os firmes alicerces de daquela união vital e espiritual com Cristo que assegura a nossa santificação. Ela realmente conduz às únicas condições nas quais podemos ser verdadeiramente santos, em princípio. O homem que é justificado recebe também o espírito da santificação, e é o único tipo de homem que pode transbordar de boas obras que glorificam a Deus.

I. Conceitos Divergentes de Justificação.

1. O CONCEITO CATÓLICO ROMANO. O conceito católico romano se confunde coma a santificação. Inclui os seguintes elementos na justificação: (a) a expulsão do pecado que há no homem; (b) a infusão positiva da graça divina; e (c) o perdão dos pecados. O pecador é preparado para a justificação pela graça preveniente, sem quaisquer méritos de sua parte. Esta graça preveniente leva o pecador a uma *fides informis*, à convicção de pecado, ao arrependimento, a uma segura confiança na graça de Deus em Cristo, aos princípios da nova vida, e ao desejo de ser batizado. Realmente, a justificação consiste na infusão de novas virtudes,

depois de efetuada a remoção da corrupção do pecado no batismo. Depois da expulsão do pecado que nele há, segue-se necessariamente o perdão do pecado ou a remoção da culpa do pecado. E conforma o cristão avança de virtude em virtude, é capacitado a realizar obras meritórias e recebe como recompensa uma porção maior da graça e uma justificação perfeita. Pode-se perder a graça da justificação, mas também ela pode ser restaurada pelo sacramento da penitência.

2. O CONCEITO DE PISCATOR. Piscator ensinava que somente a obediência passiva de Cristo é imputada ao pecador na justificação, para o perdão dos pecados; e que a Sua obediência ativa não tem nenhuma possibilidade de lhe ser imputada, para a adoção de filhos e para uma herança eterna, porque o homem Cristo devia isto a Deus em Seu próprio benefício. Ademais, se Cristo tivesse cumprido a lei por nós, não poderíamos mais ser responsabilizados pela observância da lei. Piscator considerava a sujeição à penalidade e a guarda da lei como alternativas, uma excluindo a outra. Ele deixou aberta a porta para a consideração da obediência pessoal do pecador como único fundamento da sua esperança futura. Este conceito é muito semelhante ao dos arminianos, e segue de perto a linha da doutrina de Anselmo, na Idade Média.

3. O CONCEITO DE OSIANDER. Osiander revelou a tendência de reviver na Igreja Luterana os pontos essenciais da concepção católica romana da justificação, embora com uma diferença característica. Ele afirmava que a justificação não consiste da imputação da justiça vicária de Cristo ao pecador, mas sim, da implantação de um novo princípio de vida. Segundo ele, a justiça pela qual somos justificados é a justiça eterna de Deus o Pai, em nós infundida por Seu Filho Jesus Cristo.

4. O CONCEITO ARMINIANO. Os arminianos afirmam que Cristo não prestou estrita satisfação à justiça de Deus, mas, todavia, ofereceu uma real propiciação pelo pecado, propiciação que foi graciosamente aceita como satisfatória por Deus e por Ele posta como base para o perdão do pecado e, assim, para a justificação do pecador. Embora isto só sirva para zerar contas passadas, Deus também faz provisão para o futuro. De maneira igualmente graciosa, Ele imputa ao crente a sua fé, para justiça, a fé que inclui toda a vida religiosa do crente – sua obediência evangélica. Neste conceito, a fé não é mais o simples instrumento do elemento positivo da justificação, mas a base graciosamente admitida sobre a qual aquela repousa. Neste caso, a justificação não é um ato judicial, mas, sim um ato soberano de Deus.

5. O CONCEITO BARTIANO. Apesar de Barth falar da justificação como um ato instantâneo, todavia não a considera como um ato realizado uma vez por todas, seguido então pela santificação. Segundo ele, a justificação e a santificação vão de mãos dadas o tempo todo. Diz Pauck que, segundo Barth, a justificação não é um crescimento ou um desenvolvimento ético; ela sempre ocorre de novo, toda vez que homem chega ao ponto do completo desespero quanto às crenças e aos valores sobre os quais edificou a sua vida. Thurneysen também rejeita a idéia de

que a justificação se dá uma vez por todas, qualifica-a de pietismo e afirma que ela é fatal para a doutrina da Reforma.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Que significa o verbo *dikaioo* no grego clássico? 2. A justificação é um ato criador ou declarativo? 3. É possível pensar na justificação quanto aos pecados passados nalgum outro sentido que o de absolvição judicial? 4. Deve-se pensar na justificação exclusivamente como uma coisa objetiva e externa em relação ao homem? 5. Que se quer dizer, na teologia, com a causa formal da justificação? 6. Como os romanistas e os protestantes diferem sobre este ponto? 7. A justificação dos católicos pela *fides formata* é realmente uma fé, ou uma justificação pelo amor, com a aparência de fé? 8. Em que consiste a doutrina antinomiana da justificação desde a eternidade? 9. É correta ou não a distinção feita por Buchanan e Cunningham entre a justificação ativa e a passiva como sendo justificação fatual e declarativa? 10. Podemos dizer que na justificação declarativa (justificação passiva) Deus simplesmente declara que o pecador é o que é? 11. O que acontece com a doutrina da justificação em Schleiermacher, em Ritschl e na teologia "liberal" moderna?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 182-245; Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 45-69; ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, p. 204-232; Comrie, *Brief over de Rechtvaardigmaking*; Hodge, *Syst. Theol*. III, p. 114-212; Shedd, *Dogm. Theol*. II, p. 538-552; Dick, *Theology, Lectures* LXXI-LXXIII; Dabney, *Syst. And Polem. Theol*., p. 618-650; Mastricht, *Godgeleerdheit* VI. 6 e 7; Buchanan, *The Doctrine of Justification*; Owen, *On Justificatiom*; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 259-313; Girardeau, *Calvinism anda Evangelical Arminianism*, p. 413-566; Pieper, *Christl. Dogm*. II, p. 606-672; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 154-210; Schmid, *Doct. Theol. Of the Ev. Luth. Church*, p. 430-448; Valentine, *Chr. Theol*. II, p. 214-241; Strong, *Syst. Theol*., p. 849-868; Dorner, *Syst. Of Chr. Doct*. IV, p. 194-238; Watson, *Theological Institutes* II, p. 406-475; De Moor, *Rechtvaardigmaking van Eeuwigheid*.

X. Santificação

A. Termos Bíblicos Para Santificação e Santidade.

1. TERMOS DO VELHO TESTAMENTO. A palavra veterotestamentária para "santificar" é *qadash*, verbo empregado nas formas *niphal*, do *hiphil* e do *hithpa'el*. O substantivo correspondente é *qodesh*, enquanto que o adjetivo é *qadosh*. As formas verbais são derivadas das formas nominal e adjetiva. O significado original destas palavras é incerto. Alguns são de opinião que o vocábulo *qadash* é relacionado com *chadash*, significando "brilhar". Isso estaria em harmonia com o aspecto qualitativo da idéia bíblica de santidade, a saber, a de pureza. Outros, com maior grau de probabilidade, derivam-no da raiz *qad*, significando "cortar". Isto faria da idéia de separação a idéia original. A palavra indicaria, então, isolamento, separação, ou majestade. Embora esta significação das palavras "santificação" e "santidade" possa parecer-nos inusitada, é, com toda a probabilidade, a idéia fundamental expressa por elas. Diz Girdelstone: "Os termos 'santificação' e 'santidade' são atualmente empregados com tanta freqüência para descrever qualidades morais e espirituais, que mal comunicam ao leitor a idéia de posição ou de relação existente entre Deus e uma pessoa ou coisa a Ele consagrada; contudo, vê-se que este é o significado real da palavra."[1] Similarmente, Cremer-Koegel chama a atenção para o fato de que a idéia de separação é fundamental quanto à idéia de santidade. "Heiligheit ist ein verhaeltnisbegriff". Ao mesmo tempo, admite-se que as duas idéias de santidade e de separação não se fundem, não são absorvidas uma pela outra, mas que, em certa medida, uma serve para qualificar a outra.[2]

2. TERMOS DO NOVO TESTAMENTO

a. O verbo *hagiazo* e seus vários sentidos. O verbo *hagiazo* é derivado de *hagios*, que, como a palavra hebraica *qadosh*, expressa primariamente a idéia de separação. Todavia, é empregado em vários sentidos diferentes no Novo Testamento. Podemos distinguir os seguintes: (1) È empregado num sentido mental, com referência a pessoas ou coisas, Mt 6.9; Lc 11.2; 1 Pe 3.15. Em casos como esses, significa "considerar um objeto como santo"; "atribuir santidade a", ou "reconhecer sua santidade por palavra ou ato". (2) Também é empregado, ocasionalmente, num sentido ritual, isto é, no sentido de "separar do ordinário para propósitos sagrados", ou de "por de lado para certo ofício", Mt 23.17, 19; Jo 10.36; 2 Tm 2.21. (3) É empregado ainda para denotar a operação de Deus pela qual Ele, especialmente por intermédio do Seu Espírito, produz no homem a qualidade subjetiva da santidade, Jo 17.17; At 20.32; 26.18; 1 Co 1.2; 1 Ts 5.23. (4) Finalmente, na Epístola aos Hebreus, é, ao que parece, empregado num sentido expiatório, e também no sentido correlato do dikaioo paulino, Hb 9.13; 10.10, 29; 13.12.[3]

1 *Old Testament Synonyms*, p. 283.
2 *Biblisch-Theologisches Woerterbuch* (10ª ed.), p. 41.
3 Cf. Denney, *The Death of Christ*, p. 220; Kennedy, *The Theology of the Epistles*, p. 214.

b. *Os adjetivos que expressam a idéia de santidade*. (1) *Hieros*. A palavra menos empregada, e também menos expressiva, é *hieros*. Acha-se unicamente em 1 Co 9.13; 2 Tm 3.15, e, aí, não se referindo a pessoas, mas a coisas. Não expressa excelência moral, mas o caráter inviolável da coisa referida, resultante da sua relação com Deus. Sua melhor versão para o vernáculo é com a palavra "sagrado". (2) *Hosios*. A palavra *hosios* ocorre com maior freqüência. Acha-se em At 2.27; 13.34, 35; 1 Tm 2.8; Tt 1.8; Hb 7.26; Ap 15.4; 16.5, e se aplica não somente a coisas, mas também a Deus e a Cristo. Descreve uma pessoa ou coisa como livre de profanação ou de iniqüidade, ou mais ativamente (quanto a pessoas), como cumprindo religiosamente toda obrigação moral. (3) *Hagnos*. A palavra *hagnos* ocorre em 2 Co 7.11; 11.2; Fp 4.8; 1 Tm 5.22; Tg 3.17; 1 Pe 3.2; 1 Jo 3.3. Ao que parece, a idéia fundamental da palavra é a de liberdade da impureza e corrupção, num sentido ético. (4) *Hagios*. A palavra realmente característica do Novo Testamento é, porém, *hagios*. Seu significado primário é o de separação na consagração e dedicação ao serviço de Deus. Com isto se relaciona a idéia de que aquilo que é posto à dedicação ao serviço de Deus. Com isto se relaciona a idéia de que aquilo que é posto à parte do mundo para Deus, também deve separar-se da corrupção do mundo e compartir a pureza de Deus. Isto explica por que *hagios* depressa adquiriu uma significação ética. Nem sempre a palavra tem o mesmo sentido no Novo Testamento. (a) É empregada para indicar uma relação oficial externa, uma separação dos propósitos comuns para o serviço de Deus, como por exemplo, quando lemos sobre os "santos profetas", Lc 1.70, os "santos apóstolos", Ef 3.5, e os "homens santos", 2 Pe 1.21. (b) Mais freqüentemente, porém, é empregada num sentido ético para descrever a qualidade necessária para manter-se uma estreita relação com Deus e para servi-lo aceitavelmente, Ef 1.4; 5.27; Cl 1.22; 1 Pe 1.15, 16. Deve-se ter em mente que, ao tratarmos da santificação, utilizamos a palavra primordialmente neste último sentido. Quando falamos da santidade em conexão com a santificação, temos em mente tanto uma relação externa como uma qualidade subjetiva interior.

c. Os substantivos que denotam santificação e santidade. O vocábulo neotestamentário para santificação é *hagiasmos*. Ocorre dez vezes, a saber, em Rm 6.19, 22; 1 Co 1.30; 1 Ts 4.3, 4, 7; 2 Ts 2.13; 1 Tm 2.15; Hb 12.14; 1 Pe 1.2. Embora denote purificação ética, inclui a idéia de separação, isto é, "a separação do espírito de tudo que é impuro e corruptor, e uma renúncia dos pecados para as quais os desejos da carne e da mente nos levam". Enquanto *hagiasmos* denota a obra da santificação, há outras duas palavras que descrevem o resultado do processo, quais sejam, *hagiotes* e *hagiosyne*. Aquela se acha em 1 Co 1.30 e Hb 12.10; e esta em Rm 1.4; 2 Co 7.1 e 1 Ts 3.13. Estas passagens mostram a qualidade da santidade ou de estar livre da corrupção e da impureza é essencial para Deus, foi demonstrada por Jesus Cristo, e é dada ao cristão.

B. A Doutrina da Santificação na História.

1. ANTES DA REFORMA. No desenvolvimento histórico da doutrina da santificação, a igreja preocupou-se primeiramente com três problemas: (a) a relação da graça de Deus na santificação com a fé; (b) a relação da santificação com a justificação; e (c) o nível da santificação nesta existência. Os escritos dos chamados pais da igreja primitivos contêm muito pouca coisa a respeito da doutrina da santificação. Um ar de moralismo transparece em que o homem era ensinado a depender da fé e das boas obras para a salvação. Ele deve levar uma vida virtuosa e, assim, merecer a aprovação do Senhor. "Tal dualismo", diz Scott em sua *Teologia Nicena (The Nicene Theology)*,[1] "deixava os domínios da santificação só diretamente relacionados com a redenção em Cristo; e foi este o campo em que, naturalmente, se desenvolveram concepções defeituosas do pecado, o legalismo, o sacramentalismo, o falso sacerdócio e todos os excessos da devoção monacal". O ascetismo veio a ser considerado da maior importância. Havia também a tendência de confundir a justificação com a santificação, e as suas opiniões tiveram determinante influência sobre a igreja da Idade Média. Ele não distinguia claramente entre a justificação e a santificação, incluindo esta naquela. Desde que ele cria na corrupção total da natureza humana, ocasionada pela Queda, pensava na santificação como uma nova comunicação da vida divina, uma nova energia infusa, operando exclusivamente dentro dos limites da igreja e mediante os sacramentos. Conquanto não tenha perdido de vista a importância do amor pessoal a Cristo como um elemento constitutivo da santificação, manifestava a tendência para uma visão metafísica da graça de Deus na santificação – para considera-la um depósito de Deus no homem. Ele não acentuava suficientemente a necessidade de uma constante preocupação da fé com Cristo Redentor como o fator mais importante da transformação da vida cristã. As tendências patentes nos ensinos de Agostinho frutificaram na teologia da Idade Média, que se vê em sua elaboração mais desenvolvida nos escritos de Tomaz de Aquino. Não se distinguem claramente a justificação e a santificação, mas, segundo essa concepção, aquela inclui a infusão da graça divina, como uma coisa substancial, na alma humana. Esta graça é uma espécie de *donum superadditum* (dom superádito), pelo qual a alma é elevada a novo nível ou a uma ordem superior do ser, e é capacitada a cumprir o seu destino celestial de conhecer, possuir e fruir a Deus. A graça é derivada do inexaurível tesouro dos méritos de Cristo e é infundida nos crentes por meio dos sacramentos. Vista do ponto de vista divino, esta graça santificadora na alma assegura a remissão do pecado original, infunde um hábito permanente de retidão inerente, e leva consigo o potencial de ulterior desenvolvimento, e até de perfeição. A partir dela a nova vida se desenvolve, com todas as suas virtudes. Sua obra pode ser neutralizada ou destruída por pecados mortais; mas a culpa contraída após o batismo pode ser removida pela eucaristia, no caso dos pecados veniais, e pelo sacramento da penitência, no caso dos pecados mortais. Consideradas do ponto de vista humano, as obras sobrenaturais da fé, operando pelo amor, têm mérito perante Deus e garantem um aumento da graça. Contudo, tais obras são impossíveis sem a contínua operação da graça de Deus. O resultado do processo todo era conhecido como justificação, em vez de

1 P. 200.

santificação; consistia em tornar justo o homem diante de Deus. Estas idéias estão incorporadas nos Cânones e Decretos do Concílio de Trento.

2. DEPOIS DA REFORMA. Ao falarem de santificação, os Reformadores davam ênfase à antítese de pecado e redenção, e não à de natureza e supernatureza. Eles faziam clara distinção entre justificação e santificação, considerando a primeira como uma ato legal da graça divina, afetando a posição judicial do homem, e a última como uma obra moral ou recriadora, mudando a natureza interior do homem. Mas, enquanto que faziam cuidadosa distinção entre as duas, também salientavam a sua inseparável conexão. Embora profundamente convictos de que o homem é justificado somente pela fé, também compreendiam que a fé que justifica não está sozinha. A justificação é imediatamente seguida pela santificação, visto que Deus envia o Espírito de Seu Filho aos corações dos que Lhe pertencem, tão logo são justificados, e esse Espírito é o Espírito de santificação. Eles não consideravam a graça da santificação como uma essência sobrenatural infusa no homem através dos sacramentos, mas como uma sobrenatural e graciosa obra do Espírito Santo, primariamente mediante a Palavra, e secundariamente mediante os sacramentos, pela qual Ele nos livra mais e mais do poder do pecado e nos habilita a praticar boas obras. Embora de modo algum confundindo a justificação com a santificação, sentiam a necessidade de preservar a mais estreita relação possível entre aquela, na qual a livre e perdoadora graça de Deus é fortemente acentuada, e esta, que requer a cooperação do homem, com o fim de evitarem o perigo da justiça das obras. No pietismo e no metodismo, forte ênfase foi dada à comunhão constante com Cristo como o grande meio de santificação. Exaltando a santificação em detrimento da justificação, nem sempre evitaram o perigo da justiça própria. Wesley não distinguia meramente entre a justificação e a santificação, mas virtualmente as separava, e falava da santificação completa como um segundo dom da graça, seguindo-se ao primeiro, a justificação pela fé, após um período mais curto ou mais longo. Embora também falasse da santificação como um processo, todavia afirmava que o crente deve rogar e buscar a santificação completa e definitiva, efetuada por um ato definido de Deus. Sob a influência do racionalismo e do moralismo de Kant, a santificação deixou de ser considerada como uma obra sobrenatural do Espírito Santo na renovação dos pescadores, e foi rebaixada ao nível de um simples melhoramento moral obtido pelos poderes naturais do homem. Para Scheleiermacher, era simplesmente o progressivo domínio da consciência de Deus dentro de nós sobre a consciência humana do mundo, meramente perceptiva e sempre moralmente defeituosa. E para Ritschl. Era a perfeição moral da vida cristã a que chegamos pelo cumprimento da nossa vocação como membros do reino de Deus. Em grande parte da teologia “liberal” moderna, a santificação consiste apenas na sempre crescente redenção do ser inferior do homem mediante o domínio do seu ser superior. Redenção pelo caráter é um dos lemas dos dias atuais, e o termo “santificação” veio a significar mero melhoramento moral.

C. A Idéia Bíblica de Santidade e Santificação.

1. NO VELHO TESTAMENTO. Na Escritura, a qualidade da santidade aplica-se primeiramente a Deus, e, aplicada a Ele, sua idéia fundamental é a de inacessibilidade. Esta se baseia no fato de que Deus é divino e, portanto, absolutamente distinto das criaturas. Neste sentido, a santidade não é apenas um atributo em coordenação com os demais em Deus. Ele é santo em Sua graça bem como em Sua justiça, em Seu amor bem como em Sua ira. Estritamente falando, a santidade só vem a ser um atributo no sentido ético posterior da palavra. O sentido ético do termo desenvolveu-se do sentido de majestade. Este desenvolvimento parte da idéia de quem ser pecador está mais agudamente cônscio da majestade de Deus, do que um ser sem pecado. O pecador fica ciente da sua impureza quando esta é contrastada com a majestosa pureza de Deus, cf. Is 6. Otto* fala da santidade no sentido original, como numinosa,** e se propõe denominar a reação típica a isto "sentimento de criaturidade, ou consciência de ser criatura", uma desvalorização do ego, reduzindo-o à nulidade, ao passo que fala da reação à santidade no sentido ético derivado como um "sentimento de profanidade". Assim é que se desenvolve a idéia da santidade como pureza majestosa ou sublimidade ética. Esta pureza é um principio ativo em Deus, que necessariamente se afirma a si próprio e defende a sua honra. Isto explica o fato de que a santidade é apresentada na Escritura também como a luz da glória divina transformada num fogo devorador, Is 5.24; 10.17; 33.14, 15. Em contraste com a santidade de Deus, o homem se sente não meramente insignificante, mas positivamente impuro e pecaminoso, e, como tal, como objeto da ira de Deus. Deus revelou no Velho Testamento a Sua santidade de várias maneiras. Ele o fez com terríveis juízos sobre os inimigos de Israel, Ex 15.11, 12. Também o fez separando para Si um povo, que Ele retirou do mundo, Ex 19.4-6; Ez 20.39-44. Tomando e retirando este povo do mundo impuro e ímpio, Ele protestou contra esse mundo e seu pecado. Ademais, Ele o fez repetidamente, poupando o Seu povo infiel, porque não queria que o mundo não santo se regozijasse com aquilo que poderia considerar fracasso em Sua obra, Os 11.9.

Num sentido derivado, a idéia de santidade também é aplicada a coisas e pessoas que são colocadas numa relação especial com Deus. A terra de Canaã, a cidade de Jerusalém, o monte-templo, o tabernáculo e o templo, os sábados e as festas solenes de Israel – todas estas coisas são chamadas santas, visto serem consagradas a Deus e introduzidas no resplendor da Sua augusta santidade. Similarmente, os profetas, os levitas e os sacerdotes são chamados santos na qualidade de pessoas que foram separadas para o serviço especial do Senhor. Israel tinha os seus lugares sagrados, as suas épocas sagradas, os seus ritos sagrados e as suas pessoas sagradas. Contudo, esta ainda não é a idéia ética da santidade. Uma pessoa podia ser sagrada e. todavia, estar inteiramente vazia da graça de Deus em seu coração. Na antiga dispensação, como também na nova, a santidade ética resulta da influência renovadora e santificante do Espírito

* Rudolpf Otto, autor de *The Idea of the Holy*, Londres, 1928, e de *The Kingdom of God and the Son of Man*. Nota do tradutor.

** Do latim *numen*, sujos significados vários vão desde os de "movimento de cabeça" e "assentimento", até os de "poder", "majestade", "grandeza", "poder divino" e "divindade". Otto se refere à santidade de Deus como numinosa, isto é, como revestida de poder e augusta majestade. Nota do tradutor.

Santo. Deve-se lembrar, porém, que mesmo quando a concepção de santidade é completamente espiritualizada, sempre expressa uma relação. Nunca a idéia de santidade é a de bondade moral, considerada em si mesma, mas sempre é a idéia de bondade ética vista em relação com Deus.

2. NO NOVO TESTAMENTO. Ao passarmos do Velho Testamento para o Novo, damo-nos conta de uma notável diferença. Enquanto no Velho Testamento não há nem um só atributo de Deus que sequer lembre alguma semelhança com a proeminência dada à Sua santidade, no Novo Testamento raramente se atribui santidade a Deus. Exceto nalgumas citações do Velho Testamento, somente nos escritos de João a santidade é atribuída a Deus, Jo 17.11; 1 Jo 2.20; Ap. 6.10. Com toda a probabilidade, a explicação para isso está no fato de que a santidade, no Novo Testamento, projeta-se como a característica especial do Espírito Santo, por Quem os crentes são santificados, são qualificados para o serviço e são conduzidos ao seu destino eterno, 2 Ts 2.13; Tt 3.5. A palavra *hagios* é empregada em conexão com o Espírito de Deus cerca de cem vezes. Contudo, a concepção de santidade e de santificação no Novo Testamento não é diferente da que se vê no Velho Testamento. Tanto naquele como neste a santidade, num sentido derivado, é atribuída ao homem. Num e no outro a santidade ética não é mera retidão moral, e nunca a santificação é mero melhoramento moral. Há confusão destas duas coisas atualmente, quando falam em salvação pelo caráter. Um homem pode gabar-se de um grande melhoramento moral, e, todavia, não ter nenhuma experiência da santificação. A Bíblia não insiste no progresso moral puro e simples, mas no progresso moral em relação com Deus, em atenção a Deus e com vistas ao serviço de Deus. Ela insiste na santificação. Justamente neste ponto, muita pregação ética dos dias atuais é completamente enganosa; e o corretivo para isto está na apresentação da verdadeira doutrina da santificação. Pode-se definir a santificação como *a graciosa e contínua operação do Espírito Santo pela qual Ele liberta o pecador justificado da corrupção do pecado, renova toda a sua natureza à imagem de Deus, e o capacita a praticar boas obras*.

D. Natureza da Santificação.

1. É UMA OBRA SOBRENATURAL DE DEUS. Alguns têm a equivocada noção de que a santificação consiste meramente em induzir a nova vida implantada na alma pela regeneração, de maneira persuasiva, mediante a apresentação de motivos à vontade. Mas isto não está certo. Ela consiste, fundamental e primariamente, de uma operação divina na alma pela qual a santa disposição nascida na regeneração é fortalecida e os seus santos exercícios são aumentados. É essencialmente uma obra de Deus, embora, na medida em que Deus emprega meios, possamos esperar que o homem coopere, pelo uso adequado desses meios. A Escritura mostra claramente o caráter sobrenatural da santificação de diversas maneiras. Descreve-a como obra de Deus, 1 Ts 5.23; Hb 13.20,21, como fruto da união vital com Jesus Cristo, Jo 15.4; Gl 2.20; 4.19, como uma obra que é realizada no homem por dentro e que, por essa mesma razão, não pode ser obra do homem, Ef 3.16; Cl 1.11, e fala da sua manifestação nas virtudes cristãs como sendo obra do

Espírito, Gl 5.22. Jamais deverá ser descrita como um processo meramente natural de desenvolvimento espiritual do homem, nem tampouco deverá ser rebaixada ao nível de uma simples realização humana, como se faz em grande parte da teologia “liberal” moderna.

2. CONSISTE DE DUAS PARTES. As duas partes da santificação são expostas na Escritura como:

a. *A mortificação do velho homem, o corpo do pecado*. Esta expressão escriturística denota o ato de Deus pelo qual a contaminação e a corrupção da natureza que resultam do pecado são removidas gradativamente. Muitas vezes é exposta na Bíblia como a crucificação do velho homem e, assim, é associada à morte de Cristo na cruz. O velho homem é a natureza humana na medida em que é dirigida pelo pecado, Rm 6.6; Gl 5.24. No contexto da passagem de Gálatas Paulo contrasta as obras da carne com as do Espírito, e depois diz: “E os que são de Cristo Jesus crucificaram a carne, com as suas paixões e concupiscências”. Significa que, no caso deles, o Espírito obteve predomínio.

b. *A vivificação do novo homem, criado em Cristo Jesus para boas obras*. Enquanto que a primeira parte da santificação é de caráter negativo, esta é de cunho positivo. É o ato de Deus pelo qual a disposição santa da alma é fortalecida, os exercícios santos são incrementados e, assim, é gerado e promovido um novo curso da vida. A velha estrutura so pecado vai sendo posta abaixo aos poucos, e uma nova estrutura é erguida em seu lugar. Estas duas partes da santificação não são sucessivas, mas, sim, simultâneas. Graças a Deus, o levantamento gradual do novo edifício não precisa esperar até que o antigo esteja completamente demolido. Se precisasse, nunca poderia começar nesta existência. Com a gradativa dissolução do antigo, o novo vai aparecendo. É como arejar uma casa impregnada de odores pestilentos. Conforme o ar que ali estava é extraído, o novo ar se precipita para dentro. Esta faceta positiva da santificação muitas vezes é chamada *ressurreição com Cristo*, Rm 6.4, 5; Cl 2.12; 3.1, 2. A nova vida à qual conduz é chamada *viver para Deus*, Rm 6.11; Gl 2.19.

3. AFETA O HOMEM TODO: CORPO E ALMA; INTELECTO, AFETOS E VONTADE. Isto decorre da natureza do caso, porque a santificação ocorre na vida interior do homem, no coração, e este não pode ser mudado sem se mudar todo o organismo do homem. Se se transforma o homem interior, forçosamente há transformação da periferia da vida também. Ademais a Escritura ensina clara e explicitamente que a santificação afeta tanto o corpo como a alma, 1 Ts 5.23; 2 Co 5.17; Rm 6.12; 1 Co 6.15, 20. O corpo é focalizado aqui como órgão ou instrumento da alma pecaminosa, pelo qual se expressam os pendores, hábitos e paixões pecaminosos. A santificação do corpo tem lugar principalmente na crise da morte e na ressurreição dos mortos. Finalmente, transparece na Escritura que a santificação afeta todos os poderes ou faculdades da alma: o entendimento, Jr. 31.34; Jo 6.45; – a vontade, Ez 36.25-27; Fp 2.13; – as paixões, Gl 5.24; – e a consciência, Tt 1.15;. Hb 9.14.

4. É UMA OBRA DE DEUS NA QUAL OS CRENTES COOPERAM. Quando se diz que o homem participa na obra de santificação, não significa que o homem e um agente independente de ação, como se fizesse em parte a obra de Deus e em parte a obra do homem; mas apenas que Deus efetua essa obra em parte pela instrumentalidade do homem como ser racional, requerendo dele devota e inteligente cooperação com o Espírito. Que o homem precisa cooperar com o Espírito de Deus se deduz: (a) das repetidas advertências contra males e tentações, que claramente implicam que o homem deve agir dinamicamente no empenho para evitar as armadilhas da vida, Rm 12.9, 16, 17; 1 Co 6.9, 10; Gl 5.16-23; e (b) das constantes exortações a um viver santo. Estes fatos implicam que o crente deve ser inteligente no emprego dos meios a seu dispor, para o aperfeiçoamento moral e espiritual da sua vida, Mq 6.8; Jo 15.2, 8, 16; Rm 8.12, 13; 12.1, 2, 17; Gl 6.7, 8, 15.

E. Características da Santificação.

1. Como se vê no item imediatamente anterior, a santificação é uma obra cujo autor é Deus, e não o homem. Somente os defensores do livre arbítrio, assim chamado, podem pretender que seja obra do homem. Nada obstante, ela difere da regeneração em que o homem pode e tem o dever de lutar pela santificação permanentemente crescente, utilizando os meios que Deus colocou a seu dispor. Isto é ensinado claramente na Escritura, 2 Co 7.1; Cl 3.5-14; 1 Pe 1.22. Os antinomianos coerentes perdem de vista esta importante verdade, e não sentem necessidade de evitar cautelosamente o pecado, uma vez que é santo com a santidade de Cristo.

2. A santificação tem lugar, em parte, na vida subconsciente, e, como tal, é uma operação imediata do Espírito Santo; mas também, em parte, dá-se na vida consciente, e, neste caso, depende do uso de certos meios, tais como o exercício da fé, o estudo da Palavra de Deus, a oração e a associação com outros crentes.

3. Normalmente, a santificação é um processo longo, e jamais alcança a perfeição nesta vida. Ao mesmo tempo, pode haver casos nos quais ela é completada num curto período de tempo, ou até num momento, como, por exemplo, nos casos em que a regeneração e a conversão são imediatamente seguidas pela morte temporal. Se pudermos partir do pressuposto de que a santificação do crente é perfeita logo depois da sua morte – e a Escritura parece ensinar isto, no concernente à alma – então, em tais casos, a santificação da alma deve completar-se quase imediatamente.

4. Ao que parece, a santificação do crente deve completar-se no exato momento da morte, ou imediatamente após a morte, no que se refere à alma, e na ressurreição, quanto ao concernente ao corpo. Isto parece decorrer do dato de que, por um lado, a Bíblia ensina que, na vida presente, ninguém pode arrogar-se liberdade do pecado, 1 Rs 8.46; Pv 20.9; Rm 3.10, 12; Tg 3.2; 1 Jo 1.8; e que, por outro lado, os que já partiram estão inteiramente santificados. Ela fala deles como

“espíritos dos justos aperfeiçoados”,Hb 12.23, e como sem “mácula”, Ap 14.5. Ademais, é-nos dito que na celestial cidade de Deus de modo nenhum “penetrará cousa alguma contaminada, nem o que pratica abominação e mentira”. Ap 21.27; e que Cristo, na Sua vinda, “transformará o nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória”, Fp 3.21.

F. O Autor e os Meios da Santificação.

A santificação é obra do Deus triúno, mas é atribuída mais particularmente ao Espírito Santo na Escritura, Rm 8.11; 15.16; 1 pe 1.2. É particularmente importante em nossos dias, com sua ênfase à necessidade de abordar antropologicamente o estudo da teologia e com seu unilateral chamamento para o serviço no reino de Deus, salientar o fato de que Deus, e não o homem, é o autor da santificação. Especialmente em vista do ativismo, que é um traço tão característico da vida religiosa americana,* e que glorifica a obra do homem, e não a graça de Deus, é necessário acentuar muitas vezes que a santificação é fruto da justificação, que aquela é simplesmente impossível sem esta, e que ambas são frutos da graça de Deus na redenção dos pecadores. Conquanto o homem tenha o privilégio de cooperar com o Espírito de Deus, só pode faze-lo em virtude das forças que o Espírito lhe comunica dia após dia. O desenvolvimento espiritual do homem não é uma realização humana, mas é obra da graça divina. O homem não merece crédito algum pela contribuição que lhe dá instrumentalmente. Na medida em que a santificação tem lugar na vida subconsciente, é efetuada pela operação imediata do Espírito Santo. Mas como obra realizada na vida consciente dos crentes, é feita por diversos meios, que o Espírito Santo emprega.

1. A PALAVRA DE DEUS. Em oposição à igreja de Roma, deve-se afirmar que o principal meio usado pelo Espírito Santo é a Palavra de Deus. A verdade em si mesma certamente não tem eficiência adequada para santificar o crente, mas é naturalmente adaptada para ser o meio de santificação empregado pelo Espírito Santo. A Escritura apresenta todas as condições objetivas para exercícios e atos santos. Ela é útil para estimular a atividade espiritual apresentando motivos e incentivos, e nos dá direção para essa atividade por meio de proibições, exortações e exemplos, 1 pe 1.22; 2.2; 2 Pe 1.4.**

2. OS SACRAMENTOS. Estes são os meios *par excellence* (por excelência), segundo a igreja de Roma. Os protestantes os consideram subordinados à Palavra de Deus, e às vezes falam deles até como “Palavra visível”. Simbolizam e selam para nós as mesmas verdades que são expressas verbalmente na Palavra de Deus, e podem ser considerados como uma palavra em ação, contendo uma viva representação da verdade, que o Espírito Santo torna ocasião para santos exercícios. Eles não somente são subordinados à Palavra de Deus, mas também não

* E a que ponto esse ativismo chegou na América Latina! Nota do tradutor.
** Esta última passagem faz referência às preciosas *promessas* de Deus como um meio pelo qual podemos crescer na santificação. Tenha-se em conta o contexto. Nota do tradutor.

podem existir sem ela, e, portanto, sempre são acompanhados por ela, Rm 6.3; 1 co 12.13; Tt 3.5; 1 pe 3.21.

3. DIREÇÃO PROVIDENCIAL. As providências de Deus, quer favoráveis quer adversas, muitas vezes são poderosos meios de santificação. Em conexo com a operação do Espírito Santo mediante a Palavra, elas agem em nossos afetos naturais e, assim, freqüentemente aprofundam a impressão da verdade religiosa e a acionam vigorosamente. Devemos ter em mente que a luz da revelação de Deus é necessária para a interpretação das Suas orientações providenciais, Sl 119.71; Rm 2.4; Hb 12.10

G. Relação da Santificação com Outros Estágios da Ordo Salutis.

É de considerável importância ter correta concepção da relação que há entre a santificação e alguns dos outros estágios da obra de redenção.

1. COM A REGENERAÇÃO. Há aqui diferença e semelhança. A regeneração é completada de uma vez, pois o homem não pode ser mais ou menos regenerado; está vivo ou morto espiritualmente. A santificação é um processo que produz mudanças graduais, de sorte que é possível distinguir diferentes graus da santidade resultante. Daí, somos admoestados a aperfeiçoar a santidade, no temor do Senhor, 2 Co 7.1. O Catecismo de Heidelberg também pressupõe a existência de graus de santidade, quando declara que, mesmo "os homens mais santos, nesta existência, têm apenas um pequeno princípio desta obediência".[1] Ao mesmo tempo, a regeneração é o princípio da santificação. A obra de renovação, iniciada naquela, tem prosseguimento nesta, Fp 1.6. Diz Strong: "Ela (a santificação) se distingue da regeneração como o crescimento se distingue do nascimento, ou como o fortalecimento de uma santa disposição se distingue da comunicação original dela".[2]

2. COM A JUSTIFICAÇÃO. Na aliança da graça a justificação precede à santificação e lhe é básica. Na aliança das obras a ordem da justiça e da santidade é precisamente o inverso. Adão foi criado com uma santa disposição e inclinação para servir a Deus, mas, com base nesta santidade, ele tinha que se sair bem na prática da justiça para ter direito à vida eterna. A justificação é a base judicial da santificação. Deus tem direito de exigir de nós santidade no viver, mas, uma vez que não podemos ter bom êxito com esta santidade por nós mesmos, Ele gratuitamente a produz em nós, por intermédio do Espírito Santo, com base na justiça de Jesus Cristo, que nos é imputada na justificação. O próprio fato de que ela se baseia na justificação, na qual a livre graça de Deus sobressai com a máxima proeminência, exclui a idéia de que alguma vez possamos merecer alguma coisa na santificação. A idéia católica romana de que a justificação habilita o homem para praticar obras meritórias é contrária à Escritura. A justificação, como tal,

1 Perg. 114.
2 Syst. Theol., p. 871.

não efetua mudança em nosso ser interior e, portanto, necessita da santificação como seu complemento. Não basta que o pecador tenha a posição de justo diante de Deus; é preciso também que ele seja santo em sua vida interior. Barth tem uma descrição bem incomum da relação entre a justificação e a santificação. Com o fim de evitar toda justiça própria, ele insiste em que as duas sejam sempre consideradas juntamente. Elas andam juntas e não devem se consideradas quantitativamente, como se uma seguisse a outra. A justificação não é um posto pelo qual a gente passa, um fato realizado em cuja base logo parte para a estrada principal da santificação. Não é um fato consumado que se possa ver olhando para trás com definida segurança, mas ocorre sempre de novo, toda vez que o homem chega ao ponto de completo desespero, e então vai de mãos dadas com a santificação. E, exatamente como o homem continua sendo pecador depois da justificação, assim continua sendo pecador na santificação; mesmo as suas melhores ações continuam sendo pecado. A santificação não gera uma disposição santa, e não purifica gradativamente o homem. Não lhe dá posse de alguma santidade pessoal, não faz dele um santo, mas o deixa pecador. A santificação passa a ser realmente um ato declarativo, como a justificação. McConnachie, intérprete de Barth que o vê com muita simpatia, diz: “Portanto, para Barth a justificação e a santificação são duas faces de um ato de Deus sobre os homens. A justificação é o perdão do pecador (justificatio impii), pelo qual Deus declara justo o pecador. A santificação é santificação do pecador (sanctificatio impii), pela qual Deus declara ‘santo’ o pecador”. Por mais louvável que seja o desejo de Barth de destruir todo vestígio de justiça das obras, certamente ele vai a um extremo destituído de fundamento, no qual virtualmente confunde a justificação com a santificação, denega a vida cristã e elimina a possibilidade de confiante segurança.

3. COM A FÉ. A fé causa mediata ou instrumental santificação, como também da justificação. Não merece a santificação, como tampouco a justificação, mas nos une a Cristo e nos mantém em contato com Aquele que é a Cabeça da nova humanidade, a fonte da nova vida em nós, e também da nossa progressiva santificação, através da operação do Espírito Santo. A consciência do fato de que a santificação se baseia na justificação e de que é impossível sobre qualquer outra base, e de que o constante exercício da fé é necessário para haver avanço no caminho da santidade, proteger-nos-á de toda justiça própria em nossa luta para progredir na vida piedosa e na santidade em nosso viver. Merece particular atenção aqui o fato de que, enquanto que mesmo a mais fraca fé serve de meio para uma justificação perfeita, o grau de santificação é proporcional ao vigor da fé cristã e à persistência com que se apega a Cristo.

H. O Caráter Imperfeito da Santificação Nesta Vida.

1. IMPERFEITA EM GRAU. Quando dizemos que a santificação é imperfeita nesta vida, não queremos dizer que é imperfeita em partes, como se somente uma parte do homem santo, que se origina na regeneração, fosse afetada. É a totalidade do novo homem, mas ainda não

desenvolvida, que deve crescer rumo à plena estatura. Uma criança recém-nascida é, salvo exceções, perfeita em suas partes, mas não está no grau de desenvolvimento ao qual foi destinada. Justamente assim, o novo homem é perfeito em suas partes, mas, na presente vida, continua imperfeito no grau de desenvolvimento espiritual. Os crentes terão que combater o pecado enquanto viverem, 1 rs 8.46; Pv 20.9; Ec 7.20; Tg 3.2; 1 jo 1.8.

2. NEGAÇÃO DESTA IMPERFEIÇÃO PELOS PERFECCIONISTAS.

a. A doutrina do perfeccionismo. Falando em termos gerais, esta doutrina pretende que se pode alcançar a perfeição religiosa na presente existência. É ensinada em várias formas pelos pelagianos, católicos romanos ou semipelagianos, arminianos, wesleyanos, seitas místicas como as labadistas, dos quietistas, dos quacres e outras, por alguns dos teólogos de Oberlin, como Mahan e Finney, e por Ritschl. Todos eles concordam em sustentar que é possível aos crentes, nesta vida, atingir um estado em que cumprem as exigências da lei, sob a qual agora vivem, ou sob essa lei nos termos em que foi ajustada à sua capacidade e às suas necessidades atuais, e, conseqüentemente, libertar-se do pecado. Eles diferem, porém: (1) Em sua idéia do pecado, sendo que os pelagianos, em distinção de todos os demais, negam a corrupção inerente do homem. Contudo, todos concordam na exteriorização do pecado. (2) Em sua concepção da lei, que os crentes não estão obrigados a cumprir, sendo que os arminianos, incluindo-se os wesleyanos, diferem de todos os outros na afirmação de que esta não é a lei moral original, mas as exigências do Evangelho ou a nova lei da fé e da obediência evangélica. Os católicos romanos e os teólogos de Oberlin afirmam que se trata da lei original, mas admitem que as exigências desta lei são ajustadas aos poderes deteriorados do homem e à sua capacidade atual. E Ritschl descarta toda a idéia de que o homem está sujeito a uma lei imposta externamente. Ele defende a autonomia da conduta moral, e afirma que não estamos debaixo de nenhuma lei, senão a que evolui da nossa própria disposição moral no transcurso das atividades exercidas para o cumprimento da nossa vocação. (3) Em sua idéia da dependência em que o pecador está da graça renovadora de Deus para ter capacidade para cumprir a lei. Todos, exceto os pelagianos, admitem que, nalgum sentido, ele depende da graça divina para alcançar a perfeição.

É muito significativo que todas as principais teorias perfeccionistas (com a única exceção da pelagiana, que nega a corrupção inerente do homem) julgam necessário abaixar o padrão de perfeição e não responsabilizam o homem por muita coisa que indubitavelmente é exigida pela lei moral original. E é igualmente significativo que eles sentem a necessidade de exteriorizar a idéia de pecado, quando alegam que somente o mau procedimento consciente pode ser considerado pecaminoso, e se recusam a reconhecer como pecado grande parte daquilo que é exposto como tal na Escritura.

b. *Provas bíblicas aduzidas em prol da doutrina do perfeccionismo [e as respectivas réplicas].*

(1) A Bíblia ordena que os crentes sejam santos, e até perfeitos, 1 Pe 1.16; Mt 5.48; Tg 1.4, e os insta a seguirem o exemplo de Cristo, que não cometeu pecado, 1 Pe 2.21, 22. Tais ordens seriam irrazoáveis, se não fosse possível alcançar a perfeição impecável. Mas o mandado escriturístico para sermos santos e perfeitos vale tanto para os regenerados como para os não regenerados, desde que a lei de Deus exige santidade desde o princípio, e nunca foi revogada. Se o mandamento implica que aqueles a quem ele chega podem cumprir a exigência, isso terá que valer para todos os homens. Todavia, somente os que ensinam o perfeccionismo no sentido pelagiano podem ter essa opinião. A medida da nossa capacidade não pode ser inferida dos mandamentos bíblicos.

(2) Muitas vezes a santidade e a perfeição são atribuídas aos crentes, na Escritura, Ct 4.7; 1 co 2.6; 2 Co 5.17; Ef 5.27; Hb 5.14; Fp 4.13; Cl 2.10. – Contudo, quanto a Bíblia descreve os crentes como santos e perfeitos, não significa necessariamente estão isentos de pecado, visto que ambas as palavras muitas vezes são empregadas com sentido diferente, não só no linguajar comum, mas também na Bíblia. A pessoas separadas para o serviço especial de Deus a Bíblia chama santas, independentemente da sua condição e vida moral. Os crentes podem ser chamados santos, porque são objetivamente santos em Cristo, ou porque são, em princípio, subjetivamente santificadas pelo Espírito de Deus. Em suas epístolas, Paulo invariavelmente se dirige aos seus leitores como a santos, isto é, chama-lhe “os santos”, e em seguida, em vários casos, põe-se a chamá-los a contas pelos pecados deles. E quando os crentes são descritos como perfeitos, nalguns casos significa meramente que alcançaram pleno desenvolvimento, 1 Co 2.6; Hb 5.14; e, noutros casos, que se acham plenamente equipados para a sua tarefa, 2 Tm 3.17. Isso tudo certamente não dá apoio à teoria da perfeição imune de pecado.

(3) Há, segundo se diz, exemplos de santos que levaram vida perfeita, como Noé, Jó e Asa, Gn 6.9; Jó 1.1; 1 Rs 15.14. Mas seguramente, exemplos que tais não provam o ponto, pela simples razão de que eles não são exemplos de perfeição sem pecado. Mesmo os santos mais notáveis da Bíblia são retratados como homens que tiveram seus deslizes e pecaram, nalguns casos, gravemente. Isto vale para Noé, Moisés, Jó, Abraão e todos os demais. É certo que isto não prova que as sua vidas continuaram sendo pecaminosas enquanto viveram na terra, mas é notável o fato de que não nos é apresentado um único personagem sem pecado. A interrogação de Salomão ainda é pertinente: “Quem pode dizer: Purifiquei o meu coração, limpo estou do meu pecado?” – Pv 20.9. Ademais, diz João: “Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós”, 1 Jo 1.8.*

(4) O apóstolo declara explicitamente que os nascidos de Deus não pecam, 1 Jo 3.6, 8, 9; 5.18. – Mas quando João declara que os nascidos de Deus não pecam, está pondo em contraste dois estados, representados pelo velho homem e pelo novo, quanto à sua natureza e princípio

* Cf. também o versículo 10. Nota do tradutor.

essencial. Uma das características essenciais do novo homem é que ele não peca. Tendo em vista que João emprega invariavelmente o presente para expressar a idéia de que aquele que nasceu de Deus não peca, é possível que ele deseje expressar a idéia de que o filho de Deus *não vive pecando*, *habitualmente,* como o diabo faz, 1 Jo 3.8.[1*]* Por certo que ele não pretende asseverar que o crente jamais pratica um ato pecaminoso, cf. 1 Jo 1.8-10. Ademais, o perfeccionista não pode fazer bom uso destas passagens para provar o ponto que defende, visto que provariam demais, para o seu propósito. Ele não corre o risco de dizer que todos os crentes são de fato isentos de pecado, mas somente afirma que eles podem chegar a um estado de perfeição imune de pecado. Contudo, as passagens joaninas provariam, na interpretação perfeccionista, que todos os crentes são imunes de pecado. E, mais que isso, provariam também que os crentes jamais caem do estado de graça (pois isto é pecar); e, todavia, são justamente os perfeccionistas que acreditam que até o cristão perfeito pode cair.

c. *Objeções à teoria do perfeccionismo.*

(1) À luz da Escritura, a doutrina do perfeccionismo é absolutamente insustentável. A Bíblia nos dá a explícita e mui definida segurança de que não existe ninguém na terra que não peque, 1 Rs 8.46; Pv 20.9; Ec 7.20; Tg 3.2; 1 Jo 1.8. Em vista destas claras afirmações da Escritura, é difícil enxergar como alguém que se diz crente na Bíblia como sendo a infalível Palavra de Deus, pode afirmar que aos crentes é possível ter vida sem pecado, e que alguns conseguem realmente evitar todo pecado.

(2) Segundo a Escritura, há uma guerra constante entre a carne e o Espírito nas vidas dos filhos de Deus, e mesmo os melhores deles ainda estão lutando por perfeição, em sua existência terrena. Paulo nos dá uma extraordinária descrição desta luta em Rm 7.7-26, passagem que certamente se refere a ele em seu estado regenerado. Em Gl 5.16-24 ele fala dessa mesma luta como sendo uma luta que caracteriza todos os filhos de Deus. E em Fp 3.10-14 ele fala de si próprio, praticamente no final de sua carreira, como alguém que ainda não alcançara a perfeição, prosseguindo avante para a meta.

(3) Exigem-se continuamente a confissão de pecados e a oração pelo perdão. Jesus ensinou todos os Seus discípulos, sem exceção nenhuma, a orar pelo perdão de pecados e pela libertação da tentação do maligno, Mt 6.12, 13. E João diz: “Se confessarmos os nossos pecados, ele é fiel e justo para nos perdoar os pecados e nos purificar de toda injustiça”, 1 Jo 1.9. Além disso, os santos da Bíblia são constantemente descritos confessando os seus pecados, Jó 9.3, 20; Sl 32.5; 130.3; 143.2; Pv 20.9; Is 64.6; Dn 9.16; Rm 7.14.

(4) Os próprios perfeccionistas julgam necessário rebaixar o padrão da lei e exteriorizar a idéia de pecado, a fim de manterem a sua teoria. Ademais, alguns deles têm modificado

1 Cf. Robertson, *The Minister and His Greek Testament*, p. 100.

** Cf. também Almeida, Ed. Ver. E Atualizada, 1 Jo 3.8, 9, comp. com a Ed, Rev. e Corrigida. Nota do Tradutor.

repetidamente o ideal a que, em sua opinião, os crentes podem chegar. A princípio, o ideal era “estar livre de todo o pecado”; depois, “estar livre de todo o pecado consciente”; em seguida, “inteira consagração a Deus; e, finalmente, “segurança cristã”. Isto, já por si, é suficiente condenação da sua teoria. Naturalmente, nós não negamos que o cristão pode alcançar a segurança da fé.

I. Santificação e Boas Obras.

A santificação e as boas obras são interrelacionadas muito intimamente. Precisamente como a velha vida se expressa nas obras do mal, assim a nova vida, que se origina na regeneração e é promovida e fortalecida na santificação, naturalmente se manifesta nas boas obras. Estas podem ser denominadas frutos da santificação e, como tais, entram em consideração aqui.

1. NATUREZA DAS BOAS OBRAS.

a. *As boas obras no sentido especificamente teológico*. Quando falamos das boas obras em conexão com a santificação, não nos referimos a obras que são perfeitas, que correspondem perfeitamente às exigências da lei moral divina e que são de tanto valor inerente que dão à pessoa o direito à recompensa da vida eterna sob as condições da aliança das obras. Referimo-nos, porém, a obras que são essencialmente diversas, quanto à qualidade moral, das ações dos não regenerados, e que são expressões de uma nova e santa natureza, como o princípio do qual elas provêm. Estas são obras que Deus não somente aprova, mas, em certo sentido, também recompensa. Eis as características das obras espiritualmente boas: (1) São frutos de um coração regenerado, visto que, sem isso, ninguém pode ter a disposição (obedecer a Deus) e o motivo (glorificar a Deus) exigidos, Mt 12.33; 7.17, 18. (2) Não estão apenas em externa conformidade com a lei de Deus, mas também são feitas com consciente desobediência à vontade revelada de Deus, isto é, porque são exigidas por Deus. Elas brotam do princípio do amor a Deus e do desejo de fazer a Sua vontade, Dt 6.2; 1 Sm 15.22; Is 1.12; 29.13; Mt 15.9. (3) Seja qual for o seu objetivo, seu alvo final não é o bem-estar do homem, mas a glória de Deus, que é o supremo alvo concebível da vida humana. 1 Co 10.31; Rm 12.1; Cl 3.17, 23.

b. As boas obras num sentido mais geral. Conquanto a expressão “boas obras” seja geralmente empregada na teologia no sentido estrito recém-indicado, permanece sendo verdade que os não regenerados também podem praticar obras que podem ser chamadas boas num sentido superficial da palavra. Eles muitas vezes praticam boas obras que estão em conformidade exterior com alei de Deus e que podem ser chamadas objetivamente boas, em distinção das flagrantes transgressões da lei. Tais obras atendem a um fim próximo que recebe a aprovação de Deus. Ademais, em virtude dos restos da imagem de Deus presentes no homem natural e da luz da natureza, o homem pode ser guiado em sua relação com outros homens por motivos louváveis e, dentro destes limites, levar o selo da aprovação de Deus. Contudo, essas boas obras não

podem ser consideradas frutos do coração corrupto do homem. Só encontram sua explicação na graça comum de Deus. Acresce que devemos ter em mente que, embora estas obras possam ser chamadas boas em certo sentido, e assim sejam chamadas na Bíblia, Lc 6.33, todavia, são essencialmente defeituosas. Os feitos dos não regenerados estão divorciados da raiz espiritual do amor a Deus. Não representam nenhuma obediência interior à lei de Deus, e nenhuma sujeição à vontade do soberano Governador de céus e terra. Não têm objetivo espiritual, visto que não são feitas com o propósito de glorificar a Deus, mas somente atentam para as relações da vida natural. A verdadeira qualidade de um ato é, naturalmente, determinada pela qualidade do seu objetivo final. A capacidade dos não regenerados para a prática de boas obras, nalgum sentido da expressão, tem sido negada muitas vezes. Barth dá um passo mais, quando chega ao extremo de negar que os crentes possam fazer boas obras, e afirma que todas as obras dos crentes são pecados.

2. O CARÁTER MERITÓRIO DAS BOAS OBRAS. Já nos primeiros tempos da igreja cristã, havia a tendência de atribuir certo mérito às boas obras, mas a doutrina dos méritos realmente se desenvolveu na Idade Média. Ao tempo da Reforma, ela era muito proeminente na teologia católica romana e foi impelida a ridículos extremos na vida prática. Os Reformadores logo mediram forças com a igreja de Roma sobre este ponto.

a. *A posição de Roma sobre o ponto em questão*. A Igreja Católica Romana distingue entre o *meritum de condigno* (mérito por ser digno), que representa dignidade e valor inerentes, e o *meritum de congruo* (mérito por ser apropriado, proporcional, conveniente), que é uma espécie de semi-mérito, uma coisa boa para ser recompensada. O primeiro liga-se unicamente a obras praticadas depois da regeneração, com o auxílio da graça divina, e é um mérito que intrinsecamente merece a recompensa e a recebe das mãos de Deus. O último liga-se àquelas disposições ou obras que o homem pode desenvolver ou praticar antes da regeneração, em virtude de uma simples graça preveniente, e é um mérito que torna côngruo ou próprio para Deus recompensar o praticante dessas obras infundindo graça em seu coração. Contudo, desde que as decisões do Concílio de Trento são dúbias sobre este ponto, há alguma incerteza quanto à posição exata da igreja de Roma. Parece que a idéia geral é que a capacidade para praticar boas obras, no sentido estrito da palavra, provém da graça infundida no coração do pecador por amor a Cristo; e que, depois, estas boas obras merecem, isto é, dão ao homem o justo direito à salvação e à glória. A igreja de Roma vai até mesmo além, e ensina que os fiéis podem praticar obras de supererrogação – podem fazer mais do que o necessário para a sua própria salvação e, assim, podem estabelecer um depósito de boas obras, que podem vir em benefício de outros.

b. A posição escriturística sobre este ponto. A Escritura ensina claramente que as boas obras dos crentes não são meritórias, no sentido próprio da palavra. Devemos ter em mente, porém, que a palavra “mérito” é empregada com duplo sentido, o estrito e próprio, e o outro livre. Estritamente

falando, uma obra meritória é uma obra à qual, por causa do seu valor e da sua dignidade intrínsecas, a recompensa é devida justamente, em função da justiça comutativa. Falando de modo livre, porém, uma obra merecedora de aprovação e à qual está ligada uma recompensa (por promessa, acordo ou de outro modo), também às vezes é chamada meritória. Obras deste tipo são dignas de louvor e são recompensadas por Deus. Mas, por mais que seja assim, certamente elas não são meritórias no sentido estrito da palavra. Elas não fazem, por seu valor moral intrínseco, de Deus um devedor àquele que as pratica. Pela estrita justiça, as boas obras dos crentes não merecem nada. Eis algumas passagens mais conclusivas para provar o ponto em foco: Lc 17.9, 10;Rm 5.15-18; 6.23; Ef 2.8-10; 2 Tm 1.9, Tt 3.5. Estas passagens mostram claramente que os crentes não recebem a herança da salvação por ser esta devida a eles em virtude das suas boas obras, mas unicamente como um dom gratuito de Deus. Também atende à razão que tais obras não podem ser meritórias, pois: (1) Os crentes devem toda a sua vida a Deus e, portanto, não podem ter merecimento de coisa alguma por darem a Deus simplesmente o que lhe é devido, Lc 17.9, 10 (2) Eles não podem praticar boas obras com suas próprias forças, mas somente com as forças que Deus lhes transmite dia após dia; e, em vista disto, eles não podem esperar crédito por essas obras, 1 co 15.10; Fp 2.13. (3) Mesmo as melhores obras dos crentes continuam sendo imperfeitas nesta vida, e todas as obras juntas representam apenas uma obediência parcial, ao passo que a lei requer obediência perfeita, e nada menos que isso poderá satisfaze-la, Is 64.6; Tg 3.2. (4) Ademais, as boas obras dos crentes estão totalmente fora de proporção em relação à recompensa da glória eterna. Uma obediência temporal e imperfeita nunca pode merecer uma recompensa eterna e perfeita.

3. NECESSIDADE DAS BOAS OBRAS. Não pode haver dúvida quanto à necessidade das boas obras, corretamente entendida. Não as podemos considerar como necessárias para merecimento da salvação, nem como meios pelos quais segurar a salvação, nem ainda como o único caminho pelo qual seguir rumo à glória eterna, pois as crianças dão entrada à salvação sem terem praticado nenhuma boa obra. A Bíblia não ensina que ninguém pode salvar-se sem boas obras. Ao mesmo tempo, as boas obras decorrem necessariamente da união dos crentes com Cristo.”Quem permanece em mim, e eu, nele, esse dá muito fruto”, Jo 15.5. Elas são necessárias também porque exigidas por Deus, Rm 7.4; 8.12, 13; Gl 6.2, como frutos da fé, Tg 2.14, 17, 20-22, como expressões de gratidão, 1 co 6.20, como conducentes à segurança da fé, 2 pe 1.5-10, e para a glória de Deus, Jo 15.8; 1 co 10.31. Deve-se defender a necessidade das boas obras contra os antinomianos, que alegam que, desde que Cristo não somente levou sobre Si a pena do pecado, mas também satisfez as exigências positivas da lei, o crente está livre da obrigação de observa-la, erro que ainda está conosco hoje em dia, nalgumas formas de dispensacionalismo. Esta é uma posição completamente falsa, pois somente como sistema de penalização e método de salvação é que a lei é abolida na morte de Cristo. Como padrão para a nossa vida moral, a lei é uma transcrição da santidade de Deus e, portanto, tem validade permanente para o crente também, apesar de que a sua atitude para com a lei passou por uma transformação radical. Ele

recebeu o Espírito de Deus, que é o espírito de obediência, de sorte que, sem nenhum constrangimento, ele obedece voluntariamente à lei. Strong resume bem isso, quando diz: Cristo nos livra: "(1) da lei como um sistema de maldição e penalidade; isto Ele faz levando sobre Si a maldição e a penalidade...; (2) da lei com as suas exigências como método de salvação; isto Ele faz tornando nossos a Sua obediência e os Seus méritos...; (3) da lei como compulsão externa e alheia; isto Ele faz dando-nos o espírito de obediência e de filiação, pelo qual a lei é realizada progressivamente dentro em nós".[1]

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Como a santidade teocrática se relacionava com a santidade ética entre os israelitas? 2. Como a purificação ritual se relacionava com a santificação? 3. Quem é o sujeito da santificação, o velho homem, ou o novo, ou ambos? 4. A santificação nesta vida afeta igualmente todas as partes do homem? 5. Onde começa o processo de santificação? 6. Todos os cristãos experimentam um constante progresso na santificação? 7. Qual a diferença entre santificação e melhoramento moral? 8. O fato de que a santificação nunca é completa nesta vida leva necessariamente à doutrina do purgatório, ou à doutrina da santificação depois da morte? 9. Como concebe Wesley "Santificação Integral"? 10. Barth também atribui ao crente a santidade no sentido de qualidade ética? 11. Que prova bíblica existe de que o cristão não está livre da lei como norma de vida? 12. Os protestantes em geral ensinam que as boas obras não são necessárias? 13. Como diferem os católicos romanos e os protestantes quanto à necessidade das obas obras? 14. É sábio dizer, sem nenhuma ressalva, que as boas obras são necessárias para a salvação? 15. Se todos os cristãos herdam a vida eterna, em que sentido as suas obras servirão de padrão para a sua recompensa?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 245-288; Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 134-157; ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* III, p. 1-123; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 211-248; Hodge, *Syst. Theol*. III, p. 213-258; Shedd, *Dogm. Theol*. II, p. 553-560; Dabney, *Syst., and Polem. Theol*., p. 660-687; Strong, *Syst. Theol*., p. 869-881; Alexander, *Syst. Of Bibl. Theol*. II, p.428-459; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 322-337; Schmid, *Doct. Theol. Of the Luth. Church*, p. 491-503; Valentine, *Chr. Theol*. II, p. 272-277; Pieper, *Chr. Dogmatik* III, p. 1-106; Watson, *Theol. Institutes* III, p. 197-206; Curtis, *The Chr. Faith*, p. 373-393; Pope, *Chr. Theol*. III, p. 28-99; Candlish, *The Chr. Salvation*, p. 110-133; Impeta, *De Leer der Heiliging and Volmaking bij Wesley and Fletcher*; Clarke, *An Outline of Chr. Theol*., p. 409-427; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*., p. 293-304; Moehler, *Symbolism*, p. 157-175; Finney, *Syst. Theol*., p. 402-481; Starbuck, *The Psych. Of Rel*., p. 375-391; Koberle, *The Quest of Holiness*; Warfield, *Studies in Perfectionism (2 volumes*); Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*.

1 *System. Theol*., p. 876.

XI. A Perseverança dos Santos

A. A Doutrina da Perseverança dos Santos na História.

A doutrina da perseverança dos santos tem o sentido de que aqueles que Deus regenerou e chamou eficazmente para um estado de graça não podem cair nem total nem definitivamente, mas certamente perseverarão nele até o fim e serão salvos para toda a eternidade. Quem primeiro ensinou explicitamente esta doutrina foi Agostinho, embora não fosse coerente neste ponto, como se poderia esperar dele, um rigoroso predestinacionista. Com ele a doutrina não assumiu a forma exposta acima. Ele sustentava que os eleitos não podem cair de modo que se percam definitivamente, mas, ao mesmo tempo, achava possível que alguns que foram revestidos da nova vida e da fé verdadeira possam cair completamente da graça e, por fim, sofrer a condenação eterna. A igreja de Roma, com o seu semipelagianismo, inclusa a doutrina do livre arbítrio, negava a doutrina da perseverança dos santos e colocava a perseverança destes na dependência da incerta obediência do homem. Os Reformadores restabeleceram esta doutrina, colocando-a no seu devido lugar. Contudo, a Igreja Luterana voltou a faze-la incerta, atribuindo-lhe dependência da contínua atividade da fé, por parte do homem, e pressupondo que os crentes verdadeiros podem cair completamente da graça. Somente nas igrejas calvinistas é que a doutrina é defendida numa forma que lhe dá segurança absoluta. Os Cânones de Dort, depois de chamarem a atenção para as muitas fraquezas e faltas dos filhos de Deus, declaram: “Mas Deus, que é rico em misericórdia, segundo o Seu imutável propósito de eleição, não retira totalmente o Espírito Santo do Seu povo, mesmo em suas graves quedas; nem consente que cheguem ao ponto de perderem a graça da adoção e serem provados do estado de justificação, ou de cometerem pecado para a morte ou contra o Espírito Santo; tampouco permite que eles fiquem totalmente desamparados e se precipitem na destruição eterna”.[1] Os arminianos rejeitaram este conceito e proclamaram que a perseverança dos crentes depende da sua vontade de crer e das suas boas obras. Pessoalmente, Armínio evitou esse extremo, mas os seus seguidores não hesitaram em manter a sua posição sinergista, com todas as suas conseqüências. Os arminianos wesleyanos seguiram esse rumo, e assim também várias outras seitas. As igrejas reformadas calvinistas ficam praticamente sozinhas na atitude de responder negativamente a indagação sobre se o cristão pode cair completamente do estado de graça e perder-se definitivamente.

B. Exposição da Doutrina da Perseverança.

A doutrina da perseverança exige exposição cuidadosa, principalmente em vista do fato de que a expressão “perseverança dos santos” está sujeita a ser mal compreendida. Devemos

1 V. Art. 6.

observar primeiramente que a doutrina não pretende ensinar apenas que os eleitos serão certamente salvos no final, embora Agostinho lhe tenha dado essa forma, mas ensina mui especificamente que aqueles que uma vez foram regenerados e chamados eficazmente por Deus para um estado de graça, jamais poderão cair completamente desse estado e, daí, deixar de alcançar a salvação eterna, apesar de poderem, às vezes, ser dominados pelo mal e cair em pecado. Afirma-se que a vida própria da regeneração e os hábitos que dela se desenvolvem nas veredas da santificação jamais poderão desaparecer inteiramente. Além disso, devemos proteger-nos do possível mal-entendido, segundo o qual, esta perseverança é considerada como uma propriedade natural do crente, ou como uma atividade contínua do homem, por meio da qual ele persevera no caminho da salvação. Quando Strong a descreve como "a continuação voluntária, da parte do cristão, na fé e na prática do bem", e como "o lado ou aspecto humano do processo espiritual que, visto do lado divino, denominamos santificação" – por certo isso está sujeito a criar a impressão de que a perseverança depende do homem. Os reformados, porém, não consideram a perseverança dos santos como sendo,a cima de tudo, uma disposição ou atividade do crente, embora certamente creiam que o homem coopera nela, exatamente como coopera na santificação. Eles até acentuam o fato de que o crente cairia, se fosse deixado entregue a si mesmo. Estritamente falando, é Deus quem persevera, não o homem. Pode-se definir a perseverança como *a contínua operação do Espírito Santo no crente, pela qual a obra da graça divina, iniciada no coração, tem prosseguimento e se completa*. É porque Deus nunca abandona a Sua obra que os crentes continuam de pé até o fim.

C. Prova da Doutrina da Perseverança.

Pode-se provar a doutrina da perseverança com certas afirmações da Escritura e mediante a inferência doutras doutrinas.

1. AFIRMAÇÕES DIRETAS DA ESCRITURA. Há algumas passagens importantes da Escritura que consideraremos aqui. Em Jo 10.27-29 lemos: "As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, eternamente, e ninguém as arrebatará da minha mão. Aquilo que meu Pai me deu é maior do que tudo; e da mão do Pai ninguém pode arrebatar". Em Rm 11.29 diz o apóstolo Paulo: "Porque os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis" (ou, na versão utilizada pelo Autor, "são sem arrependimento"). Quer dizer que a graça de Deus revelada em Sua vocação nunca mais é retirada, como se Deus se arrependesse de havê-la dado. Esta afirmação é de caráter geral, embora no contexto em que se acha à vocação de Israel. O apóstolo consola e fortalece os crentes de Filipos com as palavras: "Estou plenamente certo de que aquele que começou boa obra em vós há de completá-la até ao dia de Cristo Jesus", Fp 1.6. Em 2 Ts 3.3 ele diz: "Todavia o Senhor é fiel; ele vos confirmará e guardará do maligno". Em 2 Tm 1.12 ele faz soar uma nota de regozijo: "... porque eu sei em quem tenho crido, e estou certo de que ele é poderoso para

guardar o meu depósito até aquele dia". E em 4.18, na mesma epístola, Paulo de gloria [e dá glória a Deus] pelo fato de que o Senhor o livrará de toda obra maligna e o levará a salvo para o Seu reino celestial.

2. PROVAS POR INFERÊNCIA. Também se pode comprovar a doutrina da perseverança por inferência.

a. *Da doutrina da eleição*. A eleição não significa apenas que alguns serão favorecidos por certos privilégios externos e poderão ser salvos, se cumprirem com o seu dever, mas, sim, que aqueles que pertencem ao número dos eleitos serão finalmente salvos e nunca ficarão aquém da salvação perfeita. É eleição para um fim, a saber, para a salvação. Ao levá-la a efeito, Deus reveste os crentes de influências do Espírito Santo que os levam, não somente a aceitar a Cristo, mas também a perseverar até o fim e a salvar-se para a eternidade.

b. *Da doutrina da aliança da redenção*. Na aliança da redenção Deus deu o Seu povo ao Seu filho como recompensa pela obediência e pelo sofrimento Deste. Esta recompensa foi estabelecida na eternidade pretérita e não foi submetida à condição de alguma fidelidade incerta do homem. Deus não volta atrás, em Sua promessa, e, portanto, é impossível que aqueles que são considerados como unidos a Cristo e como partes da Sua recompensa, possam separar-se dele (Rm 8.38, 39), e que aqueles que ingressaram na aliança, entendida como uma comunhão vital, caiam e sejam eliminados dela.

c. *Da eficácia dos méritos e da intercessão de Cristo*. Em Sua obra expiatória, Cristo pagou o preço necessário para adquirir o perdão e a divina aceitação do pecador. A justiça de Cristo constitui a base perfeita para a justificação do pecador, e é impossível que aquele que é justificado pelo pagamento de um preço tão perfeito e eficaz fique de novo debaixo da condenação. Ademais, Cristo faz constante intercessão por aqueles que Lhe são dados pelo Pai, e a Sua oração intercessória por Seu povo é sempre eficaz, Jo 11.42; Hb 7.25.

d. *Da união mística com Cristo*. Os que estão unidos a Cristo pela fé, tornam-se participantes do Seu Espírito e, assim, tornam-se um corpo com Ele, pulsando neles a vida do Espírito. Compartem a vida de Cristo, e, porque Cristo vive, eles vivem também. É impossível que eles sejam retirados do corpo e, assim, frustrem o ideal divino. A união é permanente, visto que se origina numa causa permanente e imutável – o livre e terno amor de Deus.

e. *Da obra que o Espírito Santo realiza no coração*. Diz corretamente Dabney: "É uma inferior e indigna avaliação da sabedoria do Espírito Santo e da Sua obra no coração humano, supor que Ele comece a obra agora e, logo em seguida, a abandone; que a centelha vital do nascimento celestial seja um *ignis fatuum* (fogo fátuo), ardendo por um pouco e depois expirando na escuridão total; que a vida comunicada no novo nascimento seja uma espécie de vitalidade

espasmódica e galvânica, dando a aparência exterior de vida à alma morta, e depois morrendo".[1] Segundo a Escritura, já nesta vida o crente está de posse da salvação e da vida eterna, Jo 3.36; 5.24; 6.54. Poderíamos partir da suposição de que a vida eterna não é eterna?

f. *Da segurança da salvação*. É evidente na Escritura que os crentes podem, nesta existência, alcançar a segurança da salvação, Hb 3.14; 6.11; 10.22; 2 pe 1.10. Isso estaria fora de questão, se fosse possível aos crentes cair da graça a qualquer momento. Essa segurança só pode ser desfrutada por aqueles que estão com a firme convicção de que Deus aperfeiçoará a obra que começou.

D. Objeções à Doutrina da Perseverança.

1. NÃO SE HARMONIZA COM A LIBERDADE HUMANA. Dizem que a doutrina da perseverança é incoerente com a liberdade humana. Mas esta objeção parte da falsa pressuposição de que a verdadeira liberdade consiste na liberdade da indiferença, ou no poder de fazer escolha contrária em questões morais e espirituais. Contudo, isto é errôneo. A verdadeira liberdade consiste exatamente na autodeterminação rumo à santidade. O homem nunca é mais livre do que quando se move conscientemente em direção a Deus. E o cristão está com essa liberdade pela graça de Deus.

2. LEVA À INDOLÊNCIA E A IMORALIDADE. Assevera-se confiadamente que a doutrina da perseverança conduz à indolência, ao abuso e até à imoralidade. Dela resulta uma falsa segurança, é o que se diz. Esta é, porém, uma noção equivocada, pois, conquanto a Bíblia nos diga que somos guardados pela graça de Deus, ela não fomenta a idéia de que Deus nos guarda sem que de nossa parte haja constante vigilância, diligência e oração. É difícil ver como uma doutrina que garante ao crente uma perseverança na santidade pode ser um incentivo ao pecado. Quer-nos parecer que a certeza de sucesso na luta ativa pela santificação é o melhor estímulo possível para esforços cada vez maiores.

3. É CONTRÁRIA À ESCRITURA. Com freqüência se declara que a doutrina é contrária à Escritura. As passagens aduzidas para provar esta alegação podem ser reduzidas a três classes:

a. Há advertências contra a apostasia que pareceriam completamente sem razão de ser, se o crente não pudesse cair, Mt 24.12; Cl 1.23; Hb 2.1; 3.14; 6.11; 1 Jo 2.6. Mas estas advertências consideram a questão toda a partir do lado do homem e seu propósito é sério. Elas incitam os crentes ao exame de si mesmos e servem de instrumento para mantê-los no caminho da perseverança. Não provam que alguns dos seus destinatários irão apostatar da fé, mas simplesmente que o uso dos meios é necessário para impedi-los de cometer este pecado. Comparando-se At 27.22-25 com o versículo 31, tem-se uma ilustração deste princípio.

1 *Syst. and Polem*. Theol., p. 692.

b. Também há exortações que concitam os crentes a permanecer no caminho da santificação, o que parece desnecessário, se não há dúvida de que eles permanecerão até o fim. Mas, geralmente, essas exortações acham-se ligadas a advertências do tipo das referidas no item (a), e atendem exatamente ao mesmo propósito. Elas não provam que quaisquer dos crentes exortados não perseverarão, mas somente que Deus utiliza meios morais para a realização de fins morais.

c. Dizem ainda que a Escritura registra diversos casos de apostasia concretizada, 1 Tm 1.19, 20; 2 tm 2.17, 18; 4.10; 2 pe 2.1, 2; cf. também Hb 6.4-6. Mas estes exemplos não provam a alegação de que os crentes verdadeiros, de posse da verdadeira fé salvadora, podem cair da graça, a não ser que se demonstre primeiro que as pessoas indicadas nestas passagens tinham a verdadeira fé em Cristo, e não uma simples fé temporal, não arraigada na regeneração. A Bíblia nos ensina que há pessoas que professam a fé verdadeira e que, todavia, não pertencem à fé, Rm 9.6; 1 jo 2.19; Ap 3.1. De alguns deles diz João: “Eles saíram do nosso meio”, e, à guisa de explicação, acrescenta: “entretanto, não eram dos nossos: porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco”, 1 Jo 2.19.

E. A Negação Desta Doutrina Torna a Salvação Dependente da Vontade Humana.

A negação da doutrina da perseverança virtualmente torna a salvação do homem dependente da vontade humana, e não da graça de Deus. Naturalmente, esta consideração não terá efeito nenhum nos que partilham a concepção da salvação como auto-sotérica – e eles são numerosos – mas certamente deveria fazer com que parem para meditar aqueles que se gloriam em salvar-se pela graça. A idéia é que, depois que o homem é levado a um estado de graça unicamente pela operação do Espírito Santo, ou pela ação conjunta do Espírito Santo e da vontade do homem, cabe somente ao homem continuar na fé ou abandona-la, como lhe convenha. Isso torna a causa do homem muito precária e o impossibilita de obter a bendita segurança da fé. Conseqüentemente, é da máxima importância defender a doutrina da perseverança. Nas palavras de Hovey, “Ela pode ser uma fonte de grande consolação e poder – um incentivo para a gratidão, uma motivação para o sacrifício próprio e uma coluna de fogo na hora de perigo”.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual é a real questão concernente à perseverança: é se os *eleitos* ou se s *regenerados* perseveram? 2. Agostinho e os luteranos também ensinam que os *eleitos* poderão perder-se definitivamente? 3. Como a analogia da vida natural favorece a doutrina da perseverança? 4. Passagens como Hb 6.4-6; 10.29; 2 pe 2.1 não provam a possibilidade da queda definitiva? 5. Que dizer de Jo 15.1-6? 6. A graça da perseverança é alguma coisa inata, necessariamente dada com a nova natureza, ou é fruto de uma atividade especial, graciosa e preservadora de Deus? 7. A doutrina implica que a pessoa pode estar vivendo em pecado habitual e intencional e, contudo, estar num estado justificado? 8. Ela exclui a idéia de quedas em pecado?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p.289-294; Vos, *Geref. Dogm*. IV, p. 248-260; Dabney, *Syst. And Polem. Theol*., p. 687-698; Dick, *Theology, Lect*. LXXIX; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 338-343; Finney, *Syst. Theol*., p. 544-619; Hovey, *Manual of Theology and Ethics*, p. 295-299; Pieper, *Christ. Dogm*. III, p. 107-120; Pope, *Chr. Theol*. III, p. 131-147; Meijering, *De Dordtsche Leerregels*, p. 256-354; Bos, *De Dordtsche Leerregelen*, p. 199-255.

Quinta Parte: A DOUTRINA DA IGREJA E DOS MEIOS DE GRAÇA

A IGREJA

Introdução

A doutrina da aplicação dos méritos de Cristo leva naturalmente à doutrina da igreja, pois esta consiste dos que são partícipes de Cristo e das bênçãos da salvação que nele há. A concepção reformada (calvinista) é que Cristo, pela operação do Espírito Santo, reúne homens Consigo, dota-os da verdadeira fé e, assim, constitui a igreja como Seu corpo, a *communio fidelium* ou *sanctorum* (comunhão dos fiéis ou dos santos). Todavia, na Igreja Católica Romana o estudo da igreja tem precedência sobre tudo mais, antecedendo até ao estudo da doutrina de Deus e da revelação divina. O que se diz é que a igreja foi o instrumento da produção da produção da Bíblia e, portanto, tem precedência sobre ela; além disso, ela é despenseira de todas as graças sobrenaturais. Não é Cristo que nos leva à igreja, mas a igreja que nos leva a Cristo. Toda a ênfase recai, não sobre a igreja invisível como *communio fidelium*, mas sobre a igreja visível como *mater fidelium* (mãe dos fiéis). A Reforma rompeu com este conceito católico romano da igreja e centralizou a atenção na igreja como organismo espiritual, como outrora fora feito. Ela deu ênfase ao fato de que não existe igreja fora da obra de Cristo e das operações renovadoras do Espírito Santo; e ao fato de que, portanto, o estudo destas precede logicamente à consideração da doutrina da igreja.

Parece deveras peculiar que praticamente todos os dogmáticos presbiterianos exponenciais do nosso país,* como os dois Hodge, H.B.Smith, Shedd e Dabney não têm um lócus (uma parte) separado para o estudo da igreja em suas dogmáticas e, de fato, dedicam muito pouca atenção a ela. Somente as obras de Thornwell e Breckenridge constituem exceções à regra. Isto poderia dar a impressão de que, na opinião deles, a doutrina da igreja não deve ter lugar na dogmática. Mas isto é sumamente improvável, desde que nenhum deles levanta uma única objeção sequer à sua inclusão. Ademais, Turretino e os seus antecessores escoceses, sobre cujos alicerces aqueles teólogos edificam, deram muita atenção ao estudo da igreja. Diz Walker: “Não há talvez nenhum país no mundo em que todas as espécies de questões sobre a igreja foram examinadas como em nosso país”.[1] E, finalmente, o doutor A. A Hodge nos informa que o seu pai deu lições a suas diversas classes sobre temas eclesiológicos, cobriu praticamente o campo todo, e tencionava completar a sua Teologia Sistemática com a publicação de um quarto volume, sobre a igreja; mas

* Os Estados Unidos da América. Nota do tradutor.

1 *Scottish Theology and Theologians*, p. 95; cf. também McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish*, p. 1 e seguintes.

foi impedido pelas enfermidades que lhe sobrevieram em sua avançada idade.[1] Diz Dabney que omitiu a doutrina da igreja porque esta recebia competente tratamento noutro departamento do Seminário* em que ele trabalhava.[2] Shedd, ao dar o seu plano, afirma que a igreja é focalizada em conexão com os meios de graça.[3] Contudo, ele dedica bem pouca atenção aos meios de graça e não ventila a doutrina da igreja. E o editor da obra de Smith, *System of Christian Theology* (Sistema de Teologia Cristã), incorporou nessa obra os conceitos do autor sobre a igreja, expressos noutros escritos.[4]

1 *Preface* da obra de Hodge sobre *Church Polity*

* *Union*, de Virginia. Registro aqui o seguinte pronunciamento de R. L. Dabney: "A doutrina dos sacramentos depende rigorosamente da doutrina da igreja, e é tratada por muitas autoridades como estritamente conseqüente dela (como o faz Turretino). É bom notar também que a doutrina da igreja ocupa lugar importante na teologia da redenção, podendo ser tratada nesta categoria, e também como fonte de normas práticas para a igreja. Mas como essa doutrina é tratada proficientemente noutro departamento deste Seminário, assumirei seus princípios fundamentais e os empregarei como fundamentos para o estudo dos sacramentos, sem invadir aquela esfera de pesquisa". R. L. Dabney. *Syllabus and Notes of the Course of Systematic and Polemic Theology*, dado no *Union Theological Seminary*, Virginia. Nota do tradutor.

2 *Lect. On Theol*., p. 726.

3 *Dogm. Theol*. I, p. 10.

4 P. 590 e seguintes.

I. Nomes Bíblicos da Igreja e a Doutrina da Igreja na História.

A. Nomes Bíblicos da Igreja.

1. NO VELHO TESTAMENTO. O Velho Testamento emprega duas palavras para designar a igreja, a saber, *qahal* (ou *Kahal*), derivada de uma raiz *qal* (ou *kal*) obsoleta, significando "chamar"; e *'edhah*, de *ya'adh*, "indicar" ou "encontrar-se ou reunir-se num lugar indicado". Às vezes estas duas palavras são usadas indiscriminadamente, mas, de início, não eram estritamente sinônimas. *'Edhah* é propriamente uma reunião resultante da combinação, e, quando aplicada a Israel, denota a sociedade propriamente dita, formada pelos filhos de Israel ou por seus chefes representativos, reunidos ou não. Por outro lado, *Qahal* denota propriamente a reunião de fato do povo. Conseqüentemente, vemos ocasionalmente a expressão *qehal 'edhah*, isto é, "assembléia da congregação", Ex 12.6; Nm 14.5; Jr 26.17. Vê-se que, às vezes, a reunião realizada era uma reunião de representantes do povo, Dt 4.10; 18.16, comp. 5.22, 23; 1 Rs 8.1, 2, 3, 5; 2 Cr 5.2-6. *'Edhah* é, de longe, a palavra mais comum em Êxodo, Levítico, Números e Josué, mas está inteiramente ausente de Deuteronômio e raramente se vê nos livros posteriores. *Qahal* aparece numerosamente em Crônicas, Esdras e Neemias. *Synagoge* é a versão usual, quase universal, de *'edhah* na Septuaginta, e é também a versão usual de *qahal* no Pentateuco. Nos últimos livros da Bíblia [Velho Testamento], porém *qahal* é geralmente traduzida por *ekklesia*. Schuerer afirma que o judaísmo mais recente já indicava a distinção entre *synagoge* como designativo da congregação de Israel como uma realidade empírica, e *ekklesia* como o nome da mesma congregação considerada idealmente. Ele é seguido nisto pelo doutor Bavinck. Cremer-Koegel, porém, faz objeção a isto. Diz Hort que após o cativeiro a palavra *qahal* parece ter combinado as nuanças de sentido de *qahal* e *'edhah*; e que, conseqüentemente, "*ekklesia*, como o principal representante grego de *qahal*, naturalmente significaria para os judeus que falavam grego, tanto a congregação de Israel, como uma assembléia da congregação".[1]

2. NO NOVO TESTAMENTO. O Novo Testamento também tem duas palavras, derivadas da Septuaginta, quais sejam, *ekklesia*, de *ek* e *kaleo*, "chamar", "chamar para fora", "convocar", e *synagoge*, de *syn* e *ago*, significando "reunir-se" ou "reunir". *Synagoge* é empregada exclusivamente para denotar, quer as reuniões religiosas dos judeus, quer os edifícios em que eles se reuniam para o culto público, Mt 4.23; At 13.43; Ap 2.9; 3.9. O termo *ekklesia*, porém, geralmente designa a igreja neotestamentária, embora nuns poucos lugares denote assembléias civis comuns, At 19.32, 39, 41. A preposição *ek*, de *ekklesia (ekkaleo)*, muitas vezes é interpretada no sentido de "dentre as massas do povo comum" e indicando, em conexão com o uso escriturístico de *ekklesia*, que a igreja consiste dos eleitos, chamados para fora do mundo da humanidade. Contudo, esta interpretação é duvidosa, pois, originalmente, a preposição *ek*

1 The Christian Ekklesia, p. 7.

simplesmente denotava que os cidadãos gregos eram chamados para fora das suas casas. Agora, não seria antinatural que aquela idéia inteiramente escriturística tivesse sido introduzida na palavra, pela revelação de Deus. Mas, na verdade, não temos prova de que isso foi feito realmente. O verbo composto *ekkaleo* nunca é empregado desse modo, e a palavra *ekklesia* nunca ocorre num contexto no qual se tivesse a noção da presença daquele particular pensamento na mente do escritor. Deissmann simplesmente traduz *ekklesia* pela expressão "a assembléia (convocada)", considerando Deus como aquele que a convoca. Dado que a idéia de igreja é um conceito caracterizado por muitas facetas, é natural que a palavra *ekklesia*, aplicada a ela, nem sempre tenha exatamente a mesma conotação. No Novo Testamento, Jesus foi o primeiro a fazer uso da palavra, e Ele a aplicou ao grupo dos que se reuniram em torno dele, Mt 16.18, reconheceram-no publicamente como seu Senhor e aceitaram os princípios do reino de Deus. Era a *ekklesia* do Messias, o verdadeiro Israel. Mais tarde, como resultado da expansão da igreja, a palavra adquiriu várias significações. Igrejas locais foram estabelecidas em toda parte, e eram também chamadas *ekklesiai*, desde que eram manifestações da igreja universal de Cristo. Eis os usos mais importantes da palavra:

a. Com muita freqüência a palavra ekklesia designa um círculo de crentes de alguma localidade definida, uma igreja local, independentemente da questão se esses crentes estão reunidos para o culto ou não. Algumas passagens apresentam a idéia de que se acham reunidos, At 5.11; 11.26; 1 Co 11.18; 14.19, 28, 35, enquanto que outras não, Rm 16.4; 1 Co 16.1; Gl 1.2; 1 Ts 2.14, etc.

b. Nalguns casos, a palavra denota o que se pode denominar ekklesia doméstica, igreja na casa de alguma pessoa. Ao que parece, nos tempos apostólicos, pessoas importantes por sua riqueza ou por outras razões separavam em seus lares um amplo cômodo para o serviço divino. Acham-se exemplos deste uso da palavra em Rm 16.23; 1 Co 16.19; Cl 4.15; Fm 2.

c. Se a interpretação de Tischendorf está certa (como hoje em dia se aceita que está), a palavra se acha pelo menos uma vez, no singular, para denotar um grupo de igrejas, a saber, as igrejas da Judéia, da Galiléia e de Samaria. A passagem em que o termo é empregado desse modo é At 9.31. Naturalmente, isto ainda não significa que elas constituíam uma organização como a que atualmente chamamos denominação. Não é impossível que a igreja de Jerusalém e a de Antioquia da Síria também abrangessem diversos grupos que habitualmente se reuniam em diferentes lugares.

d. Num sentido mais geral, a palavra serve para denotar a totalidade do corpo, no mundo inteiro, daqueles que professam exteriormente a Cristo e se organizam para fins de culto, sob a direção de oficiais para isso designados. Este sentido da palavra está um tanto no primeiro plano da Primeira Epístola aos Coríntios, 10.32; 11.22; 12.28, mas também parece que estava presente

na mente de Paulo quando escreveu a Epístola aos Efésios, embora nesta carta a ênfase seja à igreja como organismo espiritual; cf. especialmente Ef 4.11-16.

e. Finalmente, em seu sentido mais compreensivo, a palavra se refere a todo o corpo de fiéis, quer no céu quer na terra, que se uniram ou se unirão a Cristo como seu Salvador. Este uso da palavra acha-se principalmente nas cartas de Paulo aos efésios e aos Colossenses, mais freqüentemente na primeira destas, Ef 1.22; 3.10, 21; 5.23-25, 27, 32; Cl 1.18, 24.

Devemos ter em mente que os nomes em inglês, holandês e alemão, “Church”, “Kerk” e “Kirche”, não são derivados da palavra *ekklesia*, mas da palavra *kyriake*, que significa “pertencente ao Senhor”. Eles salientam o fato de que a igreja é propriedade de Deus. O nome *to kyriakon* ou *he kyriake* designava acima de tudo o lugar onde a igreja se reunia. Entendia-se que este lugar pertencia ao Senhor e, portanto, era chamado to *kyriakon*. Mas o primeiro lugar propriamente dito era vazio e não se manifestava realmente como to *kyriakon* enquanto a igreja não se reunia ali para o culto. Conseqüentemente, a palavra foi transferida para a igreja mesma, o edifício espiritual de Deus.

3. OUTROS DESIGNATIVOS BÍBLICOS DA IGREJA. O Novo Testamento contém vários designativos figurados da igreja, cada qual ressaltando algum aspecto particular da igreja. Esta é chamada:

a. *Corpo de Cristo.* Em nossos dias, alguns parecem considerar este apelativo como uma definição completa da igreja do Novo testamento, mas não era este o propósito do seu uso. O nome não é aplicado somente à igreja universal, como em Ef 1.23; Cl 1.18, mas também a uma congregação isolada, 1 Co 12.27. Ele dá relevo à unidade da igreja, quer local quer universal, e particularmente ao fato de que esta unidade é orgânica e de que o organismo da igreja tem relação vital com Jesus Cristo visto como gloriosa cabeça.

b. *Templo do Espírito Santo ou de Deus.* A igreja de Corinto é chamada “santuário de Deus”, no qual o Espírito Santo habita, 1 Co 3.16. Em ef. 2.21, 22 Paulo fala que os crentes crescem “para santuário dedicado ao Senhor” e que são edificados “para habitação de Deus no Espírito”. O nome é aplicado à igreja ideal do futuro, que é a igreja universal. E Pedro afirma que os crentes, como pedras vivas, são edificados “casa espiritual”, I Pe 2.5. O contexto mostra que ele está pensando num templo. Esta figura acentua o fato de que a igreja é santa e inviolável. A permanência do Espírito Santo nela dá-lhe um caráter exaltado.

c. *A Jerusalém de cima, ou nova Jerusalém, ou Jerusalém celestial.* Todas estas três formas se acham na Bíblia, Gl 4.26; Hb 11.22; Ap 21.2; cf. os versículos 9 e 10. No Velho Testamento Jerusalém é descrita como o lugar onde Deus habitava entre querubins e onde, simbolicamente,

Ele tinha contato com o Seu povo. O Novo Testamento, evidentemente, considera a igreja como reprodução exata da Jerusalém veterotestamentária e, daí, dá-lhe o mesmo nome. De acordo com esta descrição, a igreja é o lugar de habitação, embora ainda parcialmente na terra, pertence à esfera celestial.

d. *Coluna e baluarte da verdade.* Há apenas um lugar em que o nome é aplicado à igreja, a saber, 1 Tm 3.15. Refere-se à igreja em geral, e, portanto, aplica-se a cada parte dela. A figura expressa o fato de que a igreja é guardiã da verdade, cidadela da verdade e defensora da verdade contra os inimigos do reino de Deus.

B. A Doutrina da Igreja na História.

1. A DOUTRINA DA IGREJA ANTES DA REFORMA.

a. *No período patrístico.* Pelos chamados pais apostólicos e pelos apologetas a igreja é geralmente apresentada como a *communio sanctorum*, o povo de Deus que Ele escolheu por possessão. Não se viu logo a necessidade de fazer distinções. Mas já na segunda parte do século houve uma mudança perceptível. O surgimento de heresias tornou imperativa a enumeração de algumas características pelas quais se conhecesse a *verdadeira* igreja católica. Isso teve a tendência de fixar a atenção na manifestação externa da igreja. Começou-se a conceber a igreja como uma instituição externa, governada por um bispo como sucessor direto dos apóstolos e possuidor da tradição verdadeira. A catolicidade da igreja recebeu forte ênfase. As igrejas locais não eram consideradas como unidades separadas, mas simplesmente como partes componentes da igreja universal uma e única. O mundanismo e a corrupção crescentes na igreja foram levando aos poucos a uma reação e deram surgimento à tendência em várias seitas, como o montanismo em meados do segundo século, o novacianismo nos meados do terceiro e o donatismo no início do quarto, de fazer da santidade dos seus membros a marca da igreja verdadeira. Os pais primitivos da igreja assim chamados, ao combaterem esses sectários, davam ênfase cada vez maior à instituição episcopal da igreja. Cabe a Cipriano a distinção de ser o primeiro a desenvolver plenamente a doutrina da igreja em sua estrutura episcopal. Ele considerava os bispos como reais sucessores dos apóstolos e lhes atribuía caráter sacerdotal em virtude da sua obra sacrificial. Juntos os bispos formavam um colégio, chamado episcopado, que, como tal, constituía a unidade da igreja. Assim, a unidade da igreja baseada na unidade dos bispos. Os que não se sujeitavam os bispo perdiam o direito à comunhão da igreja e também a salvação, desde que não há salvação fora da igreja. Agostinho não foi totalmente coerente em sua concepção da igreja. Foi sua luta com os donatistas que o compeliu a refletir mais profundamente sobre a natureza da igreja. De um lado, ele se mostra o predestinacionista que concebe a igreja como a companhia dos eleitos, a *communio sanctorum*, que têm o Espírito de Deus, e, portanto, são caracterizados pelo amor verdadeiro. O importante é ser membro vivo da igreja assim concebida, e não apenas

pertencer a ela num sentido meramente externo. Mas de outro lado, ele é o homem de igreja, que adere à idéia da igreja defendida por Cipriano, ao menos em seus aspectos gerais. A igreja verdadeira é a igreja católica, na qual a autoridade apostólica tem continuidade mediante a sucessão episcopal. É depositária da graça divina, que ela distribui por meio dos sacramentos. Esta igreja é, de fato, um corpo misto, no qual têm lugar membros bons e maus. Em seu debate com os donatistas, porém, Agostinho admitia que aqueles e estes não estavam na igreja no mesmo sentido. Ele preparou também o caminho para a identificação católica romana da igreja com o reino de Deus.

b. *Na Idade Média.* Os escolásticos não tinham muito que dizer acerca da igreja. O sistema de doutrina desenvolvido por Cipriano e Agostinho estava completo, e precisava apenas de uns pequenos retoques de acabamento para chegar ao seu desenvolvimento final. Diz Otten (historiador católico romano): "Este sistema foi recebido pelos escolásticos da Idade Média e depois foi passado por eles, praticamente nas mesmas condições em que o tinham recebido, aos seus sucessores de após o Concílio de Trento".[1] Incidentalmente, uns poucos pontos mais foram desenvolvidos de algum modo. Mas, se houve pequeno desenvolvimento da *doutrina* da igreja propriamente dita,a igreja mesma realmente se desenvolveu mais e mais, rumo a uma hierarquia hermética e compactamente organizada e absoluta. As sementes deste desenvolvimento já estavam na idéia da igreja apregoada por Cipriano e num aspecto da igreja como descrita por Agostinho. A outra idéia,e mais fundamental, daquele grande "pai da igreja", a da igreja como *communio sanctorum*, em geral foi desconsiderada e, assim, ficou adormecida. Isto não quer dizer que os escolásticos negavam completamente o elemento espiritual, mas simplesmente que não lhe davam a devida proeminência. A ênfase era mui definidamente à igreja como uma organização ou instituição externa. Hugo de S. Victor fala da igreja e do estado como os dois poderes instituídos por Deus para governarem o povo. Ambos são de constituição monárquica, mas a igreja é o poder superior, porque ministra a salvação dos homens, ao passo que o Estado só providencia o seu bem-estar temporal. O rei ou imperador é o chefe do estado, mas o papa é o chefe da igreja. Há duas classes de pessoas na igreja, com direitos e deveres bem definidos; os clérigos, dedicados ao serviço de Deus, que constituem uma unidade; e os leigos, que consistem as pessoas de todas as esferas da vida e que constituem uma classe totalmente separada. Passo a passo a doutrina do pecado foi-se desenvolvendo, até que, por fim, o papa se tornou virtualmente um monarca absoluto. O crescimento desta doutrina foi auxiliado, em não pequena medida, pelo desenvolvimento da idéia de que a igreja católica era o reino de Deus na terra, e, portanto, o bispado romano era um reino terreno. Esta identificação da igreja visível e organizada com o reino de Deus teve conseqüência de longo alcance: (1) Exigia que tudo fosse colocado debaixo do poder da igreja: o lar e a escola, as ciências e as artes, o comércio e a indústria, e tudo mais. (2) Envolvia a idéia de que todas as bênçãos da salvação chegam ao homem

1 *Manual of the History of Dogmas* II, p. 214.

unicamente por meio das ordenanças da igreja, em particular, mediante sacramentos. (3) Levou à gradual secularização da igreja, visto que esta começou a dar mais atenção à política do que à salvação dos pecadores e, finalmente, os papas reivindicaram domínio sobre os governantes seculares também.

2. A DOUTRINA DA IGREJA DURANTE E APÓS A REFORMA.

a. *Durante o período da Reforma*. Os Reformadores romperam com a concepção católica romana da igreja, mas tiveram diferenças entre si nalgumas particularidades. A idéia de uma igreja infalível e hierárquica, e de um sacerdócio especial, que dispensa a salvação por intermédio dos sacramentos, não teve o apoio de Lutero. Ele considerava a igreja como a comunhão espiritual daqueles que crêem em Cristo, e restabeleceu a idéia escriturística do sacerdócio de todos os crentes. Ele defendia a unidade da igreja, mas distinguia dois aspectos dela, um visível e outro invisível. Ele teve o cuidado de assinalar que não existem duas igrejas, mas simplesmente dois aspectos da mesma igreja. A igreja invisível torna-se visível, não pelo governo de bispos e cardeais, nem na chefia do papa, mas pela administração da Palavra e dos sacramentos. Lutero admitia que a igreja visível sempre conterá uma mistura e membros fiéis e ímpios. Contudo, em sua reação contra a idéia católica romana do domínio da igreja sobre o estado, ele foi ao outro extremo e virtualmente sujeitou a igreja ao estado em tudo, menos na pregação da Palavra. Os anabatistas não ficaram satisfeitos com a posição de Lutero e insistiam numa igreja só de crentes. Em muitos casos, eles zombavam da igreja visível e dos meios de graça. Além disso, exigiam completa separação de igreja e estado. Calvino e os teólogos reformados estavam de acordo com Lutero quanto à confissão de que a igreja é essencialmente uma *communio sanctorum*, uma comunhão de santos. Todavia, eles não procuravam, como os luteranos, a unidade e a santidade da igreja primariamente nas ordenanças objetivas da igreja, tais como os ofícios, a Palavra e os sacramentos, mas sobretudo na comunhão subjetiva dos crentes. Distinguiam, também, entre um aspecto visível e um aspecto invisível da igreja, embora de maneira ligeiramente diversa. Ademais, encontravam as verdadeiras marcas da igreja, não somente na correta administração da Palavra e dos Sacramentos, mas também na fiel administração da disciplina da igreja. Mas, até mesmo Calvino e os teólogos reformados do século dezessete fomentaram, em certa medida, a idéia de sujeição da igreja ao estado. Contudo, estabeleceram uma forma de governo da igreja que propiciava maior grau de independência e poder eclesiásticos que o que se conhecia na igreja luterana. Mas, enquanto que tanto os teólogos luteranos como os reformados (calvinistas) procuravam manter a relação apropriada entre a igreja visível e a invisível, outros perderam isto de vista. Os socinianos e os arminianos do século dezessete, embora na verdade falassem de uma igreja invisível, esqueceram tudo que diz respeito à vida real. Os primeiros concebiam a religião cristã simplesmente como uma doutrina aceitável, e os últimos faziam da igreja primariamente uma sociedade visível e seguiam a igreja luterana no sentido de entregarem ao

estado o direito de ministrar a disciplina, e de reterem para a igreja somente o direito de pregar o Evangelho e admoestar os membros da Igreja. Por outro lado, os labadistas e os pietistas manifestaram a tendência de desconsiderar a igreja visível, procurando uma igreja só de crentes, mostrando-se indiferentes para com a igreja institucional com sua mescla de bons e maus, e buscando edificação nos conventículos.

b. *Durante e após o século dezoito*. Durante o século dezoito o racionalismo também fez sentir sua influência sobre a doutrina da igreja. Era indiferente em matéria de fé e não tinha entusiasmo pela igreja, que ele colocou a par com outras sociedades humanas.até negava que Cristo tivesse a intenção de fundar uma igreja no sentido geralmente aceito da palavra. Houve uma reação pietista ao racionalismo no metodismo, mas o metodismo em nada contribuiu para o desenvolvimento da doutrina da igreja. Nalguns casos, ele procurou força na repreensão lançada às igrejas existentes, e noutros, adaptou-se à vida destas igrejas. Para Schleiermacher, a igreja era essencialmente a comunidade cristã, o corpo dos crentes animados pelo mesmo espírito. Ele via pouca utilidade na distinção entre a igreja visível e a invisível, e via a essência da igreja no espírito de companheirismo cristão. Quanto mais o Espírito de Deus penetrar a totalidade dos crentes cristãos, menos divisões haverá, e mais perderão elas a sua importância. Ritschl substituiu a distinção entre a igreja invisível e a visível pela distinção entre o reino e a igreja. Ele considerava o reino como a comunidade do povo de Deus que age motivado pelo amor, e a igreja como aquela mesma comunidade reunida para o culto. O nome “igreja” restringe-se, pois, a uma organização externa com a função única de cultuar; e esta função apenas capacita os crentes a familiarizar-se melhor uns com os outros. Isto certamente está longe do ensino do Novo Testamento. Leva diretamente à concepção “liberal” moderna da igreja como um mero centro social, uma instituição humana, e não uma lavoura de Deus.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. A história da igreja começa no dia de Pentecostes, ou antes? 2. Se começa antes, como a igreja anterior àquela difere da que se lhe segue? 3. A qual igreja Jesus se refere em Mt 18.17? 4. Agostinho identificou a igreja como organismo espiritual ou como instituição externa, com o reino de Deus? 5. Como explicar a ênfase católica romana à igreja como organização externa? 6. Por que os Reformadores não insistiram na total liberdade da igreja quanto ao estado? 7. Como diferiam Lutero e Calvino com respeito a isto? 8. Que controvérsias acerca da igreja surgiram na Escócia? 9. Que explica as diferentes concepções da igreja na Inglaterra e na Escócia? 10. Como foi que o racionalismo afetou a doutrina da igreja? 11. Que grandes perigos estão ameaçando a igreja na época atual?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, Geref. Dogm. IV, p. 302-319; Innes, Church and State; Cunningham, Historical Theology, dois volumes, cf. o Índice; Hauck, Real-Encyclopaedie, Art. Kirche, de Koestlin of Dogma, principalmente as de Harnak, Seeberg, Sheldon e Otten, cf. Índices.

II. Natureza da Igreja

A. A Essência da Igreja.

1. A CONCEPÇÃO CATÓLICA ROMANA. Os cristãos primitivos falavam da igreja como a *communio sanctorum* e assim, sem contudo terem pensado na matéria completamente, já deram expressão à essência da igreja. Logo, porém, no fim do segundo século, como resultado do surgimento de heresias, a questão quanto à verdadeira igreja se lhes impôs e os levou a fixar a atenção em certas características da igreja como instituição externa. Desde o tempo de Cipriano até a Reforma, a essência da igreja foi cada vez mais procurada em sua organização visível e externa. Os chamados pais da igreja entendiam que a igreja compreende todos os ramos da igreja de Cristo e que é entrelaçada numa unidade externa e visível, tendo seu laço unificador no colégio de bispos. A concepção da igreja como organização externa com o tempo foi ganhando proeminência. Foi dada crescente ênfase à sua organização hierárquica, e nesta foi posto o selo definitivo com a instituição do papado. Os católicos romanos definem a igreja como: "A congregação de todos os fiéis que, sendo batizados, professam a mesma fé, participam dos mesmos sacramentos e são governados por seus legítimos pastores, sob um chefe visível na terra". Eles fazem distinção entre a *ecclesia docens* e a *ecclesia audiens* (igreja docente e ouvinte), isto é, entre "a igreja que consiste dos que governam, ensinam e edificam" e "a igreja que é ensinada e governada, e que recebe os sacramentos". No sentido estrito da palavra, não é a *ecclesia audiens* que constitui a igreja, mas, sim, a *ecclesia docens*. Esta participa *diretamente* dos gloriosos atributos da igreja, mas aquela só indiretamente é adornada por eles. Os católicos romanos estão prontos a admitir que há um lado invisível da igreja, mas preferem reservar o nome "igreja" para a comunhão visível dos crentes. Falam eles com freqüência da "alma da igreja", mas não parecem estar em pleno acordo quanto à conotação exata do termo. Devine define a alma da igreja como a "sociedade daqueles que são chamados para a fé em Cristo e que são unidos a Cristo por dons e graças sobrenaturais".[1] Wilmers, porém, a vê "naquelas graças espirituais e sobrenaturais que constituem a igreja de Cristo e habilitam os seus membros a alcançarem o seu fim último". Diz ele: "O que denominamos *alma* em geral é aquele princípio impregnante que dá vida a um corpo e capacita os seus membros a exercerem funções peculiares. À alma da igreja pertencem a fé, a comum aspiração de todos pelo mesmo fim, a invisível autoridade dos superiores, a graça interior da santificação, as virtudes sobrenaturais e outros dons da graça".[2] O primeiro escritor supracitado vê a alma da igreja em certas pessoas qualificadas, enquanto que o segundo a considera como um princípio totalmente impregnante, algo semelhante à alma do homem. Mas, seja o que for que os católicos romanos estejam prontos a admitir, eles não

1 *The Creed Explained*, p. 259.
2 *Handbook of the Christian Religion*, p. 103.

admitem que aquilo que se pode denominar “igreja invisível” preceda logicamente à visível. Diz Moehler: “Os católicos (romanos) ensinam: primeiro vem a igreja visível – depois a invisível: a primeira dá nascimento à segunda”. Quer dizer que a igreja é a *mater fidelium* (mãe dos crentes) antes de ser uma *communio fidelium* (comunidade de crentes). Contudo, Moehler concede que há um sentido em que a “igreja interna” antecede à “igreja externa”, a saber, no sentido de que não somos membros vivos desta enquanto não pertencermos àquela. Ele discute todo o assunto da relação mútua das duas em sua obra. *Symbolism or Doctrinal Differences* (Simbolismo ou Diferenças Doutrinárias).[1] Salienta ele a identidade da igreja visível com Cristo: “Assim, do ponto de vista aqui tomado, a igreja visível é o Filho de Deus perenemente se manifestando entre os homens em forma humana, perpetuamente renovada e eternamente jovem – a permanente encarnação dele, como na Escritura Sagrada, pelo que os fiéis são chamados ‘corpo de Cristo’”.[2]

2. A CONCEPÇÃO ORTODOXA GREGA. A concepção ortodoxa grega da igreja é estreitamente relacionada com a dos católicos romanos, e, todavia, difere dela nalguns pontos importantes. Essa igreja não reconhece a Igreja Católica Romana como a igreja *verdadeira*, mas reivindica para si esta honra. Há somente uma igreja verdadeira, e essa igreja é a Ortodoxa Grega. Conquanto reconheça com maior franqueza do que os católicos romanos os dois diferentes aspectos da igreja, visível e invisível, não obstante coloca a ênfase na igreja como organização. Ela vê a essência da igreja em seu caráter de comunidade dos santos, mas na hierarquia episcopal, que ela conservou, apesar de rejeitar o papado. A infalibilidade da igreja é defendida, mas esta infalibilidade reside nos bispos, e, portanto, nos concílios e sínodos eclesiásticos. “Como invisível”, diz Gavin, “ela (a igreja) é portadora de dons e poderes divinos e está empenhada em transformar a humanidade no reino de Deus. Como visível, ela é constituída de homens que professam uma fé comum, observam costumes comuns e usam meios de graça visíveis”. Ao mesmo tempo, é rejeitada a idéia de “uma igreja invisível e ideal, da qual os vários corpos de cristãos, formando organizações distintas e se chamando ‘igrejas’, são incorporações parciais e incompletas”. A igreja é “uma entidade concreta, tangível e visível, não um ideal não realizado e irrealizável”.[3]

3. A CONCEPÇÃO PROTESTANTE. A Reforma foi uma reação contra o externalismo de Roma em Geral, e em particular, também contra a sua concepção externa da igreja. Ela tornou a trazer ao primeiro plano a verdade de que a essência da igreja não se acha na organização externa da igreja, mas nesta como a *communio sanctorum*. Tanto para Lutero como para Calvino, a igreja era simplesmente a comunidade dos santos, isto é, a comunidade dos que crêem e são santificados em Cristo, e que estão ligados a Ele, sendo Ele a sua Cabeça. Esta é também a posição exposta nos padrões confessionais reformados (calvinistas). Daí, diz a Confissão Belga:

1 Cap. V, principalmente nos parágrafos XLVI-XLVIII.
2 P. 59
3 *Greek Orthodox Thought*, p. 241, 242.

“Cremos e professamos uma só igreja católica ou universal, que é uma santa congregação de verdadeiros crentes cristãos, todos esperando a sua salvação em Jesus Cristo, sendo lavados por Seu sangue, santificados e selados pelo Espírito Santo”.[1] A Segunda Confissão Helvética expressa a mesma verdade, dizendo que a igreja é “uma assembléia dos fiéis, convocada e reunida do mundo, uma comunhão de todos os santos, isto é, daqueles que verdadeiramente conhecem e retamente adoram e servem o verdadeiro Deus em Jesus Cristo, o Salvador, pela palavra do Espírito Santo, e que pela fé participam de todos os benefícios gratuitamente oferecidos mediante Cristo”.[2] E a Confissão de Westminster, definindo a igreja do ponto de vista da eleição, diz: “A igreja católica ou universal, que é invisível, consta do numero total dos eleitos que já forma, dos que agora são e dos que ainda serão reunidos em um só corpo sob Cristo, sua cabeça; ela é a esposa, o corpo, a plenitude daquele que cumpre tudo em todas as coisas”.[3] A igreja universal, sito é, a igreja como existe no plano de Deus e só se concretiza no transcurso dos séculos, foi entendida no sentido de que consiste do corpo completo dos eleitos, os quais, no transcorrer do tempo, são chamados para a vida eterna. Mas a igreja, como existe realmente na terra, foi considerada como a comunidade dos santos. E não é somente a igreja invisível que foi entendida assim, mas a igreja visível também. Estas não são duas igrejas, mas uma somente e, portanto, têm apenas uma única essência. Uma, bem como a outra, é essencialmente a communio sanctorum, mas a igreja invisível é a igreja como Deus a vê, uma igreja que só contém crentes, ao passo que a igreja visível é a igreja como o homem a vê, composta dos que professam a Jesus Cristo, juntamente com seus filhos e, portanto, julgados como sendo a comunidade dos santos. Esta pode conter, e sempre contém de fato, alguns que ainda não foram regenerados – pode haver joio entre o trigo – porém não pode tolerar incrédulos declarados e pessoas ímpias. Paulo dirige as suas epístolas a igrejas empíricas, e não hesita em tratar os seus membros de “santos”, mas também insiste na necessidade de expulsar os ímpios e os que, praticam delitos, 1 Co 5; 2 Ts 3.6, 14; Tt 3.10. A igreja forma uma unidade espiritual da qual Cristo é o Chefe divino. É animada por um Espírito, o Espírito de Cristo; professa uma fé, comparte uma esperança e serve a um só Rei. É a cidadela da verdade e a agência de Deus para comunicar aos crentes todas as bênçãos espirituais. Como corpo de Cristo, está destinada a refletir a glória de Deus como esta se vê manifestada na obra de redenção. A igreja, em seu sentido ideal, a igreja como Deus quer que ela seja e como um dia virá a ser, é mais objeto de fé que de conhecimento. Daí a confissão: “Creio na santa igreja católica”.

B. O caráter Multiforme da Igreja.

Ao falarmos da igreja, varias distinções entrarão em consideração.

1 Art. XXVII.
2 Cap. XVII.
3 Cap. XXV.

1. A DA IGREJA MILITANTE E A IGREJA TRIUNFANTE. Na presente dispensação, a igreja é militante, isto é, convocada para uma guerra santa, e de fato nela está emprenhada. Isto, naturalmente, não significa que ela deve gastar suas forças em lutas sangrentas de autodestruição, mas, sim, que tem o dever de levar avante uma incessante guerra contra o mundo hostil em todas as formas em que este se revele, seja na igreja ou fora dela, e contra todos os poderes espirituais das trevas. A igreja não pode passar o tempo todo em oração e meditação, embora estas práticas sejam tão necessárias e importantes, nem tampouco deve parar de agir, no pacífico gozo da sua herança espiritual. Ela tem que estar engajada com todas as suas forças nas pelejas do seu Senhor, combatendo numa guerra que é tanto ofensiva como defensiva. Se a igreja na terra é a igreja militante, no céu é a igreja triunfante. Lá a espada é permutada pelos louros da vitória, os brados de guerra se transformam em cânticos triunfais, e a cruz é substituída pela coroa. A luta é finda, a batalha está ganha, e os santos reinam com Cristo para todo o sempre. Nestes dois estágios da sua existência, a igreja reflete a humilhação e a exaltação do seu celestial Senhor. Os católicos romanos falam, não somente de uma igreja militante e triunfante, mas também de uma igreja *padecente*. Esta igreja, de acordo com eles, inclui todos os crentes que já não estão na terra, mas que ainda não penetraram nos gozos do céu, e agora estão sendo purificados dos seus restantes pecados no purgatório.

2. DISTINÇÃO ENTRE IGREJA VISÍVEL E INVISÍVEL. Quer dizer que, de um lado, a igreja de Deus é visível, e de outro, é invisível. Dizem que Lutero foi o primeiro a fazer esta distinção, mas os outros Reformadores a reconheceram e também a aplicaram à igreja. Nem sempre se entendeu bem esta distinção. Os oponentes dos Reformadores freqüentemente os acusavam de ensinarem que existem duas igrejas separadas. Lutero talvez tenha dado ocasião a esta acusação, por falar de uma *ecclesiola* invisível dentro da *ecclesia* visível. Mas tanto ele como Calvino acentuam o fato de que, quando falam de uma igreja visível e invisível, não se referem a duas igrejas, mas a dois aspectos da única igreja de Jesus Cristo. Tem-se interpretado variadamente o termo “invisível” como aplicável (a) à igreja triunfante; (b) à igreja ideal e completa, como será no fim dos séculos; (c) à igreja de todas as terras e de todos os lugares, que o homem não tem nenhuma possibilidade de ver; e (d) à igreja como ela vive nos dias de perseguição, oculta e privada da Palavra e dos sacramentos. Agora, é indubitavelmente certo que a igreja triunfante é invisível para os que se acham na terra, e que Calvino, em suas Institutas, também concebe como incluída na igreja invisível, mas, sem dúvida, a distinção foi feita principalmente com a intenção de aplicar-se à igreja militante. Em geral, é feita essa aplicação na teologia reformada (calvinista). Ela ressalta o fato de que a igreja, como existe na terra, é visível e invisível. Esta igreja é dita invisível porque é essencialmente espiritual e, em sua essência espiritual, não a pode discernir o olho humano; e porque é impossível determinar infalivelmente quem não lhe pertence. A união dos crentes com Cristo é uma união mística; o Espírito que o une constitui um laço invisível; e as bênçãos da salvação, tais como a regeneração, a conversão genuína, a fé

verdadeira e a comunhão espiritual com Cristo, são todas invisíveis aos olhos naturais; – e, todavia, estas coisas constituem a *forma* real (o caráter ideal) da igreja. Que o termo "invisível" deve ser entendido neste sentido, vê-se pela origem histórica da distinção entre a igreja visível e a invisível na época da Reforma. A Bíblia atribui certos atributos gloriosos à igreja e a apresenta como um meio de salvação e de bênçãos eternais. Roma aplicava isto à igreja como instituição externa, mais particularmente à *ecclesia representativa* ou à hierarquia como distribuidora das bênçãos da salvação e, assim, ignorava e virtualmente negava a comunhão imediata e direta de Deus com os Seus filhos, colocando entre eles um sacerdócio mediatário humano. Este é o erro que os Reformadores procuraram erradicar salientando o fato de que a igreja da qual a Bíblia diz coisas tão gloriosas não é a igreja considerada como instituição externa, mas a igreja como corpo espiritual de Jesus Cristo, que é essencialmente invisível no presente, embora tendo uma encarnação relativa e imperfeita na igreja visível e esteja destinada a ter uma perfeita encarnação visível no fim dos séculos.

Naturalmente , a igreja invisível assume uma forma visível. Justamente como a alma humana se adapta a um corpo e se expressa por meio do corpo, assim a igreja invisível, que consiste, não de almas, mas de seres humanas que têm alma e corpo, assume necessariamente forma visível numa organização externa, por meio da qual se expressa. A igreja é visível na profissão de fé e conduta cristã, no ministério da Palavra e dos sacramentos, e na organização externa e seu governo. Ao fazer esta distinção, diz McPherson: "O protestantismo procurou encontrar o ponto médio adequado entre o externalismo mágico e sobrenatural da idéia romanista e a extravagante depreciação de todos os ritos externos característica do espiritualismo fanático e sectário".[1] É muito importante ter em mente que, embora tanto a igreja invisível como a visível possam ser consideradas universais, as duas não são comensuráveis em todos os aspectos. É possível que alguns pertencem à igreja invisível nunca se tornem membros da organização visível, como as pessoas alcançadas pela ação missionária e convertidas em seus leitos de morte, e que outros sejam temporariamente excluídos dela, como crentes errantes por algum tempo afastados da comunhão da igreja visível. Por outro lado, pode haver crianças e adultos não regenerados que, apesar de professarem a Cristo, não têm a verdadeira fé nele, se achem na igreja como instituição externa; e estes, enquanto estiverem nestas condições, não pertencerão à igreja invisível. Pode-se achar boas definições da igreja invisível na Confissão de Westminster.

3. A DISTINÇÃO ENTRE A IGREJA COMO ORGANISMO E A IGREJA COMO INSTITUIÇÃO. Não se deve identificar esta distinção com a imediatamente anterior, como às vezes se faz. É uma distinção que se aplica à igreja *visível* e dirige a atenção a dois aspectos diferentes da igreja considerada como corpo visível.[2] É um erro pensar que a igreja só se torna visível nos ofícios, na

1 *Chr. Dogmatic*, p.417.
2 Cf. Kuyper, *Enc*. III, p. 204; Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 331; Ten Hoor, *Afscheiding of Goleantie*, p. 88, 89; Doekes*, De Moeder der Geloovigen*, p. 10, 11; Steen, *de Kerk*, p. 51 e segtes.

administração da Palavra e dos Sacramentos e numa certa forma de governo eclesiástico. Mesmo que todas estas coisa estivessem ausentes, a igreja continuaria sendo visível na vida comunitária e no testemunho público dos crentes, e em sua unida oposição ao mundo. Mas, embora salientando o fato de que a distinção em foco é feita dentro da igreja visível, não devemos esquecer que tanto a igreja como organismo como a igreja como instituição (também chamadas *apparitio* e *institutio* – função e instituição) têm seu pano de fundo na igreja invisível. Contudo, apesar de ser verdade que estes são dois aspectos diferentes da igreja visível, representam diferenças importantes. A igreja como organismo é o *coetus fidelium*, a união ou comunhão dos fiéis, unidos pelo vínculo do Espírito, enquanto que a igreja como instituição é a *mater fidelium*, a mãe dos fiéis, uma *Heilsanstalt*, um meio de salvação, uma agência para a conversão dos pecadores e para o aperfeiçoamento dos santos. A igreja como organismo tem existência carismática: nela todos os tipos de dons e talentos tornam-se manifestos e são utilizados na obra do Senhor. A igreja como instituição, por outro lado, existe numa forma institucional e funciona por meio dos ofícios e meios que Deus instituiu. Num sentido, ambas são coordenadas, e , todavia, há também certa subordinação de uma à outra. A igreja como instituição ou organização *(mater fidelium)* é um meio para um fim, e este fim se acha na igreja como organismo, a comunidade dos crentes *(coetus fidelium).*

C. Várias Definições da Igreja

Sendo a igreja uma entidade multilateral, também é definida segundo mais de um ponto de vista.

1. DO PONTO DE VISTA DA ELEIÇÃO. Segundo alguns teólogos, a igreja é a comunidade dos eleitos, o *coetus electorum*. Contudo, esta definição tende a ser um tanto enganosa. Ela se aplica unicamente à igreja considerada idealmente, como existe na idéia de Deus e como será completada no fim dos séculos, e não à igreja como realidade presente e empírica. A eleição inclui todos os que pertencem ao corpo de Cristo, independentemente da sua real e atual relação com ele. Mas os eleitos que ainda não nasceram, ou que ainda são estranhos a Cristo e estão fora da proteção da igreja, não podem ser referidos como pertencentes à igreja *realiter* (realmente).

2. DO PONTO DE VISTA DA VOCAÇÃO EFICAZ. Para fugir à objeção levantada contra a definição anterior, gradualmente se tornou costumeiro definir a igreja do ponto de vista de alguma característica espiritual subjetiva daqueles que pertencem a ela, especialmente a vocação eficaz ou a fé, ou incluindo essa característica em acréscimo à eleição, ou substituindo a eleição por ela. Assim, a igreja foi definida como a agremiação dos eleitos que são chamados pelo Espírito de Deus *(coetus electorum vocatorum)* como o corpo dos que efetivamente são chamados *(coetus vocatorum)*, ou, ainda mais comumente, como a comunidade dos crentes ou fiéis *(coetus fidelium).* Destas definições as duas primeiras têm o propósito de designar a igreja quanto à sua

essência invisível, mas não dão nenhuma indicação do fato de que ela tem também uma faceta visível. Isso é feito, porém, na última definição mencionada, pois a fé se revela na confissão e na conduta.

3. DO PONTO DE VISTA DO BATISMO E PROFISSÃO. Do ponto de vista do batismo e da profissão, a igreja tem sido definida como a comunidade dos que são batizados e professam a fé verdadeira; ou como a comunidade dos que professam a religião verdadeira *junto com os seus filhos*. Prontamente se verá que esta é uma definição da igreja conforme a sua manifestação externa. Calvino define a igreja como a "multidão de pessoas espalhadas pelo mundo, que professam adoração a um só Deus em Cristo; são iniciadas nesta fé pelo batismo; dão testemunho da sua unidade e amor por sua participação na Ceia; estão de acordo na Palavra de Deus, e pela pregação dessa Palavra mantêm o ministério ordenado de Cristo".[1]

D. A igreja e o Reino de Deus.

1. A IDÉIA DO REINO DE DEUS. O reino de Deus é primariamente um conceito escatológico. Na Escritura, a idéia fundamental do Reino não é a de um restaurado e teocrático reino de Deus em Cristo – essencialmente, um reino de Israel – como pretendem os premilenistas; tampouco é uma nova condição social dominada pelo Espírito de Cristo e realizada pelo homem, mediante meios externos como boas leis, a civilização, a educação, reformas sociais etc., como os modernistas querem que acreditemos. A idéia primordial do reino de Deus na Escritura é a do governo de Deus estabelecido e reconhecido nos corações dos pecadores pela poderosa influência regeneradora do Espírito Santo, assegurando-lhes as inestimáveis bênçãos da salvação – um governo que, em princípio, é realizado na terra, mas que não chegará à sua culminação antes do visível e glorioso retorno de Jesus Cristo. Sua realização atual é espiritual e invisível. Jesus se apossou deste conceito escatológico e lhe deu proeminência em Seus ensinos. Ele ensinou com clareza a realização espiritual atual e o caráter universal do Reino. Além disso, Ele próprio efetuou essa realização numa medida até então desconhecida e multiplicou grandemente as bênçãos atuais do Reino. Ao mesmo tempo, Ele ofereceu a bendita esperança da futura manifestação desse Reino em glória externa e com as perfeitas bênçãos da salvação.

2. CONCEPÇÕES HISTÓRICAS DO REINO. Para os chamados pais primitivos da igreja, o reino de Deus, o bem supremo, é considerado primariamente como uma entidade futura, a meta do presente desenvolvimento da igreja. Alguns deles o consideravam como o vindouro governo milenário do Messias, apesar de que a história não dá suporte às pretensões exageradas de alguns escritores premilenistas sobre o número deles. Agostinho via o Reino como uma realidade presente e identificada com a igreja. Para ele o Reino se identifica primordialmente com os piedosos e santos, isto é, com a igreja como uma comunidade de crentes; mas ele empregava

1 *Institutas* IV, 1, 7.

algumas expressões que parecem indicar que também o via incorporado na igreja organizada episcopalmente. A Igreja Católica Romana identificava francamente o reino de Deus com a sua instituição hierárquica, mas os Reformadores recuperaram o conceito de que, nesta dispensação, ele se identifica. Com a igreja invisível. Sob a influencia de Kant, e principalmente de Ritschl, ele foi despojado do seu caráter religioso e veio a ser considerado como um reino ético de fins. Atualmente, muitas vezes é definido como um novo princípio introduzido na sociedade e destinado a transforma-la em todas as suas relações, ou como a organização moral da humanidade mediante ação decorrente da motivação do amor – o fim, último da criação.

3. O REINO DE DEUS E A IGREJA INVISÍVEL. Conquanto o reino de Deus e a igreja invisível sejam até certo ponto idênticos, não obstante deve-se fazer cuidadosa distinção entre eles. A condição de cidadão daquele e de membro desta é igualmente determinada pela regeneração. É impossível estar no reino de Seus sem estar na igreja como corpo místico de Jesus Cristo. Ao mesmo tempo, é possível distinguir entre o ponto de vista segundo o qual os crentes são chamados o Reino, e o ponto de vista segundo o qual eles são chamados a Igreja. Constituem um reino em sua relação com Deus em Cristo como o seu Governador, e uma igreja em sua separação do mundo na devoção a Deus, e em sua união orgânica uns com os outros. Como uma igreja, são chamados para serem instrumento de Deus no preparo do caminho para a ordem ideal de coisas e na introdução dessa ordem; e como um reino, representam a realização inicial da ordem ideal entre eles.

4. O REINO DE DEUS E A IGREJA VISÍVEL. Desde que os católicos romanos insistem indiscriminadamente na identificação do reino de Deus e a igreja, sua igreja reclama poder e jurisdição sobre todos os domínios da vida, como a ciência e as artes, o comércio e a indústria, como também sobre as organizações sociais e políticas. Este é um conceito completamente equivocado. Também é um engano defender, como alguns cristãos reformados (calvinistas) o fazem, em virtude de uma concepção errônea da igreja como organismo, que as associações escolares cristãs, as organizações voluntárias de jovens ou de adultos dedicadas ao estudo dos princípios cristãos e sua aplicação na vida, as uniões de trabalhadores cristãos e as organizações políticas cristãs são manifestações da igreja como organismo, porquanto isto as coloca outra vez debaixo do domínio da igreja visível e do governo direto dos seus oficiais. Naturalmente, isto não significa que a igreja não tem nenhuma responsabilidade com relação a tais organizações. Significa, porém, que elas são manifestações do reino de Deus, nas quais grupos de cristãos procuram aplicar os princípios do Reino a todas as esferas da vida. A igreja visível e o reino de Deus também podem ser identificados até certo ponto. Certamente se pode dizer que a igreja visível pertence ao Reino, faz parte do Reino e até constitui a mais importante incorporação visível das forças do Reino. Ela compartilha o caráter da igreja invisível (sendo ambas uma só) como meio para a realização do reino de Deus. Como a igreja visível, o Reino também participa das

imperfeições às quais o mundo pecaminoso o expõe. Isto fica mais que evidente à luz das parábolas do trigo e o joio, e da rede. Na medida em que a igreja visível serve de instrumento para o estabelecimento e a extensão do Reino, naturalmente ela está subordinada a este como um meio para um fim. Pode-se dizer que o Reino é um conceito mais amplo que a igreja, porque objetiva nada menos que o domínio completo de todas as manifestações da vida. Ele representa o domínio de Deus em todas as esferas do esforço humano.

E. A Igreja e as Diferentes Dispensações

1. NO PERÍODO PATRIARCAL. No período patriarcal as famílias dos crentes constituíam as congregações religiosas; a igreja era mais bem representada nos lares piedosos, onde os pais serviam de sacerdotes. Não havia culto regular, embora Gn 4.26 pareça implicar uma invocação pública do nome do Senhor. Havia distinção entre os filhos de Deus e os filhos dos homens, estes gradativamente ganhando predominância. Por ocasião do Dilúvio, a igreja foi salva na família de Noé, e continuou particularmente na linhagem de Sem. E quando a religião verdadeira estava de novo a ponto de morrer, Deus fez uma aliança com Abraão, deu-lhe como sinal a circuncisão e o separou e aos seus descendentes do mundo, para serem o Seu povo peculiar. Até a época de Moisés, as famílias patriarcas eram os verdadeiros repositórios da verdadeira fé, nos quais o temor de Jeová e o serviço do Senhor eram mantidos vivos.

2. NO PERÍODO MOSAICO. Depois do êxodo, o povo de Israel não só se organizou como nação, mas também se constituiu igreja de Deus. Foi enriquecido com instituições em que não somente a devoção familial ou a fé tribal, mas a religião da nação podia achar expressão. A igreja ainda não obtivera uma organização independente, mas tinha a sua existência institucional na vida nacional de Israel. A forma particular assumida por ela era a de um estado eclesiástico. Não podemos dizer que os dois estavam completamente aglutinados. Havia funcionários e instituições civis e religiosos separados dentro das fronteiras da nação. Mas, ao mesmo tempo, a nação toda constituía a igreja; e a igreja estava limitada à nação de Israel, embora os estrangeiros pudessem ingressar nela e incorporar-se à nação. Neste período houve marcante desenvolvimento da doutrina, um aumento na quantidade das verdades religiosas conhecidas e maior clareza na apreensão da verdade. O culto de Deus foi regulamentado nos mínimos pormenores, era grandemente ritual e cerimonial, e estava centralizado num único santuário central.

3. NO NOVO TESTAMENTO. A igreja do Novo Testamento e a da antiga dispensação são essencialmente uma só. No que se refere à sua natureza essencial, ambas consistem de crentes verdadeiros, e tão somente de crentes verdadeiros. E, em sua organização externa, ambas representam uma mistura de bons e maus. Contudo, diversas mudanças importantes resultaram da obra realizada por Jesus Cristo. A igreja foi separada da vida nacional de Israel e obteve uma organização independente. Em conexão com isto, os limites nacionais da igreja foram eliminados.

O que até essa época tinha sido uma igreja nacional, agora assumiu caráter universal. E a fim de realizar o ideal de extensão mundial, teve que se tornar uma igreja missionária, levando o Evangelho da salvação a todas as nações do mundo. Além disso, o culto ritual do passado deu lugar a um culto mais espiritual, em harmonia com os privilégios do Novo Testamento, que são maiores.

A descrição dada acima parte do pressuposto de que a igreja existiu tanto na antiga dispensação quanto na nova, e era *essencialmente* a mesma nas duas, a despeito das reconhecidas diferenças institucionais e administrativas. Isso está em harmonia com os ensinos dos nossos padrões confessionais. A *Confissão Belga*, em seu Artigo XXVII, diz: "Esta igreja existe desde o princípio do mundo, e existirá até o fim dele; o que é evidente pelo fato de que Cristo é Rei eterno, que não poderá ficar sem súditos". Em pleno acordo com isto, o *Catecismo de Heidelberg*, diz, sobre o Dia do Senhor, XXI: "Que o Filho de Deus, de toda a raça humana, do começo ao fim do mundo, reúne, defende e preserva para Si, por Seu Espírito e Sua Palavra, na unidade da fé verdadeira, uma igreja escolhida para a vida sempiterna". Como foi assinalado acima, a igreja é essencialmente a comunidade dos crentes, e esta comunidade existe desde o início da antiga dispensação, até a época atual, e continuará a existir na terra até o fim do mundo. Neste ponto não podemos concordar com aqueles premilenistas que, sob a influência de um dispensacionalismo divisor, alegam que a igreja é uma instituição exclusivamente neotestamentária, que não teve existência antes do derramamento do Espírito Santo no dia de Pentecostes e que será retirada da terra antes do início do milênio. Eles gostam de definir a igreja como "o corpo de Cristo", que é um nome caracteristicamente neotestamentário, e parecem olvidar que ela é chamada também "o templo de Deus" e "Jerusalém", que decisivamente são nomes que recendem ao Velho Testamento, cf. 1 Co 3.16, 17; 2 Co 6.16; Ef 2.21; Gl 4.26; Hb 12.22. Não devemos fechar os olhos para o patente fato de que o nome "igreja" (heb. Qahal, vertido para ekklesia na Septuaginta) é repetidamente aplicado a Israel no Velho Testamento, Js 8.35; Ed 2.65; Jl 2.16. O fato de que em nossas versões da Bíblia a tradução do original no Velho Testamento é geralmente feita com os termos "assembléia" e "congregação", enquanto que no Novo Testamento é com o vocábulo "igreja", pode ter dado surgimento a uma compreensão errônea deste ponto; mas permanece o fato de que, tanto no Velho Testamento como no Novo, a palavra denota uma congregação ou assembléia do povo de Deus, e, como tal, serve para designar a essência da igreja. Por um lado, Jesus dizia que veria a igreja no futuro, Mt 16.18, mas também a reconheceu como uma instituição já existente, Mt 18.17. Estevão fala da "congregação no deserto" (ou, na versão utilizada pelo Autor, da "igreja no deserto"), At 7.38. E Paulo testifica claramente a unidade espiritual entre Israel e a igreja em Rm 11.17-21 e em Ef 2.11-16. Na essência, Israel constituiu a igreja de Deus no Velho Testamento, apesar de sua instituição externa diferir amplamente da instituição da igreja do Novo Testamento.

F. Os Atributos da Igreja.

Segundo os protestantes, os atributos são atribuídos primariamente à igreja considerada como um organismo invisível, e só secundariamente como instituição externa. Todavia, os católicos romanos os atribuem à sua organização hierárquica. Aqueles falam em três atributos, mas estes acrescentam um quarto.

1. A UNIDADE DA IGREJA.

a. *Concepção católica Romana*. Comumente, os católicos romanos reconhecem como igreja apenas a *ecclesia* organizada hierarquicamente. A unidade desta igreja se manifesta em sua impotente organização mundial, que visa a incluir a igreja de todas as nações. Seu centro real não se acha nos crentes, mas na hierarquia com seus círculos concêntricos. Há primeiramente o largo círculo do clero de nível mais baixo, os sacerdotes e os demais funcionários inferiores; depois o círculo menor dos bispos; em seguida o círculo mais restrito ainda dos arcebispos; e, finalmente, o círculo mais restrito de todos, dos cardeais – sendo que a pirâmide completa é encimada pelo papa, o chefe visível da organização toda, que tem domínio absoluto sobre todos os que estão sob ele. Dessa maneira, a igreja Católica Romana apresenta aos olhos uma estrutura grandiosa.

b. *Concepção protestante.* Os protestantes asseveram que a unidade da igreja não é primariamente de caráter externo, mas, sim, de caráter interno e espiritual. É a unidade do corpo místico de Jesus Cristo, do qual todos os crentes são membros. Este corpo é dirigido por uma Cabeça, Jesus Cristo, que é também o Rei da igreja, e é vivificado por um só Espírito, p Espírito de Cristo. Esta unidade implica que todos os que pertencem à igreja participam da mesma fé, são solidamente interligados pelo comum laço do amor, e têm a mesma perspectiva gloriosa do futuro. Relativamente falando, esta unidade interior busca e também adquire expressão na profissão e conduta cristã dos crentes, em sua pública adoração do mesmo Deus em Cristo, e em sua participação nos mesmos sacramentos. Não pode haver dúvida quanto ao fato de que a Bíblia afirma a unidade, não só da igreja invisível, mas também da visível. A figura do corpo, como se acha em 1 Co 12.12-31, implica esta unidade. Além disso, em Ef 4.4-16, onde Paulo ressalta a unidade da igreja, evidentemente ele também tem em mente a igreja visível, pois fala de oficiais da igreja e dos seus esforços pela unidade ideal da igreja. Em vista da unidade da igreja, uma igreja local foi admoestada a suprir as necessidades doutra, e o concílio de Jerusalém se encarregou da solução de um problema que surgira em Antioquia. A igreja de Roma dava forte ênfase à unidade da igreja visível e a expressava em sua organização hierárquica. E quando os Reformadores romperam em Roma, não negaram a unidade da igreja visível, mas, antes, a sustentaram. Contudo, eles não viam o vínculo e união na organização eclesiástica da igreja, mas na fiel pregação da Palavra e na correta administração dos sacramentos. É esta também a

posição que se vê na Confissão Belga.[1] Citamos dela apenas as seguintes declarações: “Cremos e professamos uma só igreja católica ou universal, que é santa congregação dos crentes verdadeiros, todos aguardando a sua salvação em Jesus Cristo, sendo lavados pelo Seu sangue, santificados e selados pelo Espírito Santo”.[2] Os sinais pelos quais se conhece a verdadeira igreja são estes: “Se a sã doutrina do Evangelho é pregada nela; se ela mantém a sã administração dos sacramentos como estes foram instituídos por Cristo; se a disciplina da igreja é exercida na punição do pecado; em suma, se todas as coisas são conduzidas de acordo com a santa Palavra de Deus, todas as coisas contrárias a ela rejeitadas,e Jesus Cristo reconhecido como o único Chefe da igreja. Por meio disso se pode conhecer certamente a igreja verdadeira, da qual ninguém tem direito de separar-se”.[3] A unidade da igreja visível foi ensinada também pelos teólogos reformados (calvinistas) do período da pós-Reforma, e sempre foi vigorosamente salientada na teologia escocesa. Walker diz até: “As verdadeiras igrejas de Cristo, com governos separados, pareciam-lhes (aos teólogos escoceses) inadmissíveis, a menos que o fossem de maneira muito limitada e por alguma razão de experiência temporária”.[4] Na Holanda esta doutrina foi eclipsada em anos recentes, na medida em que a multi ou pluriformidade das igrejas recebeu ênfase em deferência aos fatos da história e à condição vigente. Nos dias atuais ela voltou a ser salientada nalgumas discussões correntes. Em vista das presentes divisões da igreja, é muito natural que seja levantada a questão sobre se essas divisões não militam contra a doutrina da unidade da igreja visível. Em resposta, pode-se dizer que algumas divisões, como as causadas por diferenças de lugar ou de língua, são perfeitamente compatíveis com a unidade da igreja; mas outras, como as que se originam em perversões doutrinárias ou abusos sacramentais, realmente prejudicam essa unidade. As primeiras resultam da direção providencial de Deus, mas estas últimas se devem à influência do pecado: ao obscurecimento do entendimento, ao poder do erro, ou à obstinação do homem; e, portanto, a igreja terá que lutar pelo ideal de sobrepor-se a elas. Pode ainda surgir a questão sobre se a igreja invisível única não deveria achar expressão numa única organização. Dificilmente se pode dizer que a Palavra de Deus exige isso explicitamente, e a história mostra que isso é inexeqüível e também de valor questionável. A única tentativa feita para punir a igreja toda numa grande organização externa, não mostrou capacidade de produzir bons resultados, mas levou ao externalismo, ao ritualismo e ao legalismo. Ademais, a multiformidade de igrejas, tão características do protestantismo, na medida em que resultou da direção providencial de Deus e de modo legítimo, surgiu da maneira mais natural, e está em completa harmonia com a lei da diferenciação, segundo a qual um organismo em seu desenvolvimento evolui do homogêneo para o heterogêneo. É muito possível que as riquezas inerentes ao organismo da igreja achem expressão melhor e mais completa na presente variedade de igrejas, do que numa só organização externa. Isto não significa, porém, que a igreja não deve lutar por maior medida de unidade externa. O ideal sempre deverá ser dar a máxima

1 Artigos XXVII-XXIX.
2 Artigo XXVII.
3 Artigo XXIX.
4 *Scottish Theology and Theologians*, p. 97, 97.

expressão adequada à unidade da igreja. Na época atual há um movimento forte pela união da igreja, mas este movimento, como se desenvolveu até agora, embora indubitavelmente brotando de motivos louváveis por parte de alguns, ainda é de valor duvidoso. Seja qual for a união externa que se realize, terá que ser expressão natural de uma unidade interior existente, mas o presente movimento em parte procura fabricar uma união externa onde não se acha nenhuma unidade interna, esquecido de que "nenhuma agregação artificial que busque unificar disparidades naturais pode oferecer garantia contra o conflito da partes componentes dessa agregação". É antibíblica, na medida em que procura unidade às custas da verdade e voga na onda do subjetivismo na religião. A menos que esse movimento mude de cor e lute por maior unidade *na verdade*, não produzirá real unidade, mas apenas uniformidade, e ainda que possa tornar a igreja mais eficiente do ponto de vista da atividade, nada acrescentará à verdadeira eficiência espiritual da igreja. Barth toca na tecla certa quando diz: "A busca da unidade da igreja deve, de fato, ser idêntica à busca de Jesus Cristo como a concreta Cabeça e Senhor da igreja. A bênção da unidade não pode estar separada daquele que abençoa; nele ela tem a sua origem e realidade; por meio da Sua Palavra e do Seu Espírito é-nos revelada; e somente na fé ela pode tornar-se uma realidade entre nós".[1]

2. A SANTIDADE DA IGREJA.

a. *Concepção católica Romana*. A concepção católica romana da santidade da igreja também é primariamente de caráter externo. Não é a santidade interna dos membros da igreja pela obra santificadora do Espírito Santo, mas a santidade cerimonial exterior é que é posta em primeiro plano. De acorde com o padre Devine, a igreja é santa acima de tudo "em seus dogmas, em seus preceitos morais, em seu culto e em sua disciplina", em que "tudo é puro e irrepreensível, tudo é de natureza tal que é planejado para afastar o mal e a iniqüidade, e para remover a mais exaltada virtude".[2] Só secundariamente a santidade da igreja é concebida como moral. Diz o padre Deharbe que a igreja também é santa "porque houve nela, em todos os tempos, santos cuja santidade Deus também confiou com milagres e graças extraordinárias".[3]

b. *Concepção protestante.* Os protestantes, porém, têm uma concepção completamente diversa da santidade da igreja. Eles sustentam que a igreja é absolutamente santa num sentido objetivo, isto é, como ela é considerada em Jesus Cristo. Em virtude da justificação mediatária de Cristo, a igreja é tida por santa perante Deus. Também, num sentido relativo, os protestantes consideram a igreja como subjetivamente santa, isto é, como realmente santa no princípio interior da sua vida, e destinada a santidade perfeita. Daí, ela de fato pode ser denominada comunidade de santos. Esta santidade é, acima de tudo, uma santidade do homem interior, mas uma santidade que também acha expressão na vida externa. Conseqüentemente, a santidade é

1 *The Church and the Churches,* p. 28.
2 *The Creed Explained*, p. 285.
3 *Catechism of the Catholic Religion*, p. 140.

atribuída também, secundariamente, à igreja visível. Essa igreja é santa no sentido de que é separada do mundo na sua consagração a Deus, e também no sentido ético de colimar e em princípio realizar um santo relacionamento com Cristo. Desde que as igrejas visíveis locais se compõem de crentes e sua semente, pressupõe-se que delas estão excluídos todos os descrentes e todas as pessoas ímpias. Paulo não hesita em dirigir-se ás igrejas como igrejas de santos.

3. A CATOLICIDADE DA IGREJA.

a. *Concepção católica Romana*.A Igreja Católica Romana se apropria do atributo de catolicidade, como se somente ela tivesse o direito de chamar-se católica. Como o faz com os outros atributos da igreja, ela o aplica à organização visível. Ela reivindica o direito de ser considerada como a única igreja realmente católica, porque está espalhada pela terra toda e se adapta a todos os países e a todas as formas de governo; porque existe desde o princípio e sempre teve súditos e filhos fiéis, enquanto que as seitas vêm e passam; porque tem posse da plenitude da verdade e da graça, destinadas a serem distribuídas entre os homens; e porque sobrepuja em número de membros a todas as seitas dissidentes juntas.

b. *Concepção protestante.* Os protestantes, mais uma vez, aplicam este atributo primariamente à igreja invisível, que pode ser chamada católica num sentido muito mais verdadeiro que quaisquer organizações existentes, a Igreja Católica Romana inclusive. Com justiça reagem contra a arrogância dos católicos romanos em sua apropriação deste atributo para a sua organização hierárquica, com a exclusão de todas as demais igrejas. Os protestantes insistem em que a igreja invisível é primordialmente a real igreja católica, porque inclui todos os crentes da terra, de toda e qualquer época particular, sem nenhuma exceção; porque, conseqüentemente, ela também tem os seus membros entre todas as nações evangelizadas do mundo; e porque exerce uma influencia controladora sobre a vida inteira do homem, em todas as suas fases. Secundariamente, eles também atribuem o atributo de catolicidade à igreja visível. Em nossa discussão da unidade da igreja visível, já ficou patente que os Reformadores e as confissões reformadas (calvinistas) expressaram sua fé numa igreja católica visível, e esta opinião tem sido reiterada por teólogos holandeses, escoceses e americanos até à época atual, embora em anos recentes alguns na Holanda tenham expressado dúvida acerca desta doutrina. Deve-se admitir que esta doutrina apresenta muitos problemas difíceis que ainda clamam por solução. Não é fácil indicar com precisão onde se acha esta igreja católica visível. Ademais, surgem questões como as seguintes: (1) Esta doutrina leva consigo uma vasta condenação do denominacionalismo, como parece pensar o doutor Henry Van Dyke? (2) Significará ela que alguma denominação, e só essa, é a igreja *verdadeira*, enquanto que todas as outras são *falsas*, ou será melhor distinguir entre as igrejas de formação mais pura ou menos pura? (3) Em que

ponto uma igreja local ou uma denominação deixa de ser parte integrante da igreja visível? (4) Uma única instituição ou organização externa é essencial para a unidade da igreja visível, ou não?

G. As Marcas da Igreja

1. AS MARCAS DA IGREJA EM GERAL.

a. *A necessidade destas marcas*. Sentia-se pouca necessidade destas marcas quando a igreja era claramente uma só. Mas, quando surgiram as heresias, tornou-se necessário indicar certas mudanças pelas quais se pudesse reconhecer a igreja *verdadeira*. A consciência desta necessidade já estava presente na Igreja Primitiva, foi naturalmente menos perceptível na Idade Média, e se tornou muito forte no tempo da Reforma. Nesse tempo, a única igreja existente não só foi dividida em duas grandes partes, mas o próprio protestantismo se dividiu em diversas igrejas e seitas.* Resultou que se sentiu crescentemente que era necessário indicar algumas marcas pelas quais se pudesse distinguir a igreja verdadeira da falsa. O próprio fato da Reforma prova que os Reformadores, sem negarem que Deus sustenta a Sua igreja, ficaram intensamente conscientes do fato de que uma incorporação empírica da igreja pode estar sujeita a erro, pode extraviar-se da verdade e pode degenerar totalmente. Eles pressupunham a existência de um padrão da verdade ao qual a igreja deve corresponder, e reconheciam esse padrão na Palavra de Deus.

b. *As marcas da igreja na teologia reformada*. Os teólogos reformados (calvinistas) divergiam quanto ao numero das marcas da igreja. Alguns falavam apenas de uma, a pregação da sã doutrina do Evangelho (Beza, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius); outros, de duas, a sã pregação da Palavra e a correta ministração dos sacramentos (Calvino, Bullinger, Zanchius, Junius, Gomarus, Mastricht, a Marck) e ainda outros acrescentavam a estas uma terceira marca, o fiel exercício da disciplina (Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Heidegger, Wendelinus). Estas três também são mencionadas na *Confissão Belga*;[1] mas, depois de fazer menção delas, a referida confissão as une formando uma só, dizendo: “em suma, se todas as coisas são conduzidas de acordo com a santa Palavra de Deus”. Com o transcorrer do tempo, foi feita uma distinção, principalmente na Escócia, entre as características absolutamente necessárias ao ser da igreja e as que são necessárias somente ao seu bem-estar. Alguns começaram a achar que, por mais necessária que a disciplina seja para a saúde da igreja, seria um erro dizer que uma igreja sem disciplina não é igreja. Alguns até pensavam a mesma coisa acerca da correta ministração dos sacramentos, dado que não se sentiam bem em por fora da igreja de Cristo os batistas e os quacres. Vê-se o efeito disto na Confissão de Westminster, que menciona como sendo a única coisa indispensável ao ser da igreja “a profissão da religião verdadeira”, e fala

* Ao que parece, Berkhof tem em mente o mundo ocidental, uma vez que omite a referência às igrejas ortodoxas, resultantes de uma cisão do romanismo anterior à Reforma protestante do século XVI. Nota do tradutor.

1 Artigo XXIX.

doutras coisas, como a pureza da doutrina ou do culto, e da disciplina como excelentes qualidades das igrejas particulares, qualidades pelas quais se pode avaliar o grau de sua pureza.[1] O doutor Kuyper reconhece apenas a *praedicatio* (pregação da Palavra) e a *administratio sacramenti* (ministração dos sacramentos) como as reais marcas da igreja, visto que somente elas são: (1) específicas, isto é, são características da igreja e de nenhuma outra corporação; (2) instrumentos pelos quais Deus age com a Sua graça e o Seu Espírito na igreja; e (3) elementos formativos que entram na formação constitutiva da igreja. A disciplina acha-se também noutros lugares, e não pode ser colocada em coordenação com estas duas. Todavia, com isto em mente, ele não faz objeção alguma à consideração do fiel exercício da disciplina como uma das marcas da igreja. Pois bem, não há dúvida de que as três marcas geralmente citadas não são coordenadas entre si. Estritamente falando, pode-se dizer que a fiel pregação da Palavra e seu reconhecimento como padrão de doutrina e vida [ou seja, de fé e prática], é a marca por excelência da igreja. Sem ela não há igreja, e ela determina a reta administração dos sacramentos e o fiel exercício da disciplina da igreja. Não obstante, a reta administração dos sacramentos também é uma verdadeira marca da igreja. E embora o exercício da disciplina não seja peculiar à igreja, isto é, não seja encontrado exclusivamente nela, é, contudo, absolutamente essencial para a pureza da igreja.

2. AS MARCAS DA IGREJA EM PARTICULAR.

a. *A fiel pregação da Palavra.* Esta é a mais importante marca da igreja. Enquanto que esta independe dos sacramentos, estes não são independentes dela. A fiel pregação da Palavra é o grande meio para a manutenção da igreja e para habilita-la a ser a mãe dos fiéis. Que esta é uma das características da igreja transparece em passagens como Jo 8.31, 32, 47; 14.23; 1 Jo 4.1-3; 2 Jo 9. Atribuir esta marca à igreja não significa que a pregação da Palavra na igreja terá que ser perfeita para que ela possa ser considerada co como igreja verdadeira. Tal ideal é inatingível na terra; só se pode atribuir à igreja uma relativa pureza de doutrina. Uma igreja pode ser relativamente impura em sua apresentação da verdade, sem deixar de ser uma igreja verdadeira. Mas há um limite além do qual a igreja não pode ir, na apresentação errônea da verdade ou em sua negação, sem perder o seu verdadeiro caráter e tornar-se uma igreja falsa. É o que acontece quando artigos fundamentais de fé são negados publicamente, e a doutrina e a vida já não estão sob o domínio da Palavra de Deus.

b. *A correta ministração dos sacramentos.* Jamais se deve separar os sacramentos da Palavra, pois eles não têm conteúdo próprio, mas extraem o seu conteúdo da Palavra de Deus; são de fato uma pregação visível da Palavra. Nesta qualidade, eles devem ser ministrados por legítimos ministros da Palavra, de acordo com a instituição divina, e somente a participantes devidamente qualificados – os crentes e sua semente. Uma negação das verdades centrais do

1 Cap. XXV, seções 2, 4, 5.

Evangelho, naturalmente afetará a adequada ministração dos sacramentos; e, certamente, a igreja de Roma se afasta do modo correto quando separa da Palavra de Deus os sacramentos, atribuindo-lhes uma espécie de eficácia mágica, e quando permite que as parteiras ministrem o batismo, em ocasiões de necessidade. Que a reta administração dos sacramentos é uma característica da igreja verdadeira, segue-se da sua inseparável conexão com a pregação da Palavra e de passagens como Mt 28.19; Mc 16.15, 16; At 2.42; 1 Co 11.23-30.

c. *O fiel exercício de disciplina.* É deveras essencial para a manutenção da pureza da doutrina e para salvaguardar a santidade dos sacramentos. As igrejas que relaxarem na disciplina, descobrirão mais cedo ou mais tarde em sua esfera de influência um eclipse da luz da verdade e abusos nas coisas santas. Daí, a igreja que quiser permanecer fiel ao seu ideal, na medida em que isto é possível na terra, deverá ser diligente e conscienciosa no exercício da disciplina cristã. A Palavra de Deus insiste na adequada disciplina a ser exercida na igreja de Cristo, Mt 18.18; 1 Co 5.1-5, 13; 14.33, 40; Ap 2.14, 15, 20.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual é o sentido da palavra *ekklesia* em Mt 16.18 e 18.17? 2. Quando e como o termo *Kyriake* entrou em uso significando igreja? 3. Como as palavras holandesas “kerk” e “gemeente” diferem, e como se relacionam com o termo grego? 4. Há passagens na Escritura nas quais indubitavelmente a palavra *ekklesia* é empregada para denotar como uma unidade o corpo completo dos que, em todo o mundo, professam exteriormente a Cristo? 5. A palavra *ekklesia* é empregada alguma vez como designativo de um grupo de igrejas sob um governo comum, como se dá com o que chamamos denominação? 6. A visibilidade da igreja consiste meramente na visibilidade dos seus membros? 7. Se não, em que se torna ela visível? 8. A igreja visível mantém alguma outra relação com Cristo, além de uma simples relação externa, e é beneficiada com outras promessas e privilégios, além dos privilégios e promessas meramente exteriores? 9. A essência da igreja visível difere da essência da igreja invisível? 10. Que objeções foram levantadas contra a distinção entre a igreja como instituição e a igreja como organismo? 11. Qual a diferença fundamental entre a concepção católica romana e a concepção reformada (calvinista) da igreja?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 295-354; Kuyper, *Dict. Dogm. De Ecclesia*, p. 3-267; id., *Tractaat Van de Reformatie der Kerken*; ibid., *E Voto* II, p. 108-151; Vos, *Geref. Dogm*. V, p. 1-31; Bannerman, *The Church of Christ* I, p. 1-67; Ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie e Afscheiding of Doleantie*; Doekes, *De Moeder der Geloovigen*, p. 7-64; Steen, *De Kerk*, p. 30-131; McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, p. 54-128; Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, p. 1-74; Hort, *The Christian Ecclesia*, principalmente p. 1-21, 107-122; Pieper, *Christl. Dogm*. III, p. 458-492; Valentine, *Chr. Dogm*. II, p. 362-377; Pope, *Chr. Theol*. III, p. 259-287; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 357-378; Strong, *Syst. Theol*., p. 887-894; Devine, *The Creed Explained*, p. 256-295; Wilmers, *Handbook of the*

Chr. Rel., p. 102-119; Moehler, *Symbolism*, p. 310-362; Schaff, *Our Father's Faith and Ours*, p. 213-239; Morris, *Ecclesiology*, p. 13-41; W. A. Visser't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

III. O Governo da Igreja

A. Diferentes Teorias a Respeito do Governo da Igreja.

1. CONCEITO DOS QUACRES E DOS DARBISTAS. É questão de princípio para os quacres e os darbistas a rejeição de todo e qualquer governo eclesiástico. Segundo eles, toda formação externa da igreja necessariamente degenera e leva a resultados que contrariam o espírito do cristianismo, pois exalta o elemento humano em detrimento do divino. Todo governo da igreja negligencia os carismas dados por Deus e os substitui por ofícios instituídos pelo homem, e, conseqüentemente, oferece à igreja a casca do conhecimento humano, em vez das comunicações vitais do Espírito santos. Daí, eles consideram não apenas desnecessário, mas decididamente pecaminoso organizar a igreja visível. Assim, os ofícios são abandonados, e no culto publico cada qual segue as sugestões do Espírito. A tendência transparente nestas seitas, tendência que patenteia o fermento do misticismo, deve ser considerada como uma reação contra a organização hierárquica e o formalismo da igreja estabelecida da Inglaterra. Nos Estados Unidos, alguns do quacres ordenam ministros regularmente e dirigem seu culto de maneira muito parecida com a das outras igrejas.

2. O SISTEMA ERASTIANO, CUJO NOME VEM DE ERASTO, 1524-1583. Os erastianos consideram a igreja como uma sociedade que deve sua existência e sua forma às regulamentações promulgadas pelo estado. Os oficiais da igreja são meros instrutores ou pregadores da Palavra, sem nenhum direito ou poder de governar, exceto o que eles derivam dos magistrados civis. É função do estado governar a igreja, exercer a disciplina e aplicar a excomunhão. As censuras eclesiásticas são punições civis, embora a sua aplicação possa ser confiada aos legítimos oficiais da igreja. Este sistema tem sido aplicado diversamente na Inglaterra, na Escócia e na Alemanha (igrejas luteranas). Ele entra em conflito com o princípio fundamental da Chefia de Jesus Cristo, e não reconhece o fato de que a igreja e o estado são distintos e independentes em sua origem, em seus objetos primordiais, no poder que exercem e na administração desse poder.

3. O SISTEMA EPISCOPAL. Os episcopais afirmam que Cristo, como Chefe da igreja, confiou o governo da igreja direta e exclusivamente a uma ordem de prelados ou bispos, considerados estes como sucessores dos apóstolos; e que Ele constituiu estes bispos numa ordem separada, independente e capacitada para perpetuar-se. Neste sistema, o *coetus fidelium*, ou seja, a comunidade dos crentes, não tem absolutamente nenhuma participação no governo da igreja. Nos primeiros séculos [de sua história], era este o sistema da Igreja Católica Romana. Na Inglaterra, foi feito uma combinação dele com o sistema erastiano. Mas a Bíblia não oferece base para a existência de tal classe separada de oficiais superiores, dotados do direito inerente de ordenação

e jurisdição, e que, portanto, não representam o povo e nem tampouco, em nenhum sentido da expressão, derivam do povo o seu ofício. A Escritura mostra claramente que o ofício apostólico não era de natureza permanente. Os apóstolos compunham uma classe claramente distinta e independente, mas a sua tarefa especial não era a de governar e administrar os assuntos das igrejas. Era seu dever levar o Evangelho às regiões não evangelizadas, fundar igrejas, e, então, designar dentre o povo outras pessoas para a tarefa de governar essas igrejas. Antes do final do primeiro século, o apostolado já tinha desaparecido inteiramente.

4. O SISTEMA CATÓLICO ROMANO. Este é o sistema episcopal levado à sua conclusão lógica. O sistema católico romano tem a pretensão de abranger, não somente os sucessores dos apóstolos, mas também os sucessores de Pedro, que, segundo dizem, teve o primado entre os apóstolos e cujo sucessor é agora tido como representante especial de Cristo. A igreja de Roma é da natureza de uma monarquia absoluta, sob o domínio de um papa infalível, que tem o direito de determinar e regulamentar a doutrina, o culto e o governo da igreja. Abaixo dele há classes e ordens inferiores às quais é dada uma graça especial e cujo dever é governar a igreja com a obrigação de prestar rigorosas contas aos seus superiores e ao sumo pontífice. O povo não tem absolutamente nenhuma voz no governo da igreja. Este sistema também conflita com a Escritura, que não reconhece nenhum primado de Pedro como aquele sobre o qual o sistema em foco é edificado, e reconhece definidamente a voz do povo nas questões eclesiásticas. Além disso, a alegação da Igreja Católica Romana, de que há uma linha ininterrupta de sucessão desde o tempo de Pedro até os dias atuais, é contraditada pela história. O sistema papal é insustentável, tanto exegética como historicamente.

5. O SISTEMA CONGREGACIONAL. Também chamado sistema de independência. Segundo ele, cada igreja ou congregação é uma igreja completa, independente de todas as demais. Nesse tipo de igreja o poder de governo fica exclusivamente com os membros da igreja, que têm autoridade para regulamentar os seus próprios assuntos. Os oficiais são simples funcionários da igreja local, designados para ensinarem e para administrarem os interesses da igreja, e não têm poder de governo além do que possuem como membros da igreja. Se se achar conveniente que as diversas igrejas exerçam comunhão umas com as outras, como às vezes se dá, esta comunhão se expressa em concílios ou convenções eclesiásticos e em reuniões ou conferências locais ou regionais, para a consideração dos seus interesses comuns. Mas é determinado que os atos desses corpos associados sejam estritamente consultivos ou declarativos, e não sejam impostos a nenhuma igreja particular. Esta teoria de governo popular, que torna o ofício do ministério totalmente dependente da ação do povo, certamente não está em harmonia com o que aprendemos da Palavra de Deus. Além disso, a teoria de que cada igreja é independente de qualquer outra igreja, não expressa a unidade da igreja de Cristo, tem efeito desintegrador e abre

as portas para toda sorte de arbitrariedade no governo da igreja. Não há para onde apelar de quaisquer decisões da igreja local.

6. O SISTEMA DA IGREJA NACIONAL. Este sistema, também denominado sistema colegial (que superou o sistema territorial), foi desenvolvido na Alemanha, principalmente por C. M. Pfaff (1686-1780), e mais tarde foi introduzido na Holanda. Ele parte do pressuposto de que a igreja é uma associação voluntária, igual ao estado. As igrejas ou congregações separadas são meras subdivisões da igreja nacional única. O poder original reside numa organização nacional, e esta organização tem jurisdição sobre as igrejas locais. Este sistema é justamente o inverso do sistema presbiteriano, segundo o qual o poder original tem sua sede no conselho ou consistório. O sistema territorial reconhecia o direito *inerente* ao estado de reformar o culto público, resolver contendas sobre doutrina e conduta, e convocar sínodos, ao passo que o sistema colegial atribui ao estado unicamente o direito de supervisão como *direito inerente*, e considera todos os outros direitos, que o estado poderia exercer em questões da igreja, como direitos que a igreja, por um entendimento tácito ou por um pacto formal, conferiria ao estado. Este sistema desconsidera completamente a autonomia das igrejas locais, ignora os princípios de governo e de direta responsabilidade para com Cristo, gera formalismo e confina uma igreja professadamente espiritual dentro dos limites e geográficos. Um sistema como este, semelhante que é ao sistema erastiano, naturalmente se adapta melhor à idéia atual do estado totalitário.

B. Os Princípios Fundamentais do Sistema Reformado ou Presbiteriano.

As igrejas reformadas (calvinistas) não têm a pretensão de que o seu sistema de governo seja determinado, em todas as minúcias, pela Palavra de Deus, mas asseveram que os seus princípios fundamentais são derivados diretamente da Escritura. Elas não se arrogam um *jus divinum* (direito divino) quanto aos pormenores, mas unicamente quanto aos princípios gerais e fundamentais do sistema, e estão mui dispostas a admitir que muitas das suas particularidades são determinadas pela utilidade e pela sabedoria humana. Decorre disto que, enquanto que a estrutura geral deve ser mantida rigidamente, alguns pormenores podem ser mudados, conforme a maneira eclesiástica própria, por razões de prudência, como o proveito geral das igrejas. Os seus princípios mais fundamentais são os seguintes:

1. CRISTO É O CHEFE E CABEÇA DA IGREJA E A FONTE DE TODA A SUA AUTORIDADE. A igreja de Roma considera da maior importância afirmar a chefia do papa sobre a igreja. Os Reformadores sustentavam e defendiam a posição, antagonicamente às pretensões do papado, segundo a qual Cristo é o único Chefe da igreja. Contudo, eles não evitaram inteiramente o perigo de reconhecer, uns mais, outros menos, a supremacia do estado sobre a igreja. Conseqüentemente, as igrejas presbiterianas e reformadas tiveram que librar outra batalha posterior, a batalha prol da chefia de Jesus em oposição às infundadas intrusões do estado. Esta

batalha foi empreendida primeiramente na Escócia e, mais tarde, também na Holanda. O próprio fato de que a peleja foi contra poderes externos tais como o papado e o estado ou o rei, ambos os quais alegavam ser o chefe visível da igreja, claramente implica que aqueles que estavam empenhados nesta batalha estavam particularmente interessados em estabelecer e manter a posição de que Cristo é o único Chefe visível da igreja, e, portanto, o único e supremo Legislador e Rei da Igreja. Naturalmente, eles também reconheciam a Cristo como a Cabeça *orgânica* da igreja *invisível*. Eles compreendiam que as duas não podem separar-se, mas, desde que o papa e o rei dificilmente poderiam arrogar-se a posição de cabeça orgânica da igreja invisível, realmente não era este o ponto em questão. A respeito dos mestres escoceses, diz Walker: "Eles queriam dizer que Cristo é o verdadeiro Rei e Cabeça da igreja, considerada como organização visível, governando-a por meio dos Seus estatutos, ordenanças, oficiais e poderes, tão real e literalmente como Davi e Salomão governaram o povo da aliança na antiguidade".[1] A Bíblia nos ensina que Cristo é o Chefe de todas as coisas: Ele é o Senhor do universo, não simplesmente como a segunda pessoa da Trindade, mas em sua capacidade mediatária, Mt 28.18; Ef 1.20-22; Fp 2.10, 11; Ap 17.14; 19.16. Num sentido muito especial, porém, Ele á a Cabeça* da igreja, que é o Seu corpo. Ele mantém relação viva e orgânica com ela, enche-a de vida e a governa espiritualmente, Jo 15.1-8; Ef 1.10, 22, 23; 2.20-22; 4.15; 5.30; Cl 1.18; 2.19; 3.11. Os premilenistas alegam que este é o único sentido em que Cristo é a Cabeça da igreja, pois negam exatamente o ponto pelo qual os nossos pais reformados (calvinistas) pelejaram, a saber, que Cristo é o *Rei* da igreja. No sentido orgânico e vital, Ele é primordialmente, embora não de modo exclusivo, a Cabeça da igreja invisível, que constitui o Seu corpo espiritual. Mas Ele é também a Cabeça da igreja visível, não somente no sentido orgânico, mas também no sentido de que Ele tem autoridade sobre ela e a governa, Mt 16.18, 19; 23.8, 10; Jo 13.13; 1 Co 12.5; Ef 1.10-23; 4.4, 5, 11, 12; 5.23, 24. Esta chefia de Cristo sobre a igreja visível é a parte do domínio entregue a Ele como resultado dos Seus sofrimentos. Sua autoridade se manifesta nos seguintes pontos: (a) Ele instituiu a igreja do Novo Testamento, Mt 16.18, de maneira que esta não é, como também a consideram hoje em dia, uma simples sociedade voluntária, cuja única base é o consenso dos membros. (b) Ele instituiu os meios de graça que a igreja deve administrar, a saber, a Palavra e os sacramentos, Mt 28.19, 20; Mc 16.15, 16; Lc 22.17-20; 1 Co 11.23-29. Nestas questões, ninguém mais tem o direito de legislar. (c) Ele deu à igreja a sua estrutura e os seus oficiais, e revestiu a estes de autoridade divina, para que pudessem falar e agir em Seu nome, Mt 10.1; 16.19; Jo 20.21-23; Ef 4.11, 12. (d) Ele sempre está presente na igreja quando esta se reúne para o culto, e fala e age por meio dos seus oficiais. É Cristo como Rei que lhes possibilita falar e agir com autoridade, Mt. 10.40; 2 Co 13.3.

1 *Scottish Theology and Theologians*, p. 130.

* É bom notar que Cristo é *o* Cabeça (Chefe) de todas as coisas (Ef 1.22; Cl 2.10), mas, com relação à igreja, além de Chefe ou *o* Cabeça, Ele é *a* Cabeça (Ef. 5.23, 30; Cl 1.18; 2.19). A distinção é importante porque, com relação à igreja, o vínculo de união é orgânico: a igreja é o corpo; Cristo é sua Cabeça – que não só comanda o corpo, mas também lhe comunica vida. Esta figura tem que ver com a bela e profunda doutrina da união vital de Cristo com o crente. Há passagens em que a tradução de *kefale* deveria ser "a cabeça", e não "o cabeça", como nelas está. Cf., por exemplo, Ef 4.15 e 5.23, Almeida, Ed. Ver. e Atual. Nota do tradutor.

2. CRISTO EXERCE A SUA AUTORIDADE POR INTERMÉDIO DA SUA PALAVRA REAL. O reinado de Cristo não é similar ao dos reis terrenos em todos os aspectos. Ele não governa a igreja pela força, mas, sim, *subjetivamente*, por Seu Espírito, que age na igreja, e *objetivamente*, pela Palavra de Deus como o padrão de autoridade. Todos os crentes estão incondicionalmente obrigados a obedecer à palavra do Rei. Como Cristo é o único Governador soberano da igreja, a Sua palavra é a única que é lei no sentido absoluto. Conseqüentemente, todo poder despótico na igreja é contrabando. Não existe poder de governar independente de Cristo. O papa de Roma está sob condenação em que ele, conquanto se declare vigário de Cristo na terra, virtualmente se põe acima de Cristo e invalida a palavra de Cristo com inovações humanas. Ele não somente coloca a tradição no mesmo nível da Escritura, mas também se proclama intérprete infalível de ambas, quando fala *ex cathedra* (de cadeira) em matéria de fé e moralidade. A Escritura e a tradição podem ser as regras de fé mediatas ou remotas, ao passo que a regra imediata é o ensino da igreja, que tem sua garantia na infalibilidade papal.[1] A palavra do papa é a palavra de Deus. Mas a verdade é que, embora seja um fato que Cristo exerce a Sua autoridade na igreja por intermédio dos oficiais, não se deve entender isto no sentido que Ele *transfere* Sua autoridade a Seus servos. Ele mesmo governa a igreja através de todos os séculos mas, ao fazê-lo, utiliza os oficiais da igreja como Seus órgãos. Estes não têm poder absoluto ou independente, mas unicamente um poder derivado e ministerial.

3. COMO REI, CRISTO REVESTIU A IGREJA DE PODER. Levanta-se neste ponto uma questão delicada, a saber, Quem são os primeiros e legítimos agentes do poder da igreja? A quem Cristo delegou em primeira instância este poder? Os católicos romanos e os episcopais respondem: Aos oficiais, entendidos como uma classe separada, em contra-distinção dos membros comuns da igreja. Alguns eminentes teólogos presbiterianos, como Rutherford e Baillie, também defenderam este conceito. Diametralmente oposta a isto é a teoria dos independentes (igrejas livres), de que a igreja em geral é investida deste poder, sendo os oficiais meros órgãos do corpo global. O grande teólogo puritano Owen adota esta idéia com algumas modificações. Em anos recentes, alguns teólogos reformados (calvinistas) aparentemente apoiaram este conceito, embora sem subscrever o separatismo dos independentes.

Há, porém, outro modo de ver, que representa um meio termo entre estes dois extremos, que nos parece merecer preferência. De acordo com este conceito, o poder eclesiástico é delegado por Cristo à igreja como um todo, isto é, aos membros comuns e aos oficiais, igualmente, mas, em acréscimo, os oficiais recebem uma porção adicional de poder, como se requer para o cumprimento dos seus respectivos deveres na igreja de Cristo. Participam do poder original concedido à igreja e recebem sua autoridade e poder como oficiais diretamente de Cristo. São representantes do povo, não, porém, meros deputados ou delegados. Os teólogos mais antigos diziam com freqüência: “Todo o poder da igreja está, *actu primo*, ou fundamentalmente, na própria

1 Cf. Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.

igreja; *actus secundo*, ou em seu exercício, naqueles que são especialmente chamados para isso". É este, substancialmente, o conceito defendido por Voetius, Gillespie (em sua obra sobre *Cerimônias*), Bannerman, Porteous e Vos.

4. CRISTO PROVIDENCIOU ÓRGÃOS REPRESENTATIVOS PARA O EXERCÍCIO ESPECÍFICO DESTE PODER. Enquanto que Cristo delegou poder à igreja como um todo, também providenciou para que este poder fosse exercido ordinária e especificamente por órgãos representativos, separados para a manutenção da doutrina, do culto e da disciplina. Os oficiais da igreja são os representantes do povo, escolhidos por voto popular. Isto não significa porém, que eles recebem a sua autoridade do povo, pois o chamamento do povo á apenas a confirmação do chamamento interior feito pelo Senhor; e é do Senhor que eles recebem a sua autoridade e a Ele são responsáveis. Quando são chamados representantes, é meramente uma indicação do fato de que eles foram escolhidos pelo povo para o seu ofício, e não implica que derivam dele a sua autoridade. Daí, eles não são deputados ou instrumentos, servindo apenas para levar a cabo os desejos do povo, mas governantes cujo dever é apreender e aplicar as leis de Cristo. Ao mesmo tempo, têm o dever de reconhecer o poder do qual a igreja como um todo foi investida, procurando o seu assentimento ou o seu consentimento nas questões importantes.

5. O PODER DA IGREJA RESIDE PRIMARIAMENTE NO CORPO GOVERNANTE LOCAL. Um dos princípios fundamentais do governo reformado ou presbiteriano é que o poder ou autoridade da igreja não reside antes de tudo na assembléia mais geral de alguma igreja. E só secundariamente e por derivação dessa assembléia, confiado ao corpo governante da igreja local; mas, sim, que tem sua sede original no consistório ou sessão ou conselho da igreja local e por este é transferido para as assembléias maiores, como classes ou presbitérios e sínodos ou assembléias gerais.* Assim, o sistema reformado ou presbiteriano honra a autonomia da igreja local, apesar de sempre considerá-la sujeita às limitações que lhe podem sobrevir como resultado de sua associação com outras igrejas, formando uma denominação, e lhe assegura o mais completo direito de governar os seus interesses internos por meio dos seus oficiais. Ao mesmo tempo, mantém o direito e dever da igreja local de unir-se a outras igrejas similares sobre uma base confessional comum, e de formar uma organização mais ampla com propósitos doutrinários, judiciais e administrativos, com a adequada estipulação de mútuas obrigações e direitos. Essa organização mais ampla impõe, sem dúvida, certas limitações à autonomia das igrejas locais, mas também promove o crescimento e o bem-estar das igrejas, garante os direitos dos membros da igreja e serve para dar mais plena expressão à unidade da igreja.

C. Os Oficiais da Igreja.

* Na igreja Presbiteriana do Brasil, a Assembléia Geral toma o nome de *Supremo Concílio*. Nota do tradutor.

Podemos distinguir diferentes classes de oficiais na igreja. Uma distinção muito geral é de oficiais ordinários e extraordinários.

1. OFICIAIS EXTRAORDINÁRIOS.

a. *Apóstolos*. Estritamente falando, este nome só é aplicável aos doze escolhidos por Jesus e a Paulo; mas também se aplica a certos homens apostólicos que assessoram a Paulo em seu trabalho e que foram dotados de dons e graças apostólicas, At 14.4, 14; 1 Co 9.5, 6; 2 Co 8.23; Gl 1.19 (?).** Os apóstolos tinham a incumbência especial de lançar os alicerces da igreja de todos os séculos. Somente através da sua palavra é que os crentes de todas as eras subseqüentes têm comunhão com Jesus Cristo. Daí, eles são os apóstolos da igreja dos dias atuais, como também o foram da Igreja Primitiva. Eles tinham certas qualificações especiais. (a) Foram comissionados diretamente por Deus ou por Jesus Cristo, Mc 3.14; Lc 6.13; Gl 1.1; (b) eram testemunhas da vida de Cristo e, principalmente, de Sua ressurreição, Jo 15.27; At 1.21, 22; 1 Co 9.1; (c) estavam cônscios de serem inspirados pelo Espírito de Deus em todo o seu ensino, oral e escrito, At 15.28; 1 Co 2.13; 1 Ts 4.8; 1 Jo 5.9-12; (d) tinham o poder de realizar milagres e o usaram em diversas ocasiões para ratificar a sua mensagem, 2 Co 12.12; Hb 2.4; e (e) foram ricamente abençoados em sua obra, como sinal de que Deus aprovava os seus labores, 1 Co 9.1, 2; 2 Co 3.2, 3; Gl 2.8.

b. *Profetas*. O Novo Testamento fala também de profetas, At 11.28; 13.1, 2; 15.32; 1 Co 12.10; 13.2; 14.3; Ef 2.20; 3.5; 4.11; 1 Tm 1.18; 4.14; Ap 11.6. Evidentemente o dom de falar para a edificação da igreja era altamente desenvolvido nestes profetas, e ocasionalmente eles serviam de instrumentos para a revelação de mistérios e para a predição de eventos futuros. Aquela parte deste dom (profecias) é permanente na igreja cristã, e foi definidamente reconhecido pelas igrejas reformadas (calvinistas), mas esta última parte era de caráter carismático e temporário. Os profetas diferiam dos ministros comuns no sentido de que eles falavam sob inspiração especial.

c. *E*vangelistas. Em acréscimo a apóstolos e profetas, são mencionados evangelistas na Bíblia, At 21.8; Ef 4.11; 2 Tm 4.5. Filipe, Marcos, Timóteo e Tito pertenciam a esta classe. Pouco se sabe destes evangelistas. Eles acompanhavam e assistiam os apóstolos, e às vezes eram enviados por estes em missões especiais. Seu trabalho era pregar e batizar, mas incluía também a ordenação de presbíteros, Tt 1.5; 1 Tm 5.22, e o exercício da disciplina, Tt 3.10. Ao que parece, sua obra era mais geral e algo superior à dos ministros regulares.

2. OFICIAIS ORDINÁRIOS.

** Há divergências sobre qual dos Tiagos seria este. Daí a interrogativa de Berkhof. Cf., e.g., o comentário de Calvino, *in loco*. Nota do tradutor.

a. *Presbíteros.* Dentre os oficiais comuns da igreja, os *presbyteroi* (presbíteros) ou *episkopoi* (bispos) são os primeiros, na ordem de importância. O primeiro nome significa simplesmente "anciãos", ou "mais velhos", e o último, "supervisores" ou "superintendentes". O termo *presbyteroi* é empregado na Escritura para denotar homens idosos, e para designar uma classe de oficiais um tanto parecida com a que exercia certas funções na sinagoga. Como designativo de ofício, aos poucos o nome foi eclipsado e até sobrepujado pelo nome *episkopoi*. Os dois termos são freqüentemente empregados um pelo outro, At 20.17. 28; 1 Tm 3.1; 4.14; 5.17, 19; Tt 1.5, 7; 1 Pe 5.1, 2. Os *presbyteroi* são mencionados, pela primeira vez em At 11.30, mas é evidente que o ofício já era bem conhecido quando Paulo e Barnabé foram a Jerusalém, e pode ter estado em existência mesmo antes da instituição do diaconato. Pelo menos a expressão *hoi neoteroi* ("os moços") em Atos 5 parece indicar uma distinção entre estes e os *presbyteroi*. Freqüente menção é feita a eles no Livro de Atos, 14.23; 15.6, 22; 16.4; 20.17, 28; 21.18. Provavelmente o ofício presbiteral ou episcopal foi instituído primeiro nas igrejas dos judeus, Tg. 5.14; Hb 13.7, 17, e, então, pouco depois, também os gentios. Vários outros nomes são aplicados a oficiais, a saber, *proistemanoi* (os que presidem), Rm 12.8; 1 Ts 5.12; *kyberneseis* (governos), 1 Co 12.28; *hegoumenoi* (guias), Hb 13.7, 17, 24; e *poimenas* (pastores), Ef 4.11. Claramente se vê que estes oficiais detinham a superintendência do rebanho que fora entregue aos seus cuidados. Eles tinham que abastecê-lo, governá-lo e protegê-lo, como sendo da própria família de Deus.

b. *Mestres*. É evidente que, originalmente, os presbíteros não eram mestres. A princípio, na havia necessidade de mestres, separadamente, uma vez que havia apóstolos, profetas e evangelistas. Gradativamente, porém, a *didaskalia* (o ensino, a docência) ligou-se mais e mais estreitamente ao ofício episcopal; mas, mesmo então, os mestres não constituíram uma classe separada de oficiais. A declaração de Paulo em Ef 4.11, de que o Cristo assunto também dera à igreja "pastores e mestres", mencionados como uma única classe, mostra claramente que estes dois não constituem duas diferentes classes oficiais, mas uma só classe com duas funções inter-relacionadas. 1 Tm 5.17 fala de presbíteros que trabalhavam na palavra e no ensino, e, conforme Hb 13.7, os *hegumenoi* eram igualmente mestres. Além disso, em 2 Tm 2.2 Paulo insta com Timóteo sobre a necessidade de nomear para ofício homens fiéis e também capazes de instruir a outros. Com o transcorrer do tempo, duas circunstâncias levaram a uma distinção entre os presbíteros ou superintendentes encarregados somente do governo da igreja, e os que também eram chamados para ensinar: (1) quando os apóstolos faleceram e as heresias surgiam e aumentavam, a tarefa dos que eram chamados para ensinar tornou-se mais exigente, requerendo preparação especial, 2 Tm 2.2; Tt 1.9; e (2) em vista do fato de que o trabalhador é digno do seu salário, os que estão engajados no ministério da Palavra, tarefa amplamente abrangente que requer todo o seu tempo, foram liberados doutros trabalhos para poderem devotar-se mais exclusivamente ao trabalho de ensinar. Com toda a probabilidade, os *aggeloi* (anjos) aos quais foram dirigidas as cartas enviadas às sete igrejas da Ásia Menor, eram os mestres ou ministros

daquelas igrejas, Ap 2.1, 8, 12, 18; 3.1, 7, 14. Nos círculos reformados (calvinistas), os ministros agora governam as igrejas junto com os presbíteros, mas, em acréscimo a isso, ministram a Palavra e os sacramentos. Juntos eles formulam os regulamentos necessários para o governo da igreja.

c. *Diáconos.* Além dos *presbyteroi*, são mencionados os *diakonoi* no Novo Testamento, Fp 1.1; Tm 3.8, 10, 12. Segundo a opinião predominante, At 6.1-6 contém o registro da instituição do diaconato. Contudo, alguns estudiosos duvidam disto, e consideram o ofício mencionado em At 6, ou como um oficio geral em que as funções dos presbíteros e diáconos foram combinadas, ou como um ofício meramente temporal, que atende a um propósito especial. Eles chamam a atenção para o fato de que alguns dos sete escolhidos, como Felipe e Estevão, evidentemente estavam engajados no ensino; e que o dinheiro coletado em Antioquia para os pobres da Judéia foi entregue às mãos dos presbíteros. Não se faz menção nenhuma de quaisquer diáconos em At 11.30, sendo que estes, se existissem como classe separada, seriam os recebedores naturais daquele dinheiro. E, todavia, com toda a probabilidade, At 6 se refere à instituição do diaconato, pois: (1) O nome *diakonoi* que, antes do evento narrado em Atos 6, era sempre empregado no sentido geral de servo ou servidor, subseqüentemente começou a ser empregado como designativo daqueles que se dedicavam às obras de misericórdia e caridade, e, com o tempo, veio a ser usado exclusivamente neste sentido. A única razão que se pode atribuir a isto se acha em Atos 6. (2) Os sete homens ali mencionados foram encarregados da tarefa de distribuir bem as dádivas trazidas para as *agapae* (festas de amor cristão), ministério que noutras partes é particularmente descrito pela palavra diakonia, At 11.29; Rm 12.7; 2 Co 8.4; 9.1, 12, 13; Ap 2.19. (3) Os requisitos para o ofício, como são mencionados em Atos 6, são muito exigentes, e nesse aspecto, concordam com as exigências mencionadas em 1 Tm 3.8-10, 12. (4) Muito pouco se pode dizer em favor da acariciada idéia de alguns críticos de que o diaconato só foi desenvolvido mais tarde, mais ou menos na época do aparecimento do ofício episcopal.

3. A VOCAÇÃO DOS OFICIAIS E SUA INSTALAÇÃO NO OFÍCIO. Deve-se fazer distinção entre a vocação dos oficiais extraordinários, tais como os apóstolos, e a dos oficiais ordinários. Aqueles foram chamados de maneira extraordinária, com um chamamento imediato ou direto de Deus, e estes, de maneira ordinária e mediante a instrumentalidade da igreja. Estamos interessados mais particularmente na vocação dos oficiais ordinários.

a. *Vocação dos oficiais ordinários.* É dupla:

(1) *Vocação interna*. Às vezes se pensa que a vocação interna para um ofício na igreja consiste numa indicação extraordinária de Deus do fim para o qual o indivíduo é chamado – uma espécie de revelação especial. Mas não está certo. Consiste, antes, em certas indicações providenciais ordinárias dadas por Deus, e inclui principalmente três coisas: (a) a consciência de

estar sendo impelido a alguma tarefa especial do reino de Deus, por amor a Deus e Sua causa; (b) a convicção que o indivíduo tem de que está, pelo menos em certa medida, intelectual e espiritualmente qualificado para o ofício em vista; e (c) a experiência de que, evidentemente, Deus está pavimentando o caminho que leva à meta.

(2) *Vocação externa*. Esta é a vocação que chega à pessoa pela instrumentalidade da igreja. Não é emitida pelo papa (conceito católico romano), nem por um bispo ou colégio de bispos (episcopal), mas, sim, pela igreja local. Tanto os oficiais como os membros comuns da igreja tomam parte nela. Que os oficiais têm parte em sua direção, não, porém, com a exclusão do povo, é evidenciado por passagens como At 1.15-26; 6.2-6; 14.23. O povo foi admitido, mesmo à escolha de um apóstolo, segundo At 1.15-26. O que se vê é que, na era apostólica, os oficiais guiavam a escolha que o povo fazia, chamando a atenção para as qualificações necessárias que se exigiam para o ofício, mas deixavam o povo tomar parte na escolha propriamente dita, At 1.15-16; 6.1-6; 1 Tm 3.2-13. Naturalmente, no caso de Matias, Deus mesmo fez a escolha final.

b. *A investidura dos oficiais no ofício*. Há principalmente dois ritos relacionados com a investidura ou instalação.

(1) *Ordenação*. Esta pressupõe a vocação e o exame do candidato ao ofício. É um ato da classe ou presbitério (1 Tm 4.14). Diz o doutor Hodge: "A ordenação é a solene expressão do julgamento da igreja, mediante aqueles que foram designados para comunicar tal julgamento, de que o candidato é verdadeiramente vocacionado por Deus para tomar parte neste ministério, com isso autenticando para o povo o chamamento divino".[1] Esta autenticação é, sob todas as circunstancias ordinárias, a condição necessária para o exercício do ofício ministerial. Pode-se lhe chamar, resumidamente, reconhecimento e confirmação públicos da vocação do candidato para este ofício.

(2) *Imposição das mãos.* A ordenação é acompanhada pela imposição das mãos. É fato patente que ambas andavam de mãos dadas nos tempos apostólicos, At 6.6; 13.3; 1 Tm 4.14; 5.22. Naqueles tempos primitivos, a imposição das mãos evidentemente implicava duas coisas: Significava que uma pessoa era separada para certo ofício, e que algum dom espiritual especial lhe era conferido. A igreja de Roma é de opinião que estes dois elementos ainda estão incluídos na imposição das mãos, que esta realmente confere alguma graça espiritual ao seu recebedor, e, daí, lhe atribui significação sacramental. Os protestantes afirmam, porém, que ela é apenas uma indicação simbólica do fato de que alguém é separado para o ofício ministerial na igreja. Conquanto eles a considerem um rito escriturístico, e um rito inteiramente apropriado, não a consideram absolutamente essencial. Para a Igreja Presbiteriana, ela é facultativa.*

1 *Church Polity*, p. 349

* Na Igreja presbiteriana do Brasil a imposição das mãos faz parte do ato litúrgico constitucional. Vide "Princípios de Liturgia", Artigos 27 e 33, com seu Parágrafo único. Nota do tradutor.

D. As Assembléias Eclesiásticas.

1. OS CORPOS GOVERNANTES (TRIBUNAIS ECLESIÁSTICOS) DO SISTEMA REFORMADO (E PRESBITERIANO). O governo das igrejas Reformada e Presbiteriana é caracterizado por um sistema de assembléias eclesiásticas numa escala ascendente ou descendente, conforme o ponto de vista segundo o qual é considerado. São elas o consistório (sessão, conselho), a classe (presbitério), o(s) sínodo(s), e, nalguns casos, a assembléia geral (o Supremo Concílio, no caso do presbiterianismo brasileiro). O consistório ou conselho consiste do ministro (ou ministros) e os presbíteros ou anciãos da igreja local. A classe se compõe de um ministro e de um presbítero de cada igreja local de certa região ou distrito. Isso é um pouco diferente, porém, na Igreja Presbiteriana, na qual o presbitério inclui todos os ministros dentro dos seus limites, e um presbitério de cada uma das suas igrejas. O sínodo, por sua vez, consiste de igual número de ministros e presbíteros de cada classe.** E finalmente, a assembléia geral (no caso dos presbiterianos) é composta de igual delegação de ministros e presbíteros de cada um dos presbitérios, e não, como se poderia esperar, de cada um dos sínodos particulares.

2. O GOVERNO REPRESENTATIVO DA IGREJA LOCAL E SUA AUTONOMIA RELATIVA.

a. *O governo representativo da igreja local*. As igrejas reformadas e presbiterianas diferem, de um lado, de todas as igrejas nas quais o governo está nas mãos de um único prelado ou de um presbítero ou ancião presidente, e, de outro lado, daquelas nas quais o governo está com o povo em geral. Elas não acreditam em nenhum governo de um homem só, seja este um presbítero, um pastor ou um bispo; tampouco acreditam em governo popular. Elas elegem presbíteros regentes como seus representantes, e estes, juntamente com o(os) ministro(s), formam um conselho ou consistório para o governo da igreja local. Muito semelhantemente, os apóstolos eram guiados pelo respeitado costume de se terem presbíteros na sinagoga, e não por algum mandamento direto, quando ordenavam presbíteros nas diversas igrejas fundadas por eles. A igreja de Jerusalém tinha presbíteros, At 11.10. Paulo e Barnabé os ordenaram nas igrejas que organizaram durante a sua primeira viagem missionária, At 14.23. Evidentemente, havia presbíteros em ação em Éfeso, At 20.17, e em Filipos, Fp 1.1. As epístolas pastorais repetidamente fazem menção deles, 1 Tm 3.1, 2; Tt 1.5, 7. Merece atenção o fato de sempre serem mencionados no plural, 1 Co 12.28; 1 Tm 5.17; Hb 13.7, 17, 24; 1 Pe 5.1. Os presbíteros são escolhidos pelo povo como homens especialmente qualificados para governar a igreja. É evidente intenção da Escritura que o povo sempre tenha voz nas questões da seleção deles, embora não fosse assim na sinagoga judaica, At 1.21-26; 6.1-6; 14.23. Nesta última passagem,

** A Constituição da *Igreja Presbiteriana* do Brasil diz: "Art. 89 – A representação do Presbitério no Sínodo será constituída de três ministros e três presbíteros até dois mil membros; e mais um ministro e um presbítero para cada grupo de dois mil membros. Art. 90 – A representação do Presbitério ao Supremo Concílio será constituída do dois ministros e um presbítero, até dois mil membros e mais um ministro e um presbítero para cada grupo de dois mil membros". E o Art. 95 declara que "O Supremo Concílio é a assembléia de deputados eleitos pelos Presbitérios e o órgão de unidade de toda a Igreja Presbiteriana do Brasil...". Nota do tradutor.

porém, a palavra *cheirotoneo* pode ter perdido o seu sentido original de designar estendendo a mão, e pode significar simplesmente designar. Ao mesmo tempo, é mais que evidente que o Senhor mesmo coloca estes governantes sobre o povo e os reveste da necessária autoridade, Mt 16.19; Jo 20.22, 23; At 1.24, 26; 20.28; 1 Co 12.28; Ef 4.11, 12; Hb 13.17. A eleição feita pelo povo é apenas uma confirmação externa da vocação interna feita pelo Senhor. Além disso, os presbíteros, embora representantes do povo, não derivam sua autoridade do povo, mas do Senhor da igreja. Eles exercem o governo sobre a casa de Deus, em nome do Rei, e são responsáveis unicamente perante Ele.

b. *A relativa autonomia da igreja local*. O governo das igrejas Reformada e Presbiteriana reconhece a autonomia da igreja local. Isto significa:

(1) Que toda igreja local é uma igreja de Cristo completa, plenamente equipada com tudo que se requer para o seu governo. Não há absolutamente necessidade de se lhe impor nenhum governo de fora. E não só isso, mas tal imposição seria absolutamente contrária à sua natureza.

(2) Que, embora possa haver uma associação ou unificação apropriada de igrejas contíguas, não se deve estabelecer nenhuma união que destrua a autonomia da igreja local. Daí, é melhor não se falar das classes ou presbíteros e dos sínodos como superiores, mas descrevê-los como assembléias maiores ou mais gerais. Eles não representam um poder mais alto, mas exatamente o mesmo poder inerente ao consistório ou conselho, conquanto o exerçam numa escala mais ampla. McGill fala deles como tribunais *superiores* ou *mais remotos*.[1]

(3) Que a autoridade e as prerrogativas das assembléias maiores não são limitadas, mas têm sua limitação nos direitos das sessões, consistórios ou conselhos. Não lhes é permitido assenhorear-se da igreja local ou de seus membros, independentemente dos direitos constitucionais do consistório ou conselho; tampouco se lhes permite imiscuir-se nos assuntos internos da igreja local, em nenhuma circunstância. Quando as igrejas formam uma associação, os seus deveres e direitos mútuos são circunscritos numa Ordem da Igreja ou numa Forma de Governo ou numa Constituição da Igreja. Esse documento estipula os direitos e deveres das assembléias maiores, mas também garante os direitos da igreja local. A idéia de que uma classe (presbitério) ou um sínodo pode pura e simplesmente impor tudo que quiser a uma igreja local é uma idéia essencialmente católica romana.

(4) Que a autonomia da igreja local tem suas limitações na relação existente entre ela e as igrejas com as quais está associada, e nos interesses ou causas gerais das igrejas associadas. A Ordem a Igreja ou Constituição é um documento solenemente subscrito por todas as igrejas locais associadas, representadas por seus respectivos consistórios, sessões ou conselhos (através dos

1 *Church Government*, p. 457.

respectivos presbitérios, no caso do presbiterianismo). Isto, por um lado, protege os direitos e interesses da igreja local, mas, por outro lado, protege também os direitos e interesses coletivos das igrejas associadas. E nenhuma igreja tem, isoladamente, o direito de desatender questões de acordo mútuo e de interesse comum. O grupo local poderá até ser ocasionalmente chamado a negar-se a si mesmo pelo bem maior da igreja em geral.

3. AS ASSEMBLÉIAS MAIORES.

a. *Base bíblica das assembléias maiores.* A Escritura não contém um mandamento explícito no sentido de que as igrejas locais de uma região devam compor uma união orgânica. Tampouco nos fornece algum exemplo de uma tal união. De fato, ela descreve as igrejas locais como entidades individuais, sem qualquer vínculo externo de união. Ao mesmo tempo, a natureza essencial da igreja, nos termos em que é descrita na Escritura. Requer essa união. A igreja é descrita como um organismo espiritual em que todas as partes constituintes se relacionam vitalmente umas com as outras. Ela é o corpo espiritual de Jesus Cristo, do qual Ele é a sublime Cabeça. E é simplesmente natural que esta unidade interna se expresse de maneira visível e, até, quanto possível neste mundo imperfeito e pecaminoso, busque expressão nalguma organização externa correspondente. A Bíblia fala da igreja, não somente como um corpo espiritual, mas também como um corpo tangível, como um templo do Espírito Santo, como um sacerdócio e como uma nação santa. Cada uma destas expressões indica uma unidade visível. Os congregacionais, as igrejas livres e os indenominacionalistas não enxergam este importante fato. As divisões existentes na igreja visível na época atual não devem levar-nos a perder de vista o fato de que há certas passagens da Escritura que indicam com bastante clareza que, não somente a igreja invisível, mas também a igreja visível é uma unidade. A palavra *ekklesia* é empregada no singular como uma indicação da igreja visível num sentido mais amplo que o da igreja puramente local, At 9.31 (conforme a redação atualmente aceita), 1 Co 12.28, e provavelmente também 1 Co 10.32. Nas descrições da igreja em 1 Co 12.12-50 e em Ef 4.4-16, o apóstolo também tem em mente a sua unidade visível. Além disso, há motivos para pensarmos que, em Jerusalém e em Antioquia, a igreja consistia de vários grupos separados, que, juntos, formavam uma espécie de unidade. E, finalmente, Atos 15 dá-nos a conhecer o exemplo do concílio de Jerusalém. Este concílio se compunha de apóstolos e presbíteros, e, portanto, não constitui um adequado exemplo e padrão de uma classe (presbitério) ou sínodo no sentido moderno dos termos. Ao mesmo tempo, é um exemplo de uma assembléia maior, e de uma assembléia que falou com autoridade, e não apenas na capacidade de um órgão consultivo.

b. *O caráter representativo das assembléias maiores.* Em tese se pode dizer que as assembléias maiores poderiam compor-se de todos os representantes de todas as igrejas locais que se acham sob a sua jurisdição; mas, devido ao numero das igrejas representadas, uma corporação como essa seria, em muitos casos, incontrolável e ineficiente. Para reduzir o numero

de representantes a proporções razoáveis, o princípio de representatividade também é acionado com relação às assembléias maiores. Não as igrejas locais, mas as classes ou presbitérios enviam representantes aos sínodos (e às assembléias gerais). Isto possibilita a contração gradual necessária para um sistema bem compacto. Os representantes imediatos do povo, que compõem os consistórios ou sessões ou conselhos, são representados, eles próprios, nas classes ou presbitérios; e estes, por sua vez, são representados nos sínodos e nas assembléias gerais. Quanto mais geral a assembléia, mais distante está do povo; contudo, nenhuma delas se acha tão longe que não possa dar expressão à unidade da igreja, manter a boa ordem e garantir a eficiência geral dos seus trabalhos.

c. *As questões que se acham sob a sua jurisdição.* O caráter eclesiástico destas assembléias sempre se deve ter em mente. É porque elas são assembléias da igreja que as questões puramente científicas, sociais, industriais e políticas, como tais, não estão sob a sua jurisdição. Só questões eclesiásticas pertencem à sua esfera, como as questões de doutrina e moralidade, de governo e disciplina da igreja, e de tudo quanto se relacione com a preservação da unidade e da boa ordem na igreja de Jesus Cristo. Mais particularmente, elas tratam de (1) matérias que, quanto á sua natureza, pertencem à esfera de uma assembléia menor mas que, por uma razão ou outra, não podem ser resolvidas ali; e (2) matérias que, quanto à sua natureza, pertencem à esfera de uma assembléia maior, visto pertencerem às igrejas em geral, como as questões tocantes à Confissão de Fé, à Ordem ou Constituição da Igreja, ou à liturgia da igreja.

d. *O poder e autoridade destas assembléias.* As assembléias maiores não representam uma classe de poder mais alto que o poder investido no consistório ou sessão ou conselho. As igrejas reformadas (calvinistas) não reconhecem nenhuma classe superior de poder eclesiástico além daquele que reside no consistório ou conselho. Ao mesmo tempo, a sua autoridade é maior em grau e mais ampla em extensão que a do consistório. O poder da igreja é representado em maior medida nas assembléias maiores do que no consistório, precisamente como o poder apostólico era representado em maior medida nos doze do que num só apóstolo. Dez igrejas certamente possuem mais autoridade que uma; há um acúmulo de poder. Além disso, a autoridade das assembléias maiores não se aplica só a uma igreja, mas se estende a todas as igrejas associadas. Conseqüentemente, as decisões de uma assembléia maior carregam grande peso, e jamais poderão ser postas de lado, ao bel prazer de quem quer que seja. A asserção às vezes feita de que essas decisões são apenas de caráter consultivo e, portanto, não precisam ser cumpridas, é uma manifestação do pensamento dos adeptos da independência (das igrejas livres). Estas decisões são imperativas, exceto nos casos em que se declara explicitamente que são meramente consultivas. Elas são obrigatórias para as igrejas como a fiel interpretação e aplicação da lei – da lei de Cristo, o Rei da igreja. Só deixam de ser obrigatórias quando se mostram contrárias à Palavra de Deus.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual a diferença entre o sentido neotestamentário da palavra *episkopos* e sua conotação posterior? 2. Por que os ofícios regulares são necessários na igreja? 3. A Escritura apóia a idéia de que o povo deve ter alguma participação do governo da igreja? 4. Qual a principal característica do episcopado? 5. Qual a distinção católica romana entre a hierarquia de ordem e a hierarquia de jurisdição? 6. Como se originaram os sistemas territorial e colegial, e como diferem? 7. Que sistema os arminianos adotaram, e como isto afetou a posição deles? 8. Qual a forma atual do governo eclesiástico da igreja Luterana? 9. Como é que a idéia de que Cristo é a Cabeça da igreja somente num sentido orgânico afeta os ofícios e a autoridade da igreja? 10. Que importante suporte prático tem a Chefia de Cristo (incluindo a Sua realeza) na vida, na posição e no governo da igreja? 11. alguma igreja pode ser considerada autônoma no sentido absoluto da palavra? 12. Como as assembléias maiores reformadas e presbiterianas diferem das convenções ou conferencias e concílios gerais congregacionais?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 354-424; Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*, p. 268-293; id., *Tractaat van de Reformantie der Kerken*, p. 41-82; Vos, *Geref. Dogm*., V, p. 31-39, 49-70; Hodg, *Church Polity*, cf. Índice: Bannerman, *The Church*, p. 201-331; McGill, *Church Government*, p. 143-522; McPherson, *Presbyterianism*; Heyns, *Handbook for Elders and Deacons*, p. 13-70; Bouwman, *Geref. Kerkredht*, cf. Índice; Rieker, *Grudsaetza reformierter Kirchenverfassung*; Hoffmann, Kirchenverdassungsrech Lechler, *Geschichte de Presbyterial-und Synodalverfassung seit der Reformation*; Morris, *Ecclesiology*, p. 80-151; Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*; Sillevis Smitt, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*; Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*; J. Cunningham, *The Growth of the Church*, p. 1-77; Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, p. 115-161; Pieper, *Christl. Dogm*. III, p. 501-534; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 376-410; Wilson, *Free Church Principles*, p. 1-65; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel*., p. 77-101; Devine, *The Creed Explained*, p. 302-340; Bonynton, *The Congregational Way*; W. A. Visser't Hooft e J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

IV. O Poder da Igreja.

A. A Fonte do Poder da Igreja.

Jesus Cristo não somente fundou a igreja, mas também a revestiu do necessário poder ou autoridade. Ele é a Cabeça da igreja, não apenas no sentido orgânico, mas também no sentido administrativo, isto é, Ele é não somente a Cabeça do corpo, mas também o Rei da comunidade espiritual.* É em Sua capacidade de Rei da igreja que Ele a revestiu de poder ou autoridade. Ele mesmo falou da igreja como fundada tão solidamente sobre uma rocha que as portas do inferno não prevaleceriam contra ela, Mt 16.18; e na mesma ocasião – exatamente a primeira em que Ele fez menção da igreja – também prometeu dota-la de poder, quando disse a Pedro: "Dar-te-ei as chaves do reino dos céus: o que ligares na terra, terá sido ligado nos céus; e o que desligares na terra, terá sido desligado nos céus" (Mt 16.19). É evidente que as expressões "igreja" e "reino dos céus" são empregadas uma pela outra aqui. As chaves são um emblema de poder (cf. Is 22.15-22), e com as chaves do reino dos céus Pedro recebe poder para ligar e desligar, o que neste contexto, parece significar, determinar o que é proibido e o que é permitido na esfera da igreja.[1] E a sentença que ele passar – neste caso, não as pessoas, mas as ações – será sancionada no céu.** Pedro recebe este poder como representante dos apóstolos, e estes constituem o núcleo e o alicerce da igreja, em sua qualidade de mestres da igreja. A igreja de todos os séculos é ligada pela palavra deles, Jo 17.20; 1 Jo 1.3. A passagem de Jo 20.23 torna evidente que Cristo dotou não somente a Pedro, mas a todos os apóstolos de poder e do direito de julgar, e não quanto às ações apenas, mas também a pessoas: "Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos". Cristo deu este poder, antes de tudo e no grau supremo, aos apóstolos, mas também o estende, embora em menor grau, à igreja em geral. A igreja tem direito de excluir da comunhão o pecador impenitente. Mas, pode fazê-lo somente porque Jesus Cristo em pessoa habita na igreja e, pela instrumentalidade dos apóstolos, supriu a igreja de um apropriado padrão de julgamento. Que Cristo deu poder à igreja em geral, é muito bem evidenciado por várias passagens do Novo Testamento, quais sejam: At 15.23-29; 16.4; 1 Co 5.7, 13; 6.2-4; 12.28; Ef 4.11-16. Os oficiais da igreja recebem sua autoridade de Cristo, e não dos homens, mesmo que a congregação sirva de instrumento para instale-los no ofício. Quer dizer que, de um lado, eles não o recebem das mãos de nenhuma autoridade civil, que não tem poder nenhum nas questões eclesiásticas, e, portanto, não pode outorgar nenhum poder; mas, de outro lado, quer dizer que eles não o derivam do povo em geral (da igreja), apesar de serem eles representantes do povo. Porteous observa acertadamente: "O fato de que o presbítero é

---

* Em português é perfeitamente válido dizer que Cristo é a Cabeça da igreja (como *órgão* vitalizador do *organismo*), e o Cabeça da igreja (seu Chefe soberano). Nota do tradutor.

1 Cf. Vos, *The Kingdom of God and the Church*, p. 147; Grosheide, *Comm. On Matthew, in loco*.

** Assim, segundo a versão utilizada pelo Autor, que diz, na passagem acima transcrita: "será ligado ... será desligado no céu". "Terá sido sancionada", segundo a Versão de Almeida, Ver. e Atualizada, utilizada em minha tradução. Nota do tradutor.

denominado representante do povo, mostra que ele é o seu governante, por ele escolhido. O que é designado pelo título de representante é o modo pelo qual o ofício é adquirido, não a fonte do seu poder".[1]

B. A Natureza Deste Poder.

1. PODER ESPIRITUAL. Quando se afirma que o poder da igreja é espiritual, não se quer dizer que é totalmente interno e invisível, desde que Cristo governa tanto o corpo como a alma, Sua Palavra e os sacramentos se dirigem ao homem todo, e o ministério do diaconato tem até referência especial às necessidades físicas. É um poder espiritual porque é dado pelo Espírito de Deus, At 20.28, só pode ser exercido em nome de Cristo e pelo poder do Espírito Santo, Jo 20.22, 23; 1 Co 5.4, pertence exclusivamente aos crentes, 1 Co 5.12, e só pode ser exercido de maneira moral e espiritual, 2 Co 10.4.[2] O estado representa o governo de Deus sobre a condição externa e temporal do homem, ao passo que a igreja representa o Seu governo sobre a condição interna e espiritual do homem. O primeiro tem por objetivo assegurar aos seus súditos a posse e o gozo dos seus direitos externos e civis, e muitas vezes é forçado a exercer poder coercivo em contraposição à violência humana. O último é edificado em oposição a um mau espírito e com o propósito de livrar os homens da escravidão espiritual infundindo-lhes o conhecimento da verdade, cultivando neles graças espirituais, e elevando-os a uma vida de obediência aos preceitos divinos. Visto que o poder da igreja é exclusivamente espiritual, não recorre à força. Em mais de uma ocasião Cristo declarou que a administração do Seu reino na terra envolve um poder espiritual, e não um poder civil, Lc 12.13 e segtes.; Mt 20.25-28; Jo 18.36, 37. A igreja de Roma não vê este fato grandioso, quando insiste na posse do poder temporal e está determinada a gerir toda a vida do povo que está sob o seu domínio.

2. PODER MINISTERIAL. É copiosamente evidente na Escritura que o poder da igreja não é um poder independente e soberano, Mt 20.25, 26; 23.8, 10; 2 Co 10.4,5; 1 Pe 5.3, mas, sim, uma *diakonia leitourgia*, um poder ministerial (de serviço), At 4.29, 30; 20.24; Rm 1.1, derivado de Cristo e subordinado à Sua autoridade soberana sobre a igreja, Mt 28.18. Deve ser exercido em harmonia com a Palavra de Deus e sob a direção do Espírito Santo, por meio de ambos os quais Cristo governa a Sua igreja, e em nome do próprio Cristo como o Rei da igreja, Rm 10.14, 15; Ef 5.23; 1 Co 5.4. Todavia, é um poder muito real e abrangente, que consiste na administração da Palavra e dos sacramentos, Mt 28.19, na determinação do que é e do que não é permitido no reino de Deus, Mt 16.19, no perdão e na retenção do pecado, Jo 20.23, e no exercício da disciplina na igreja, Mt 16.18

C. Diferentes Espécies de Poder Eclesiástico.

1 *The Government of the Kingdom of God*, p. 322.
2 Bavinck, *Dogm*. IV, p. 452.

Em conexão com os três ofícios de Cristo, há também um poder tríplice na igreja, a saber, o poder dogmático ou docente *(potestas dogmática ou docendi)*, o poder de governo ou de ordem *(potestas gubernans ou ordinans)*, do qual o poder de julgamento ou de disciplina *(potestas iudicans ou disciplinae)* é uma subdivisão, e o poder ou ministério da misericórdia *(potestas ou ministerium misericordiae)*.

1. POTESTAS DOGMATICA OU DOCENDI. A igreja tem uma tarefa divina, com relação à verdade. É seu dever ser uma testemunha da verdade perante os de fora, e tanto uma testemunha como um mestre para os de dentro. A igreja deve exercer este poder:

a. *Na preservação da Palavra de Deus*. Pela dádiva da Sua Palavra à igreja, Deus constituiu a igreja em guardiã do precioso depósito da verdade. Enquanto forças hostis são colocadas contra ela e o poder do erro transparece em toda parte, a igreja deve providenciar para que a verdade não pereça na terra, para que o volume no qual ela está incorporada seja mantido puro e sem mutilações, a fim de que o seu propósito não seja derrotado, e para que ela seja transmitida de geração em geração. Ela tem a grande e responsabilizante tarefa de manter e defender a verdade contra todas as forças da incredulidade e do erro, 1 Tm 1.3, 4; 2 Tm 1.13; Tt 1.9-11. A igreja nem sempre se lembra deste dever sagrado. Durante o último século, muitíssimos líderes da igreja até deram boas-vindas aos ataques de uma crítica hostil à Bíblia, e se regozijaram com o fato de que ela foi rebaixada ao nível de uma produção meramente humana, uma mescla de verdade e erro. Eles demonstraram possuir pouco da determinação que levou Lutero a bradar: “Das Wort Sollen Sie sthen lassen”. (“È preciso que a Palavra esteja apegada a você”).

b. *Ministração da Palavra e dos sacramentos*. O dever da igreja não é somente preservar a Palavra de Deus, mas também pregá-la no mundo e na assembléia do povo de Deus, para a conversão dos pecadores e a edificação dos santos. A igreja tem uma tarefa evangelística ou missionária no mundo. O Rei, revestido de autoridade no céu e na terra, deu-lhe a grande comissão: “Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as cousas que vos tenho ordenado”. Pelo ministério da igreja, o Filho está reunindo incessantemente, dentre toda a raça humana, uma igreja escolhida para a vida eterna. A igreja empírica de qualquer época particular deve estar ativamente empenhada no alargamento e expansão da igreja mediante esforços missionários, deve servir de instrumento para reunir os eleitos dentre todas as nações do mundo, juntando pedras vivas ao templo espiritual que está em processo de construção, e, desta maneira, deve promover a completação do número dos que finalmente constituirão a igreja ideal do futuro, a noiva perfeita de Cristo, a nova Jerusalém de Apocalipse 21. Se a igreja de Jesus for negligente na realização desta grande tarefa, provará que é infiel ao seu Senhor. Essa obra deverá continuar e deverá completar-se antes do glorioso retorno do Salvador, Mt 24.14. E o grande meio que está à disposição da igreja para a realização da sua obra é, não a educação, a civilização, a cultura

humana ou reformas sociais, embora todas estas coisas possam ter significação subsidiária, mas, sim, o Evangelho do Reino, que não é outro, a despeito do que possam dizer os premilenistas, senão o Evangelho da livre graça de Deus, da redenção pelo sangue do Cordeiro. Mas a igreja não deve satisfazer-se em trazer pecadores a Cristo pela instrumentalidade do Evangelho; também é preciso que ela se engaje na pregação da Palavra nas assembléias dos que já vieram a Cristo. E, na realização desta tarefa, seu principal trabalho não consiste em chamar pecadores a Cristo, embora o convite pra virem a Cristo não deva faltar mesmo nas igrejas organizadas, mas em edificar os santos, fortalecer sua fé, conduzi-los no caminho da santificação e, assim, solidificar o templo do Senhor. Paulo tem isto em mente quando afirma que Cristo deu à igreja os oficiais docentes "com vistas ao aperfeiçoamento dos santos para o desempenho do seu serviço, para a edificação do corpo de Cristo, até que todos cheguemos a unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilidade, à medida da estatura da plenitude de Cristo", Ef 4.12, 13. A igreja não deve ficar satisfeita com ensinar os primeiros princípios da fé, mas deve prosseguir, ascendendo a um terreno mais elevado, para que os que são bebês em Cristo se tornem homens e mulheres plenamente desenvolvidos em Cristo, Hb 5.11-6.3. Somente uma igreja realmente forte e que tenha uma firme compreensão da verdade é que poderá, por sua vez, tornar-se uma poderosa agência missionária e fazer extraordinárias conquistas para o Senhor. Assim, a tarefa da igreja é amplamente compreensiva. Ela deve apontar o caminho da salvação, deve advertir os ímpios da condenação que lhes sobrevirá, deve animar os santos com as promessas de salvação, deve fortalecer os fracos, encorajar os desanimados e consolar os tristes. E, para que esta obra seja realizada no território todo e em todas as nações, ela deve providenciar para que a Palavra de Deus seja traduzida para todas as línguas. O ministério dos sacramentos deve, naturalmente, seguir ao lado do ministério da Palavra. Aquele é simplesmente uma apresentação simbólica do Evangelho, dirigida aos olhos, antes que aos ouvidos. O dever que a igreja tem de pregar a Palavra é ensinado claramente em muitas passagens da Escritura, como Is 3.10, 11; 2 Co 5.20; 1 Tm 4.13; 2 Tm 2.15; 4.2; Tt 2.1-10. Em vista das claras instruções do seu Rei, ela jamais deverá permitir que nenhum governo ditatorial lhe dite o que deve pregar; tampouco deverá acomodar-se, no que se refere ao conteúdo da sua mensagem, às exigências de uma ciência naturalista, ou às solicitações de uma cultura que reflita o espírito do mundo. Os modernistas fizeram justamente isso durante as décadas passadas, em seus esforços suicidas para adaptar-se, em sua pregação, às exigências de uma alta crítica racionalista, e de ciências como a biologia, a psicologia, a sociologia e a economia, até que, por fim, perderam a mensagem do Rei completamente. Muitos deles agora estão chegando à descoberta de que a mensagem recomendada na obra *Rethinking Missions* (Repensando as Missões), e na de Vernon White, *A New Theology for Missions* (Nova Teologia para Missões), é completamente diferente da mensagem original e contém pouco daquilo que é peculiar ao púlpito cristão; e de que, como as coisas estão agora em seus círculos, a igreja não tem mensagem propriamente sua. Modernistas há que fazem tentativas frenéticas para descobrir para si alguma mensagem que eles possam

levar às igrejas, se bem que deviam procurar recuperar a mensagem cristã original e posicionar-se humildemente aos pés de Jesus.

c. *Na estruturação de símbolos e confissões*. Toda igreja deve lutar pelo senso de identidade própria na confissão da verdade. Para realizar isso, não somente terá que refletir profundamente na verdade, mas terá também que formular uma expressão daquilo em que crê. Fazendo-o, gerará em seus membros uma clara concepção da sua fé, e transmitirá aos de fora um definido entendimento de suas doutrinas. A necessidade de faze-lo foi grandemente incrementada pelas históricas perversões da verdade. O surgimento de heresias invariavelmente reclamava a elaboração de símbolos e confissões, afirmações claramente formuladas da fé esposada pela igreja. Mesmo os apóstolos às vezes achavam necessário reafirmar com maior precisão certas verdades, devido a erros que se haviam imiscuído na igreja. João reafirmou a verdade central da manifestação de Cristo no mundo, em vista de um gnosticismo incipiente (cf. seu evangelho e sua primeira carta); Paulo reafirmou a doutrina da ressurreição, que alguns negavam (1 Co 15; 1 Tm 1.20; 2 Tm 2.17, 18), e também a da segunda vinda de Cristo, que fora mal compreendida (2 Ts 2); e o concílio de Jerusalém achou necessário reafirmar a doutrina da liberdade cristã (At 15). Naturalmente, a Bíblia não contém nenhum exemplo de credo. Os credos não são dados por revelação, mas são fruto da reflexão da igreja sobre a verdade revelada. Em nossos dias, muitos são avessos a símbolos e confissões, e entoam glorias a uma igreja sem credo. Mas as objeções levantadas contra os credos não são insuperáveis absolutamente.os credos não são, como alguns insinuam, considerados como iguais em autoridade à Bíblia, e muito menos como superiores a ela. E nada acrescentam à Escritura, quer por afirmações expressas, quer por implicação. Não militam contra a liberdade de consciência, nem retardam o progresso dos estudos teológicos científicos. Tampouco podem ser considerados como causa de divisões da igreja, embora a possam expressar. As divisões vieram primeiro, e , então deram surgimento aos diversos credos. De fato, eles servem, em grande medida, para promover a unidade da igreja visível. Além disso, se uma igreja não quer estar caladas, é obrigada a desenvolver um credo, escrito ou não. Isso tudo não significa, porém, que não possa haver mau uso de um credo.

d. *No cultivo do estudo da teologia*. A igreja não pode descansar sobre os seus louros e dar-se por satisfeita com o conhecimento que alcançou da verdade divina e que formulou em suas confissões. Ela deve cavar cada vez mais fundo na mina da Escritura, a fim de trazer à luz os seus tesouros ocultos. Pelo estudo científico, ela deve procurar um conhecimento cada vez mais profundo uma compreensão cada vez maior das palavras de vida. Ela deve isto à própria verdade, como revelação de Deus que é, e também o deve à necessidade de preparação dos seus futuros ministros. A igreja tem a obrigação de subministrar, ou ao menos supervisionar, o treinamento das sucessivas gerações de seus mestres e pastores. Isto parece estar implícito nas palavras de

Paulo a Timóteo: “E o que de minha parte ouviste, através de muitas testemunhas, isso mesmo transmite a homens fiéis e também idôneos para instruir a outros”, 2 Tm 2.2.

2. POTESTAS GUBERNANS. Esta se divide em *potestas ordinans* e *potestas iudicans*.

a. *Potestas ordinans*. “Deus não é de confusão; e, sim, de paz”, 1 Co 14.33. daí, Ele deseja que em Sua igreja “tudo ... seja feito com decência e ordem”, versículo 40. isto fica evidente pelo fato de que Ele fez provisão para o bom andamento das coisas da igreja. A autoridade normativa que Ele deu à igreja inclui poder.

(1) *De impor as leis de Cristo.* Quer dizer que a igreja tem o direito de levar a efeito as leis que Cristo promulgou para ela. Há neste ponto uma importante diferença entre a Igreja Católica Romana e as igrejas protestantes. Aquela virtualmente reivindica a autoridade de *decretar* leis que obrigam a consciência e cuja transgressão leva consigo a mesma pena ligada a qualquer infração da lei divina. Estas, porém,repudiam qualquer autoridade deste tipo, mas defendem o direito de impor a lei de Cristo, o Rei da igreja. E mesmo assim, elas não se arrogam nenhum outro poder que o poder ministerial ou declarativo, consideram a lei como obrigatória somente porque ela se apóia na autoridade de Cristo, e não aplica outras censuras além das que Ele sancionou. Além disso, elas acham que a compulsão entraria em conflito com a natureza do poder que lhes foi dado e jamais poderia resultar num real benefício espiritual. Todos os membros da igreja possuem este poder, em certa medida, Rm 15.14; Cl 3.16; 1 Ts 5.11, mas os oficiais são revestidos dele em proporção especial, Jo 21.15-17; At 20.28; 1 Pe 5.2. O caráter ministerial deste poder é exposto em 2 Co 1.24; 1 Pe 5.2,3.

(2) *De redigir cânones ou ordens da igreja*. Inúmeras ocasiões surgem em que a igreja é incitada a elaborar decretos e regulamentos, muitas vezes chamados cânones ou ordens da igreja. Tais decretos não devem ser considerados novas leis, mas apenas regulamentos para a adequada aplicação da lei. São necessários para darem à política externa da igreja uma forma definida, para estipularem os termos em que se permite que estas ou aquelas pessoas exerçam ofício na igreja, para regulamentarem o culto e para determinarem a forma apropriada de disciplina a exercer-se, e assim por diante. A Escritura estabelece os princípios gerais do culto de Deus, Jo 4.23; 1 Co 11.17-33; 14.40; 16.2; Cl 3.16 (?); 1 Tm 3.1-13; mas, na regulamentação dos pormenores do serviço divino, permite-se grande latitude às igrejas. Elas podem adaptar-se às circunstâncias, sempre tendo em mente, porém, que devem cultuar publicamente a Deus de maneira mais bem ajustada ao propósito de edificação. Em nenhuma situação os regulamentos da igreja poderão contrariar as leis de Cristo.

b. *Potestas iudicans*. A *potestas iudicans* é o poder exercido para proteger a santidade da igreja, admitindo os aprovados após exame, e excluindo os que se desviam da verdade ou levam vidas desonradas. Este poder é exercido especialmente em questões de disciplina.

(1) *Ensinos escriturísticos a respeito da disciplina.* Em Israel, os pecados involuntários podiam ser expiados por um sacrifício, mas os pecados cometidos "com mão alta" (voluntários ou intencionais) eram punidos com o extermínio. O *cherem* (a expulsão, ou aquilo que é amaldiçoado) não era somente uma punição eclesiástica; também era uma punição civil. Os incircuncisos, os leprosos e os impuros não tinham permissão para entrar no santuário, Lv 5.6; Ez 44.9. Foi só depois que Israel perdeu sua independência nacional e o seu caráter de assembléia religiosa se tornou mais proeminente, que a expulsão, que consistia na exclusão da assembléia, passou a ser uma medida de disciplina eclesiástica, Ed 10.8; Lc 6.22; Jo 9.22; 12. 42; 16.2. Jesus instituiu a disciplina na igreja quando deu aos apóstolos e, em conexão com a palavra destes, também à igreja em geral o poder de ligar e desligar, de declarar o que é proibido e o que é permitido, e de perdoar e reter pecados declarativamente, Mt 16.19; 18.18; Jo 20.23. E é somente porque Cristo deu este poder à igreja que ela pode exercê-lo. Várias passagens do Novo Testamento se referem ao exercício deste poder, 1 Co 5.2, 5, 7, 13; 2 Co 2.5-7; 2 Ts 3.14, 15; 1 Tm 1.20; Tt 3.10. Passagens como 1 Co 5.5 e 1 Tm 1.20 não se referem à disciplina normal,mas a uma medida só permitida aos apóstolos e que consistia em entregar o pecados a Satanás para punição física temporária, com o fim de lhe salvar a alma.

(2) *O propósito duplo da disciplina.* O propósito da disciplina da igreja é duplo. Em primeiro lugar, ela procura levar a efeito a lei de Cristo concernente à admissão e exclusão de membros e em segundo lugar, tem por objetivo promover a edificação espiritual dos membros da igreja assegurando a sua obediência às leis de Cristo. Estes dois objetivos são subservientes a um fim superior, a saber, a manutenção da santidade da igreja de Jesus Cristo. Com referência a ,membros enfermos da igreja, a disciplina é antes de tudo medicinal, no sentido de que procura obter a cura, mas pode tornar-se cirúrgica, quando o bem-estar da igreja exige a amputação de um membro enfermo. Quando um processo de disciplina começa, é impossível dizer se será efetuada a cura, ou se o membro enfermo finalmente precisará ser removido. Provavelmente a igreja conseguirá levar o pecador ao arrependimento – e, naturalmente, este é o fim mais desejável; mas também é possível que ela tenha que recorrer à medida extrema de excluí-lo da comunhão. Em todos os casos de disciplina, a igreja terá que figurar com as duas possibilidades. Mesmo na aplicação da medida extrema, ela deve ter em mente a salvação do pecador, 1 Co 5.5. Ao mesmo tempo, ela sempre deve lembrar-se de que a consideração primordial é a manutenção da santidade da igreja.

(3) *O exercício da disciplina pelos oficiais.* Embora os membros comuns da igreja sejam freqüentemente chamados a tomar parte na aplicação da disciplina, geralmente ela é aplicada

pelos oficiais da igreja, e *só* pode ser aplicada *por eles* quando a disciplina se torna censura. Há duas diferentes maneiras pelas quais pode vir a ser dever do consistório ou conselho lidar com questões de disciplina. (a) Pecados privados podem tornar-se causa de disciplina no sentido mais técnico da palavra, da maneira indicada em Mt 18.15-17. Se alguém pecar contra um irmão, este deverá admoestar o que pecou; se isto não obtiver o efeito desejado, ele deverá admoesta-lo de novo, na presença de uma ou duas testemunhas; e se mesmo isto falhar, deverá notificar a igreja, e passará a ser dever dos oficiais tratar da questão. Contudo, devemos lembrar-nos de que este método é prescrito somente para pecados privados. A ofensa causada por pecados públicos não poderá ser removida privadamente, mas unicamente mediante uma transação pública. (b) Pecados públicos sujeitam imediatamente o pecador a ação disciplinar do consistório ou conselho, sem a formalidade de quaisquer admoestações privadas prévias, mesmo que não haja nenhuma acusação formal. Com pecados públicos se quer dizer, não meramente pecados cometidos em público, mas pecados que causam ofensa pública e muito geral.. o consistório nem deve esperar que alguém chame a sua atenção para tais pecados, mas deve tomar a iniciativa. Não foi nenhuma honra para os coríntios que Paulo tenha tido que lhes chamar a atenção para o escândalo que grassava entre eles, antes deles começarem a agir, 1 Co 5.1 e segts.; tampouco houve alguma honra para as igrejas de Pérgamo e Tiatira, em não repreenderem e não excluírem do seu meio os mestres heréticos, Ap 2.14, 15, 20. No caso dos pecados públicos, o consistório ou conselho não tem direito de esperar até alguém lhe trazer denúncias formais; tampouco tem ele o direito de exigir de alguém que finalmente se sentiu constrangido a lhe chamar a atenção para esses pecados, que admoeste privadamente o pecador primeiro. A questão dos pecados públicos não pode ser resolvida privadamente.

A ação disciplinar do consistório passa por três etapas: (a) A *excommunicatio minor* (excomunhão menor), que impede o pecador de participar da Ceia do Senhor. Não é um ato público, e é acompanhado de repetidas admoestações feitas pelo consistório, com o fim de levar o pecador ao arrependimento. (b) Se a medida anterior não der resultado, seguir-se-á de três avisos e admoestações públicas. Na primeira destas admoestações, o pecado é mencionado, mas o nome do pecador não o é. Na segunda, o nome é dado a conhecer, de acordo com o parecer da classe (equivalente ao presbitério), parecer que deve ser obtido primeiramente. E na terceira, é anunciada a iminente excomunhão final, para que se possa obter o consentimento da congregação. Naturalmente, durante esse tempo todo, o consistório continua fazendo as admoestações. (c) Finalmente, segue-se a *excommunicatio major* (excomunhão maior), pela qual o transgressor é eliminado da comunhão da igreja, Mt 18.17; 1 Co 5.13; Tt 3.10,11. Sempre é possível restaurar o pecador, se ele mostrar o devido arrependimento e confessar os seus pecados, 2 Co 2.5-10.*

* A Igreja Presbiteriana do Brasil tem o seu *Código de Disciplina*, que regulamenta pormenorizadamente os vários processos disciplinares. O *Código de Disciplina* é um dos três documentos constitucionais dessa igreja (os outros dois são: a *Constituição e os Princípios de Liturgia*). Isto no que se refere aos seus símbolos de ordem. Nota do tradutor.

(4) *Necessidade de disciplina apropriada.* A necessidade de disciplina apropriada é salientada na Escritura, Mt 18.15-18; Rm 16.17; 1 Co 5.2, 9-13; 2 Co 2.5-10; 2 Ts 3.6, 14, 15; Tt 3.10, 11. A igreja de Éfeso foi elogiada porque não tolerou os maus, Ap 2.2, e as de Pérgamo e Tiatira foram reprovadas por terem abrigado mestres heréticos e abominações pagãs. Ap 2. 14, 20, 24. De modo geral, as igrejas reformadas (calvinistas) têm-se distinguido no exercício da disciplina da igreja. Elas davam forte ênfase ao fato de que a igreja de Cristo deve ter governo e disciplina independentes. As igrejas luteranas não davam ênfase a isto. Elas eram erastianas, quanto ao governo de igreja, e se satisfaziam em deixar o exercício da disciplina da igreja, no sentido estrito da palavra, nas mãos do governo do país. A igreja só retinha o direito de exercer disciplina por meio do ministério da Palavra, isto é, mediante admoestações e exortações dirigidas à igreja em geral. Isto era confiado ao pastor e não incluía o direito de excluir ninguém da comunhão da igreja. Presentemente, há nas igrejas existentes ao nosso redor, uma notória tendência de relaxamento na disciplina, de uma ênfase unilateral à reforma do pecador por meio do ministério da Palavra e – nalguns casos – mediante contatos pessoais com o pecador, e de extirpar medidas tais como a exclusão de alguém da comunhão da igreja. Existe uma tendência bem evidente de ressaltar o fato de que a igreja é uma grande agência missionária e de esquecer que, acima de tudo, ela é a assembléia dos santos, na qual não podem ser tolerados os que vivem em pecado. Dizem que os pecadores devem ser agregados à igreja, e não excluídos dela. Mas é preciso lembrar que eles devem ser agregados à igreja como santos, e que não terão um lugar legítimo na igreja enquanto não confessarem seu pecado e não lutarem pela santidade em seu viver.

3. POTESTAS MINISTERIUM MISERICORDIAE.

a. *O dom carismático de cura.* Quando Cristo enviou em missão os Seus doze apóstolos e os setenta discípulos, não somente os instruiu para pregarem, mas também lhes deu poder para expulsar demônios e curar toda sorte de enfermidade, Mt 10.1, 8; Mc 3.15; Lc 9.1, 2; 10.9, 17. Entre os cristãos primitivos havia alguns que tinham o dom de cura e que podiam fazer milagres, 1 Co 12.9, 10, 28, 30; Mc 16.17, 18. Todavia, esta condição extraordinária logo cedeu lugar às condições comuns, nas quais a igreja efetua o seu trabalho pelos meios ordinários. Não há base escriturística para a idéia de que o dom carismático de cura fora dado com a intenção de continuar na igreja de todos os séculos. Evidentemente, os milagres e os sinais miraculosos registrados na Escritura foram dados como marcas ou credenciais da revelação divina, eles próprios faziam parte desta revelação, e serviam para atestar e confirmar a mensagem dos primeiros pregadores do Evangelho. Nestas qualidades, eles cessaram quando terminou o período da revelação especial. É verdade que a igreja de Roma e diversas seitas se arrogam o poder de efetuar cura milagrosa, mas essa pretensão não é demonstrada por evidências comprobatórias. Há em circulação muitas estórias maravilhosas de curas milagrosas, mas, antes de se lhes dar crédito, é preciso provar: (1) que não se relacionam com casos de doença

imaginária, mas, sim, com casos de doença real ou de defeitos físicos; (2) que não se referem a pseudocuras, ou a curas imaginárias, mas, sim, a curas reais; e (3) que as curas são de fato produzidas de maneira sobrenatural, e não são apenas resultado do uso de meios naturais, quer materiais quer mentais.[1*]

b. *O ministério ordinário de beneficência da igreja.* Claramente o Senhor tencionava que a igreja cuidasse dos pobres. Ele fez alusão a este dever quando disse aos Seus discípulos: "Porque os pobres sempre os tendes convosco", Mt 26.11; Mc 14.7. Por meio de uma comunhão de bens, a Igreja Primitiva providenciou para que a ninguém faltasse nada do necessário para a vida, At 4.34. não é impossível que os neoteroi (moços) de At 5.6, 10 fossem os precursores dos diáconos posteriores. E quando as viúvas dos gregos estavam sendo negligenciadas na ministração diária, os apóstolos providenciaram para que sete homens bem qualificados fossem encarregados daquele serviço necessário, At 6.1-6. Eles deviam "servir às mesas", o que parece significar, neste contexto, superintender o atendimento às mesas dos pobres, ou providenciar uma divisão eqüitativa das provisões que eram postas nas mesas. Diáconos e diaconisas são mencionados repetidamente na Bíblia, Rm 16.1; Fp 1.1; 1 Tm 3.8-12. Além disso, o Novo Testamento contém muitas passagens que instam sobre a necessidade de se fazerem ofertas ou coletas para os pobres, At 20.35; 1 Co 16.1, 2; 2 Co 9.1, 6, 7, 12-14; Gl 2.10; 6.10; Ef 4.28; 1 Tm 5.10, 16; Tg 1.27; 2.15, 16; 1 Jo 3.17. Não pode haver dúvida quanto ao dever da igreja nesta questão. E os diáconos são os oficiais incumbidos da responsabilizante e delicada tarefa de realizar o trabalho da beneficência cristã com referência a todos os necessitados da igreja. Cabe-lhes planejar métodos e meios para coletar os necessários fundos, devem responsabilizar-se pelo dinheiro coletado, e devem providenciar a sua prudente distribuição. Contudo, o seu trabalho não se limita a este oferecimento de auxílio material. Eles devem também instruir e consolar os necessitados. Em todo o seu trabalho, eles devem considerar seu dever aplicar os princípios espirituais quando estão dando cumprimento ao seu dever. É de temer que, lamentavelmente, esta função esteja sendo negligenciada em muitas igrejas hoje. Há a tendência de partir da suposição de que se pode deixar que o estado supra as necessidades *até dos pobres da igreja*. Mas, ao agir com base nesse pressuposto, a igreja negligencia um dever agrado, empobrece a sua vida espiritual, priva-se da alegria que se experimenta ao atender às necessidades dos que padecem carência, e priva os que estão passando por dificuldades, os que se vêem em condições deprimentes, e os que muitas vezes caem no mais completo desânimo, da consolação, da alegria e do fulgor das ministrações do amor cristão, em regra inteiramente alheias às obras de caridade administradas pelo estado.

1 Cf. especialmente Warfield, *Counterfeit Miracles*.

* Acrescente-se a necessidade de discernir os espíritos (1 Co 12.10; 1 Jo 4.1, porque os poderes das trevas também operam curas milagrosas e realizam prodígios sobrenaturais (Mt 7.22, 23; 24.24, 25). Nota do tradutor.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Como diferem as concepções reformada (calvinista) e luterana de Cristo como Cabeça da Igreja? 2. O Velho Testamento contém alguma indicação de que Cristo é o Rei da igreja? 3. Quais sistemas de governo eclesiástico negam ou desacreditam a chefia ou realeza de Cristo? 4. Como a chefia de Cristo afeta a relação da igreja com o estado, a liberdade religiosa e a liberdade de consciência? 5. A Doutrina de que o poder da igreja é exclusivamente espiritual é compatível com o romanismo e com o erastianismo? 6. Como o poder da igreja é superestimado pelos homens da Alta Igreja e subestimado pelos da Baixa Igreja de vários tipos?* 7. Como os independentes** vêem o poder dos oficiais? 8. De que modo é limitado o poder da igreja? 9. Qual o fim colimado no exercício do poder da igreja? 10. Que se pretende da igreja em Mt. 18.17? 11. A chave da disciplina proíbe somente a participação nos privilégios externos da igreja , ou também num interesse espiritual, em Cristo? 12. Por quem e como a disciplina é exercida nas igrejas Católica Romana, Anglicana, Metodista e Congregacional? 13. A igreja pode descartar-se da disciplina sem risco?

BIBLIOGRFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm*. IV, p. 425-482; Kuyper, *Dict. Dogm., de Ecclesia*, p. 268-293; id., *Tractaat van de Reformatic der Kerken*, p. 41-69; Bannerman, *The Church* I, p. 187-480; II, p. 186-200; Hodge, *Church Polity*, cf. Índice; Morris, *Ecclesiology*, p. 143-151; Wilson, *Free Church Principles*; McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, p. 129-224; Gillespie, *Aarron's Rod Blossoming*; ibid., *On Ceremonies*; Bouwman, *De Kerkelijke Tucht*; Jansen, *De Kerkelijke Tucht*; Biesterveld, *Van Lonkhuizen*, e Rudolph, *Het Diaconaat*; Bouwman, *Het Ambt der Diakenen*; Litton, *Introd. To Dogm*. *Theol*., p. 394-419; Schmid, *Doct. Theol.of the Ev. Luth. Chruch*, p. 607-621; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, p. 77-101; Cunningham, *Discussions of Church Principles*; ibid., *Historical Theology* II, p. 514-587; McPherson, *Preesbyterianism*.

. Da Igreja Anglicana. Nota do tradutor

** Isto é, as igrejas livres, não sujeitas às igrejas oficiais ou estabelecidas, principalmente da Inglaterra e da Escócia. Nota do tradutor.

OS MEIOS DE GRAÇA

I. Os Meios e Graça em Geral

A. A Idéia dos Meios de Graça

O homem decaído recebe todas as bênçãos da salvação da fonte eterna da graça de Deus, em virtude dos méritos de Cristo e pela operação do Espírito Santo. Conquanto o Espírito possa operar, e nalguns aspectos opera imediatamente na lama do pecador, tem-lhe parecido bem jungir-se ao uso de certos meios para a comunicação da graça divina. A expressão “meios de graça” não se encontra na Bíblia, mas, não obstante, é bom designativo dos meios indicados na Bíblia. Ao mesmo tempo, a expressão não é muito definida e pode ter um sentido muito mais compreensivo que o que comumente tem na teologia. A igreja pode ser descrita como o grande meio de graça que Cristo, agindo mediante o Espírito Santo, usa para reunir os eleitos, edificar os santos e formar o Seu corpo espiritual. Ele a qualifica para esta grande tarefa dotando-a de toda sorte de dons espirituais e instituindo os ofícios para a administração da Palavra e dos sacramentos, que são meios pelos quais leva os eleitos ao seu destino eterno. Toda a direção providencial dos santos, na prosperidade e na adversidade, muitas vezes é um meio pelo qual o Espírito Santo leva os eleitos a Cristo ou a uma comunhão cada vez maior com Ele. É até possível incluir nos meios de graça tudo quanto de requer dos homens para o recebimento e o gozo permanente das bênçãos da aliança, tais como a fé, a conversão, a luta espiritual e a oração. Todavia, não é costumeiro nem desejável incluir tudo isso na expressão “meios de graça”. A igreja não é um meio de graça lado a lado com a Palavra e os sacramentos, porque o seu poder de promover a obra da graça de Deus consiste unicamente na administração deles. Ela não é instrumento de comunicação da graça, exceto por meio da Palavra e dos sacramentos. Além disso, a fé, a conversão e a oração são, antes de tudo, frutos da graça de Deus, embora possam tornar-se instrumentos para o fortalecimento da vida espiritual. Não são ordenanças objetivas, mas condições subjetivas para a posse e o gozo das bênçãos da aliança. Conseqüentemente, é melhor não seguir Hodge quando ele inclui a oração, nem McPherson quando acrescenta à Palavra e aos sacramentos a igreja e a oração. Estritamente falando, somente a Palavra e os sacramentos podem ser considerados como meio de graça, isto é, como os canais objetivos que Cristo instituiu na igreja, e aos quais Ele se prende normalmente para a comunicação da Sua graça. Naturalmente, estes nunca podem dissociar-se de Cristo, nem da poderosa operação do Espírito Santo, nem da igreja, que é o órgão designado para a distribuição das bênçãos da graça divina. Em si mesmos, eles são completamente ineficientes, e só produzem resultados espirituais positivos mediante a eficaz operação do Espírito Santo.

B. Características da Palavra e dos Sacramentos Como Meios de Graça

O fato de que se pode falar dos meios de graça num sentido muito geral, torna imperativo indicar as características distintivas dos meios de graça no sentido técnico ou restrito da palavra.

1. Eles são instrumentos, não da graça *comum*, mas da graça *especial*, da graça que remove o pecado e renova o pecador, em conformidade com a imagem de Deus. É verdade que a Palavra de Deus pode enriquecer, e nalguns aspectos realmente enriquece os que vivem sob o Evangelho com algumas das mais seletas bênçãos da graça comum, no sentido estrito da expressão; mas ela, e também os sacramentos, entram em consideração aqui somente como meios de graça no sentido técnico da expressão. E, neste sentido, os meios de graça sempre estão relacionados com a operação inicial e com a operação progressiva da graça especial de Deus, que é a graça redentora, nos corações dos pecadores.

2. Não em virtude da sua relação com as coisas neles incluídas, mas *em si mesmos*, eles são meios de graça. Experiências notáveis podem ser, e sem dúvida às vezes são, úteis para o fortalecimento da obra nos corações dos crentes, mas isto não faz delas meios de graça no sentido técnico, visto que só podem realizar isso na medida em que estas experiências são interpretadas à luz da Palavra de Deus, pela qual o Espírito Santo opera. A Palavra e os sacramentos são, em si mesmos, meios de graça; sua eficácia depende unicamente da operação do Espírito Santo.

3. Eles são instrumentos *contínuos* da graça de Deus, e não excepcionais, em nenhum sentido desta palavra. Quer dizer que não estão associados com a operação da graça de Deus apenas ocasionalmente ou de maneira mais ou menos acidental, mas são os meios ordenados normalmente para a graça salvadora de Deus e, como tais, têm valor perpétuo. O *Catecismo de Heidelberg*, na Pergunta 65, indaga: “Então, desde que somente pela fé nos tornamos participantes de Cristo e de todos os Seus benefícios, donde vem esta fé?” E a resposta é: “Do Espírito Santo, que age em nossos corações pela pregação do santo Evangelho, e a confirma pelo uso dos santos sacramentos”.

4. Eles são os meios *oficiais* da igreja de Jesus Cristo. A *pregação* da Palavra (ou, a *Palavra pregada*) e a administração dos sacramentos (ou, os *sacramentos administrados*) são os meios *oficialmente instituídos na igreja de Cristo*, pelos quais o Espírito Santo produz e confirma a fé nos corações dos homens. Alguns teólogos reformados (calvinistas) limitam ainda mais a idéia dos meios de graça, dizendo que eles só são administrados dentro da igreja visível, e que eles pressupõem a existência do princípio da nova vida na alma. Shedd e Dabney falam deles, sem nenhuma condição, como “meios de santificação”. Diz o primeiro: “Quando se diz que o mundo dos não regenerados tem os meios de graça, o que se tem em mira são os meios de *convicção* debaixo da graça comum, e não de santificação sob a graça especial de Deus”.[1] Honig também

1 *Dogm. Theol.* II, p. 561.

distingue entre a Palavra de Deus como meio de graça e a Palavra como contendo o chamamento para a conversão e servindo para chamar os gentios para o serviço do Deus vivente.[1] O dr. Kuyper também está pensando nos meios de graça como apenas meios para o fortalecimento da nova vida, quando diz: "*Os media gratiae* são meios instituídos por Deus, dos quais Ele se utiliza para revelar, tanto pessoal como socialmente, à nossa consciência e por meio dela, a recriação que Ele firmou imediatamente em nossa natureza".[2] Há, por certo, uma verdade nesta apresentação. O princípio da nova vida é produzido *imediatamente* na alma, isto é, sem a mediação da Palavra pregada. Mas, na medida em que a originação da nova vida também inclui o novo nascimento e a vocação interior, também se pode dizer que o Espírito Santo produz o início da nova vida ou da fé, como diz o *Catecismo de Heidelberg*, "pela pregação do santo Evangelho".

C. Conceitos Históricos a Respeito dos Meios de Graça

Tem havido considerável diferença de opinião na igreja de Jesus Cristo, a respeito dos meios de graça. A Igreja Primitiva nada nos oferece de definido sobre este ponto. Havia muito maior ênfase aos sacramentos que à Palavra de Deus. O batismo era mui geralmente considerado como o meio pelo qual os pecadores são regenerados, enquanto que a eucaristia sobressaía como o sacramento da santificação. Com o correr do tempo, porém, certos conceitos se desenvolveram.

1. CONCEITO CATÓLICO ROMANO. Embora os católicos romanos considerassem até as relíquias e as imagens como meios de graça, distinguiam particularmente a Palavra e os sacramentos. Ao mesmo tempo, não davam a devida proeminência à Palavra, e só lhe atribuíam significação preparatória, na obra da graça. Comparados com a Palavra, os sacramentos eram considerados os verdadeiros meios de graça. No sistema que de desenvolveu gradativamente, a igreja de Roma reconhece um meio até superior aos sacramentos. A própria igreja é considerada como o primordial meio de graça. Nela Cristo continua a Sua vida divino-humana na terra, realiza a Sua obra profética, sacerdotal e real e, por intermédio dela, comunica a plenitude da Sua graça e verdade. Esta graça serve especialmente para elevar o homem, da ordem natural para a sobrenatural. É uma *gratia elevans* (graça que eleva), um poder físico sobrenatural infundido no homem natural por meio dos sacramentos agindo *ex opere operato* (por seu próprio poder). Nos sacramentos os sinais visíveis e a graça invisível estão interligados inseparavelmente. De fato, segundo este conceito, a graça de Deus está contida nos meios como uma espécie de substância, é transmitida mediante o canal dos meios e, portanto, está absolutamente atada aos meios. O batismo regenera o homem *ex opere operato*, e a eucaristia, mais importante ainda,

1 *Handboek van de Geref. Dogm*., p. 611.
2 *Dict. Dogm., De Sacramentis*, p. 7, versão inglesa de L. Berkof.

eleva a sua vida espiritual a um nível superior. Fora de Cristo, da igreja e do sacramento não há salvação.*

2. CONCEITO LUTERANO. Com a Reforma, a ênfase foi transferida dos sacramentos para a Palavra de Deus. Lutero deu grande proeminência à Palavra de Deus como o primordial meio de graça. Ele assinalava que os sacramentos nada significam sem a Palavra e que, na verdade, eles são apenas a Palavra visível. Lutero não conseguiu corrigir inteiramente o erro católico romano quanto à conexão inseparável entre os meios externos e a graça interna comunicada por intermédio deles. Ele também concebia a graça de Deus como uma espécie de substância contida nos meios, e não a ser obtida sem os meios. A Palavra de Deus em si mesma sempre é eficaz e efetua uma mudança espiritual no homem, a menos que este ponha uma pedra de tropeço no caminho. E o corpo e o sangue de Cristo estão "nos, com os e sob os" elementos do pão e do vinho, de sorte que quem come e bebe estes últimos, também recebe aqueles, conquanto isto só lhe traga proveito se os receber de maneira apropriada. Foi especialmente sua oposição ao subjetivismo dos anabatistas que levou Lutero a acentuar o caráter objetivo dos sacramentos e a tornar a sua eficácia dependente da sua instituição divina, e não da fé exercida pelos participantes. Nem sempre os luteranos escaparam da idéia de que os sacramentos funcionam *ex opere operato*.

3. CONCEITO DOS MÍSTICOS. Lutero teve que discutir muito com os místicos anabatistas, e foi principalmente sua reação contra as idéias deles que determinaram o seu conceito final sobre os meios de graça. Os anabatistas e outras seitas místicas da época da Reforma e de tempos posteriores à Reforma negavam virtualmente que Deus sempre se serve de meios para a distribuição da Sua graça. Eles salientavam que Deus é absolutamente livre para comunicar a Sua graça, e, portanto, dificilmente se pode conceber que Ele está preso a tais meios externos. Afinal de contas, esses meios pertencem ao mundo natural, e nada têm em comum com o mundo espiritual. Deus, ou Cristo, ou o Espírito Santo, ou a luz interior, age diretamente no coração, e tanto a Palavra como os sacramentos só podem servir para indicar ou simbolizar esta graça interna. Toda esta concepção é determinada por uma idéia dualista da natureza da graça.

4. CONCEITO RACIONALISTA. Os socinianos do tempo da Reforma, por outro lado, foram muito longe na direção oposta. O próprio Socino nem sequer considerava o batismo como um rito destinado a ser permanente na igreja de Jesus Cristo, mas os seus seguidores não chegaram a esse extremo. Reconheciam o batismo e a Ceia do Senhor como ritos de validade permanente, mas lhe atribuíam apenas uma eficácia moral. Significa que eles entendiam que os meios de graça operam somente através da persuasão moral, e não os associavam de modo algum com

. Daí não é exagerada a denúncia protestante ao romanismo, de que este dogmatiza que "fora da igreja não há salvação"; pois, segundo o conceito romanista, quem está fora dos sacramentos, está fora da igreja, e quem está fora da igreja está fora de Cristo. Observe-se a exposição acima, que leva à conclusão de que "a graça de Deus ... está absolutamente atada aos meios". Nota do tradutor.

nenhuma operação mística do Espírito Santo. De fato, davam mais ênfase ao que o homem faz com os meios de graça do que ao que Deus realiza por meio deles, quando falavam deles como simples insígnias da profissão de fé e (quanto aos sacramentos) como memoriais. Os arminianos do século dezessete e os racionalistas do século dezoito compartilhavam este conceito.

5. CONCEITO REFORMADO (CALVINISTA). Enquanto a reação aos anabatistas levou os luteranos a mover-se em direção a Roma e a ligar a graça de Deus aos meios no sentido mais absoluto – posição assumida também pelos anglicanos da Igreja Alta – as igrejas reformadas (calvinistas) deram continuidade ao conceito originário da Reforma. Elas negam que os meios de graça podem, por si mesmos, conferir graça, como se fossem dotados de poder mágico para produzir santidade. Deus, e Deus somente, é a causa eficiente da salvação. E, na distribuição e comunicação da Sua graça, Ele não está atado absolutamente aos meios divinamente ordenados pelos quais Ele age ordinariamente, mas os utiliza para atenderem aos propósitos da Sua graça, de acordo com o Seu livre arbítrio. Mas, apesar de não considerarem os meios de graça como absolutamente necessários e indispensáveis, elas se opõem fortemente à idéia de que estes meios podem ser tratados como puramente acidentais e indiferentes e podem ser negligenciados impunemente. Deus os designou para serem os meios ordinários por meio dos quais Ele aciona a Sua graça nos corações dos pecadores, e negligenciá-los voluntariamente só pode redundar em prejuízo espiritual.

D. Elementos Característicos da Doutrina Reformada dos Meios de Graça.

Para um bom entendimento da doutrina reformada (calvinista) dos meios de graça, os seguintes pontos merecem ênfase especial:

1. A graça especial de Deus opera somente na esfera em que os meios de graça funcionam. Esta verdade deve ser mantida contrariamente aos místicos, que negam a necessidade dos meios de graça. Deus é Deus de ordem que, na operação da Sua graça, emprega ordinariamente os meios que Ele mesmo ordenou. Isto, naturalmente, não significa que Ele se tornou subserviente aos meios ordenados e que não teria a menor possibilidade de agir sem eles na comunicação da Sua graça, mas somente que Lhe aprouve obrigar-se, exceto no caso das crianças, ao uso destes meios.

2. Num único ponto, a saber, na implantação da nova vida, a graça de Deus age imediatamente, isto é, sem o uso destes meios como instrumentos. Mas, mesmo assim, ela age somente na esfera dos meios de graça, desde que há absoluta exigência deles na indução e na nutrição da nova vida. Esta é uma direta negação da posição do racionalismo, que descreve a regeneração como resultado da persuasão moral.

3. Embora a graça de Deus em geral opere mediatamente, ela não é inerente aos meios como se fosse um depósito divino, mas acompanha a utilização destes. Deve-se defender isto em oposição aos católicos romanos, aos anglicanos da Igreja Alta e aos luteranos, que partem da pressuposição de que os meios de graça sempre operam em virtude de um poder inerente, embora a sua operação possa tornar-se ineficaz pela condição ou atitude do participante.

4. Nunca a Palavra de Deus deve separar-se dos sacramentos, mas sempre deve acompanha-los, visto que, virtualmente, são apenas uma representação visível da verdade que nos é transmitida pela Palavra. Na igreja de Roma a Palavra fica na retaguarda, como se tivesse apenas uma significação preparatória, ao passo que os sacramentos, considerados isoladamente, sem a Palavra, são considerados como os verdadeiros meios de graça.

5. Todo o conhecimento obtido por quem recebe a graça divina é produzido nele por meio da Palavra e da Palavra é derivado. Esta posição deve ser sustentada em oposição a todas as classes de místicos, que alegam revelações especiais e um conhecimento espiritual não mediado pela Palavra, e que, com isso, nos levam a um oceano de ilimitado subjetivismo.

II. A Palavra Como Meio de Graça

A. Sentido da Expressão "Palavra de Deus" Neste Contexto.

Dificilmente se pode dizer que os católicos romanos consideram a Palavra de Deus como meio de graça. Na opinião deles, a igreja é o grande e todo-suficiente canal da graça para os pecadores, e todos os demais meios lhe estão subordinados. E os dois mais poderosos meios que Deus colocou à disposição da igreja são a oração e os sacramentos. As igrejas da Reforma, porém, tanto as luteranas como as reformadas (calvinistas), honram a Palavra de Deus nessa qualidade, e até a consideram superior aos sacramentos. É verdade que teólogos reformados mais antigos, tais como os professores de Leyden (Synopsis), Mastricht, a Marck, Turretino e outros, e mesmo alguns de data mais recente, como Dabney e Kyper, não tratam separadamente da Palavra como meio de graça, mas isto se deve, em grande parte, ao fato de que já a consideraram noutros contextos. Eles falam francamente dela como meio de graça. E quando consideram a Palavra de Deus como meio de graça, não estão pensando no Logos, a Palavra pessoal, Jo 1.1-14. Tampouco têm em mente alguma palavra procedente da boca de Jeová, Sl 33.6; Is 55.11; Rm 4.17, ou alguma palavra de revelação direta, como a recebida pelos profetas, Jr 1.4; 2.1; Ez 6.1; Os 1.1. É a Palavra de Deus inspirada, a Palavra da Escritura, que eles consideram como meio de graça. E ainda quando falam desta como meio de graça, visualizam-na de um ponto de vista especial. As Escrituras inspiradas constituem o *principium cognoscendi* (princípio do conhecimento), o manancial de todo o nosso conhecimento teológico, mas não é esse aspecto que temos em mente quando falamos da Palavra de Deus como meio de graça. A Bíblia não é somente o *principium cognoscendi* de teologia; é também o meio que o Espírito Santo emprega para a propagação da igreja e para a edificação e nutrição dos santos. Ela é preeminentemente a palavra da graça de Deus, e, daí, também o meio de graça mais importante. Estritamente falando, é a Palavra *pregada* em nome de Deus, e em virtude de um comissionamento divino, que é considerada como meio de graça no sentido técnico da palavra, ao lado dos sacramentos, que são administrados em nome de Deus. Naturalmente, a Palavra de Deus também pode ser considerada como meio de graça num sentido mais geral. Ela pode ser uma bênção real quando levada ao homem de muitas maneiras adicionais: Quando é lida em casa, quando é ensinada na escola ou quando circula por meio de folhetos. Como os meios de graça *oficiais*, colocados à disposição da igreja, a Palavra e os sacramentos só podem ser administrados pelos oficiais da igreja, legítimos e propriamente qualificados. Mas, diversamente dos sacramentos, a Palavra pode ainda ser levada ao mundo por todos os crentes, e opera de numerosos e diferentes modos.

B. A Relação da Palavra com o Espírito Santo.

Há, desenvolvida no transcurso da história, uma grande diferença de opiniões a respeito da eficácia da Palavra, e, conseqüentemente, quanto à ligação existente entre a efetiva operação da Palavra e a obra do Espírito Santo.

1. O nomismo, em suas várias formas, tais como o judaísmo, o pelagianismo, o semipelagianismo, o arminianismo, o neonomismo e o racionalismo imaginam a influência intelectual, moral e estética da Palavra como a única influência que se lhe pode atribuir. O nomismo não crê na operação sobrenatural do Espírito Santo mediante a Palavra. A verdade revelada na Palavra de Deus age somente pela persuasão moral. Nalgumas de suas formas, como nas do pelagianismo e do racionalismo, o nomismo nem sequer sente necessidade de uma operação especial do Espírito Santo na obra de redenção, mas em suas formas mais moderadas, como nas do semipelagianismo, do arminianismo e do neonomismo, ele considera a influência moral da Palavra insuficiente, de modo que precisa ser suplementada pela obra do Espírito Santo.

2. De outro lado, o antinomismo não considera a Palavra externa necessária, de modo nenhum, e ostenta um misticismo que espera que tudo da palavra interior ou da luz interior ou da operação imediata do Espírito Santo. Seu lema è, “A letra mata, mas o espírito vivifica”. A palavra externa pertence ao mundo natural, não está à altura do homem verdadeiramente espiritual e não pode produzir resultados espirituais válidos. Embora os antinômios de todas as categorias revelem uma tendência para menosprezar, senão para ignorar totalmente os meios de graça, essa tendência recebeu sua mais clara expressão das mãos de alguns anabatistas.

3. Em oposição a estes dois conceitos, os Reformadores sustentavam que a Palavra, sozinha, não é suficiente para produzir a fé e a conversão; que o Espírito Santo pode agir sem a Palavra, mas ordinariamente não o faz; e que, portanto, na obra de redenção a Palavra e o Espírito trabalham juntos. Embora a princípio houvesse pouca diferença sobre este ponto entre os luteranos e os reformados, aqueles desde o início davam ênfase ao fato de que o Espírito age por meio da Palavra como Seu instrumento (*per verbum*, pela palavra), ao passo que estes preferiam dizer que a operação do Espírito Santo acompanha a Palavra (*cum verbo*, com a Palavra). Com o tempo, os teólogos luteranos desenvolveram a doutrina realmente luterana, de que a Palavra de Deus contém poder convertedor do Espírito Santo como um depósito divino, que agora se acha tão inseparavelmente ligado a ela, que está presente mesmo quando a Palavra não é utilizada, ou não é utilizada legitimamente. Mas, com o fim de explicar os diferentes resultados da pregação da Palavra no caso de pessoas diferentes, eles tiveram que recorrer, ainda que de forma branda, à doutrina do livre arbítrio do homem. Os reformados, na verdade, consideravam a Palavra de Deus como poderosa sempre, quer como sabor de vida para a vida, quer como sabor de morte para a morte, mas afirmavam que ela se torna eficaz na condução à fé e à conversão somente pela

conjunta operação do Espírito Santo nos corações dos pecadores. Eles se recusavam a considerar esta eficácia como um poder impessoal residente na Palavra.

C. As Duas Partes da Palavra de Deus Considerada Como Meio de Graça.

1. A LEI E O EVANGELHO NA PALAVRA DE DEUS. Desde o princípio, as igrejas da Reforma distinguiam entre a Lei e o Evangelho como as duas partes da Palavra de Deus como meio de graça. Não se entendia esta distinção como idêntica à que existe entre o Velho Testamento e o Novo, mas era considerada como uma distinção aplicável a ambos os Testamentos. Há Lei e Evangelho no Velho Testamento, e há Lei e Evangelho no Novo. A Lei compreende tudo quanto, na Escritura, é revelação da vontade de Deus na forma de mandado ou proibição, enquanto que o Evangelho abrange tudo, seja no Velho Testamento seja no Novo, que se relaciona com a obra de reconciliação e que proclama o anelante amor redentor de Deus em Cristo Jesus. E cada parte destas tem sua função própria na economia da graça. A Lei procura despertar no coração do homem contrição pelo pecado, ao passo que o Evangelho visa ao despertamento da fé salvadora em Jesus Cristo. Num sentido, a obra da Lei é preparatória para a do Evangelho. Ela intensifica a consciência de pecado e, assim, faz ciente ao pecador da necessidade de redenção. Ambos são subservientes ao mesmo fim, e ambos são componentes indispensáveis do meio de graça. Esta verdade nem sempre tem sido reconhecida suficientemente. O aspecto condenatório da Lei às vezes tem sido salientado a expensas do seu caráter como parte do meio de graça. Desde o tempo de Márcion, sempre houve alguns que só viam contraste entre a Lei e o Evangelho e partiam da suposição de que eles se excluíam mutuamente. Baseavam sua opinião, em parte, na repreensão que Paulo passou em Pedro (G 2.11-14) e, em parte, no fato de que Paulo ocasionalmente traça uma aguda distinção entre a Lei e o Evangelho, e evidentemente os considera como contrastes, 2 Co 3.6-11; Gl 3.2, 3, 10-14; cf. também Jo 1.17. Não enxergavam o fato de que Paulo também diz que a Lei serviu de preceptor para conduzir os homens a Cristo, Gl 3.24, e de que a Epístola aos Hebreus descreve a Lei, não como estando em relação antitética com o Evangelho, mas, antes, como sendo o Evangelho em seu estado preliminar e imperfeito.

Alguns dos teólogos reformados (calvinistas) mais antigos apresentavam a Lei e o Evangelho como opostos absolutos. Eles entendiam que a Lei incorpora todas as exigências e mandamentos da Escritura, e que o Evangelho não contém nenhum tipo de exigência, mas unicamente promessas incondicionais; e assim excluíam dele toda sorte de solicitações imperativas. Isto aconteceu em parte pelo modo como os dois às vezes são contrastados na Escritura, mas também, em parte, como resultado de uma controvérsia com os arminianos, na qual estavam empenhados. O conceito arminiano, que faz a salvação depender da fé e da obediência evangélica *como obras realizadas pelo homem*, fez com que eles fossem ao extremo de dizer que a aliança da graça não exige coisa alguma da parte do homem, não lhe prescreve nenhum dever, não requer nem ordena coisa nenhuma, nem mesmo a fé, a confiança e a esperança no Senhor, e

assim por diante, mas simplesmente transmite ao homem as promessas daquilo que Deus fará por ele. Outros, porém, afirmavam corretamente que nem mesmo a lei de Moisés está destituída de promessas, e que o Evangelho também contém certas exigências. Eles viam claramente que o homem não é meramente passivo, quando é introduzido na aliança, mas é chamado para aceitar ativamente a aliança, com todos os seus privilégios, conquanto seja Deus quem produz nele a capacidade de satisfazer as suas exigências. As promessas de que o homem se apropria certamente lhe impõem certos deveres, e, entre estes, o dever de obedecer à lei de Deus como norma de vida, mas também trazem consigo a segurança de que Deus operará nele "tanto o querer como o efetuar". Os dispensacionalistas coerentes dos nossos dias voltam a apresentar a Lei e o Evangelho como opostos absolutos. Israel estava debaixo da Lei na dispensação anterior, mas a Igreja da dispensação atual está sob o Evangelho e, como tal, está livre da Lei. Isto significa que agora o Evangelho é o único meio de salvação, e que a Lei já não serve como tal. Os membros da igreja não precisam preocupar-se com as exigências da lei, visto que Cristo as satisfez todas. Ao que parece, eles se esquecem de que, embora Cristo tenha levado sobre Si a maldição da Lei, e tenha cumprido as suas exigências como uma condição da aliança das obras, Ele não cumpriu a lei por eles como norma de vida, à qual o homem está sujeito em virtude da sua criação, independentemente de qualquer acerto pactual.

2. DISTINÇÕES NECESSÁRIAS A RESPEITO DA LEI E DO EVANGELHO.

a. Como já foi dito no item anterior, a distinção entre a Lei e o Evangelho não é a mesma que há entre o Velho e o Novo Testamentos. Tampouco é a mesma que os dispensacionalistas atuais fazem entre a dispensação da Lei e a dispensação do Evangelho. É contrário aos simples fatos da Escritura dizer que não há Evangelho no Velho Testamento, ou pelo menos na parte do Velho Testamento que abrange a dispensação da Lei. Há Evangelho na promessa à mãe da humanidade, na lei cerimonial e em muitos dos profetas, Is 53 e 54; 55.1-3, 6, 7; Jr 31.33, 34; Ez 36.25-28. De fato há Evangelho percorrendo todo o Velho Testamento, culminando nas profecias messiânicas. É igualmente contrário à Escritura dizer que não há lei no novo Testamento, ou que a Lei não tem aplicação na dispensação do novo Testamento. Jesus ensinou a validade permanente da lei, Mt 5.17-19. Paulo afirma que Deus providenciou para que as exigências sejam cumpridas em nossas vidas, Rm 8.4, e declara os seus leitores responsáveis pela guarda da lei, Rm 13.9. Tiago assegura aos seus leitores que aquele que transgride um só mandamento da lei (e menciona alguns destes), é transgressor da Lei, Tg 2.8-11. E João define o pecado como "transgressão da lei" e declara que este "é o amor de Deus,, que guardemos os seus mandamentos", 1 Jo 3.4; 5.3.

b. É possível dizer que, nalguns aspectos, o cristão está livre da Lei de Deus. Nem sempre a Bíblia fala da Lei no mesmo sentido. Às vezes a considera como a expressão imutável da natureza e da vontade de Deus, aplicável em todos os tempos e em todas as condições. Mas

também se refere a ela de acordo com as funções que ela exerce na aliança das obras, na qual a dádiva da vida eterna foi condicionada ao céu cumprimento. O homem deixou de preencher a condição, com isso perdendo também a capacidade de preenche-la, e agora está, por natureza, sob a sentença de condenação. Quando Paulo traça um contraste entre a Lei e o Evangelho, está pensando neste aspecto da Lei, a quebrantada Lei da aliança das obras, que já não pode justificar o pecador, só podendo condena-lo. Da Lei neste sentido particular, como meio para obtenção da vida eterna e com poder condenatório, os crentes são postos em liberdade em Cristo, visto que Ele se fez maldição por eles e também satisfez as exigências da aliança das obras a favor deles. A Lei, nesse sentido particular, e o Evangelho da livre graça de Deus são mutuamente exclusivos.

c. Há, porém, outro sentido, em que o cristão não está livre da Lei. A situação é completamente diversa quando pensamos na Lei como expressão das obrigações morais do homem para com o seu Deus, a Lei como é aplicada ao homem, mesmo independentemente da aliança das obras. É impossível imaginar alguma condição na qual o homem pudesse reivindicar liberdade da Lei nesse sentido. É puro antinomismo afirmar que Cristo guardou a Lei como regra de vida pelos Seus, de modo que eles não precisam preocupar-se mais com isso. A Lei reivindica, e com justiça, toda a vida do homem, em todos os seus aspectos, sua relação com o Evangelho de Jesus Cristo inclusive. Quando Deus oferece o Evangelho ao homem, a Lei exige que este o aceite. Alguns falam disso como a Lei no Evangelho, mas isto dificilmente está correto. O Evangelho mesmo consiste de promessas, e não é nenhuma lei; todavia, há uma exigência da Lei em conexão com o Evangelho. A Lei não somente exige que aceitemos o Evangelho e creiamos em Jesus Cristo, mas também que levemos uma vida de gratidão, em harmonia com as suas exigências.

D. O Tríplice Uso da Lei.

È costume, na teologia, distinguir um tríplice uso da lei.

1. DEFINIÇÃO DOS TRÊS USOS. Distinguimos:

a. *Um uso político ou civil*. A lei atende ao propósito de restringir o pecado e promover a justiça. Considerada segundo este ponto de vista, a Lei pressupõe o pecado e é necessária por causa do pecado. Ela atende ao propósito da graça comum de Deus no mundo em geral. Isto não significa que, conforme este ponto de vista, ela não pode ser considerada um meio de graça, no sentido técnico da palavra.

b. *Um uso elêntico ou pedagógico*. Nesta capacidade, a Lei atende ao propósito de colocar o homem sob convicção de pecado e de faze-lo cônscio da sua incapacidade para satisfazer as

exigências da Lei. Desse modo, a Lei vem a ser o seu preceptor para conduzi-lo a Cristo e, assim, é subserviente ao misericordioso propósito divino de redenção.

c. *Um uso didático ou normativo.* Este é chamado *tertius usus legis*, o terceiro uso da Lei. A Lei é norma de vida para os crentes, lembrando-lhes os seus deveres e guiando-os no caminho da vida e da salvação. Os antinômios rejeitam este terceiro uso da lei.

2. DIFERENÇA ENTRE OS LUTERANOS E REFORMADOS (CALVINISTAS) SOBRE ESTE PONTO. Há alguma diferença entre os luteranos e os reformados com respeito a este tríplice uso da Lei. Ambos aceitam esta distinção tripla, mas os luteranos ressaltam o segundo uso da Lei. Em sua opinião, a Lei é, primariamente, o meio determinado para colocar os homens debaixo da convicção de pecado e, assim, indiretamente, indicar o caminho para Jesus Cristo como o Salvador dos pecadores. Conquanto admitam também o terceiro uso da Lei, eles o fazem com certa reserva, visto afirmarem que os crentes não estão mais debaixo da Lei. Segundo eles, o terceiro uso só é necessário porque os crentes ainda são pecadores, e só na medida em que o são; eles precisam ser mantidos em prova pela Lei e devem tornar-se cada vez mais conscientes dos seus pecados. Não admira, pois, que este terceiro uso da Lei não ocupe lugar importante em seu sistema. Em geral os luteranos tratam da Lei somente em conexão com a doutrina da miséria humana. Os reformados fazem plena justiça ao segundo uso da Lei, ensinando que “pela lei vem o pleno conhecimento do pecado”, Rm 3.20, e que a Lei desperta a consciência da necessidade de redenção; mas dedicam mais atenção ainda à Lei em conexão com a doutrina da santificação. Eles se posicionam vigorosamente na convicção de que os crentes ainda estão sob a Lei como norma de vida e de gratidão. Daí porque o *Catecismo de Heidelberg* dedica nada menos que onze “Dias do Senhor” à consideração da Lei, e isso em sua terceira parte, que trata da gratidão.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Porque os católicos romanos consideram a igreja como o meio de graça mais proeminente? 2. Que explica a sua negligência da Palavra como meio de graça? 3. Por que os meios de graça são objeto de desconsideração entre os místicos? 4. Que distingue a Palavra e os sacramentos como meios de graça dentre todos os outros meios? 5. É correto dizer que eles só são ministrados na igreja e servem, não para originar a nova vida, mas para fortalece-la? 6. A Palavra de Deus é utilizada exclusivamente como meio de graça. 7. Como diferem a Lei e o Evangelho como diferentes aspectos da Palavra?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, Gerf. Dogm. IV, p. 483-505; Hodge, Syst. Theol. III, p. 466-485; Shedd, Dogm. Theol. II, p. 561-563; Vos, Geref. Dogm. V, De Genademiddelen, p. 1-11; McPherson, Chr. Dogm. III, p. 422-427; Dick, Lect. On Theology, p. 447-458; Pieper, Christl. Dogm. III, p. 121-296; Valentine, Chr. Theol. II, p. 282-292; Mueller, Chr. Dogm., p. 441-484; Raymond, Syst. Theol. III, p. 243-255; Drummond, Studies in Chr. Doct., p. 399-403.

III. Os Sacramentos em Geral

A. Relação Entre a Palavra e os Sacramentos.

Em distinção da Igreja Católica Romana, as igrejas da Reforma salientam a prioridade da Palavra de Deus. Enquanto aquela parte do pressupostos de que os sacramentos contêm tudo que é necessário para a salvação dos pecadores, não precisam de interpretação e, portanto, tornam a Palavra completamente supérflua como meio de graça, estas consideram a Palavra como absolutamente essencial, e apenas levantam a questão, por que se lhe deve acrescentar os sacramentos. Alguns luteranos alegam que uma graça específica, diferente da que é produzida pela Palavra é transmitida pelos sacramentos. Isso é quase universalmente negado pelos reformados (calvinistas), uns poucos teólogos escoceses e o doutor Kuyper formando exceções à regra. Eles assinalam o fato de que Deus criou o homem de tal maneira, que ele obtém conhecimento particularmente pelas avenidas dos sentidos da visão e da audição. A Palavra está adaptada aos ouvidos e os sacramentos aos olhos. E, desde que os olhos são mais sensíveis que os ouvidos, pode-se dizer que Deus, ao acrescentar os sacramentos à Palavra, vem em auxílio do pecador. A verdade dirigida aos ouvidos através da Palavra está representada simbolicamente nos sacramentos para os olhos. Deve-se ter em mente, porém, que, enquanto a Palavra pode existir e também é completa sem os sacramentos, os sacramentos nunca são completos sem a Palavra. Há pontos de semelhança e de diferença entre a Palavra e os sacramentos.

1. PONTOS DE SEMELHANÇA. Eles concordam: (a) no autor, visto que Deus mesmo instituiu ambos como meio de graça; (b) no conteúdo, pois Cristo é o conteúdo central tanto da Palavra como dos sacramentos; e (c) na maneira pela qual o conteúdo é assimilado, isto é, pela fé. Esta constitui o único modo pelo qual o pecador pode tornar-se participante da graça oferecida na Palavra e nos sacramentos.

2. PONTOS DE DIFERENÇA. Eles diferem: (a) em sua necessidade, sendo que a Palavra é indispensável, ao passo que os sacramentos não; (b) em seu propósito, desde que a Palavra visa a *gerar* e a fortalecer a fé, enquanto que os sacramentos servem somente para fortalece-la; e (c) em sua extensão, visto que a Palavra vai pelo mundo inteiro, ao passo que os sacramentos só são ministrados aos que estão na igreja.

B. Origem e Sentido da Palavra “Sacramento”.

A palavra “sacramento” não se encontra na Escritura. É derivada do termo latino *sacramentum*, que originariamente denotava uma soma de dinheiro depositada por duas partes em litígio. Após a decisão da corte, o dinheiro da parte vencedora era devolvido, enquanto que a

da perdedora era confiscada. Ao que parece, isto era chamado *sacramentum* porque objetivava ser uma espécie de oferenda propiciatória aos deuses. A transição para o uso cristão do termo deve ser procurada: (a) no uso militar do termo, em que denotava o juramento pelo qual um soldado prometia solenemente obediência ao seu comandante, visto que no batismo o cristão promete obediência ao seu Senhor; e (b) no sentido especificamente religioso que o termo adquiriu quando a Vulgata o empregou para traduzir o grego *mysterion*. É possível que este vocábulo grego fosse aplicado aos sacramentos por terem eles uma tênue semelhança com alguns dos mistérios das religiões gregas. Na Igreja Primitiva a palavra "sacramento" era empregada primeiramente para denotar todas as espécies de doutrinas e ordenanças. Por esta mesma razão, alguns se opuseram ao nome e preferiam falar em "sinais" ou "mistérios". Mesmo durante e imediatamente após a Reforma, muitos não gostavam do nome "sacramento". Melanchton empregava *"signi"*, e tanto Lutero como Calvino achavam necessário chamar a atenção para o fato de que a palavra "sacramento" não é empregada em seu sentido original na teologia. Mas o fato de que a palavra não se encontra na Escritura e de que não é utilizada em seu sentido original quando aplicada às ordenanças instituídas por Jesus, não tem por que dissuadir-nos, pois muitas vezes o uso determina o sentido de uma palavra. Pode-se dar a seguinte definição de sacramento: *Sacramento é uma santa ordenança instituída por Cristo, na qual, mediante sinais perceptíveis, a graça de Deus em Cristo e os benefícios da aliança da graça são representados, selados e aplicados aos crentes, e estes, por sua vez, expressam sua fé e sua fidelidade a Deus.*

C. Partes Componentes do Sacramento.

Devemos distinguir três partes nos sacramentos.

1. O SINAL EXTERNO OU VISÍVEL. Cada sacramento contém um elemento material, palpável aos sentidos. Num sentido bem livre, este elemento às vezes é chamado sacramento. Contudo, no sentido estrito da palavra, o termo é mais inclusivo e denota o sinal e aquilo que é significado ou simbolizado. Para evitar mal-entendido, deve-se ter em mente este uso diferente. Isto explica por que se pode dizer que um descrente pode receber, e, todavia, não receber o sacramento. Não o recebe no sentido pelo da palavra. O objeto externo do sacramento inclui, não somente os elementos que se usam, a saber, água, pão e vinho, mas também o rito sagrado, aquilo que se faz com estes elementos. Segundo este ponto de vista externo, a Bíblia denomina os sacramentos sinais e selos, Gn 9.12, 13; 17.11; Rm 4.11.

2. A GRAÇA ESPIRITUAL INTERNA, SIGNIFICADA E SELADA. Os sinais e selos pressupõem algo que é significado e selado e que geralmente é chamado *matéria interna* do sacramento. Esta é variadamente indicada na Escritura como aliança da graça, Gn 9.12, 13; 17.11, justiça da fé, Rm 4.11, perdão dos pecados, Mc 1.4: Mt 26.28, fé e conversão, Mc 1.4;

16.16, comunhão com Cristo em Sua morte e ressurreição, Rm 6.3, e assim por diante. Declarada resumidamente, pode-se dizer que consiste de Cristo e todas as Suas riquezas espirituais. Os católicos romanos a vêem na graça santificante acrescentada à natureza humana, capacitando o homem a praticar boas obras e a subir às alturas da *visio Dei* (visão de Deus). Os sacramentos não significam meramente uma verdade geral, mas uma promessa dada a nós e por nós aceita, e servem para fortalecer a nossa fé com respeito à realização dessa promessa, Gn 17.1-14; Ex 12.13; Rm 4.11-13. eles representam visivelmente e aprofundam a nossa consciência das bênçãos espirituais da aliança, da purificação dos nossos pecados e da nossa participação na vida que há em Cristo, Mt 13.11; Mc 1.4, 5; 1 Co 10.2, 3, 16, 17; Rm 2.28, 29; 6.3, 4; Gl 3.27. como sinais e selos, eles são meios de graça, isto é, meios pelos quais se fortalece a graça interna produzida no coração pelo Espírito Santo.

3. UNIÃO SACRAMENTAL ENTRE O SINAL E QUILO QUE É SIGNIFICADO. Geralmente se lhe chama *forma sacramenti*, forma dos sacramentos (*forma* significando aqui essência), porque é exatamente a relação entre o sinal e a coisa significada que constitui a essência do sacramento. Segundo o conceito reformado (calvinista), esta (a) não é *física*, como pretendem os católicos romanos, como se a coisa significada fosse inerente ao sinal e o recebimento da *matéria externa* incluísse necessariamente a participação na *matéria interna*; (b) nem local, como a descrevem os luteranos, como se o sinal e a coisa significada estivessem presentes no mesmo espaço, de sorte que tanto os crentes como os incrédulos recebessem o sacramento completo ao receberem o sinal; (c) mas *espiritual*, ou como o expressa Turretino, *moral e relativa*, de modo que, quando o sacramento é recebido com fé, a graça de Deus o acompanha. Conforme este conceito, o sinal externo torna-se um meio empregado pelo Espírito Santo na comunicação da graça divina. A estreita relação existente entre o sinal e a coisa significada explica o emprego daquilo que geralmente se chama “linguagem sacramental”, na qual o sinal é mencionado em lugar da coisa significada, ou *vice-versa*, Gn 17.10; At 22.16; 1 Co 5.7.

D. Necessidade dos Sacramentos.

Os católicos romanos afirmam que o batismo é absolutamente necessário para todos, para a salvação, e que o sacramento da penitência é igualmente necessário para aqueles que cometeram pecado mortal depois do batismo; mas que a confirmação, a eucaristia e a extrema unção são necessárias somente no sentido de que foram ordenadas e são eminentemente úteis. Por outro lado, os protestantes ensinam que os sacramentos não são absolutamente necessários para a salvação, mas são obrigatórios em vista do preceito divino. A negligência voluntária do seu uso redunda no empobrecimento espiritual e tem tendência destrutiva, precisamente como acontece com toda desobediência persistente a Deus. Que não são absolutamente necessários para a salvação, segue-se: (1) do caráter espiritual e livre da dispensação do Evangelho, na qual Deus não prende a Sua graça ao uso de certas formas externas, Jo 4.21, 23; Lc 18.14; (2) do fato

de que a Escritura menciona unicamente a fé como condição instrumental da salvação, Jo 5.24; 6.29; 3.36; At 16.31; (3) do fato de que os sacramentos não originam a fé, mas a pressupõem, e são ministrados onde se supõe a existência da fé, At 2.41; 16.14, 15, 30, 33; 1 Co 11.23-32; e (4) do fato de que muitos foram realmente salvos sem o uso dos sacramentos. Pensemos nos crentes anteriores ao tempo de Abraão e no ladrão penitente na cruz.

E. Os Sacramentos do Velho e do Novo Testamentos Comparados.

1. SUA UNIDADE ESSENCIAL. Roma alega que há diferença *essencial* entre os sacramentos do Velho Testamento e os do Novo. Ela afirma que, à semelhança de todo o ritual da antiga aliança, seus sacramentos também eram meramente típicos. A santificação produzida por eles não era interna, mas apenas legal, e prefigurava a graça que haveria de ser conferida ao homem no futuro, em virtude da paixão de Cristo. Isso não significa que nenhuma graça interna acompanhava o uso deles, mas simplesmente que isso não era efetuado pelo sacramento propriamente ditos, como acontece na nova dispensação. Eles não tinham eficácia objetiva, não santificavam o participante *ex opere operato*, mas unicamente *ex opere operantis*, isto é, por causa da fé e caridade com que eram recebidos. Uma vez que a plena concretização da graça tipificada por aqueles sacramentos dependia da vinda de Cristo, os santos do Velho Testamento foram encerrados no *Limbus Patrum* (Limbo dos Pais) até Cristo os tirar de lá. A verdade, porém, é que não há diferença entre os sacramentos do Velho Testamento e os do Novo. Provam-no as seguintes considerações; (a) em 1 Co 10.1-4 Paulo atribui à igreja do Velho Testamento aquilo que é essencial nos sacramentos do Novo testamento; (b) em Rm 4.11 ele fala da circuncisão de Abraão como selo da justiça da fé; e (c) em vista do fato de que eles representam as mesmas realidades espirituais, os nomes dos sacramentos de ambas as dispensações são utilizados uns pelos outros: a circuncisão e a páscoa são atribuídas à igreja do Novo Testamento, 1 Co 5.7; Cl 2.11, e o batismo e a Ceia do Senhor à igreja do Velho Testamento, 1 Co 10.1-4.

2. SUAS DIFERENÇAS FORMAIS. Não obstante a unidade essencial dos sacramentos das duas dispensações, há certos pontos de diferença. (a) Em Israel os sacramentos tinham um aspecto nacional em acréscimo à sua significação espiritual como sinais e selos da aliança grega. (b) Ao lado dos sacramentos, Israel tinha muitos outros ritos simbólicos, tais como as ofertas e as purificações, que no essencial concordavam com os seus sacramentos, ao passo que os sacramentos do Novo Testamento estão absolutamente sós. (c) Os sacramentos do Velho Testamento apontavam para Cristo no futuro, e eram os selos da graça que ainda teriam que ser merecidas, ao passo que os do Novo testamento apontam para Cristo no passado e o Seu sacrifício de redenção já consumado. (d) Em harmonia com o conteúdo total da dispensação do Velho Testamento, a porção da graça divina que acompanhava o uso dos sacramentos do Velho Testamento era menor do que a que atualmente se obtém mediante o confiante recebimento dos sacramentos do Novo Testamento.

F. Número dos Sacramentos.

1. NO VELHO TESTAMENTO. Durante a antiga dispensação havia dois sacramentos, quais sejam, a circuncisão e a páscoa. Alguns teólogos reformados (calvinistas) eram de opinião que a circuncisão originou-se em Israel e foi auferido deste povo da aliança por outras nações. Mas agora é patentemente claro que esta posição é insustentável. Desde os tempos mais primitivos, os sacerdotes egípcios eram circuncidados. Além disso, a prática da circuncisão se acha em muitos povos da Ásia, da África e até da Austrália, e é muito improvável que todos a tenham derivado de Israel. Todavia, somente em Israel ela se tornou um sacramento da aliança da graça. Como pertencente à dispensação do Velho Testamento, era um sacrifício cruento, simbolizando a excisão da culpa e da corrupção do pecado, e constrangendo as pessoas a deixarem que o princípio da graça de Deus penetrasse suas vidas completamente. A páscoa também era um sacrifício cruento. Os israelitas escaparam do destino dos egípcios com sua substituição por um sacrifício, que foi um tipo de Cristo, Jo 1.29, 36; 1 Co 5.7. A família salva comeu o cordeiro que fora imolado, simbolizando assim um ato assimilativo de fé, muito parecido com o ato de comer o pão na Ceia do Senhor.

2. NO NOVO TESTAMENTO. A igreja do Novo Testamento também tem dois sacramentos a saber, o batismo e a Ceia do Senhor. Em harmonia com a nova dispensação em seu conjunto global, eles são sacramentos incruentos. Contudo, simbolizam as mesmas bênçãos espirituais que eram simbolizadas pela circuncisão e pela páscoa na antiga dispensação. A igreja de Roma aumentou para sete o número dos sacramentos de maneira totalmente infundada. Aos dois que foram instituídos por Cristo ela acrescentou a confirmação, a penitência, a ordenação, o matrimônio e a extrema unção. Ela procura base bíblica para a confirmação em At 8.17; 14.22; 19.6; Hb 6.2; para a penitência em Tg 5.16; para a ordenação em 1 Tm 4.14; 2 Tm 1.6; para o matrimônio em Ef 5.32; e para a extrema unção em Mc 6.13; Tg 5.14. Pressupõe-se que cada um destes sacramentos comunica, em acréscimo à graça geral da santificação, uma graça sacramental especial, diferente em cada sacramento. Esta multiplicação dos sacramentos criou uma dificuldade para a igreja de Roma. Geralmente se admite que, para serem válidos, precisam ter sido instituídos por Cristo; mas Cristo instituiu apenas dois. Conseqüentemente, ou os outros não são sacramentos, ou o direito de instituí-los terá que ser atribuído aos apóstolos também. Na verdade, antes do Concílio de Trento, muitos asseveravam que os cinco adicionais não foram instituídos diretamente por Cristo, mas por meio dos apóstolos. Todavia, aquele concílio declarou ousadamente que todos os sete sacramentos foram instituídos pessoalmente por Cristo, e, desse modo, impôs à teologia da sua igreja uma tarefa impossível. É um ponto que tem que ser aceito pelos católicos romanos com base no testemunho da igreja, mas que não de vê ser comprovado.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. O vocábulo *mysterion* tem no Novo Testamento o mesmo sentido que tem nas religiões de mistério? 2. Os ensinos neotestamentários a respeito dos

sacramentos foram copiados das religiões de mistério, como pretende uma recente escola de crítica do Novo Testamento? 3. É correta a afirmação dessa escola, de que Paulo descreve os sacramentos como eficazes *ex opere operato*? 4. Por que os luteranos preferem falar dos sacramentos como *ritos e gestos*, a falar deles como *sinais*? 5. Que entendem eles por *matéria coelestis* (matéria celeste) dos sacramentos? 6. Que se quer dizer com a doutrina católica romana da *intenção*, com referência á ministração dos sacramentos? 7. Que requisito negativo Roma considera necessário estar presente no participante do sacramento? 8. É correto descrever a relação existente entre o sinal e a coisa significada como uma *unio sacramentalis* (união sacramental)? 9 Que constitui a *gratia sacramentalis* (graça sacramental) em cada um dos sete sacramentos da Igreja Católica Romana?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, p. 483-542; Kuyper, *Dict. Dogm.*, *De Sacramentis*, p. 3-96; Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 466-526; Vos, *Geref. Dogm.* V, *De Genademiddelen*, p. 1-35; Dabney, *Syst. and Polem. Theol*., p. 727-757; McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 422-431; Litton, *Introd. To Dogm. Theol*., p. 419-450; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, p. 504-540; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 278-305; Pieper, *Christl. Dogm.* III, p. 121-296; Kaftan, *Dogm.,* p. 625-636; Pope, *Chr. Theol.* III, p. 294-310; Miley, *Syst. Theol.* II, p. 389-395; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, p. 305-314; Moehler, *Symbolism,* p. 202-218; Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*,* p. 309-315; Bannerman, *The Church* II, p. 1-41; Macleod, *The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland*, p. 198-227; Candlish, *The Sacraments*, p. 11-44; Burgess, *The Protestant Faith*, p. 180-198.

* Existe em português, *Nossa Crença e a de Nossos Pais*, tradução de Nicodemus Nunes, publicação da Imprensa Metodista, São Paulo, 1946. Nota do tradutor.

IV. O Batismo Cristão

A. Analogias do Batismo Cristão.

1. NO MUNDO GENTÍLICO. O batismo não era uma coisa inteiramente nova nos dias de Jesus. Os egípcios, os persas e os hindus tinham todos as suas purificações religiosas. Estas eram mais proeminentes ainda nas religiões gregas e romanas. Às vezes ela tomavam a forma de banhos no mar, e às vezes eram efetuadas por aspersão. Diz Tertuliano que, nalguns casos, a idéia de um novo nascimento estava ligada a estas ilustrações. Muitos eruditos dos dias atuais afirmam que o batismo cristão, especialmente como ensinado por Paulo, deve sua origem a ritos similares das religiões de mistério, mas essa derivação não tem nem as aparências a seu favor. Enquanto que o rito de iniciação nas religiões de mistério envolve um reconhecimento da divindade em questão, não há vestígio de um batismo em nome de algum deus. Tampouco há qualquer evidência de que a influência do *pneuma* divino, deveras proeminente nas religiões de mistério, fosse alguma vez relacionado com o rito de lustração. Além disso, as idéias de morte e ressurreição, que Paulo associava ao batismo, não se ajustam de modo algum ao ritual de mistério. E, finalmente, a forma do *taurobolium* (taurobóleo),** que se supõe ser a mais notável analogia que se pode citar, é tão estranha ao rito do Novo testamento, que faz com que a idéia de que este é derivado daquele pareça completamente ridícula. Estas purificações pagãs, mesmo em sua forma externa, têm muito pouco em comum com o nosso batismo cristão. Ademais, é um fato bem estabelecido que as religiões de mistério não apareceram no Império Romano antes dos dias de Paulo.

2. ENTRE OS JUDEUS. Os judeus tinham muitas purificações e abluções, mas estas não tinham caráter sacramental e, portanto, não eram sinais e selos da aliança. O chamado batismo dos prosélitos tinha maior semelhança com o batismo cristão. Quando gentios eram incorporados em Israel, eles eram circuncidados e, pelo menos em tempos mais tardios, também eram batizados. De há muito se tem debatido a questão sobre se este costume estava em voga antes da destruição de Jerusalém, mas Schuerer demonstrou cabalmente, com citações da *Mishna*** que estava. De acordo com as autoridades judaicas citadas por Wall em sua *História do Batismo Infantil (History of Infant Baptism)*, esse batismo tinha que ser ministrado na presença de duas ou três testemunhas. As crianças cujos pais recebiam esse batismo, desde que nascidas antes da administração do rito, também eram batizadas, à solicitação do pai, contanto que não fossem de idade (os meninos, treze anos e as meninas doze), mas se fossem de idade, somente à solicitação delas próprias. As crianças nascidas após o batismo do pai ou dos pais, eram tidas por

** Sacrifício de um touro em honra de Cibele, praticado entre os antigos gregos e romanos. Consistia num batismo de sangue aplicado ao ofertante. Este, descendo ao fundo de um fosso, recebia sobre si o sangue do animal imolado. O sacerdote que executava o sacrifício era denominado tauróbolo. Nota do tradutor.

*** A Misná, forma aportuguesada de Mishnah, é a obra de unificação, interpretação e ensino da lei judaica escrita. Nota do tradutor.

limpas e, daí, não necessitavam do batismo. Contudo, parece que esse batismo também era apenas uma espécie de lavamento cerimonial, um tanto semelhante a outras purificações. Às vezes se diz que o batismo de João foi derivado desse batismo de prosélito, mas é mais que evidente que não foi este o caso. Seja qual for a relação histórica que possa ter existido entre os dois, é evidente que o batismo de João estava prenhe de significações novas e mais espirituais. Lambert está muito certo quando, ao falar das lustrações judaicas, diz: "Seu propósito era, pela remoção de uma contaminação cerimonial, restaurar o homem à sua posição normal dentro das fileiras da comunidade judaica: de outro lado, o batismo de João tinha por objetivo transferir os que se lhe submetiam a uma esfera totalmente nova – a esfera da definida preparação para o reino de Deus, que se aproximava. Mas, acima de tudo, a diferença está nisto – que o batismo de João nunca poderia ser considerado uma simples cerimônia; todo ele fremia sempre de significação ética. Uma purificação do coração, do pecado, era não somente sua condição preliminar, mas seu constante objetivo e propósito. E pela penetrante e incisiva pregação com o que ele o acompanhava, João livrou-o de baixar, como doutro modo teria tendido a fazer, ao nível de um mero *opus operatum*".[1] Outra questão que requer consideração é a de relação entre o batismo de João e o de Jesus. Nos Cânones de Trento,[2] a igreja Católica Romana anatemiza os que dizem que o batismo de João se igualava ao de Jesus em eficácia, e o considera, juntamente com os sacramentos do Velho Testamento, como puramente típico. Ela pretende que os que foram batizados por João não receberam verdadeira graça batismal nesse batismo, e mais tarde foram rebatizados, ou, expressando-o mais corretamente, foram batizados pela primeira vez à maneira cristã. Os teólogos luteranos mais antigos afirmavam que os dois eram idênticos no que se refere ao *propósito* e à *eficácia*, ao passo que alguns dos mais recentes rejeitaram o que eles achavam que era uma identidade completa e essencial de ambos. Algo similar se pode dizer dos teólogos reformados. Os teólogos mais antigos identificavam os dois batismos, enquanto que os de uma época mais recente dão atenção a certas diferenças. Vê-se que João mesmo chamou a atenção para um ponto de diferença em Mt 3.11. Alguns também acham uma prova da diferença essencial entre os dois em At 19.1-6, que, segundo eles, registra um caso em que alguns que tinham sido batizados por João, foram rebatizados. Mas esta interpretação está sujeita a dúvida. O que parece correto é dizer que os dois são *essencialmente* idênticos, embora diferindo nalguns pontos. O batismo de João, como o batismo cristão. (a) foi instituído pelo próprio Deus, Mt 21.25; Jo 1.33; (b) estava relacionado com uma radical mudança de vida, Lc 1.1-17; Jo 1.20-30; (c) estava numa relação sacramental com o perdão dos pecados, Mt 3.7, 8; Mc 1.4; Lc 3.3 (comp. At 2.28) e (d) empregava o mesmo elemento material, qual seja, água. Ao mesmo tempo, havia diversos pontos de diferença: (a) o batismo de João ainda pertencia à antiga dispensação e, como tal, apontava para Cristo, no futuro; (b) em harmonia com a dispensação da lei em geral, acentuava a necessidade de arrependimento, embora sem excluir inteiramente a fé; (c) foi planejado somente para os judeus e, portanto, representava mais o particularismo do Velho

1 *The Sacraments in the New Testament*, p. 57.
2 Sess. VII, *De Baptismo*.

Testamento que o universalismo do Novo; e (d) visto que o Espírito Santo ainda não fora derramado na plenitude do Pentecostes, o batismo de João ainda não era acompanhado por tão grande porção de dons espirituais como o ulterior batismo cristão.

B. A Instituição do Batismo Cristão.

1. FOI INSTITUÍDO COM AUTORIDADE DIVINA. O batismo foi instituído por Cristo depois que Ele consumou a obra de reconciliação e depois que esta recebeu a aprovação do Pai na ressurreição. É digno de nota que Ele prefaciou a grande comissão com as palavras: "Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra". Revestido da plenitude dessa autoridade mediatária, Ele instituiu o batismo cristão e, desta maneira, tornou-o obrigatório para todas as gerações subseqüentes. A grande comissão foi colocada nas seguintes palavras: "Ide, portanto (isto é, porque todas as nações estão sujeitas a Mim), fazei discípulos de todas as nações, batizando-s em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as cousas que vos tenho ordenado", Mt 28.19, 20. A forma complementar de Mc 16.15, 16 tem esta redação: "Ide por todo o mundo e pregai e evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; quem, porém, não crer será condenado". Assim, nesta ordem repassada de autoridade estão claramente indicados os seguintes elementos: (a) Os discípulos deveriam ir por todo o mundo e pregar o Evangelho a todas as nações, a fim de levar as pessoas ao arrependimento e ao reconhecimento de Jesus como o Salvador prometido; (b) Os que aceitavam a Cristo pela fé deveriam ser batizados em nome do Deus triúno, como sinal e selo do fato de que tinham entrado numa nova relação com Deus e, nesta qualidade, estavam obrigados a viver de acordo com as leis do reino de Deus; (c) Deveriam ser colocados sob o ministério da Palavra, não meramente como proclamação das boas novas, mas como exposição dos mistérios, privilégios e deveres da nova aliança. Para encorajamento dos discípulos, Jesus acrescentou as palavras: "E (Eu, que estou revestido de autoridade para dar esta ordem) eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século".

2. A FÓRMULA BATISMAL. Os apóstolos receberam instruções específicas para batizarem *eis to onoma tou patros kai tou hyiou kai tou hagiou pneumatos* (para uma relação com o nome do Pai e do Filho e Espírito Santo). A Vulgata traduziu as primeiras palavras, "*eis to onoma*" pela expressão latina "*in nomine*" (em nome), tradução seguida pela de Lutero, "*im namen*".* Dá-se-lhes assim o sentido de "sobre a autoridade do trino Deus". Em sua Gramática do Novo Testamento Grego *(Grammar of the Greek New Testament)*, p. 649, Robertson lhes atribui este sentido, mas não apresenta nenhuma prova em seu favor. O fato é que esta interpretação é exegeticamente insustentável. A idéia de "sobre a autoridade de" é expressa pela frase *en toi onomati*, ou pela frase mais curta *en onomati*, Mt 21.9; Mc 16.17; Lc 10.17; Jo 14.26; At 3.6; 9.27, etc. A preposição *eis* (para dentro de) é mais indicativa de um fim e, portanto, pode ser

* Seguida geralmente pelas versões na língua portuguesa. Nota do tradutor.

interpretada no sentido de “em relação a”, ou “para a profissão de fé em alguém e sincera obediência a alguém”. Está em completa harmonia com isso o que Allen diz em seu comentário de Mateus: “A pessoa batizada era simbolicamente introduzida no nome de Cristo”, isto é, tornava-se Seu discípulo, isto é, entrava num estado de lealdade a Ele e de comunhão com Ele “. Este é o sentido dado por Thayer, Robinson e, substancialmente, também por Cremer-Koegel e Baljon, em seus léxicos. É também o sentido adotado por comentadores como Meyer, Alford, Allen, Bruce, Grosheide e Van Leeuwen. Este significado do termo é plenamente confirmado por expressões paralelas como *eis ton Mousen*, 1 Co 10.2; *eis to onoma Paulou*, I Co 1.13 *eis hen soma*, 1 Co 12.13; e *eis Christon*, Ro 6.3; Gl 3.27. O argumento do doutor Kuyper tocante a este ponto acha-se em *Uit het Woord, Eerste Serie, Eerste Bundel*.[1] Ao que parece, devemos traduzir a preposição eis por "para dentro de” ou “para” (isto é, “em relação a”) o nome. O vocábulo *onoma* (nome) é empregado no sentido do hebraico *shem* como indicativo de todas as qualidades pelas quais Deus se faz conhecido e que constituem a soma total de tudo quanto Ele é para os Seus adoradores. Em sua obra intitulada *Bible Studies* (Estudos Bíblicos),[2]Deissman se refere a exemplos interessantes deste uso particular da palavra *onoma* nos papiros. Interpretado sob esta luz, a fórmula batismal indica que, pelo batismo (isto é, por aquilo que é significado ou simbolizado no batismo), o participante é colocado num relacionamento especial com a auto-revelação divina, ou com Deus como Ele se revelou e revelou o que deseja ser para o Seu povo, e, ao mesmo tempo, torna-se dever imperativo viver à luz dessa revelação.

Não é necessário presumir que, quando Jesus empregou estas palavras, Ele tencionava tê-las como uma fórmula a ser utilizada para sempre. Ele as empregou apenas como descritivas do caráter do batismo que Ele instituiu, exatamente como expressões similares se prestam para caracterizar outros batismos, At 19.3; 1 Co 1.13; 10.2; 12.13. Às vezes se diz, com recurso a passagens como At 2.48; 8.16; 10.48; 19.5, e também Rm 6.3 e Gl 3.27, que os apóstolos evidentemente não usaram a fórmula trinitária; mas esta não é uma dedução necessária, embora seja inteiramente possível, desde que eles não compreenderam as palavras de Jesus na grande comissão como prescrevendo uma fórmula definida. Também é possível, porém, que as expressões utilizadas nas passagens indicadas servissem para acentuar certas particularidades concernentes ao batismo ministrado pelos apóstolos. Devemos notar que as preposições variam. At 2.38 fala de um batismo *epi toi onomati Iesou Christou*, que provavelmente se refere a um batismo baseado na confissão de Jesus como o Messias. Segundo At 10.48, os que se achavam presentes na casa de Cornélio foram batizados *en onomati Iesou Christou*, para indicar que foram batizados sobre a autoridade de Jesus. Todas as passagens restantes mencionam um batismo *eis to onoma Iesou Christou* (ou *tou kyriou Iesou*), ou simplesmente um batismo *eis Christon*. Talvez as expressões sirvam apenas para salientar o fato de que os participantes foram colocados numa relação especial com Jesus, a quem os apóstolos estavam pregado, e, por isso, Lhe estavam

1 P. 263 e segtes.
2 P. 146.

sujeitos como seu Senhor. Mas qualquer que tenha sido a prática na era apostólica, é evidente que quando, mais tarde, a igreja sentiu a necessidade de uma fórmula, não pôde achar outra melhor do que a contida nas palavras de instituição do batismo. Esta fórmula já estava em uso quando a *Didaquê (O Ensino dos Doze Apóstolos)* foi escrita (c. 100 A.D.).[1]

C. A Doutrina do Batismo na História.

1. ANTES DA REFORMA. Os chamados "pais primitivos" consideravam o batismo como o rito de iniciação na igreja, e normalmente o consideravam como estreitamente ligado ao perdão de pecados e à comunicação da nova vida. Algumas das suas expressões parecem indicar que eles criam na regeneração batismal. Ao mesmo tempo, deve-se notar que, no caso dos adultos, eles não consideram o batismo como eficaz independentemente da correta disposição da alma, e não viam o batismo como absolutamente essencial para a iniciação da nova vida, mas, antes, consideravam-no como o elemento de consumação do processo de renovação. O batismo de crianças já era corrente nos dias de Orígenes e Tertuliano, embora este último o desestimulasse, com base em questões de conveniência.

A opinião geral era que o batismo nunca devia ser repetido, mas não havia unanimidade quanto à validade do batismo ministrado por hereges. No transcorrer do tempo, porém, veio a ser um princípio estabelecido não rebatizar os que foram batizados em nome do Deus triúno. O modo do batismo não estava em discussão. Do segundo século em diante, aos poucos ganhou terreno a idéia de que o batismo age mais ou menos magicamente. Até mesmo Agostinho parece ter considerado o batismo como eficiente *ex opere operato*, no caso das crianças. Ele considerava absolutamente necessário o batismo e afirmava que as crianças não batizadas estão perdidas. Segundo ele, o batismo elimina a culpa original, mas não remove totalmente a corrupção da natureza. Os escolásticos a princípio partilhavam o conceito de Agostinho, que, no caso do batismo de adultos, que o batismo é sempre eficaz *ex opere operato*. A importância das condições subjetivas foi menosprezada. Assim, a característica concepção católica romana do sacramento, de acordo com a qual o batismo é o sacramento da regeneração e da iniciação na igreja, aos poucos ganhou proeminência. Ele contém a graça que simboliza e a confere a todos quantos não ponham obstáculo no caminho. Esta graça era considerada muito importante, visto que (a) marca indelevelmente o participante como membro da igreja; (b) livra da culpa do pecado original e de todos os pecados atuais cometidos até à hora do batismo, remove a corrupção do pecado, embora permaneça a concupiscência, e liberta o homem da punição eterna e de todas as punições temporais positivas; (c) produz renovação espiritual pela infusão da graça santificante e das virtudes sobrenaturais da fé, da esperança e do amor; e (d) incorpora o participante na comunhão dos santos e na igreja visível.

1 Cf. Capítulo VII.

2. DESDE A REFORMA. A Reforma Luterana não se desfez inteiramente da concepção católica romana dos sacramentos. Para Lutero, a água do batismo não é água comum, mas uma água que, mediante a Palavra com seu poder divino inerente, veio a ser uma água da vida, cheia de graça, um lavamento de regeneração. Por esta eficácia divina da Palavra, o sacramento efetua a regeneração. No caso dos adultos, Lutero colocava o efeito do batismo na dependência da fé presente no participante. Percebendo que não podia pensar desse modo no caso de crianças, que não podem exercer fé, ele, certa vez, afirmou que Deus, por Sua graça preveniente, produz fé na criança ainda sem discernimento, mas posteriormente confessou ignorância sobre este ponto. Teólogos luteranos mais recentes houve que retiveram a idéia de uma fé infantil como pré-condição para o batismo, ao passo que outros entendiam que o batismo produz essa fé imediatamente. Nalguns casos, isto levou à idéia de que o sacramento age *ex opere operato*.

Os anabatistas cortaram o nó górdio de Lutero negando a legitimidade do batismo de crianças. Eles insistiam em batizar todos os candidatos à admissão no seu círculo que tinham recebido o sacramento na infância, e não consideravam isto um rebatismo, mas, sim, o primeiro batismo verdadeiro. Para eles, as crianças não têm lugar nenhum na igreja.

Calvino e a teologia reformada partiam da pressuposição de que o batismo foi instituído para os crentes, e não produz, mas fortalece a nova vida. Naturalmente, eles se defrontaram com a questão como as crianças poderiam ser consideradas crentes e sobre como poderiam ser fortalecidas espiritualmente, visto não poderem exercer fé. Alguns simplesmente assinalavam que as crianças nascidas de pais crentes são filhos da aliança e, como tais, herdeiros das promessas de Deus, incluindo-se também a promessa de regeneração; e que a eficácia espiritual do batismo não se limita à hora da sua ministração, mas continua durante a vida toda. A Confissão Belga também expressa essa idéia com as seguintes palavras: “Tampouco este batismo nos é útil somente na ocasião em que a água é derramada sobre nós e recebida por nós, mas também no transcurso de toda a nossa vida”.[1] Outros foram além dessa posição e afirmavam que os filhos da aliança devem ser considerados *presumivelmente* regenerados. Isto não equivale a dizer que todos eles são regenerados quando são apresentados para o batismo, mas que se presume que são regenerados, enquanto não se deduza das suas vidas o contrário. Havia ainda alguns que consideravam o batismo como nada mais que o sinal de uma aliança externa. Sob a influencia dos socinianos, dos arminianos, dos anabatistas e dos racionalistas, tornou-se costume em muitos círculos negar que o batismo seja um selo da graça divina, e considera-lo como um simples ato de profissão da parte do homem. Em nossos dias, muitos cristãos professos perderam completamente a consciência da significação espiritual do batismo. Tornou-se mera formalidade.

D. O Modo Próprio do Batismo.

1 Art. XXXIV.

Os batistas divergem do restante do mundo cristão em sua posição,* segundo a qual o mergulho ou a imersão, seguida da emersão, é o único modo próprio do batismo; e segundo a qual este modo é absolutamente essencial ao batismo, porque este rito pretende simbolizar a morte e ressurreição de Jesus Cristo, e a conseqüente morte e ressurreição do batizando com Ele. Portanto, surgem duas questões, e é melhor considera-las na seguinte ordem: (1) O que é essencial no simbolismo do batismo? E (2) Será que a imersão é o único modo próprio do batismo? Esta ordem é a preferível porque a primeira questão é a mais importante das duas, e porque a resposta à segunda dependerá em parte da que for dada à primeira.

1. O QUE É ESSENCIAL NO SIMBOLISMO DO BATISMO? Segundo os batistas, a imersão, seguida pela emersão, é o essencial no simbolismo do batismo. A capitulação disto equivaleria à rendição do próprio batismo. A verdadeira idéia batismal, dizem eles, se expressa no afundar na água e no sair dela. Naturalmente, é puramente acidental que essa imersão devolva certo lavamento ou purificação. O batismo continuaria sendo batismo, ainda que a pessoa fosse imersa nalguma coisa destituída de propriedades purificadoras. Eles baseiam sua opinião em Mc 10.38, 39; Lc 12.50; Rm 6.3, 4; Cl 2.12. Mas as duas primeiras passagens expressam meramente a idéia de que Cristo seria oprimido pelos sofrimentos que lhe sobreviriam, e absolutamente não falam do sacramento do batismo. As duas últimas são as únicas que oferecem algum ponto de apoio ao assunto, e mesmo estas não vão ao ponto, pois não falam diretamente de nenhum batismo com água, mas, sim, do batismo espiritual representando por aquele. Elas descrevem a regeneração com a figura de um morrer e um ressuscitar. Sem dúvida, é perfeitamente óbvio que elas não fazem menção do batismo como símbolo da morte e ressurreição de Cristo. Se o batismo fosse descrito como algum símbolo, seria como símbolo do morrer e ressurgir do crente. E, visto que este é apenas um modo figurado de descrever a sua regeneração, faria do batismo uma figura de uma figura.

A teologia reformada (calvinista) tem uma concepção inteiramente diversa daquilo que é essencial no simbolismo do batismo. Ela o vê na idéia de purificação. O Catecismo de Heidelberg indaga, na Pergunta 69: “Como é que está simbolizado e selado em seu favor no santo batismo que você participa do sacrifício de Cristo na cruz?” E responde: “Assim: que Cristo determinou o lavamento externo com água e acrescentou a promessa de que eu sou lavado com o Seu sangue que me purifica da corrupção da minha alma, isto é, de todos os meus pecados, tão certamente como a água me lava exteriormente, pela qual a sujeira do corpo comumente é removida”. Esta idéia de purificação era a coisa pertinente em todas as abluções do Velho testamento, e também no batismo de João, Sl 51.; Ez 36.25; Jo 3.25, 26. E podemos admitir que, neste sentido, o batismo de Jesus estava em completa harmonia com os batismos anteriores. Se fosse Sua intenção que o batismo que Ele instituiu simbolizasse uma coisa inteiramente diferente, teria

* Acompanhados em geral pelos movimentos pentecostais, que tiveram desenvolvimento maior nas últimas décadas. Nota do tradutor.

indicado isso com muita clareza, para evitar todo e qualquer mal-entendido. Além disso, a Escritura deixa muitíssimo claro que o batismo simboliza a limpeza ou purificação espiritual, At 2.38; 22.16; Rm 6.4, 5; 1 Co 6.11; Tt 3.5; Hb 10.22; 1 Pe 3.21; Ap 1.5. é este exatamente o ponto no qual a Bíblia coloca toda a ênfase, ao passo que ela nunca descreve o ir ao fundo e subir como algo essencial.

2. SERÁ QUE A IMERSÃO É O ÚNICO MODO PRÓPRIO DO BATISMO? A opinião geralmente predominante fora dos círculos batistas ou imersionistas é que, desde que a idéia fundamental, a saber, a de purificação, ache expressão no rito, o modo do batismo é deveras insignificante. Pode ser igualmente ministrado por imersão, derramamento, afusão ou aspersão. A Bíblia simplesmente emprega a palavra genérica para denotar uma ação destinada a produzir certo efeito, qual seja, limpeza ou purificação, mas em parte nenhuma determina o modo específico pelo qual o efeito há de ser produzido. Jesus não prescreve um determinado modo de batismo. Evidentemente, Ele não deu a isso tanta importância como a que os imersionistas dão. Tampouco os exemplos bíblicos de batismo acentuam algum modo em particular. Não há um único caso em que se nos diga explicitamente como se deve ministrar o batismo.

Todavia, os batistas asseveram que o Senhor ordenou o batismo por imersão, e que todos quantos o ministram de maneira diferente estão agindo em franca desobediência à Sua autoridade. Para provarem sua afirmação, recorrem às palavras *bapto* e *baptizo*, que são empregadas na Escritura com o sentido de "batizar". Vê-se que a segunda palavra é uma forma intensiva ou freqüentativa da primeira, embora no uso geral nem sempre se mantenha a distinção. *Bapto* é empregado muitas vezes no Velho Testamento, mas no Novo Testamento só ocorre quatro vezes, a saber, em Lc 16.24; Jo 13.26; Ap 19.13, e, nestes casos, não se refere ao batismo cristão. Houve tempo em que os batistas estavam muito confiantes em que o único sentido deste verbo é "imergir"; mas muitos deles mudaram de opinião desde quando Carson, uma das suas maiores autoridades, chegou à conclusão de que o referido verbo tem também um sentido secundário, qual seja, o de "morrer", de sorte que veio a significar "morrer por submersão" e ainda "morrer de qualquer maneira", caso em que deixou de ser indicativo do modo.[1] Surgiu ainda a questão sobre se o verbo *baptizo*, que é utilizado 76 vezes e que é empregado pelo Senhor nas palavras da instituição, é derivado de *bapto* em seu sentido primário ou em seu sentido secundário. E o doutor Carson responde que é derivado de *bapto* no sentido de "imergir". Diz ele: "Já demonstrei que *bapto* possui dois sentidos, e somente dois, "imergir" e "morrer". *Baptizo*, asseverei, tem apenas uma significação. Esta se encontra no sentido primário da raiz, e nunca admiti o secundário. Minha posição é que ele sempre significa imergir, jamais expressando nada senão modo".[2] Os imersionistas têm que afirmar isso, se querem provar que o Senhor ordenou o batismo por imersão.

1 Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, p. 44 e segtes.
2 *Op. cit.*, p. 55.

Mas os fatos, como aparecem tanto no grego clássico como no grego do Novo Testamento, não oferecem base para essa posição. Mesmo o doutor Gale, talvez o autor mais culto dos que procuram sustentar isso, sentiu-se constrangido pelos fatos a modifica-la. Wilson, em sua esplendida obra sobre o Batismo de Crianças *(Infant Baptism)*, que, em parte, é uma réplica à obra do doutor Carson, cita estes dizeres de Gale: "A palavra *baptizo* pode *não expressar tão necessariamente a ação de colocar debaixo d'água*, como se daria em geral com uma coisa nessa condição, *não importando como chegou a ficar assim, se foi mergulhada na água, ou se a água veio sobre ela*; se bem que, na verdade, mergulhar na água é o modo mais natural e mais comum, e, portanto, este modo está implícito usual e muito constantemente, mas não necessariamente".[1] Wilson demonstra conclusivamente que, de acordo com o uso do grego, o batismo é efetuado de vários modos. Diz ele: "Deixe-se o elemento batizante circundar o seu objeto, e, no caso dos líquidos, seja que esta condição relativa tenha sido produzida por imersão, afusão ou absorção, ou de qualquer outro modo, o uso grego o reconhece como batismo válido." Ele prossegue e mostra pormenorizadamente que é impossível manter a posição de que, no Novo Testamento, a palavra *baptizo* sempre significa imersão.[2]

É mais que evidente que ambos as apalavras, *bapto* e *baptizo*, tinham outros sentidos, como os de "lavar", "banhar-se" e "purificar mediante lavamento". A idéia de lavamento ou purificação aos poucos se tornou a idéia proeminente, ao passo que a da maneira pela qual isto se realizava foi-se afastando para os fundos do cenário. Que esta purificação às vezes era efetuada por aspersão, é evidente em passagens como Nm 8.7; 19.13, 18, 19, 20; sl 51.7; Ez 36.25; Hb 9.10. No apócrifo Judite 12.7 e em Mc 7.3, 4 não temos a menor possibilidade de pensar em imersão. Tampouco é possível isso no contexto das seguintes passagens do Novo Testamento: Mt 3.11; Lc 11.37, 38; 12.50; Rm 6.3; 1 Co 12.13; Hb 9.10 (cf. os versículos 13, 14, 19, 21); 1 Co 10. 1, 2. Visto que a palavra *baptizo* não significa necessariamente "imergir", e uma vez que em nenhum caso o Novo Testamento afirma explicitamente que o batismo era feito por imersão, o peso da prova (o *onus probandi*) permanece sobre os imersionistas.

João Batista seria capaz de realizar a enorme tarefa de fazer imergir as multidões que se ajuntavam em torno dele às margens do rio Jordão, ou ele simplesmente derramava água sobre elas, como indicam algumas das inscrições primitivas?* Os apóstolos teriam achado água suficiente em Jerusalém e teriam as facilidades necessárias para batizar por imersão três mil pessoas num só dia? Onde estão as evidências que provam que eles seguiram algum outro método, e não o modo dos batismos do Velho Testamento? Acaso Atos 9.18 mostra de algum

1 P. 97.

2 Quanto aos vários significados possíveis de *baptizo*, consultem-se, além do tratado de Wilson, acima referido, obras como as de Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*; Seiss, *The Baptist System Examibed*; Ayres, *Christian Baptism*; e Hibbard, *Christian Baptism*.

* Haja vista o quadro que representa João Batista e Jesus de pé dentro do rio Jordão, e João derramando água sobre a cabeça do Mestre. O referido quadro é do segundo século e atualmente se acha em Ravena, região de Emília, Itália. Nota do tradutor.

modo que Paulo saiu do lugar em que Ananias o encontrara, para deixar-se imergir nalgum lago ou rio? O relato do batismo de Cornélio não dá a impressão de que a água teve que ser trazida e que as pessoas presentes foram batizadas na casa mesmo? (At 10.47, 48). Há alguma prova de que o carcereiro de Filipos não foi batizado na prisão ou perto dela, mas levou seus prisioneiros até o rio, para que pudessem fazer-se imergir? Teria ele ousado levá-los para fora da cidade, quando lhe fora ordenado que os mantivesse presos com segurança? (At 16.22-33). Até a narrativa do batismo do eunuco, em At. 8.36, 38, que muitas vezes é vista como a mais forte prova bíblica do batismo por imersão, não pode ser considerada como evidência conclusiva. Um cuidadoso estudo de uso que Lucas faz da preposição *eis* mostra que ele a empregava, não somente no sentido de para dentro de, mas também no sentido de a ou para, de modo que é inteiramente possível ler a significativa informação dada no versículo 38 como segue: "ambos desceram à água e Filipe batizou o eunuco". E mesmo que as palavras estivessem destinadas a transmitir a idéia de que eles desceram dentro da água, isto ainda não provaria o ponto, pois, de acordo com representações feitas em gravuras dos primeiros séculos, os que eram batizados por afusão muitas vezes ficavam de pé dentro d'água, durante o batismo. É inteiramente possível, por certo, que na era apostólica alguns tenham sido batizados por imersão, mas o fato de que em parte alguma o Novo Testamento insiste nisso, prova que a imersão não era essencial. A imersão é um bom modo do batismo, mas também o é o batismo por afusão ou por aspersão, desde que todos eles simbolizam purificação. As passagens aludidas acima provam que muitas abluções veterotestamentárias (batismos)eram feitas por aspersão. Numa profecia a respeito da renovação espiritual do dia do Senhor no Novo Testamento, diz o Senhor: "Então aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados", Ef 36.25. O elemento simbolizado no batismo, a saber, o Espírito purificador, foi derramado sobre a igreja, Jl 2.28, 29; At 2.4, 33. E o escritor de Hebreus fala dos seus destinatários como tendo os seus corações purificados (aspergidos) de má consciência, Hb 10.22.**

E. Legítimos Administradores do Batismo.

Os católicos romanos consideram o batismo absolutamente essencial para a salvação; e porque acham cruel fazer que a salvação dependa da presença ou ausência acidental de um sacerdote, também, em casos de emergência, permitem que o batismo seja ministrado por outros, particularmente por parteiras. Apesar do conceito contrário de Cipriano, eles reconhecem o batismo dos hereges, a menos que a sua heresia envolva a negação da Trindade. As igrejas reformadas (calvinistas) sempre agiram com base no princípio de que a ministração da Palavra e a dos sacramentos são entrelaçadamente unidas e que, portanto, o presbítero docente ou ministro é o único legítimo administrador do batismo. A Palavra e o sacramento estão conjuntamente unidos nas palavras da instituição. E, uma vez que o batismo não é matéria privada, mas uma

** No original grego, "tendo sido aspergidos os corações de má consciência". Nota do tradutor.

ordenança na igreja, elas afirmavam também que ele deve ser ministrado na assembléia pública dos crentes. Geralmente reconheciam o batismo doutras igrejas, não excluindo os católicos romanos, e também das diversas seitas, exceto no caso das igrejas e seitas que negavam a Trindade. Deste modo, recusavam-se a honrar o batismo dos socinianos e dos unitários.em geral, consideravam como válido o batismo administrado por um ministro devidamente acreditado e em nome do Deus triúno.*

F. Os Objetos do Batismo

O batismo visa unicamente a seres racionais propriamente qualificados, a saber, a crentes e seus filhos. Roma perde isso de vista, na medida em que aplica o sacramento também a relógios, edifícios, etc. Há duas classes de seres humanos a que se deve aplicar o batismo, quais sejam, adultos e crianças pequenas.

1. O BATISMO DE ADULTOS. No caso dos adultos, o batismo tem que ser precedido por uma profissão de fé, Mc 16.16; At 2.41; 8.37 (ausente de alguns MSS); 16.31-33. Daí insistir a igreja em tal profissão antes de batizar adultos. E quando essa profissão é feita, esta é aceita pelo que ela vale nominalmente, a não ser que tenha boas razões objetivas para duvidar da sua veracidade. Não lhe compete espiar os segredos do coração e assim inspecionar a genuinidade de tal profissão. A responsabilidade pesa sobre a pessoa que a faz. O método de investigar a condição interna do coração com o fim de determinar a genuinidade da profissão de fé que a pessoa faz é labadista* e não está em harmonia com a prática das igrejas reformadas. Desde que o batismo não é apenas um sinal e selo, mas também um meio de graça, levanta-se a questão quanto à natureza da graça produzida por ele. Esta questão é levantada aqui unicamente com relação ao batismo de adultos.

Em vista do fato de que, segundo a nossa concepção reformada (calvinista), este batismo pressupõe a regeneração, a fé, a conversão e a justificação, não se pode conceber que estas são produzidas por ele. Neste aspecto divergimos da Igreja de Roma . Mesmo os luteranos, que atribuem ao batismo como meio de graça um poder maior do que o que os reformados lhe atribuem, concordam com estes sobre este ponto.tampouco o batismo produz uma graça sacramental especial que consista nisto, que o participante é implantado no corpo de Jesus Cristo. A incorporação do crente numa união mística com Cristo também é pressuposta. A Palavra e o sacramento produzem exatamente a mesma espécie de graça, exceto que a Palavra, em distinção do sacramento, também serve de instrumento para a originação da fé. O sacramento do

* A Igreja Presbiteriana do Brasil inclui a Igreja Católica Romana entre as igrejas e seitas cujo batismo não é aceito, entre outras razões, pela profunda diferença de significação do batismo, particularmente no caso do batismo de crianças. Nota do tradutor.

* Referente à doutrina de Jean de Labadie (1610-1674), teólogo protestante que propugnava a transformação das igrejas reformadas em comunidades semelhantes à dos cristãos primitivos. Nota do tradutor.

batismo fortalece a fé e, porque a fé desempenha um importante papel em todas as outras operações da graça divina, estas também são grandemente beneficiadas por ele. O batismo representa primordialmente um ato da graça de Deus, mas, visto que o cristão professante deve submeter-se voluntariamente a ele, este também pode ser considerado do lado do homem. Há nele um oferecimento e um dom de Deus, mas também uma aceitação por parte do homem. Conseqüentemente, o batismo significa também que o homem aceita a aliança e assume as obrigações próprias dela. É um selo, não meramente de uma aliança oferecida, mas de uma aliança oferecida e aceita, isto é, decidida.

2. O BATISMO DE CRIANÇAS. É sobre a questão do batismo de crianças que se acha a mais importante divergência entre nós e os batistas. Estes afirmam, como o dr. Hovey, escritor batista o expressa, "que somente os crentes em Cristo têm direito ao batismo, e somente os que dão uma confiável prova da fé nele devem ser batizados". Quer dizer que as crianças são excluídas do sacramento. Contudo, em todas as demais denominações** elas o recebem. Vários pontos requerem consideração em conexão com este assunto.

a. *Base bíblica do batismo de crianças*. Pode-se dizer de início que não há´nenhuma ordem explícita na Bíblia para batizar crianças, e que não há um único exemplo no qual se nos diga claramente que crianças foram batizadas. Mas isto não torna necessariamente antibíblico o batismo. O fundamento escriturístico do batismo de crianças acha-se nos seguintes dados:

(1) A aliança feita com Abrão era primariamente uma aliança espiritual, embora também tivesse um aspecto nacional, e desta aliança espiritual a circuncisão era um sinal e selo. É um procedimento infundado dos batistas partir esta aliança em duas ou três alianças diferentes. A Bíblia se refere à aliança com Abraão diversas vezes, mas sempre no singular, Ex 2.24; Lv 26.42; 2 Rs 13.23; 1 Cr 16.16; Sl 105.9. Não há sequer uma única exceção a esta regra. A natureza espiritual desta aliança é comprovada pela maneira segundo a qual suas promessas são interpretadas no Novo Testamento, Rm 4.16-18; 2 Co 6.16-18; Gl 3.8, 9, 14, 16; Hb 8.10; 11.9, 10, 13. decorre também do fato de que evidentemente a circuncisão era um rito que tinha significação espiritual, Dt 10.16; 30.6; Jr. 4.4; 9,25, 26; At 15.1; Rm 2.26-29; 4.11; Fp 3.2, e do fato de que a promessa da aliança é até denominada "o evangelho", Gl 3.8.

(2) Esta aliança ainda está em vigência, e é essencialmente idêntica à "nova aliança" da presente dispensação. A unidade e continuidade da aliança em ambas as dispensações segue-se do fato de que o Mediador é o mesmo, At 4.12; 10.43; 15.10, 11; Gl 3.16; 1 Tm 2.5, 6; 1 Pe 1.9-12, a condição é a mesma, a saber, a fé, Gn 15.6 (Rm 4.3); Sl 32.10; Hb 2.4; At 10.43; Hb 11, e as bênçãos são as mesmas, quais sejam, a justificação, Sl 32.1, 2, 5; Is 1.18; Rm 4.9; Gl 3.6, a

** Excetuadas as igrejas pentecostais em geral, que tiveram maior desenvolvimento nas décadas recentes. Nota do tradutor.

regeneração, Dt 30.6; Sl 51.10, dons espirituais, Jl 2.28, 32; At 2.17-21; Is 40.31, e a vida eterna, Ex 3.6; Hb 4.9; 11.10. Aos que foram levados à convicção no dia de Pentecostes Pedro deu a certeza de que a promessa era para ele e para os seus filhos, At 2.39. Paulo argumenta em Rm 4.13-18 e Gl 3.13-18 que a dádiva da lei não anulou a promessa, de sorte que ela ainda permanece na nova dispensação. E o escritor de Hebreus assinala que a promessa a Abraão foi confirmada com juramento, de modo que os crentes neotestamentários podem haurir consolo da sua imutabilidade, Hb 6.13-18.

(3) Pela determinação de Deus, as crianças participavam dos benefícios da aliança, e, portanto, recebiam a circuncisão como sinal e selo. Segundo a Bíblia, a aliança é, evidentemente, um conceito orgânico, e sua realização segue linhas orgânicas e históricas. Há um povo ou nação de Deus, um conjunto orgânico tal que só pode constituir-se de famílias. Naturalmente, esta idéia de nação é muito proeminente no Velho Testamento, mas o notável é que ela não desapareceu depois da nação de Israel ter servido ao seu propósito. Ela foi espiritualizada e, assim, passou para o Novo Testamento, de modo que o povo de Deus, no Novo Testamento, também é apresentado como nação, Mt 21.43; Rm 9.25, 26 (comp. Oséias 2.23); 2 Co 6.16; Tt 2.14; 1 Pe 2.9. Durante a antiga dispensação, as crianças eram consideradas parte integrante de Israel como o povo de Deus. Estavam presentes quando era renovada a aliança, Dt 29.10-13; Js 8.35; 2 Cr 20.13, tinham um lugar na congregação de Israel e, portanto, estavam presentes em suas assembléias religiosas, 2 Cr 20.13; Jl 2.16. Em vista de promessas ricas como as de Is 54.13; Jr 31.34; Jl 2.28, dificilmente esperaríamos que os privilégios de tais crianças fossem reduzidos na nova dispensação, e, certamente, não procuraríamos sua exclusão de todo e qualquer lugar na igreja. Jesus e os apóstolos não as excluíram, Mt 19.14; At 2.39; 1 Co 7.14. A referida exclusão por certo exigiria uma declaração muito explícita a respeito.

(4) Na nova dispensação o batismo, pela autoridade divina, substitui a circuncisão como o sinal e selo iniciatório da aliança da graça. A Escritura insiste vigorosamente em que a circuncisão não pode mais servir como tal, At 15.1, 2; 21.21; Gl 2.3-5; 5.2-6; 6.12, 13, 15. Se o batismo não lhe tomou o lugar, o Novo Testamento não tem nenhum rito iniciatório. Mas Cristo o estabeleceu como tal substituto, Mt 28.19, 20; Mc 16.15, 16. Seu sentido espiritual corresponde ao da circuncisão. Como a circuncisão se referia à eliminação do pecado e à mudança do coração, Dt 10.16; 30.6; Jr 4.4; 9.25, 26; Ez 44.7, 9, assim o batismo se refere ao lavamento purificador do pecado., At 2.38; 1 Pe 3.21; Tt 3.5, e à renovação espiritual, Rm 6.4; Cl 2.11, 12. esta última passagem claramente liga a circuncisão ao batismo e, ensina que a circuncisão de Cristo, isto é, a circuncisão do coração, simbolizada pela circuncisão da carne, é realizada pelo batismo, isto é, por aquilo que o batismo simboliza. Cf. também Gl 3.27, 29. Mas, se as crianças recebiam o sinal e selo da aliança na antiga dispensação, a pressuposição é que certamente elas têm direito de recebe-lo na nova, a qual os fiéis do Velho Testamento eram ensinados a aguardar como sendo

uma dispensação muito mais completa e muito mais rica. Sua exclusão dela requereria uma declaração clara e inequívoca com esse fim, mas exatamente o oposto é que se vê, Mt 19.14; At 2.39; 1 Co 7.14.

(5) Como acima foi assinalado, o Novo Testamento não contém nenhuma evidência direta em favor da prática do pedobatismo nos dias dos apóstolos. Lambert, após considerar e sopesar todas as evidências à mão, expressa a sua conclusão com as seguintes palavras: "Então, as evidências do Novo Testamento parecem apontar para a conclusão de que o batismo de crianças, para dizer o mínimo, não era costume geral na era apostólica".[1] Mas não há necessidade de ninguém se surpreender com o fato de não haver menção direta do batismo de crianças, pois num período missionário como o da era apostólica, naturalmente a ênfase recairia sobre o batismo de adultos. Além disso, nem sempre as condições eram favoráveis ao batismo de crianças. Os conversos não teriam de imediato uma adequada concepção dos seus deveres e responsabilidades pactuais. Às vezes somente um dos pais se convertia e é perfeitamente concebível que o outro se opusesse ao batismo dos filhos. Muitas vezes não havia razoável certeza de que os pais educariam os seus filhos piedosa e religiosamente, e, todavia, era necessária essa certeza. Ao mesmo tempo, a linguagem do Novo Testamento é perfeitamente coerente com uma continuação da administração orgânica da aliança, que exigia a circuncisão das crianças, Mt 19.14; Mc 10.13-16; At 2.39; 1 Co 7.14. Ademais, o Novo Testamento fala repetidamente do batismo de famílias, e não dá indicação de que isto seja considerado fora do comum, mas, antes, refere-se a esse fato como natural, At 16.15, 33; 1 Co 1.16. È, por certo, inteiramente possível, mas não muito provável, que nenhuma dessas famílias tivesse crianças. E se havia crianças, é moralmente certo que eram batizadas junto com seus pais. O certo é que o Novo Testamento não contém nenhuma prova de que pessoas nascidas e criadas em famílias cristãs não possam ser batizadas antes de chegarem à idade da discrição e de haverem professado sua fé em Cristo. Não há a mais ligeira alusão a alguma prática desse tipo.

(6) Wall, na introdução da sua História do pedobatismo *(History of Infant Baptism)*, mostra que no batismo de prosélitos os filhos dos prosélitos muitas vezes eram batizados junto com seus pais; mas Edersheim diz que havia uma diferença de opiniões sobre este ponto.[2] Naturalmente, mesmo que isso acontecesse, nada provaria quanto ao batismo cristão, mas mostraria que não havia nada de estranho nesse procedimento. A mais antiga referência histórica ao batismo de crianças acha-se nos escritos da segunda metade do segundo século. A obra Didaquê fala do batismo de adultos, mas mão do pedobatismo; e conquanto Justino faça menção de mulheres que eram discípulas de Cristo desde a infância *(ek paidon)*, esta porção dos seus escritos não menciona o batismo, e a expressão *ek paidon* não significa necessariamente infância. Irineu, falando de Cristo, diz: "Ele veio salvar por meio de Si próprio todos os que, por meio dele, nascem

1 *The Sacraments in the New Testament*, p. 204.
2 *Life and Times of Jesus the Messiah* II, p. 746.

de novo para Deus, crianças e criancinhas, e meninos, e jovens e idosos".[1] Este trecho, embora não mencione explicitamente o batismo, é considerado como a mais antiga referência ao batismo de crianças, visto que os chamados "pais primitivos" associavam tão estritamente o batismo à regeneração, que empregavam o termo"regeneração" em lugar de "batismo". Que o batismo de crianças era praticado mui geralmente, é evidenciado pelos escritos de Tertuliano, embora ele próprio considerasse mais proveitoso protelar o batismo.[2] Orígenes o descreve como uma tradição dos apóstolos. Diz ele: "Pois isto havia também que a igreja tinha dos apóstolos uma tradição (ou, ordem) de dar o batismo até mesmo às crianças".[3] O Concílio de Cartago (253 A.D.) toma o batismo de crianças como certo e simplesmente discute a questão sobre se elas deveriam ser batizadas antes dos oito dias de idade. Do segundo século em diante, o batismo de crianças é reconhecido normalmente, embora às vezes negligenciado na prática. Agostinho inferiu do fato de que ele era praticado pela igreja no mundo inteiro, apesar de não instituído nos concílios, que, com toda a probabilidade, foi estabelecido pela autoridade dos apóstolos. Sua legitimidade não foi negada até aos dias da Reforma, quando os anabatistas se opuseram a ele.

b. *Objeções ao batismo de crianças.* Algumas das objeções mais importantes ao pedobatismo reclamam breve consideração.

(1) A circuncisão era apenas uma ordenança carnal e típica, e, como tal, esta destinada a extinguir-se. Colocar o batismo no lugar da circuncisão é simplesmente dar continuidade à ordenança carnal. Ordenanças carnais que tais não têm lugar legítimo na igreja no Novo Testamento. Em nossos dias, esta objeção é levantada por alguns dispensacionalistas, como Bullinger e O'Hair, que alegam que o batismo instituído por Jesus está relacionado com o Reino, e que somente o batismo do Espírito tem um lugar próprio na igreja. O Livro de Atos marca a transição do batismo com água para o batismo com o Espírito. Naturalmente, este argumento provaria que todo batismo, o de adultos e o de crianças, é ilegítimo. Nesta apresentação do assunto, as dispensações judaica e cristã são postas em antagonismo uma contra a outra, como carnal e espiritual, dizendo-se que a circuncisão pertence à primeira delas. Mas este argumento é falaz. Não há base para por a circuncisão inteiramente ao nível das ordenanças carnais da lei mosaica. Diz Bannerman: "A circuncisão independia, quer da introdução que da abolição da lei de Moisés, e teria continuado de pé como ordenança para admissão na igreja de Deus como selo da aliança da graça, se o batismo não tivesse sido designado expressamente como seu substituto".[4] Pode-se admitir que a circuncisão adquiriu certa significação típica no período mosaico, mas era primordialmente sinal e selo da aliança já feita com Abraão. Enquanto tipo, naturalmente cessou com o surgimento do antítipo, e mesmo como um selo da aliança, abriu alas para um sacramento incruento expressamente instituído por Cristo para a igreja e reconhecido como tal pelos

1 *Adv. Haereses* II, 22, 4.
2 *De Baptismo*, c. XVIII.
3 *Comm. In Epist. Ad Romanos,* lib. B.
4 *The Church of Christ* II, p. 98.

apóstolos, visto que Cristo dera fim, uma vez por todas, ao derramamento de sangue referente à obra de redenção. À luz da Escritura, é inteiramente insustentável a posição segundo a qual o batismo se relaciona com o Reino, e não com a igreja, posição que, portanto, é judaica e não cristã. As próprias palavras da instituição condenam esse conceito, e o mesmo se dá com o fato de que, por ocasião do nascimento da igreja do Novo Testamento, Pedro exigiu dos que foram acrescentados a ela que fossem batizados. E se se disser que Pedro, sendo judeu, ainda seguia o exemplo de João Batista, pode-se assinalar que Paulo, o apóstolo dos gentios, também exigia que os seus conversos fossem batizados, At 1615, 33; 18.8; 1 Co 1.16.

(2) Não há ordem explícita para que as crianças sejam batizadas. Isto é perfeitamente certo, mas não refuta a validade do batismo de crianças. Deve-se observar que esta objeção se baseia numa regra de interpretação que os próprios batistas não seguem fielmente quando afirmam que os cristãos têm o dever obrigatório de celebrar o primeiro dia da semana como o seu *Sabbath*, ou seja, como o seu dia semanal de santo repouso, e que as mulheres também podem participar da Santa Ceia; pois estas coisas não foram ordenadas explicitamente. Poderia o silêncio da Escritura ser interpretado em prol do batismo de crianças, e não contra? Durante vinte séculos as crianças tinham sido iniciadas formalmente na igreja, e o Novo Testamento não diz que isto agora deve cessar, ao passo que de fato ensina que a circuncisão não serve mais para aquela finalidade. O Senhor Jesus instituiu pessoalmente outro rito, e no dia de Pentecostes Pedro disse aos que se ajuntaram à igreja que a promessa era para eles e para os seus filhos, e a quantos mais o Senhor chamasse. Esta declaração de Pedro prova, no mínimo, que ele continua tendo em mente a concepção orgânica da aliança. Além disso, pode-se levantar a questão sobre como os batistas podem provar que a sua posição é correta citando uma ordem expressa da Escritura. A Bíblia ordena em algum lugar que as crianças sejam excluídas do batismo? Ordena ela que todos os que nascem e são criados em famílias cristãs professem sua fé antes de serem batizados? É mais que patente que não existem essas ordens na Bíblia.

(3) Uma objeção estreitamente relacionada com a anterior é que não há exemplo de batismo de crianças no Novo Testamento. É certo que a Bíblia não diz explicitamente que foram batizadas crianças, embora nos informe que o rito foi ministrado a famílias inteiras. A ausência de referências definidas ao batismo de crianças tem explicação, ao menos em boa medida, no fato de que a Escritura nos dá um registro histórico da obra missionária dos apóstolos, e não da obra empreendida nas igrejas organizadas. Aí também o feitiço vira contra o feiticeiro, quanto aos batistas. Poderão mostrar eles algum exemplo de batismo de um adulto nascido e criado num lar cristão? Não há risco nenhum de que algum dia o façam.

(4) A objeção mais importante ao pedobatismo levantada pelos batistas é que, de acordo com a Escritura, o batismo está condicionado a uma fé ativa, que se revela numa profissão digna de crédito. Ora, é bem certo que a Bíblia apresenta a fé como um requisito do batismo, Mc 16:16; At

10.44-48; 16.14, 15, 31, 34. Se isto significar que todo aquele que recebe o batismo deve, *em todos os casos*, apresentar manifestações de fé ativa antes do batismo, naturalmente as crianças estarão excluídas. Mas, embora a Bíblia indique claramente que somente os adultos que criam eram batizados, em parte nenhuma firma a regra de que uma fé ativa é absolutamente essencial para receber-se o batismo. Os batistas nos remetem à grande comissão, nos termos de Mc 16.15, 16. em vista do fato de que este é um mandado missionário, podemos partir da suposição de que o Senhor tinha em mente uma fé ativa, ao dizer aquelas palavras. E, apesar de não vir exposto explicitamente, é inteiramente provável que Ele considerasse esta fé como um requisito da ministração do batismo às pessoas em vista. Quem são estas, porém?

Evidentemente, os adultos das nações que deviam ser evangelizadas, e, daí, os batistas não têm base para entendê-lo como argumento contra o pedobatismo. Se, não obstante, insistirem em faze-lo, dever-se-á assinalar que, em sua interpretação, aquelas palavras provam demais em favor deles, e, portanto, nada provam. As palavras do nosso Salvador implicam que a fé é um requisito do batismo daqueles que, graças aos esforços missionários da igreja, seriam levados a Cristo, e não implicam que também é um requisito do batismo de crianças. Os batistas generalizam essa declaração do Salvador ensinando que ela torna todo batismo dependente da fé ativa do batizando. Seu argumento vai como segue: A fé ativa é o requisito do batismo. As crianças não podem exercer fé. Portanto, as crianças não devem ser batizadas. Mas, dessa maneira, essas palavras também podem ser elaboradas como argumento contra a salvação de crianças, visto que elas não somente implicam, mas afirmam explicitamente que a fé (fé ativa) é a condição para a salvação. Assim, o batista que for coerente ver-se-á sob o peso do seguinte silogismo: A fé é a *conditio sine qua non* (condição indispensável) da salvação. As crianças ainda não podem exercer fé. Logo, as crianças não podem ser salvas. Mas esta é uma conclusão da qual o próprio batista recua.*

c. *Base do batismo de crianças.*

(1) *Posição dos nossos padrões confessionais*. A *Confissão Belga* declara no Art. XXXIV que os filhos pequenos de pais crentes "devem ser batizados e selados com o sinal da aliança, como anteriormente as crianças de Israel eram circuncidadas com base nas mesmas promessas feitas às nossas crianças". O *Catecismo de Heidelberg* responde a pergunta, "As crianças também

* Na expressão do tradutor desta obra, esse é um "silogismo, que é o busílis acabrunhador dos batistas" (opúsculo intitulado *O Batismo Cristão*, de Odayr Olivetti, Nanuque, MG, 6/10/1954, p. 15). Também é bom transcrever aqui as palavras finais do referido opúsculo: "Não façamos da Lógica trapézio, nem da Bíblia, mãe de sofismas. Busquemos nela a verdade e a vontade de Deus, e não a mentira e a vontade dos homens. Deus permita que os batistas sinceros possam ver a grande comissão de Jesus a Seus discípulos (Mc 16.15, 16), não uma fonte de discussões, confusões e contendas com outros cristãos, mas sim a ordem de evangelização, de pregação do Evangelho puro e repleto de amor, porque, como diz o Espírito Santo, pela boca do profeta e do apóstolo: 'Quão suaves são sobre os montes os pés do que anuncia as boas novas, que faz ouvir a paz, que anuncia o bem, que faz ouvir a salvação, que diz a Sião: O teu Deus reina!' (Is 52.7); e 'Quão formosos os pés dos que anunciam a paz, dos que anunciam coisas boas!' (Rm 10.15)". Nota do tradutor.

devem ser batizadas?", como segue: "Sim, pois, desde que elas estão, como os adultos, incluídas na aliança e na igreja de Deus, e desde que tanto a redenção do pecado como o Espírito, o Autor da fé, lhes são prometidos não menos que aos adultos, mediante o sangue de Cristo, elas também devem, pelo batismo, como sinal da aliança, ser enxertadas na igreja cristã, e devem ser distinguidas dos filhos dos descrentes, como se fazia na antiga dispensação ou testamento pela circuncisão, em lugar da qual o batismo foi instituído na nova aliança".[1] E os *Cânones de Dort* contêm a seguinte declaração em I, Art. 17: "Uma vez que devemos discernir a vontade de Deus em Sua Palavra, que atesta que os filhos dos crentes são santos, não por natureza, mas em virtude da aliança da graça, que os abrange juntamente com seus pais, os pais crentes não devem duvidar da eleição e salvação dos seus filhos, a quem praza a Deus chamar desta vida em sua infância (Gn 17.7; At 2.39; 1 Co 7.14)". estas declarações dos nossos padrões confessionais estão em plena harmonia com a posição de Calvino, segundo a qual, os filhos pequenos de pais crentes, ou aqueles que têm somente um dos pais crentes, são batizados com base em sua relação pactual.[2] A nossa *Forma para o Batismo de Crianças (Form for the Baptism of Infants)* toca na mesma tecla: "Então, desde que o batismo tomou o lugar da circuncisão, as crianças devem ser batizadas como herdeiras do reino de Deus e da Sua aliança". Observe-se que todas essas declarações se baseiam no mandamento de Deus que manda circuncidar os filhos da aliança, pois, em última análise, o mandamento é a base do batismo de crianças.*

Com fundamento em nossos padrões confessionais, pode-se dizer que os filhos pequenos de pais crentes são batizados com base em que são filhos da aliança e, como tais, são herdeiros das amplíssimas promessas pactuais de Deus, que incluem também a promessa de perdão dos pecados e da dádiva do Espírito Santo para a regeneração e a santificação. Na aliança Deus lhes dá certa concessão ou dádiva de maneira formal e objetiva, exige deles que, no devido tempo, aceitem isto pela fé, e promete fazer disso uma vívida realidade nas vidas deles, pela operação do Espírito Santo. E, em vista deste fato, a igreja deve considera-los como herdeiros prospectivos da salvação, deve considera-los como estando na obrigação de andar nas veredas da aliança, tem o direito de esperar que, sob uma fiel administração pactual, eles, falando em termos gerais, vivam segundo a aliança, e é seu dever considera-los como infratores da aliança, se não cumprirem as exigências desta. É unicamente deste modo que se faz plena justiça às promessas de Deus, que em toda a sua plenitude deverão ser assimiladas pela fé por aqueles que chegarem à maturidade. Assim, a aliança, incluindo as promessas pactuais, constitui a base legal e objetiva do batismo de crianças. O batismo é sinal e selo de tudo quanto as promessas abrangem.

1 *Lord's Day* XXVII. Perg. 74.
2 *Inst*. IV 16:6, 15.
* Os símbolos de fé da Igreja Presbiteriana (que são os de Westminster) tratam do pedobatismo nas seguintes partes: *Confissão de Fé*, Capítulo XXVIII, Seções IV a VI; *Catecismo Maior*, Perguntas 166 e 167; e *Breve Catecismo* (ou *Catecismo Menor*), Pergunta 95. Nota do tradutor.

(2) *Diferenças de opinião entre os teólogos reformados (calvinistas)*. Nem todos os teólogos reformados concordavam no passado, e mesmo agora não são todos unânimes em sua apresentação da base do batismo de crianças. Muitos teólogos dos séculos dezesseis e dezessete assumiram a posição descrita no item anterior, a saber, que os filhos pequenos dos crentes são batizados porque estão na aliança e, nesta qualidade, são herdeiros das ricas promessas de Deus, que incluem o direito, não somente à regeneração, mas também a todas as bênçãos da justificação e das influências renovadoras e santificantes do Espírito Santo. Outros, porém, embora reconhecendo a veracidade dessa apresentação, não se satisfaziam inteiramente com ela. Acentuavam o fato de que o batismo é algo mais que sinal e selo de uma promessa, ou mesmo de todas as promessas da aliança, e que não é apenas o selo de um bem futuro, mas também de posses espirituais no presente. Prevaleceu o conceito de que o batismo é ministrado a crianças com base na regeneração presuntiva. Mas mesmo entre os que esposavam este conceito não havia pelo acordo. Alguns combinavam esta idéia com outra, enquanto outros substituíam aquela por esta. Alguns partiam do pressuposto de que todas as crianças apresentadas para o batismo são regeneradas, ao passo que outros só admitiam isto em conexão com as crianças eleitas. A diferença de opiniões entre os que criam que os filhos dos crentes são batizados com base em seu relacionamento pactual e na promessa da aliança, e os que viam esta base na regeneração presuntiva persistiu até os dias atuais e foi causa de vigorosa controvérsia, principalmente na Holanda, durante o último período do século dezenove e o princípio do século vinte.

A princípio, o doutor Kuyper falava da regeneração presuntiva como a base do batismo de crianças, e muitos aceitaram prontamente essa idéia. G. Kramer escreve sua esplêndida tese sobre *Het Verband van Doop em Wedergeboorte* especialmente em defesa dessa posição. Posteriormente, o doutro Kuyper deixou de usar de vez essa expressão, e alguns dos seus seguidores sentiram necessidade de uma discriminação mais cuidadosa e falavam da relação pactual como base legal do batismo de crianças, e da regeneração presuntiva como sua base espiritual. Mas, até mesmo esta ainda não é uma posição satisfatória. O doutor Honig, que também é um discípulo e admirador de Kuyper, está na pista certa quando diz, em seu recente* Manual de Dogmática Reformada (Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek):[1] "Não batizamos os filhos pequenos dos crentes baseados numa pressuposição, mas numa ordem e num ato de Deus. As crianças devem ser batizadas em virtude da aliança de Deus" (versão inglesa de Berkof, do original holandês). A regeneração presuntiva naturalmente não pode ser considerada como a base legal do pedobatismo; esta só pode ser encontrada na promessa pactual de Deus. Além disso, ela não pode ser considerada a base em nenhum sentido da palavra, desde que o batismo tem que ser algo objetivo, como os próprios defensores do conceito em foco e sentem constrangidos a admitir. Se lhes perguntam por que presumem a regeneração das crianças

* 1938. Nota do Tradutor.
1 P. 655.

apresentadas para o batismo, eles só podem responder: “Porque elas nasceram de pais crentes, isto é, porque nasceram na aliança”. Naturalmente, negar que a regeneração presuntiva é a base do batismo de crianças não equivale a dizer que é inteiramente destituído de base presumir que as crianças nascidas de pais crentes são regeneradas. Esta é uma questão que deve ser considerada com base em seus próprios méritos.

Talvez seja bom citar neste contexto a primeira metade do quarto ponto das *Conclusões de Ultrecht*, adotadas por nossa igreja em 1908. Traduzimo-la da seguinte maneira: “E finalmente, no que concerne ao quarto ponto, o da *regeneração presuntiva,* o Sínodo declara que, de acordo com a confissão das nossas igrejas, deve-se presumir que a semente da aliança, em virtude da promessa de Deus, é regenerada e santificada em Cristo, enquanto o contrário não aparecer em sua vida ou doutrina, quando crescer; que, todavia, é menos correto dizer que o batismo é ministrado aos filhos pequenos dos crentes com base em sua regeneração presuntiva, visto que a base do batismo é a ordem e a promessa de Deus; e que, ademais, o juízo de amor como qual a igreja presume que a semente da aliança é regenerada, de modo nenhum tenciona dizer que, portanto, cada criança é realmente regenerada, desde que a Palavra de Deus ensina que nem todos os de Israel são de fato israelitas, e de Isaque se diz: Nele será chamada a tua semente – ou descendência (Rm 9.6, 7), de modo que na pregação é sempre necessário insistir no sério exame próprio uma vez que somente os que crêem e são batizados serão salvos”.[1]

(3) *Objeção à idéia de que as crianças são batizadas com base em sua relação pactual.* Tem-se dito que, se as crianças são batizadas com base em que elas nascem na aliança e, portanto, são herdeiras da promessa, são batizadas com base diferente da dos adultos, visto que estes são batizados com base em sua fé ou em sua profissão de fé. Mas isto a rigor não é certo, como Calvino já o demonstrou em seus dias. O grande Reformador respondeu eficientemente a esta objeção. O que vem a seguir é tradução do que Kramer diz a respeito da posição de Calvino sobre este ponto: “Com relação ao batismo de crianças, Calvino vê ocasião aqui, agora que ele tomou a perspectiva da aliança, para traçar linha mais longa. Até este ponto, ele não chamou a atenção para o fato de que os adultos também são batizados de acordo com a regra da aliança. E, daí, poderia parecer que há uma diferença entre o batismo de adultos e o de crianças. Os adultos seriam batizados com base em sua fé, as crianças com base na aliança de Deus. Não, declara o Reformador, a única regra segundo a qual, e a única base legal sobre a qual a igreja pode ministrar o batismo, é a aliança. Isto é verdade, tanto no caso de crianças como no de adultos. Se estes devem primeiro fazer uma confissão de fé e passar pela conversão, é porque se acham fora da aliança. Para serem admitidos à comunhão da aliança, devem aprender primeiro quais as exigências da aliança, e, depois, a fé a conversão abrem caminho para a aliança.”[2]

1 *Acts of Synod,* 1908, p. 82, 83.
2 *Het Verband van Doop em Wedergeboorte,* p. 122, 123.

Exatamente a mesma opinião é expressa por Bavinck..[1] Quer dizer que, depois que os adultos adentram a aliança pela fé e conversão, recebem o sacramento do batismo com base nessa relação pactual. Também para eles o batismo é sinal e selo da aliança.

d. *O batismo de crianças como meio de graça.* O batismo é sinal e selo da aliança da graça. Não simboliza uma coisa e sela outra, mas põe o selo de Deus naquilo que simboliza. Segundo os nossos padrões confessionais e a nossa forma para a ministração do batismo, este simboliza o lavamento dos nossos pecados, e esta é apenas uma breve expressão usada em lugar da remoção da culpa do pecado na justificação, e da remoção da corrupção do pecado na santificação, que, contudo, é imperfeita nesta vida. E se o que é simbolizado é isto, então é também o que é selado. E se se disser, como às vezes ocorre em nossa literatura reformada (calvinista), que o batismo sela a(s) promessa(s) de Deus, isto não significa meramente que ele atesta a veracidade da promessa, mas, sim, que garante aos batizandos que eles são os designados herdeiros das bênçãos prometidas. Isto não significa necessariamente que eles já estão, em princípio, de posse do bem prometido, embora isto seja possível e até provável, mas certamente significa que eles são designados herdeiros e receberão a herança, a não ser que se mostrem indignos dela e a recusem. Dabney chama a atenção para o fato de que muitas vezes selos são apensos a alianças promissórias, nas quais a concessão do benefício prometido é condicional.

Mas o batismo é mais que sinal e selo; também é, como tal, um meio de graça. De acordo com a teologia reformada (calvinista), ele não é, como os católicos romanos pretendem, o meio pelo qual se inicia a obra da graça no coração, mas, sim, é um meio para o seu fortalecimento, ou, como muitas vezes é expresso, para o crescimento da graça. Isto dá surgimento a uma questão muito difícil, em conexão com o batismo de crianças. Pode-se ver prontamente como batismo pode fortalecer a obra da fé no batizando adulto, mas não é assim tão perceptível como pode operar como meio de graça no caso de crianças, as quais não têm absolutamente nenhuma consciência da significação do batismo e ainda não podem exercer fé. A dificuldade que defrontamos aqui naturalmente não existe para o pequeno número de eruditos reformados que negam que o batismo apenas fortaleça uma condição de graça antecedente, e alegam que ele "é um meio para a comunicação da graça de maneira específica, e para o específico fim da nossa regeneração e da nossa implantação em Cristo".[2] Decerto que todos os demais têm que enfrentar o problema. Lutero também lutou com esse problema. Para ele a eficácia do batismo depende da fé do batizando; mas quando refletiu no fato de que as crianças não podem exercer fé, sentiu-se inclinado a acreditar que Deus, por Sua graça preveniente, produz nelas uma fé incipiente por meio do batismo; e, finalmente, ele remeteu o problema aos doutores da igreja. Os teólogos reformados resolvem o problema chamando a atenção para três coisas, que podem ser

1 *Geref. Dogm.* IV, p. 581.
2 Esta posição é defendida extensamente numa obra intitulada, *The Divine in the Chruch,* p. 9-196.

consideradas como alternativas, mas também podem ser combinadas entre si. (1) È possível partir da pressuposição (não do conhecimento certo) de que as crianças apresentadas para o batismo são regeneradas e, portanto, estão de posse da *semen fidei* (semente da fé); e afirmar que Deus, pelo batismo, de algum modo místico que não compreendemos, fortalece na criança esta semente da fé. (2) Também se pode chamar a atenção para o fato de que a operação do batismo como meio de graça não se limita necessariamente ao momento da sua ministração, nem um pouco mais que a operação da Ceia do Senhor se limita à hora da sua celebração. Pode, naquele exato momento, servir de algum modo misterioso para aumentar a graça de Deus no coração, se presente, mas também pode ser instrumento para aumentar a fé posteriormente, quando a significação do batismo for claramente compreendida. Isso é ensinado com clareza tanto na Confissão Belga como na Confissão de Westminster. (3) Pode-se assinalar, ainda, como foi feito por alguns teólogos (por exemplo, Dabney e Vos), que o batismo de crianças também é um meio de graça para os pais que apresentam seu filho para o batismo. Serve para fortalecer-lhes a fé nas promessas de Deus, para produzir neles a certeza de que a criança pela qual se responsabilizaram tem direito de propriedade quanto à aliança da graça, e para fortalecer neles o senso de sua responsabilidade pela educação cristã do seu filho ou filha.

e. *Extensão do batismo a filhos de descrentes.* Naturalmente, só os filhos pequenos dos crentes são os objetos próprios do batismo de crianças. Todavia, o círculo tem-se ampliado de várias maneiras. (1) Os católicos romanos e os ritualistas da Igreja Anglicana partem da suposição de que o batismo é absolutamente essencial para a salvação, visto comunicar uma graça que, segundo eles, não pode ser obtida doutro modo. Daí, consideram seu dever batizar todas as crianças ao seu alcance, sem inquirir coisa alguma quanto à condição espiritual dos seus pais. (2) Alguns chamam a atenção para o fato de que a promessa se aplica aos pais, aos filhos e aos filhos dos filhos, até à milésima geração, Sl 105.7-10; Is 59.21; At 2.39. Em vista destas promessas, eles sustentam que as crianças cujos pais deixaram a igreja, não perderam por isso os seus privilégios como filhos da aliança. (3) Existem aqueles que exteriorizam a aliança, comensurando-a com o estado numa igreja-estado. Uma criança inglesa tem, nessa qualidade, igual direito ao batismo e à proteção do estado, independentemente da questão se os pais são crentes ou não. (4) Alguns assumiram a posição segundo a qual o fato de os pais serem batizados assegura aos seus filhos o direito ao batismo. Eles consideram a relação pessoal dos pais com a aliança como deveras insubstancial. Ocasionalmente as igrejas agiam em função desse princípio, e finalmente abrigaram uma classe de membros que não assumiam pessoalmente a responsabilidade da aliança, e, todavia, buscavam o selo da aliança para os seus filhos. Na Nova Inglaterra isto se tornou conhecido como aliança do meio caminho. (5) Finalmente, tem-se aplicado o princípio da adoção, com o fim de se obter batismo para crianças que doutro modo não teriam direito de recebe-lo. Se os pais não eram aptos ou não estavam dispostos a garantir a

educação cristã dos seus filhos, outros podiam apresentar-se para garanti-la. Buscava-se a principal base para isto em Gl 17.12.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Quais os diferentes sentidos da palavra *bapto, baptizo e louesthai*? 2. João Batista batizava por imersão? 3. O eunuco (At 8.38,39) foi batizado desse modo? 4. O Novo Testamento acentua nalgum lugar a necessidade de um modo particular de batismo? 5. A doutrina do pedobatismo é bíblica? 6. Sua veracidade alguma vez foi questionada antes da Reforma? 7. Que explica o surgimento da negação anabatista ao tempo da Reforma? 8. Qual é o conceito batista da aliança com Abraão? 9. Como eles explicam Rm 4.11? 10. Que dizem os nossos padrões confessionais quanto à base sobre a qual se batizam crianças? 11. Qual é a posição de Calvino com relação à base sobre a qual se batizam tanto crianças como adultos? 12. Que perigos práticos estão ligados à doutrina da regeneração presuntiva? 13. Que dizer da posição de Dabney segundo a qual o batismo é um sacramento para o pai e igualmente para o filho?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, p. 543-590; Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacramentis,* p. 82-157; id., *E Voto* II, p. 499-566; III, p. 5-68; Hodge, *Syst.Theol.* III, p. 526-611; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 728-799; Dick, *Theology, Lectures* LXXXVIII – LXXXIX; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.,* p. 444-464; Vos, *Geref. Dogm., DeGenademiddelen,* p. 36-134; ibid., *De Verbondsleer in de Geref. Theol..;* Strong, *Syst. Theol.,* p. 930-959; Hovey, *Manual of Theol. and Ethics,* p. 312-333; Pieper, *Christl. Dogm.* III, p. 297-339; Schimid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church,* p. 540-558; Valentine, C*hr. Theol.* II, p.305-335; Mueller, *Chr. Dogm.,* p. 486-505; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.,* p. 314-322; Schaff, *Our Father´s Faith and Ours,* p. 315-320; Pope, *Chr. Theol.* III, p. 311-324; Lambert, *The Sacraments in the New Testament,* p. 36-239; Wilson, *On Infant Baptism;* Carson, *on Baptism;* Ayres, *Christian Baptism;* Seiss, *The Baptist System Examined;* Armstrong, *The Divine Life in the Church;* White, *Why Are Infants Baptized;* Bannerman, *The Church of Christ* II, p. 42-127; Kramer, *Het Verband tusschen Doop en Wedergeboorte;* Wall, *History of Infant Baptism;* Wielenga, *Ons Doopsformulier;* Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant.*

V. A Ceia do Senhor

A. Analogias da Ceia do Senhor em Israel.

Justamente como havia analogias do batismo cristão em Israel, havia também analogias da Ceia do Senhor. Não somente entre os gentios, mas também entre os israelitas, os sacrifícios muitas vezes eram acompanhados de refeições sacrificiais. Isto era um traço particularmente característico das ofertas pacíficas. Destes sacrifícios, somente a gordura ligada às entranhas era consumida no altar; o peito movido era dado aos sacerdotes, e a coxa da oferta alçada ao sacerdote oficiante, Lv 7.28-34, enquanto que o restante constituía uma refeição sacrificial para o ofertante e seus amigos, desde que estivessem leviticamente limpos, Lv 7.19-21; Dt 12.7, 12. De maneira simbólica, estas refeições ensinavam que, "justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus, por meio de nosso Senhor Jesus Cristo" (Rm 5.1). Expressavam o fato de que, com base no sacrifício oferecido e aceito, Deus recebia Seu povo como hóspedes em Sua casa e se unia a eles em jubilosa comunhão, a vida comunitária da aliança.

Era proibido a Israel tomar parte nas refeições dos gentios exatamente porque isto expressaria sua lealdade a outros deuses, Ex 34.15; Nm 25.3, 5; Sl 106.28. As refeições sacrificiais, que atestavam a união de Jeová com seu povo, eram ocasiões de júbilo e alegria, e, nesta qualidade, às vezes sofriam abusos e davam lugar a orgia e bebedeira, 1 Sm 1.13; Pv 7.14; Is 28.8. O sacrifício da Páscoa também se fazia acompanhar de semelhante refeição sacrificial.

Contrariamente aos católicos romanos, os protestantes procuravam às vezes defender a posição segundo a qual essa refeição constituía a Páscoa completa, mas esta posição é insustentável. A Páscoa era, antes de tudo, um sacrifício de expiação, Ex 12.27; 34.25. Não somente se lhe chamava sacrifício, mas também, no período mosaico, estava relacionada com o santuário, Dt 16.2. O cordeiro era imolado pelos levitas, e o sangue era manipulado pelos sacerdotes, 1 Cr 30.16; 36.11; Ed 6.19. Mas, embora fosse antes de tudo um sacrifício, não era somente isso; era também uma refeição, na qual o cordeiro assado era comido com pães asmos, isto é, não levedados, e com ervas amargas, Ex 12.8-10. Do sacrifício se passava diretamente a uma refeição, que mais tarde veio a desenvolver-se de forma muito mais elaborada que em sua origem. O Novo Testamento atribui à Páscoa uma significação típica., 1 Co 5.7, e, assim, vê nela não somente uma rememoração da libertação do Egito, mas também um sinal e selo da libertação da escravidão do pecado, bem como da comunhão com Deus no Messias prometido. Foi em conexão com a refeição pascal que Jesus instituiu a Santa Ceia. Utilizando elementos presentes naquela, Ele efetuou uma transição muito natural para esta. Ultimamente alguns críticos têm

procurado lançar dúvida sobre a instituição da Ceia do Senhor por Jesus, mas não existe nenhuma boa razão para duvidarmos do testemunho dos evangelhos, nem tampouco do testemunho independente do apóstolo Paulo em 1 Co 11.23-26.

B. A Doutrina da Ceia do Senhor na História.

1. ANTES DA REFORMA. Já na era apostólica a celebração da Ceia do Senhor era acompanhada de *agapae* ou festas do amor, para as quais o povo trazia os ingredientes necessários, e que às vezes levavam a tristes abusos, 1 Co 11.20-22. No transcurso do tempo, as oferendas assim trazidas passaram a ser chamadas oblações e sacrifícios, e eram abençoadas pelo sacerdote com uma oração de ação de graças. Gradativamente esses nome foram sendo aplicados aos elementos da Ceia do Senhor, de modo que estes assumiram o caráter de um sacrifício apresentado pelo sacerdote, e a ação de graças veio a ser considerada como uma consagração daqueles elementos. Enquanto alguns dos chamados pais primitivos (Orígenes, Basílio, Gregório de Nazianzo) retinham a concepção simbólica ou espiritual do sacramento, outros (Cirilo, Gregório de Nyssa, Crisóstomo) afirmavam que a carne e o sangue de Cristo de algum modo se combinavam com o pão e o vinho no sacramento. Agostinho retardou por longo tempo o desenvolvimento realista da doutrina da Santa Ceia. Apesar de falar do pão e do vinho como o corpo e o sangue de Cristo, ele distinguia entre o sinal e a coisa significada, e não cria numa transformação da substância. Negava que os ímpios, mesmo recebendo os elementos, também recebessem o corpo, e acentuava o aspecto comemorativo da Ceia do Senhor.

Durante a Idade Média o conceito agostiniano aos poucos foi sendo substituído pela doutrina da transubstanciação. Ainda em 818 AD, Paschasius Radbertus já propusera formalmente esta doutrina, mas encontrara forte oposição da parte de Rabanus Maurus e Ratramnus. No século onze irrompeu de novo uma furiosa controvérsia sobre o assunto, entre Berenger de Tours e Lanfranc. Este fez a grosseira afirmação de que “o verdadeiro corpo de Cristo estava de fato nas mãos do sacerdote, e era partido e mastigado pelos dentes dos fiéis”. Esta concepção foi definida finalmente por Hildebert de Tours (1134) e designada como doutrina da transubstanciação. Foi adotada formalmente pelo quarto Concílio de Latrão, em 1215.

Muitas questões relacionadas com esta doutrina foram debatidas pelos escolásticos, como as referentes à duração da mudança do pão e do vinho no corpo e no sangue de Jesus Cristo, à maneira da presença de Cristo em ambos os elementos, à relação existente entre substância e acidente, à adoração da hóstia, etc. A formulação final da doutrina foi dada pelo Concílio de Trento e está registrada na *Sessio XIII dos seus Decretos e Cânones.* Oito capítulos e onze cânones lhe são dedicados. Só podemos mencionar os pontos mais importantes aqui: Jesus Cristo está verdadeira, real e substancialmente presente no santo sacramento. O fato de que Ele está assentado à destra de Deus não exclui a possibilidade da Sua presença substancial e

sacramental em vários lugares simultaneamente. Pelas palavras de consagração, a substância do pão e do vinho é transformada no corpo e no sangue de Cristo. Cristo completo está presente sob cada espécie e sob cada partícula de uma e outra espécies. Cada pessoa que receber uma partícula da hóstia, receberá o Cristo completo. Ele está presente nos elementos até mesmo antes de serem recebidos pelos comungantes. Em vista desta presença, a adoração da hóstia é simplesmente natural. O sacramento efetua um "aumento da graça santificante, graças especiais atuais, a remissão dos pecados veniais, a preservação de pecado grave (mortal), e a confiante esperança da salvação eterna".

2. DURANTE E APÓS A REFORMA. Os Reformadores, todos eles, rejeitaram a teoria sacrificial da Ceia do Senhor e a doutrina medieval da transubstanciação. Diferiam, porém, em sua positiva elaboração da doutrina escriturística da ceia do Senhor. Em oposição a Zwínglio, Lutero insistia na interpretação literal das palavras da instituição e na presença corporal de Cristo na Ceia do Senhor. Contudo, substituiu a doutrina da transubstanciação pela da consubstanciação, defendida exaustivamente por Occam em sua obra sobre o Sacramento do Altar *(De Sacramento Altaris),* e segundo a qual Cristo está "em, com e sob" os elementos. Zwínglio negava absolutamente a presença corporal de Cristo na Ceia do Senhor e dava interpretação figurada das palavras da instituição. Ele via primariamente no sacramento um ato de comemoração, embora não negasse que nele Cristo está espiritualmente presente *à fé dos crentes.*

Calvino defendia uma posição intermediária. Como Zwínglio, ele negava a presença corporal do Senhor no sacramento, mas em distinção de Zwínglio, insistia na presença *real*, ainda que espiritual, do Senhor na Ceia, na presença dele como uma fonte de virtude ou poder e eficácia.. além disso, em vez de acentuar a Ceia do Senhor como ato do homem (quer de comemoração quer de profissão), ele salientava o fato de que ela é, acima de tudo, a expressão de uma dádiva da graça de Deus ao homem, e só secundariamente uma refeição comemorativa e um ato de profissão. Para ele, como também para Lutero, era primordialmente um meio divinamente designado para o fortalecimento da fé. Os socinianos, os arminianos e os menonitas viam na Ceia do Senhor apenas um memorial, um ato de profissão e um meio para melhoramento moral. Sob a influência do racionalismo, este se tornou o conceito popular. Scheleiermacher acentuava o fato de que a Ceia do Senhor é o meio pelo qual a comunhão de vida com Cristo é preservada de maneira particularmente dinâmica no seio da igreja. Muitos dos teólogos "da Mediação", embora pertencentes à igreja luterana, rejeitavam a doutrina da consubstanciação e aprovavam o conceito calvinista da presença espiritual de Cristo na Ceia do Senhor.

C. Nomes Bíblicos para a Ceia do Senhor.

Enquanto há apenas um único nome para o sacramento iniciatório no Novo Testamento, há vários para o sacramento ora sob consideração, todos os quais são derivados da Escritura. São os seguintes: (1) *Deipnon kyriakon,* a Ceia do Senhor, nome derivado de 1 Co 11.20. Nos círculos protestantes, este é o nome mais comum. Subentende-se que na passagem indicada o apostolo quer fazer aguda distinção entre o sacramento e as *agapae,*que os coríntios relacionavam com ele e nas quais cometiam abusos, deste modo tornando ambos incompatíveis. A ênfase especial recai no fato de que a Ceia é do Senhor. Não é uma ceia para a qual os ricos convidam os pobres e depois os tratam mesquinhamente, mas uma festa na qual o Senhor oferece provisão a todos com abundância. (2) *Trapeza kyriou,* a mesa do Senhor, nome que se acha em 1 Co 10.21. Os gentios coríntios faziam suas ofertas aos ídolos e, depois dos seus sacrifícios, assentavam-se para as refeições sacrificiais; e o que se infere é que alguns da igreja de Corinto achavam que lhes era permissível juntar-se a eles, entendendo que toda carne é igual. Mas Paulo assinala que sacrificar aos ídolos é sacrificar aos demônios, e que associar-se a essas refeições sacrificiais é equivalente a exercer comunhão com os demônios. Isso estava em absoluto conflito com o sentar-se à mesa do Senhor, confessar lealdade a Ele e exercer comunhão com Ele. (3) *Klasis tou artou,* o partir do pão, expressão utilizada em At 2.42; cf. também At 20.7. Embora seja uma expressão que, com toda a probabilidade, não se refere exclusivamente à Ceia do Senhor, mas também às festas do amor, certamente inclui também a Ceia do Senhor. O nome pode igualmente achar sua explicação no partir do pão ordenado por Jesus. (4) *Eucharistia,* ação de graças, e *eulogia,* bênção, termos derivados de 1 Co 10.16; 11.24. Em Mt 26.26, 27 lemos que o Senhor tomou um pão e abençoou, e tomou um cálice e deu graças. Com toda a probabilidade, as duas palavras foram usadas uma pela outra e se referiam a uma bênção e a uma ação de graças combinadas. O cálice da ação de graças e da bênção é o cálice sagrado.

D. Instituição da Ceia do Senhor.

1. DIFERENTES NARRATIVAS DA INSTITUIÇÃO. Há quatro diferentes narrativas da instituição da Ceia do Senhor, uma em cada um dos sinóticos, e uma em 1 Co 11. João fala do comer a páscoa, mas não menciona a instituição de um novo sacramento. As referidas narrativas são independentes umas das outras e se complementam. Evidentemente, o Senhor não terminou a refeição pascal antes de instituir a Ceia do Senhor. O novo sacramento estava ligado ao elemento central da refeição pascal. O pão, que era comido com o cordeiro, foi consagrado para um novo uso. Isso é evidenciado pelo fato de que o terceiro cálice, geralmente chamado “cálice da bênção”, foi usado como segundo elemento no novo sacramento. Assim, o sacramento do Velho Testamento foi transferido para o Novo da maneira mais natural.

2. SUBSTITUIÇÃO DO CORDEIRO PELO PÃO. O cordeiro pascal tinha significação simbólica. Como todos os sacrifícios cruentos do Velho Testamento, ele ensinava ao povo que o derramamento de sangue era necessário para a remissão dos pecados. Em acréscimo a isto, ele

tinha uma significação típica, apontando para o grande sacrifício futuro que seria apresentado na plenitude do tempo para tirar o pecado do mundo. E, finalmente, também tinha significação nacional como um memorial da liberdade de Israel. Era simplesmente natural que, quando o real Cordeiro de Deus fez Seu aparecimento e estava a ponto de ser morto, o símbolo e o tipo deviam desaparecer. O todo-suficiente sacrifício de Jesus Cristo tornou todo e qualquer outro derramamento de sangue desnecessário; e, portanto, era inteiramente próprio que o elemento cruento desse caminho a um elemento incruento que, como aquele, tivesse propriedades nutricionais. Além disso, pela morte de Cristo, a parede intermediária de divisão foi derrubada e as bênçãos da salvação foram estendidas ao mundo todo. E em vista disto, era muito natural que a páscoa, símbolo com sabor nacional, fosse substituído por outro, que não levasse consigo nenhuma implicação de nacionalismo.

3. SIGNIFICADO DOS DIFERENTES GESTOS E TERMOS.

a. *Gestos simbólicos.* Todas as narrativas da Ceia do Senhor fazem menção do *partir o pão,* e Jesus indica claramente que isto se destinava a simbolizar o partir do Seu corpo para a redenção dos pecadores. Porque Jesus partiu o pão *na presença dos Seus discípulos,* a teologia protestante geralmente insiste em que esse ato sempre deve ter lugar à vista do povo. Essa importante transação destinava-se a ser um sinal, e um sinal deve ser visível. Depois de repartir o pão, Jesus tomou o cálice, abençoou-o e o deu aos Seus discípulos. Não se vê que Ele tenha despejado o vinho na presença deles, e, portanto, isto não é considerado essencial para a celebração da Ceia do Senhor. Contudo, o doutor Wielinga infere do fato de que o pão deve ser partido, que o vinho também deve ser despejado à vista dos comungantes.[1] Naturalmente, Jesus usou pão não levedado, visto ser o único tipo à mão, e o vinho comum, amplamente usado como bebida na Palestina. Mas, nem uma coisa nem outra é salientada, e, portanto, não se segue que não seria permitido usar pão levedado e algum outro tipo de vinho. É fora de dúvida que os discípulos receberam os elementos numa posição reclinada, mas isto não significa que os crentes não possam participar deles sentados, de joelhos ou de pé.

b. *Palavras Imperativas.* Jesus acompanhou Seu gesto com palavras imperativas. Quando deu o pão aos Seus discípulos, disse: “Tomai, comei”. E ao dar essa ordem, sem dúvida Ele tinha em mente, não meramente o ato físico de comer, mas uma apropriação espiritual do corpo de Cristo, pela fé. É uma ordem que, embora dada primeiramente aos apóstolos, visava à igreja de todas as eras. De acordo com Lc 22.19 (comp. 1 Co 11.24), o Senhor acrescentou as palavras: “fazei isto em memória de mim”. Alguns inferem destas palavras que a Ceia instituída por Jesus não era mais que uma refeição comemorativa. É mais que evidente, porém, especialmente à luz de Jo 6.32, 33, 50, 51; 1 Co 11.26-30; que ela foi destinada a ser muito mais que isso; e, na medida em que tinha significação comemorativa, destinava-se a ser um memorial da obra

1 *Ons Avondmaals Formulier,* p. 243, 244.

sacrificial de Cristo, e não da Sua pessoa. Houve outra voz de comando em conexão com o cálice. Após distribuir o pão, o Senhor tomou também o cálice, deu graças e disse: "Bebei dele todos", ou (segundo Lucas).* "Tomai-o e reparti-o entre vós". Vê-se claramente que o cálice mesmo não poderia ser repartido. Estas palavras evidenciam perfeitamente que era intenção do Senhor que o sacramento fosse usado em ambas as espécies *(sub utraque specie),* e que Roma está errada ao privar os leigos do cálice. O uso dos dois elementos possibilitou a Cristo dar uma vívida representação da idéia de que o Seu corpo foi partido, que a carne e o sangue foram separados e que o sacramento nutre e vivifica a alma.

c. *Palavras de explicação.* A palavra de ordem em conexão com o pão é imediatamente seguida de uma palavra de explicação, que deu surgimento a ásperas discussões, a saber, "Isto é o meu corpo". Estas palavras foram interpretadas de várias maneiras.

(1) A igreja de Roma entende que a copulativa "é" é enfática. Jesus quis dizer que o que tinha em mãos era realmente o Seu corpo, embora com aparência e sabor de pão. Mas esta posição é totalmente insustentável. Com toda a probabilidade Jesus falou em aramaico, não empregando nenhuma copulativa. E, estando diante dos Seus discípulos em corpo, não poderia dizer aos Seus discípulos, com seriedade, que segurava o Seu corpo em Sua mão. Além disso, mesmo no conceito católico romano, Ele não poderia dizer com veracidade, "Isto é o meu corpo" (literalmente), mas apenas, "Isto agora está se tornando o meu corpo".

(2) Carlstadt defendeu o original conceito de que quando Jesus pronunciou essas palavras, apontou para o Seu corpo. Ele argumentava que o neutro *touto* (isto) não podia referir-se a *artos* (pão), que é masculino. Mas também se pode conceber o pão como uma coisa, e, neste caso, podemos referir-nos a ele como neutro. Ademais, a afirmação deita nesses termos seria vã, naquelas circunstâncias.

(3) Lutero e os luteranos também dão ênfase à palavra "é", embora admitam que Jesus estava falando figuradamente. Segundo eles, a figura não era uma metáfora, mas uma sinédoque. O Senhor simplesmente quis dizer aos Seus discípulos: Onde tendes o pão, tendes meu corpo nele, sob ele e junto dele, embora a substância de ambos continue distinta. Este conceito leva o peso da impossível doutrina da onipresença do corpo físico do Senhor Jesus.

(4) Calvino e as igrejas reformadas (calvinistas) entendem metaforicamente as palavras de Jesus: "Isto é (isso é, significa, simboliza) o meu corpo". Essa declaração era tão inteligível para os discípulos como o eram outras declarações similares, como "Eu sou o pão da vida", Jo 6.35, e "Eu sou a videira verdadeira", Jo 15.1. Ao mesmo tempo, rejeitam o conceito, geralmente atribuído a Zwínglio, de que o pão *simboliza meramente* o corpo de Cristo, e salientam o fato de que ele

* Na versão utilizada pelo Autor. Nota do tradutor.

também serve para selar as misericórdias pactuais de Deus e para comunicar nutrição espiritual. A estas palavras Jesus acrescenta esta afirmação, “oferecido por vós” (Lc 22.19), ou “que é dado por vós” (1 Co 11.24). Com toda a probabilidade, estas palavras expressam a idéia de que o corpo de Jesus é dado para benefício ou no interesse dos discípulos. É dado pelo Senhor para assegurar a redenção deles. Naturalmente, é um sacrifício (a morte de Cristo), não somente para os discípulos imediatos do Senhor, mas também para todos os que crêem.

Há também uma palavra de explicação em conexão com o cálice. O Senhor faz a significativa declaração: “Este é o cálice da nova aliança no meu sangue derramado em favor e vós”, Lc 22.20. Estas palavras veiculam um contraste implícito entre o sangue do Salvador, como o sangue da nova aliança, e o sangue da antiga aliança mencionado em Ex 24.8. Este último era apenas uma imprecisa representação da realidade do Novo Testamento. As palavras “em favor de vós” não têm aplicação mais ampla que as da declaração feita com relação ao pão, “que é dado por vós”. Não devem ser entendidas no sentido irrestrito de “em favor de todos os homens, indiscriminadamente”, mas, antes, no sentido limitado de “em favor de vós e todos os que realmente são meus discípulos”. As palavras de conclusão em 1 Co 11.26, “Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciais a morte do Senhor, até que Ele venha”, indicam o perene significado da Ceia do Senhor como um memorial da morte sacrificial de Cristo; e anunciam claramente que ela deve ser celebrada regularmente, até o retorno do Senhor.

E. As Realidades Significadas e Seladas na Ceia do Senhor.

1. AS COISAS SIGNIFICADAS NO SACRAMENTO. Uma das características do sacramento é que ele representa uma ou mais verdades espirituais mediante sinais perceptíveis e externos. No caso da Ceia do Senhor, o sinal externo inclui não somente os elementos visíveis empregados, mas também o partir do pão e o derramamento do vinho, a apropriação do pão e do vinho pelo comer e beber, e a participação deles em comum com outras pessoas. Os seguintes pontos devem ser mencionados aqui:

a. É uma representação simbólica da morte do Senhor, 1 Co 11.26. O fato central da redenção, prefigurado nos sacrifícios do Velho Testamento, é exposto claramente por meio dos significativos símbolos do sacramento do Novo Testamento. As palavras da instituição, “dado por vós” e “derramado em favor de muitos”, indicam o fato de que a morte de Cristo é sacrificial, em benefício do Seu povo, e mesmo em lugar deste.

b. Simboliza também a participação do crente no Cristo crucificado. Na celebração da Ceia do Senhor, os participantes não ficam apenas a olhar para os símbolos, mas os recebem e se alimentam deles. Falando figuradamente, eles comem a carne do Filho do homem e bebem o Seu

sangue, Jo 6.53, isto é, assimilam simbolicamente os benefícios assegurados pela morte sacrificial de Cristo.

c. Representa, não somente a morte de Cristo como objeto de fé, e o ato de fé que une o crente a Cristo, mas também o efeito desse ato, dando vida, força e alegria à alma. Isso está implícito nos emblemas utilizados. Precisamente como o pão e o vinho nutrem e fortalecem a vida corporal do homem, assim Cristo sustenta e revigora a vida da alma. Segundo as descrições normais da Escritura, os crentes têm sua vida, e força, e felicidade, em Cristo.

d. Finalmente, o sacramento simboliza também a união dos crentes uns com os outros. Como membros do corpo místico de Jesus Cristo, constituindo uma unidade espiritual, eles comem do mesmo pão e bebem do mesmo vinho, 1 Co 10.17; 12.23. Recebendo os elementos uns dos outros, eles exercem íntima comunhão uns com os outros.

2. AS COISAS SELADAS NA CEIA DO SENHOR. A Ceia do Senhor não é somente um sinal, mas é também um selo. Em nossos dias esta visão foi perdida por muitos que têm um conceito deveras superficial do sacramento, e o consideram apenas como um memorial de Cristo e como um distintivo da profissão cristã. Estes dois aspectos do sacramento, quais sejam, sinal e selo, não são independentes um do outro. O sacramento como sinal – ou, numa colocação diferente – o sacramento com tudo o que ele significa ou simboliza, constitui um selo. O selo está vinculado às coisas significadas, e é um penhor da graça pactual de Deus revelada no sacramento. O *Catecismo de Heidelberg* afirma que Cristo visa, "com estes sinais e penhores visíveis, garantir-nos que realmente somos participantes do Seu verdadeiro corpo e sangue, pela operação do Espírito Santo, quando recebemos pela boca do corpo estas santas insígnias em rememoração dele; e que todos os Seus sofrimentos e obediência são tão certamente nossos como se nós mesmos, em nossas pessoas, tivéssemos sofrido e prestado satisfação a Deus pelos nossos pecados".[1] Os seguintes pontos entram em consideração aqui:

a. Ele sela, para o participante, o grande amor de Cristo, revelado no fato de que Ele se rendeu a uma vergonhosa e amarga morte por eles. Isto não significa meramente que o sacramento atesta a realidade dessa auto-rendição sacrificial, mas, sim, que assegura ao crente participante da Santa Ceia que ele foi, pessoalmente, objeto desse amor incomparável.

b. Além disso, ele afiança ao crente que participa do sacramento, não somente o amor e a graça de Cristo em oferecer-se agora a eles como Seu Redentor e em toda a plenitude da Sua obra redentora; mas lhe dá a certeza pessoal de que todas as promessas da aliança e todas as riquezas do oferecimento do Evangelho são suas, graças a uma doação divina, de maneira que ele tem direito pessoal a elas.

1 *Dia do Senhor ,* perg. 79.

c. Ainda, o sacramento não somente ratifica ao crente participante as ricas promessas do Evangelho, mas lhe garante que as bênçãos da salvação são suas, como possessão real. Tão seguramente como o corpo é alimentado e renovado pelo pão e pelo vinho, assim a alma que recebe o corpo e o sangue de Cristo pela fé, está agora de posse da vida eterna, e com a mesma segurança a receberá mais abundantemente ainda.

d. Finalmente, a Ceia do Senhor é um selo recíproco. É uma insígnia de profissão da parte dos que participam do sacramento. Sempre que eles comem o pão e bebem o vinho, professam sua fé em Cristo como o seu Salvador, e sua fidelidade a Ele como o seu Rei, e solenemente se comprometem a uma vida de obediência aos Seus divinos mandamentos.

F. A União Sacramental ou a Questão da Presença Real de Cristo na Ceia do Senhor.

Com esta questão estamos entrando naquilo que durante muito tempo foi, e ainda é, ocasião para consideráveis diferenças de opinião na igreja de Jesus Cristo. De modo nenhum há opinião unânime quanto à natureza da presença de Cristo na Ceia do Senhor. Especialmente quatro conceitos serão considerados aqui:

1. O CONCEITO DE ROMA. A igreja de Roma concebe a união sacramental num *sentido físico*. Dificilmente se pode, porém, justificar este conceito, quando se trata de uma união sacramental, pois, de acordo com a descrição feita por essa igreja, não há nenhuma união, no sentido próprio da palavra. O sinal não está ligado à coisa significada, mas abre caminho para ela, visto que aquele se transfere para esta. Quando o sacerdote profere a fórmula, *"hoc est corpus meum"* ("isto é o meu corpo"), o pão e o vinho se transformam no corpo e no sangue de Cristo. Admite-se que, mesmo após a mudança, os elementos têm aparência e gosto de pão e vinho. Conquanto a substância de ambos seja transformada, as suas propriedades permanecem as mesmas. Na forma de pão e vinho, o corpo e o sangue físicos de Cristo estão presentes. A suposta base escriturística para isto acha-se nas palavras da instituição, "isto é o meu corpo", e em Jo 6.50 e segtes. Mas, é evidente que a primeira passagem é figurada, como as de Jo 14.6; 15.1; 10.9, e outras; e a última, compreendida literalmente, ensinaria mais do que o próprio católico romano estaria disposto a conceder, a saber, que todo aquele que come a Ceia do Senhor vai para o céu, ao passo que ninguém que não a coma obterá a vida eterna (cf. versículos 53, 54). Ademais, o versículo 63 indica claramente uma interpretação espiritual. Além do mais, é deveras impossível conceber o pão que Jesus partiu como sendo o corpo que o manipulava; e devemos notar que a Escritura lhe chama pão mesmo depois de, supostamente, se haver transubstanciado, 1 Co 10.17; 11.26, 27, 28. Este conceito de Roma também faz violência aos sentidos humanos, visto pedir-nos que acreditemos que o que tem sabor e aparência de pão e vinho, na verdade é carne e sangue; e à razão humana, visto exigir fé na separação entre uma substância e suas propriedades, e na presença de um corpo material em vários lugares ao

mesmo tempo, sendo que as duas coisas são contrárias à razão. Conseqüentemente, a elevação e adoração da hóstia também está destituída de fundamento válido.

2. O CONCEITO LUTERANO. Lutero rejeitou a doutrina da transubstanciação e a substitui pela doutrina correlata da consubstanciação. Segundo ele, o pão e o vinho continuam sendo o que são,mas, não obstante, há na Ceia do Senhor uma misteriosa e miraculosa presença real da pessoa completa de Cristo, corpo e sangue, nos elementos, sob eles e junto deles. Ele e seus seguidores defendem a presença local do corpo e do sangue físicos de Cristo no sacramento. Às vezes os luteranos negam que ensinam a presença local de Cristo na Ceia, mas, nestes casos, atribuem ao termo "local" um sentido não pretendido por aqueles que atribuem este ensino a eles. Quando se diz que eles ensinam a presença local da natureza física de Cristo, isto não implica que todos os demais corpos ficam excluídos da mesma porção de espaço, nem que a natureza humana de Cristo não está em nenhuma outra parte, como, por exemplo, no céu; mas significa, sim, que a natureza física de Cristo está localmente presente na Ceia do Senhor, como o magnetismo está localmente presente no imã, e como a alma está localmente presente no corpo. Conseqüentemente, eles também ensinam a *manducatio oralis* (mastigação oral), o que significa que os que compartem os elementos na Ceia do Senhor, comem e bebem o corpo e o sangue do Senhor "com boca corporal", e não meramente que se apropriam deles pela fé. Comungantes indignos também os recebem, mas para a sua condenação. Este conceito não é grande melhoramento da concepção católica romana, embora não envolva o freqüentemente repetido milagre de uma mudança de substância menos uma mudança de atributos. Realmente dá às palavras de Jesus o sentido de, "isto acompanha o meu corpo", interpretação mais improvável que qualquer das outras. Além disso, leva sobre si o fardo da impossível doutrina da ubiqüidade da natureza humana glorificada no Senhor, que boamente diversos luteranos rejeitam.

3. O CONCEITO ZWINGLIANO. Há uma impressão amplamente generalizada, não inteiramente sem fundamento, de que o conceito que Zwínglio tinha da Ceia do Senhor era muito defeituoso. Geralmente se afirma que ele ensinava que o sacramento em foco é um simples sinal ou símbolo, representando ou simbolizando figuradamente verdades ou bênçãos espirituais; e que o seu recebimento é apenas uma comemoração daquilo que Cristo fez pelos pecadores, e, acima, de tudo, uma insígnia da profissão de fé cristã. Todavia, a rigor, isto não faz justiça ao Reformador suíço. Sem dúvida, algumas das suas afirmações dão a idéia de que, para ele, o sacramento era apenas um rito comemorativo e um sinal e símbolo do que o crente promete nele. Mas os seus escritos também contêm declarações que apontam para uma significação mais profunda da Ceia do Senhor e a vêem como selo ou penhor daquilo que Deus faz pelo crente no sacramento. De fato, parece que ele mudou um pouco de opinião com o transcorrer do tempo. É bem difícil determinar exatamente o que ele cria quanto a esta matéria. Evidentemente, era seu desejo extirpar da doutrina da Ceia do Senhor todo misticismo incompreensível, mostrando excessiva

tendência para a clareza e simplicidade em sua exposição. Ocasionalmente se expressa no sentido de que se trata de mero sinal ou símbolo, uma comemoração da morte do Senhor. E conquanto fale de passagem dele como selo ou penhor, certamente não faz jus a esta idéia. Além disso, para ele a ênfase recai no que o crente promete no sacramento, e não no que Deus promete. Ele identificava o ato de alimentar-se do corpo de Cristo com a fé nele e uma confiante segurança apoiada em Sua morte. Ele negava a presença corporal de Cristo na Ceia do Senhor, mas não negava que Cristo esteja presente ali de maneira espiritual, à fé do crente. Cristo só está presente em Sua natureza divina e segundo a *apreensão* do crente participante.

4. O CONCEITO REFORMADO (CALVINISTA). Calvino objeta à doutrina de Zwínglio sobre a Ceia do Senhor, (a) que ela permite que a idéia do que o crente faz no sacramento eclipse a dádiva de Deus nele; e (b) que ela vê no ato de comer do corpo de Cristo nada mais, nem mais elevado, que a fé no Seu nome e a segura confiança na Sua morte. Segundo Calvino, o sacramento está vinculado não meramente à obra passada de Cristo, ao Cristo que morreu (como parece que Zwínglio pensava), mas também à presente obra espiritual de Cristo, ao Cristo que agora vive na glória. Ele crê que Cristo, embora não corporal nem localmente presente na Ceia, está, contudo, presente, e é desfrutado em Sua pessoa completa, corpo e sangue. Ele dá ênfase à união mística dos crentes com a pessoa completa do Redentor. Sua apresentação do assunto não é inteiramente clara, mas ele parece querer dizer que o corpo e o sangue de Cristo, embora ausentes e localmente presentes só no céu, comunicam uma influência vivificante ao crente, quando ele está no ato de receber os elementos. Essa influência, apesar de real, não é física, mas, sim, espiritual e mística, é mediada pelo Espírito Santo e está condicionada ao ato de fé pelo qual o comungante recebe simbolicamente o corpo e o sangue de Cristo. Quanto ao modo pelo qual é efetuada esta comunhão com Cristo, há uma dupla descrição. Às vezes é descrito como se, pela fé, o comungante alçasse o seu coração ao céu, onde Cristo está; às vezes, como se o Espírito Santo fizesse baixar a influência do corpo e do sangue de Cristo ao comungante. Dabney rejeita positivamente a apresentação feita por Calvino, segundo a qual o comungante participa do próprio corpo e sangue de Cristo no sacramento. Sem dúvida, este é um ponto obscuro na exposição de Calvino. Às vezes parece que dá demasiada ênfase ao corpo e ao sangue literais. Todavia, pode ser que suas palavras devam ser entendidas sacramentalmente, isto é, num sentido figurado. Este conceito de Calvino é o que se vê em nossos padrões confessionais.[1] Uma interpretação muito comum do dúbio ponto da doutrina de Calvino é que o corpo e o sangue de Cristo estão presentes apenas virtualmente, isto é, nas palavras do doutor Hodge, que "as virtudes e os efeitos do sacrifício do corpo do Redentor na cruz se fazem presentes no sacramento e, neste, são comunicados ao participante digno pelo poder do Espírito Santo, que utiliza o sacramento como Seu instrumento, segundo Sua vontade soberana."[2]

1 Cf. *Conf. Belga,* Art XXXV; C*atecismo de Heidelberg,* Perguntas 75 e 76, e também a *Forma* para a celebração da Ceia do Senhor.
2 *Comm. on the Confession of Faith,* p. 492.

G. A Ceia do Senhor Como Meio de Graça ou Sua Eficácia.

O sacramento da Ceia do Senhor, instituído pessoalmente pelo Senhor como sinal e selo, também é, como tal, um meio de graça. Cristo o instituiu em benefício dos Seus discípulos e de todos os crentes. A clara intenção do Salvador era que os Seus seguidores tirassem proveito da sua participação nele. Isto ocorre do próprio fato de que Ele o instituiu como sinal e selo da aliança da graça. Pode-se inferir também do comer e do beber simbólicos, que indicam nutrição e vivificação, e de passagens como Jo 6.48-58 (independentemente da questão se esta se refere diretamente à Santa Ceia ou não), e 1 Co 11.17.

1. A GRAÇA RECEBIDA NA CEIA DO SENHOR. A Ceia do Senhor se destina a crentes, e, daí, não serve de instrumento para a originação da obra da graça no coração do pecador. Pressupõe-se a presença da graça de Deus nos corações dos participantes. Jesus a ministrou unicamente aos Seus seguidores professos; conforme At 2.42, 46, os que creram persistiam perseverantemente no partir do pão; e em 1 Co 11.28, 29 dá-se ênfase à necessidade de exame próprio antes da participação na Ceia do Senhor. A graça recebida no sacramento não difere, em espécie, da que os crentes recebem pela instrumentalidade da Palavra. O sacramento apenas aumenta a eficiência da Palavra e, portanto, aumenta a porção da graça recebida. É a graça de uma comunhão cada vez mais íntima com Cristo, de nutrição e vivificação espiritual, e de uma crescente segurança da salvação. A Igreja Católica Romana enumera especificamente a graça santificante, graças atuais especiais, a remissão dos pecados veniais, a preservação do fiel quanto ao pecado mortal, e a segurança da salvação.

2. O MODO PELO QUAL SE PRODUZ ESTA GRAÇA. Como funciona o sacramento com relação a isto? Será a Santa Ceia, de algum modo, uma causa meritória da graça conferida? Ela confere graça, independentemente da condição espiritual do participante, ou não?

a. *O conceito católico romano.* Para os católicos romanos, a Ceia do Senhor não é apenas um sacramento, mas também um *sacrifício;* é até mesmo, antes de tudo, um sacrifício. É "a renovação incruenta do sacrifício da cruz". Isto não significa que na Ceia do Senhor, Cristo torna a morrer, mas que Ele sofre uma mudança externa que de algum modo equivale à morte. Não falou o Senhor do pão como o Seu corpo partido pelos discípulos, e do vinho como o Seu sangue derramando por eles? Os polemistas católicos romanos às vezes dão a impressão de que esse sacrifício tem caráter apenas representativo e comemorativo, mas não é esta a verdadeira doutrina dessa igreja. O sacrifício de Cristo na Santa Ceia é considerado como sendo um verdadeiro sacrifício, e se supõe que ele tem valor propiciatório. Quando se levanta a questão sobre o que esse sacrifício merece pelo pecador, as autoridades católicas romanas começam a fazer rodeios e a usar linguajar incoerente. A exposição de Wilmers em seu *Manual da Religião Cristã (Handbook of the Christian Religion),* utilizado como livro-texto em muitas escolas católicas

romanas, pode ser citada como exemplo. Diz ele na página 348: “Pelos frutos do sacrifício da missa compreendemos os efeitos que ele produz para nós, considerando que é um sacrifício de *expiação e impetração:* (a) não somente graças sobrenaturais, mas também favores naturais; (b) remissão dos pecados, e da punição devida a eles. O que Cristo mereceu por nós, mediante Sua morte na cruz, é-nos aplicado no sacrifício da missa”. Após o sacrifício missa ser chamado sacrifício de *expiação,* a última sentença parece dizer que, afinal de contas, é somente um sacrifício no qual aquilo que Cristo mereceu por nós na cruz é aplicado aos participantes.

No que se refere à Ceia do senhor como sacramento, a Igreja Católica Romana ensina que o sacramento age *ex opere operato,* o que significa, “em virtude do ato sacramental propriamente dito, e não em virtude dos atos ou da disposição do ministro *(ex opere operantis)*”. Quer dizer que todo aquele que recebe os elementos, seja ímpio ou crente fiel, também recebe a graça simbolizada, concebida como uma substância contida nos elementos. O próprio rito sacramental transmite graça ao participante. Ao mesmo tempo, ela ensina também, deveras incoerentemente, como se vê, que os efeitos do sacramento podem ser parcial ou completamente frustrados pela existência de algum obstáculo, pela ausência daquela disposição que habilita a alma a receber graça, ou porque falta ao sacerdote a intenção de fazer o que a igreja quer.

b. *O conceito protestante predominante.* O conceito que prevalece nas igrejas protestantes é que o sacramento não age *ex opere operato.* Este não é em si mesmo uma causa ou fonte de graça, mas apenas um instrumento nas mãos de Deus. Sua operação efetiva depende, não só da *presença* da fé no participante, mas também da *atividade* da fé. Os incrédulos podem receber os elementos externos, mas não recebem a coisa simbolizada por eles. Todavia, alguns luteranos e os episcopais da Alta Igreja, em seu desejo de manter o caráter objetivo do sacramento, manifestam claramente uma tendência para adesão à posição da igreja de Roma. “Cremos, ensinamos e confessamos”, diz a *Fórmula de Concórdia,* “que não somente os verdadeiros crentes em Cristo, e os que se acercam dignamente da Ceia do Senhor, mas também os indignos e os descrentes recebem o verdadeiro corpo e sangue de Cristo; de maneira tal, no entanto, que estes não auferem nem consolo nem vida, mas, antes, o que recebem se transforma em seu juízo e condenação, se não se converterem e não se arrependerem (1 Co 11.27, 29)”.[1]

H. As Pessoas para as Quais Foi Instituída a Ceia do Senhor.

1. OS IDÔNEOS PARTICIPANTES DO SACRAMENTO. Em resposta à pergunta, “Para quem foi instituída a Ceia do Senhor?”, o *Catecismo de Heidelberg* diz: “Para aqueles que estão verdadeiramente descontentes consigo mesmos por seus pecados, e, todavia, confiam que estes lhes são perdoados por amor de Cristo, e que sua fraqueza subsistente é coberta por Sua paixão e morte; os quais também desejam fortalecer cada vez mais a sua fé e corrigir a sua vida”.

1 VII. 7.

Dessas palavras se vê que a Ceia do Senhor não foi instituída para todos os homens, indiscriminadamente, nem mesmo para todos os que acham espaço na igreja visível de Cristo, mas unicamente para os que se arrependem fervorosamente dos seus pecados, confiam que estes foram cobertos pelo sangue expiatório de Jesus Cristo, e estão desejosos de aumentar sua fé e de crescer num viver verdadeiramente santo. Os participantes da Ceia do Senhor têm que ser pecadores arrependidos, prontos a admitir que, por si mesmos, estão perdidos. Devem ter uma fé viva em Jesus Cristo, de modo que, para a sua redenção, confiam no sangue expiatório do Salvador. Além disso, devem ter correta compreensão da Ceia do Senhor, devem fazer correta avaliação dela, devem discernir entre ela e as refeições comuns, e devem fixar o fato de que o pão e o vinho são lembranças do corpo e do sangue de Cristo. E, finalmente, devem ter um santo desejo de crescimento espiritual e de cada vez maior conformidade com a imagem de Cristo.

2. OS QUE DEVEM SER EXCLUÍDOS DA CEIA DO SENHOR. Desde que a Ceia do Senhor é um sacramento da igreja e para ela, segue-se que os que estão fora da igreja não podem participar dela. Mas é necessário estabelecer mais limitações. Nem todos os que se acham na igreja podem ser admitidos na mesa do Senhor. Devemos notar as seguintes exceções:

a. As crianças, embora tenham tido permissão para comer a páscoa nos tempos do Velho Testamento, não podem ter permissão para participar da mesa do Senhor, visto não poderem satisfazer as exigências que se requerem para uma participação digna. Paulo insiste na necessidade de exame próprio antes da celebração, quando diz: “Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e assim coma do pão e beba do cálice”, 1 Co 11.28, e as crianças não são capazes de examinar-se a si mesmas. Além disso, ele assinala que, para uma digna participação da Ceia, é necessário discernir o corpo, 1 Co 11.29, isto é, distinguir apropriadamente entre os elementos utilizados na Ceia do Senhor e o pão e o vinho comuns, reconhecendo aqueles elementos como símbolos do corpo e do sangue de Cristo. E isso também está além da capacidade das crianças. Somente depois de terem elas atingido a idade da discrição é que poderão participar da celebração da Ceia do Senhor.

b. Os descrentes que acaso haja dentro dos limites da igreja não têm direito de participar da mesa do Senhor. A igreja já deve exigir de quantos desejam celebrar a Ceia do Senhor uma confiável profissão de fé. Naturalmente, ela não pode enxergar o íntimo do coração, e só pode basear seu julgamento a respeito de um candidato à admissão, em sua confissão de fé em Jesus Cristo. É possível que ocasionalmente admita hipócritas aos privilégios da plena comunhão, mas tais pessoas, se participarem da Ceia do Senhor, somente comerão e beberão juízo para si mesmas. E se a sua descrença e irreligiosidade se evidenciar, a igreja terá que excluí-las pela adequada aplicação eclesiástica. É preciso defender a santidade da igreja e do sacramento.

c. Nem mesmo os crentes verdadeiros podem participar da Ceia do Senhor em toda e qualquer condição e em toda e qualquer disposição mental. A condição da sua vida espiritual, sua consciente relação com Deus, e sua atitude para com os seus irmãos em Cristo podem ser tais que os desqualificam a envolver-se em exercícios espirituais do nível da celebração da Ceia do Senhor. Isso está claramente implícito no que Paulo diz em 1 Co 11.28-32. havia práticas entre os coríntios que faziam da sua participação na Ceia do Senhor um escárnio. Quando uma pessoa se sente conscientemente alheia ao Senhor ou aos seus irmãos, não tem lugar próprio em uma mesa que fala de comunhão. Contudo, é preciso estabelecer explicitamente que a falta de certeza da salvação não impede necessariamente alguém de vir à mesa do Senhor, visto que a Ceia do Senhor foi instituída com o propósito de fortalecer a fé.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Pode-se provar que a Ceia do Senhor tomou o lugar da páscoa do Velho Testamento? 2. Como? 3. É permissível cortar o pão em pequenos pedaços antes da ministração da Ceia do Senhor, e utilizar cálices individuais? 4. Que é que a expressão "presença real" significa em conexão com este sacramento? 5. A Bíblia ensina essa presença real? 6. Se ensina, favorece ela a idéia de que a natureza humana de Cristo está presente no estado de humilhação, ou no de glorificação? 7. Que pretende a doutrina reformada (calvinista) da presença espiritual? 8. O discurso de Jesus registrado em Jo 6 refere-se realmente à Ceia do Senhor? 9. Como Roma defende a celebração da Ceia do Senhor com uma espécie? 10. Como surgiu a concepção da Ceia do Senhor como sacrifício? 11. Que objeções existem a essa noção? 12. "Comer do corpo" equivale simplesmente a crer em Cristo? 13. É defensável a comunhão aberta a todos?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, p. 590-644; Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacramentis,* p. 158-238; Vos, *Geref. Dogm.* V*, De Genademiddelen,* p. 134-190; Hodge, *Syst. Theol.* III, p. 611-692; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 800-817; Bannerman, *The Church Christ* II, p. 128-185; Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation,* p. 212-291; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 335-361; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.,* p. 558-584; Browne, *Exposition of the Thirty-Nine Articles,* p. 683-757; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.* p. 464-532; Cabdlish, *The Christian Salvation,* p. 179-204; Pieper, *Christ. Dogm.* III, p. 340-458; Pope, *Chr. Theol.,* III, p. 325-334; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.,* p. 327-349; Moehler, *Symbolism,* p. 235-254; Schaff, *Our Fathers' Faith and Our,* p. 322-353; Otten, *Manual of the Hist. Of Dogma* II, p. 310-337; Hebert, *The Lord's Supper* (dois volumes), cf. índice; Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl,* cf. índice; Calvin, *Institutes,* Livro IV, capítulos 17 e 18; Wielenga, *Ons Avondemaalaformulier;* Lambert, *The Sacraments in the New Testament,* p. 240-242; MacLeod, *The Ministry and Sacraments of the Church of Scotland,* p. 243-300.

Sexta Parte: A DOUTRINA DAS ÚLTIMAS COISAS

ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

Capítulo Introdutório.

A Escatologia na Filosofia e na Religião.

1. A QUESTÃO DA ESCATOLOGIA É UMA QUESTÃO NATURAL. Alguma doutrina das últimas coisas não é coisa peculiar à religião cristã. Onde quer que as pessoas tenham refletido seriamente sobre a vida humana, seja no indivíduo, seja na raça, não inquiriram apenas donde ela surgiu e como veio a ser o que é, mas também para onde está destinada. Elas levantaram a questão, Qual é o fim ou o destino final do indivíduo, e qual a meta rumo à qual a raça humana está se movendo? O homem perece na morte, ou entra noutro estado de existência, quer de bem-aventurança, quer de infortúnio? As gerações dos homens virão e passarão, numa sucessão interminável e finalmente sucumbirão no esquecimento, ou a raça dos filhos dos homens e toda a criação estarão a mover-se para algum *telos* divino, para um fim que lhe foi designado por Deus? E se a raça humana está se movendo para alguma condição final, ideal, as gerações que vêm e passam participarão disso de algum modo, e, se for assim, como participarão? Ou servirão elas apenas como uma passagem que leva ao grandioso clímax? Naturalmente, só os que crêem que, assim como a história do mundo teve um princípio, também terá um fim, podem falar de uma consumação e podem ter uma doutrina da escatologia.

2. A QUESTÃO DA ESCATOLOGIA NA FILOSOFIA. A questão do destino final do indivíduo e da raça ocuparam importante lugar nas especulações dos filósofos. Platão ensinava a imortalidade da alma, isto é, sua existência continuada após a morte, e esta doutrina persistiu como um importante dogma da filosofia até à época presente. Spinoza não teve lugar para ela em seu sistema panteísta, mas Wolff e Leibnitz a defenderam com toda sorte de argumentos. Kant dava ênfase à insustentabilidade desses argumentos, mas, não obstante, conservou a doutrina da imortalidade como um postulado da razão prática. A filosofia idealista do século dezenove a rejeitou. De fato, como diz Haering, “O panteísmo de todos os tipos limita-se a um definido modo de contemplação, e não leva a nenhuma realidade ‘última’”. Os filósofos não refletiam somente sobre o futuro do indivíduo; também pensavam profundamente no futuro do mundo. Os estóicos falavam de sucessivos ciclos de mundos, e os budistas, de eras de mundos, em cada uma das quais um novo mundo aparece e volta a desaparecer. Até mesmo Kant especulava sobre o nascimento e a morte dos mundos.

3. A QUESTÃO DA ESCATOLOGIA NA RELIGIÃO. Contudo, é especialmente na religião que encontramos concepções escatológicas. Mesmo as religiões falsas, tanto as mais primitivas como as mais evoluídas, têm sua escatologia. O budismo tem o seu nirvana, o maometanismo o seu paraíso sensual, e os índios americanos os seus felizes campos de caça. A crença na permanente existência da alma aparece em toda parte e sob diversas formas. Diz J. T. Addison: "A crença em que a alma do homem sobrevive à sua morte, tão perto está de ser universal que não temos nenhum registro confiável de alguma tribo, nação ou religião em que ela não esteja em destaque".[1] Pode manifestar-se na convicção de que os mortos continuam pairando nos arredores e por perto, no culto aos antepassados, na busca de comunicação com os mortos, na concepção de um mundo subterrâneo habitado pelos mortos, ou na idéia da transmigração das almas; mas, numa ou noutra forma, está sempre presente. Nessas religiões, porém tudo é vago e incerto. É somente na religião cristã que a doutrina das últimas coisas recebe maior precisão e traz consigo uma segurança que só pode ser divina. Naturalmente, os que não se contentam em descansar sua fé exclusivamente na Palavra de Deus, mas a fazem depender da experiência e das produções da consciência cristã, estão em grande desvantagem aqui. Embora possam experimentar um despertamento espiritual, a iluminação divina, o arrependimento e a conversão, e possam observar os frutos da graça em suas vidas, não podem experimentar nem ver as realidades do mundo futuro. Terão que aceitar o testemunho de Deus a respeito delas, ou que continuar andando às apalpadelas no escuro. Se não desejam construir a casa da sua esperança em vagas e indeterminadas aspirações, terão que retornar ao firme fundamento da Palavra de Deus.

B. A Escatologia na História da Igreja Cristã

Falando em termos gerais, pode-se dizer que o cristianismo nunca olvidou as gloriosas predições concernentes ao seu futuro do cristão individual. Nem o cristão individual nem a igreja puderam deixar de pensar nelas e de nelas achar consolação. Às vezes, porém, a igreja, subjugada pelas preocupações da vida ou enredada em seus prazeres pouco pensou no futuro. Além disso, sucedeu repetidamente que ora pensava mais num elemento particular da sua esperança futura, ora noutro. Nas épocas de apostasia, a esperança cristã às vezes ficava obscurecida e incerta, mas nunca se extinguiu completamente. Ao mesmo tempo, deve-se dizer que jamais houve um período da história da igreja em que a escatologia fosse o centro do pensamento cristão. Os outros *loci* ou pontos da dogmática tiveram desenvolvimento, mas não se pode dizer isto da escatologia. Pode-se distinguir três períodos na história do pensamento escatológico.

1. DA ERA APOSTÓLICA AO INÍCIO DO QUINTO SÉCULO. Já no primeiro período, a igreja estava perfeitamente cônscia dos elementos distintos da esperança cristã, como, por exemplo,

1 *Life Beyond Death,* p.3.

que a morte física não é ainda a morte eterna, que as almas dos mortos continuam vivendo, que Cristo virá outra vez, que haverá uma bendita ressurreição do povo de Deus, que esta será seguida por um julgamento geral no qual a condenação eterna será pronunciada contra os ímpios, mas o fiéis serão recompensados com as glórias eternas do céu. Mas estes elementos eram simplesmente visto como outras tantas partes separadas da esperança futura, e ainda não tinham sido elaboradas dogmaticamente. Embora fossem bem compreendidos os vários elementos, não se via claramente a sua interrelação. A princípio, parecia que a escatologia estava no caminho certo para se tornar o centro da elaboração da doutrina cristã, pois nos dois primeiros séculos o quiliasma era muito proeminente, conquanto não tão proeminente como alguns gostariam de fazer-nos acreditar. Todavia, como veio a ser, a escatologia não se desenvolveu neste período.

2. DO INÍCIO DO QUINTO SÉCULO À REFORMA. Sob a direção do Espírito Santo, a atenção da igreja voltou-se do futuro para o presente, e o quiliasma aos poucos foi sendo esquecido. Especialmente sob a influência de Orígenes e Agostinho, conceitos antiquiliásticos se tornaram dominantes na igreja. Mas embora estes conceitos fossem considerados ortodoxos, não foram ponderados exaustivamente, nem desenvolvidos sistematicamente. Havia uma crença geral na vida após a morte, mas volta do Senhor, na ressurreição dos mortos, no juízo final e no reino da glória, mas muito pouca reflexão sobre o modo de sua ocorrência. A idéia de um reino material e temporal abriu caminho para as da vida eterna e da salvação futura. Com o transcorrer do tempo, a igreja foi colocada no centro das atenções, a igreja hierárquica foi identificada com o reino de Deus. Ganhou terreno a idéia de que fora dessa igreja não há salvação, e a de que a igreja determina o adequado treinamento pedagógico para o futuro. Muita atenção foi dada ao estado intermediário e, particularmente, à doutrina do purgatório. Em conexão com isto, a mediação da igreja foi trazida para o primeiro plano – as doutrinas da missa, das orações pelos mortos e das indulgências. Como um protesto contra este eclesiasticismo, o quiliasma apareceu em várias seitas. Em parte, isto constituiu uma reação de natureza pietista contra o externalismo e a mundaneidade da igreja.

3. DA REFORMA AOS DIAS ATUAIS. O pensamento da Reforma centralizou-se primariamente em torno da idéia da aplicação e apropriação da salvação, e procurava desenvolver a escatologia segundo este ponto de vista. Muitos dos antigos teólogos reformados (calvinistas) trataram dela apenas como um adjunto da soteriologia, focalizando a glorificação dos crentes. Conseqüentemente, só uma parte da escatologia foi estudada e levada a uma maior desenvolvimento. A Reforma adotou o que a Igreja eterna, e pôs de lado a crassa forma de quiliasma que apareceu nas seitas anabatistas. Em sua oposição a Roma, também refletiu bastante sobre o estado intermediário e rejeitou os diversos dogmas desenvolvidos pela Igreja Católica Romana fizeram muito pelo desenvolvimento da escatologia. No pietismo o quiliasma reapareceu. O racionalismo do século dezoito conservou da escatologia apenas a simples idéia duma imortalidade incolor, da mera sobrevivência da alma após a morte. Sob a influência da

filosofia da evolução, com sua idéia de um progresso interminável, aquela doutrina se tornou, se não obsoleta, ao menos obsolescente. A teologia"liberal" ignorou inteiramente os ensinos escatológicos de Jesus e deu toda a ênfase aos Seus preceitos éticos. Como resultado, ela não tem uma escatologia que mereça este nome. O interesse pelo mundo além abriu alas para o interesse pelas coisas deste mundo; a bendita esperança da vida eterna foi substituída pela esperança social de um reino de Deus exclusivamente deste mundo; e a anterior segurança quanto à ressurreição dos mortos e à glória futura, foi suplantado pela vaga confiança em que Deus pode ter em depósito coisas ainda melhores para o homem do que as bênçãos que ele desfruta agora. Diz Gerald Birney Smith: "Em nenhuma esfera as mudanças de pensamento foram mais marcantes que na parte da teologia que trata da vida futura. Onde os teólogos continuavam falando pormenorizadamente a respeito das 'últimas coisas', agora eles expõem em termos algo gerais a barata base para uma confiança otimista na continuação da vida além da morte física."[1] Contudo, há no presente alguns sinais de uma mudança para melhor. Uma nova onda de premilenismo apareceu, e este não se limita às seitas, mas também achou entrada nalgumas das igrejas dos nossos dias, e os seus defensores propõem uma filosofia cristã da história, baseada particularmente no estudo de Daniel e Apocalipse, e ajuda a fixar mais uma vez a atenção no final dos séculos. Weiss e Schweitzer chamaram a atenção para o fato de que os ensinos escatológicos de Jesus foram muito mais importantes, em Seu esquema de pensamento, do que os Seus ensinos éticos, os quais representam, afinal de contas, apenas uma "Interimsethik" ("ética do ínterim"). E Karl Barth também salienta o elemento escatológico da revelação divina.

C. Relação da Escatologia com o Restante da Dogmática.

1. CONCEPÇÕES ERRÔNEAS QUE OBSCURECEM ESTA RELAÇÃO. Quando Kliefoth escreveu sua Escatologia (Eschatologie), queixou-se do fato de que até então nunca aparecera um compreensivo e adequado tratado de escatologia de maneira completa; e depois chamou a atenção para o fato de que nas obras dogmáticas aparece muitas vezes, não como uma das principais divisões e uniforme em relação a estas, mas apenas como um apêndice fragmentário e tratado com negligência, enquanto que algumas das suas questões são discutidas *noutros loci* isto é, noutras partes. Havia boas razões para as suas reclamações. Em geral se pode dizer que, mesmo agora, a escatologia é o menos desenvolvido de todos os *loci* da dogmática. Além disso, com freqüência se lhe dá um lugar muito subordinado no tratamento sistemático da teologia. Coccejus (Cocceio) cometeu o erro de dispor o conjunto global da dogmática segundo o esquema das alianças, e assim a tratou como um estudo histórico, e não como uma apresentação sistemática de todas as verdades da religião cristã. Nesse esquema, a escatologia só poderia aparecer como "finale" da história, e de modo nenhum como um dos elementos constitutivos de um sistema de verdade. Uma discussão histórica das ultimas coisas pode fazer parte da *historia*

1 *A Guide to the Study of the Christian Religion,* p. 538.

revelationis (história da revelação), mas, como tal, não pode ser apresentada como parte integrante da dogmática. A dogmática não é uma ciência descritiva, e, sim, normativa, na qual visamos à *verdade absoluta,* e não a uma simples verdade *histórica.* Os teólogos reformados (calvinistas) em geral viam este ponto com muita clareza, e, portanto, discutiam as últimas coisas de maneira sistemática. Todavia, nem sempre lhe fizeram justiça como uma das principais divisões da dogmática, mas lhe deram um lugar subordinado num dos outros loci. Vários deles a concebiam como tratando apenas da glorificação dos santos ou da consumação do governo de Cristo, e a introduziam na conclusão da sua discussão da soteriologia objetiva e subjetiva. O resultado foi que algumas partes da escatologia receberam a devida ênfase, ao passo que outras partes foram pouco menos que negligenciadas. Nalguns casos, o conteúdo da escatologia foi repartido entre diferentes *loci.* Outro erro, que alguns cometeram, é que perderam de vista o caráter teológico da escatologia. Não podemos subscrever a seguinte declaração de Pohle (católico romano) em sua obra sobre A Escatologia, ou a Doutrina Católica das Últimas Coisas (Eschatology, or the Catholic of the Last Things): "A escatologia é antropológica e cosmológica, antes que teológica: pois, embora trate Deus como o Consumador e Juiz Universal, estritamente falando, o seu assunto é o universo criado, isto é, o homem e o cosmos".[1] Se a escatologia não fosse teologia, não teria lugar próprio na dogmática.

2. O CONCEITO CORRETO DESTA RELAÇÃO. Estranhamente, o mesmo escritor católico romano diz: "A escatologia é a coroa e o selo da teologia dogmática", o que está perfeitamente certo. É o único *lócus* ou ponto da teologia no qual todos os outros *loci* chegam a um ponto culminante, a uma conclusão final. O doutor Kuyper assinala corretamente que cada um dos outros *loci* deixa alguma questão sem resolver, a que a escatologia deve dar uma resposta. Na teologia propriamente dita a questão é sobre como Deus é final e perfeitamente glorificado na obra das Suas mãos, e como se realiza plenamente o conselho de Deus; na antropologia, a questão sobre como a ruinosa influência do pecado é dominada completamente; na cristologia, a questão sobre como a obra de Cristo é coroada com a vitória perfeita; na soteriologia, a questão sobre como a obra do Espírito Santo por fim resulta na completa redenção e glorificação do povo de Deus; e na eclesiologia, a questão da apoteose final da igreja. Todas essas questões devem encontrar em sua resposta no derradeiro *lócus* da dogmática, fazendo deste o verdadeiro selo da teologia dogmática. Haering atesta o mesmo fato, quando diz: "De fato, ela (a escatologia) derrama calara luz sobre cada segmento doutrinário particular. A universalidade do plano divino de salvação, a comunhão pessoal com um Deus pessoal asseverada sem reserva, a significação permanente do Redentor sustentada, o perdão do pecado entendido como unido à vitória sobre o poder do pecado – sobre estes pontos a escatologia deve tirar toda dúvida, mesmo quando exposições indefinidas, feitas nas partes anteriores, não possam ser logo reconhecidas como tais. Tampouco é difícil descobrir a razão disto. Na doutrina das últimas coisas, a comunhão entre Deus e o homem é exposta como completada, e, daí, a idéia de nossa religião, o princípio cristão,

1 P. 1.

é apresentado em sua pureza; não, porém, como uma simples idéia no sentido de um ideal jamais concretizado completamente, mas como uma realidade perfeita – e é evidente, que dificuldades estão implícitas nisso! Portanto, dever-se-á no fim, na apresentação da escatologia, senão mais cedo, que a realidade desta comunhão com Deus recebeu o que lhe é devido irrestritamente."[1]

D. O Nome "Escatologia".

Vários nomes têm sido aplicados ao último *lócus* da dogmática, dos quais o mais comum é *de novissimis* (das últimas coisas) ou escatologia. Kuyper emprega a expressão *consummatione saeculi* (da consumação dos séculos). O nome "escatologia" baseia-se nas passagens da Escritura que falam sobre "os últimos dias" *(eschatai hemerai),* Is 2.2; Mq 4.1, os "últimos tempos" *(eschatos ton chronon),* 1 Pe 1.20, e "a última hora" *(eschate hora),* 1 Jo 2.18. É verdade que estas expressões às vezes se referem a toda a dispensação do Novo Testamento, mas mesmo assim incorporam uma idéia escatológica. A profecia do Velho Testamento distingue somente dois períodos, quais sejam, "esta era" *(olam hazzeh,* gr. *Aion houtos),* e "a era vindoura" *(olam habba',* gr. *Aion mellon).* Visto que os profetas descrevem a vinda do Messias e o fim do mundo como coincidentes, os "últimos dias" são os dias imediatamente anteriores à vinda do Messias e ao fim do mundo. Em parte alguma eles traçam uma clara linha de distinção entre uma primeira e uma segunda vinda do Messias. No Novo Testamento, porém, é mais que evidente que a vinda do Messias é dupla, e que a era messiânica inclui dois estágios, a presente era messiânica e a consumação futura. Conseqüentemente, a dispensação do Novo Testamento pode ser considerada sob dois aspectos diferentes. Se se fixar a atenção na vinda futura do Senhor, e se tudo que a precede for considerado pertencente a "esta era", se considerará que os crentes neotestamentários estão vivendo nas vésperas desse importante evento – a volta do Senhor em glória e a consumação final. Se, por outro lado, a atenção for centralizada na primeira vinda de Cristo, será natural considerar os crentes desta dispensação como já vivendo na *era futura,* embora somente em princípio. Esta descrição da condição deles não é incomum no Novo Testamento. O reino de Deus já está presente, a vida eterna já se realizou em princípio, o Espírito é o penhor das primícias da herança celestial, e os crentes já estão sentados nos lugares celestiais com Cristo. Mas, conquanto algumas das realidades escatológicas sejam assim projetadas para o presente, não se realizarão plenamente, até ao tempo da consumação futura. E quando falamos de "escatologia", temos em mente mais particularmente os fatos e eventos que estão relacionados com a segunda vinda de Cristo e que marcarão o fim da presente dispensação e penetrarão nas glórias eternas do futuro.

E. Conteúdo da Escatologia: Escatologia Geral e Individual.

1 *The Christian Faith*, p. 831.

1. ESCATOLOGIA GERAL. O nome “escatologia” chama a tenção para o ato de que a história do mundo e da raça humana finalmente chegará à sua consumação. Não é um processo indefinido e infindável, mas uma história que se move em direção a um fim determinado. Segundo a Escritura, esse fim virá com uma tremenda crise, e os fatos e eventos associados a esta crise compõem o conteúdo da escatologia. Estritamente falando, também determinam os seus limites. Mas, uma vez que outros elementos podem ser incluídos sob o título geral, é costume falar da série de eventos ligados ao retorno de Jesus Cristo e ao fim do mundo como constituindo a escatologia geral – uma escatologia que diz respeito a todos os homens. Os assuntos que requerem consideração nesta divisão são o retorno de Cristo, a ressurreição geral, o juízo final, a consumação do Reino e a condição final dos justos e os ímpios.

2. ESCATOLOGIA INDIVIDUAL. Além dessa escatologia geral, há também uma escatologia individual, que deve ser levada em consideração. Os eventos citados podem constituir a escatologia completa, no sentido estrito da palavra; todavia, não podemos fazer justiça a isto sem mostrar como as gerações que morreram participarão nos eventos finais. Para o indivíduo, o fim da presente existência vem com a morte, que o transfere completamente da era presente para a futura. Na medida em que é removido da presente era, com o seu desenvolvimento histórico, é introduzido na era futura, que é a eternidade. Na mesma medida em que há uma mudança de localidade, há também uma mudança de era. As coisas referentes à condição do indivíduo, entre a sua morte e a ressurreição geral, pertencem à escatologia pessoal ou individual. A morte física, a imortalidade da alma e a condição intermediária requerem discussão aqui. O estudo destes assuntos atenderão ao propósito de relacionar a condição dos que morrem antes da parousia com a consumação final.

I. Morte Física

A idéia escriturística da morte inclui a morte física, a morte espiritual e a morte eterna. Naturalmente, a morte física e a espiritual são discutidas em conexão com a doutrina do pecado, e a morte eterna é considerada mais particularmente na escatologia geral. Por essa razão, uma discussão da morte em qualquer sentido da palavra poderia parecer fora de lugar na escatologia individual. Todavia, dificilmente se poderia deixar totalmente fora de consideração, ao se fazer a tentativa de relacionar as gerações passadas com a consumação final.

A. Natureza da Morte Física.

A Bíblia contém algumas indicações instrutivas quanto à natureza da morte física. Fala desta de várias maneiras. Em Mt 10.28 e Lc 12.4, fala-se dela como a morte do corpo, em distinção da morte da alma *(psyche).* Ali o corpo é considerado como um organismo vivo, e a *psyche* é evidentemente o *pneuma* do homem, o elemento espiritual que constitui o princípio da sua vida natural. Este conceito da morte natural também está subjacente à linguagem de Pedro em 1 Pe 3.14-18. Noutras passagens é descrita como o término da *psyche,* isto é, da vida animal, ou como a perda desta., Mt 2.20; Mc3.4; Lc 6.9; 14.26; Jo 12.25; 13.37, 38; At 15.26; 20.24, e outras passagens.[1] E, finalmente, também é descrita como separação de corpo e alma, Ec 12.7 (comp. Gn 2.7); Tg 2.26, idéia também básica em passagens como Jo 19.30; At 7.59; Fp 1.23. Cf. também o emprego de *êxodos* (“partida”) em Lc 9.31; 2 Pe 1.15, 16.

Em vista disso tudo, pode-se dizer que, de acordo com a Escritura, a morte física é o término da vida física pela separação de corpo e alma. Jamais uma aniquilação, apesar de algumas seitas descreverem a morte dos ímpios como tal. Deus não aniquila coisa alguma de Sua criação. A morte não é uma cessação da existência, mas uma disjunção das relações naturais da vida. A vida e a morte não são antagônicas entre si como ocorre com a existência e a não existência, mas são mutuamente opostas somente como diferentes modos de existência. É deveras impossível dizer exatamente o que é a morte. Falamos dela como a cessação da vida física, mas então surge imediatamente a pergunta: O que é precisamente a vida? E não temos resposta. Não sabemos o que é a morte em sua essência, mas a conhecemos somente em suas relações e ações. E a experiência nos ensina que, onde estas são separadas e cessam, a morte entra. A morte é um rompimento das relações naturais da vida. Pode-se dizer que o pecado é *per se* (por si mesmo) morte, porque representa um rompimento das relações vitais do homem, criado à imagem de Deus, com o seu Criador. Significa a perda dessa imagem e, conseqüentemente, perturba todas as relações da vida. Este rompimento também se dá na separação de corpo e alma, chamada morte física.

1 Cf. Bavinck, *Bijb. En Rel. Psych,* p. 34.

B. Relação Entre o Pecado e a Morte.

Os pelagianos e os socinianos ensinam que o homem foi criado mortal, não meramente no sentido de que ele poderia cair presa da morte, mas no sentido de que ele, em virtude da sua criação, estava sob a lei da morte, e, no transcurso do tempo, estava destinado a morrer. Isto significa que Adão não era somente suscetível de morte, mas estava realmente sujeito à morte antes de cair. Os defensores deste conceito eram movidos primariamente pelo desejo de fugir da prova do pecado original extraída do sofrimento e morte das crianças. A ciência dos dias atuais parece dar apoio a essa posição acentuando o fato de que a morte é lei da matéria organizada, visto que esta traz consigo a semente da decadência e da dissolução. Alguns dos chamados pais primitivos da igreja e alguns teólogos mais recentes, como Warbuton e Laidlaw, assumem a posição de que Adão de fato foi criado mortal, isto é, sujeito à lei da dissolução mas que, no caso dele, a lei só foi efetiva porque ele pecou. Se tivesse comprovado a sua obediência, teria sido exaltado a um estado de imortalidade. Seu pecado não produziu nenhuma mudança em seu ser constitucional, nesse aspecto, mas, sob a sentença de Deus, fê-lo sujeito à lei da morte e o privou da dádiva da imortalidade, que poderia ter tido sem experimentar a morte.

Naturalmente, neste conceito a entrada fatual da morte continua tendo caráter penal. É um conceito que encaixaria muito bem na posição supralapsária, mas não é exigido por esta. Na realidade, essa teoria procura apenas enquadrar os fatos revelados na Palavra de Deus nos pronunciamentos da ciência, mas mesmo estes não a consideram imperativa. Suponhamos que a ciência provasse conclusivamente que a morte reinava no mundo vegetal e animal antes da entrada do pecado; mesmo então não se seguiria necessariamente que ela também prevalecia no mundo dos seres racionais e morais. E ainda que ficasse estabelecido sem sombra de dúvida que todos os organismos físicos, os humanos inclusive, trazem dentro de si as sementes da dissolução, isto ainda não provaria que o homem não foi uma exceção à regra, antes da Queda. Diremos nós que o absoluto poder de Deus, pelo qual o universo foi criado, não era suficiente para manter o homem com vida indefinidamente? Além disso devemos ter em mente os seguintes dados da Escritura: (1) O homem foi criado à imagem de Deus, e isto, em vista das perfeitas condições em que a imagem de Deus existiu originariamente, por certo exclui a possibilidade de que trouxesse consigo as sementes da dissolução e da mortalidade. (2) A morte física não é apresentada na Escritura como resultado natural da continuidade da condição original do homem, devido ao seu fracasso em não conseguir subir às alturas da imortalidade pelo caminho da obediência; mas, sim, como resultado da sua morte espiritual, Rm 6.23; 5.21; 1 Co 15.56; Tg 1.15. (3) As expressões bíblicas certamente indicam a morte como uma coisa introduzida no mundo da humanidade pelo pecado, e como uma punição positiva pelo pecado, Gn 2.17; 3.19; m 5.12, 17; 6.23; 1 Co 15.21; Tg 1.15. (4) A morte não é descrita como algo natural na vida do homem, mera falha de um ideal, e sim assaz decisivamente como algo alheio e hostil à vida humana: é uma expressão da ira divina, Sl 90.7, 11, um julgamento, Rm 1.32, uma condenação, Rm 5.16 e uma

maldição, Gl 3.13, e enche os corações dos filhos dos homens de temor e tremor, justamente porque é tida como uma coisa antinatural.

Tudo isso não significa, porém, que não poderia ter havido morte nalgum sentido da palavra no mundo da criação inferior, independentemente do pecado, mas, mesmo ali, é evidente que a entrada do pecado trouxe um cativeiro de corrupção que era estranho à criatura, Rm 8.20-22. Por estrita justiça, Deus poderia ter imposto a morte ao homem no mais completo sentido da palavra imediatamente após a sua transgressão, Gn 2.17. Mas, por Sua graça comum, restringiu a operação do pecado e da morte, e, por Sua graça especial em Cristo Jesus, venceu estas forças hostis, Rm 5.17; 1 Co 15.45; 2 Tm 1.10; Hb 2.14; Ap 1.18; 20.14. A morte realiza agora plenamente a sua obra só nas vidas que recusam a libertação do seu jugo, libertação oferecida em Cristo Jesus. Os que crêem em Cristo estão livres do poder da morte, foram restaurados à comunhão com Deus, e foram revestidos de uma vida sem fim, Jo 3.36; 6.40; Rm 5.17-21; 8.23; 1 Co 15.26, 51-57; Ap 20.14; 21.3, 4.

C. Significado da Morte dos Crentes.

A Bíblia fala da morte física como punição, como “o salário do pecado”. Dado, porém, que os crentes estão justificados e não estão mais na obrigação de prestar qualquer satisfação penal, surge naturalmente a questão: Por que eles têm que morrer? É mais que evidente que, quanto a eles, o elemento penal e retirado da morte. Não se acham mais sob a lei, quer como exigência da aliança das obras, quer como poder condenatório, visto haverem obtido completo perdão por todos os seus pecados. Cristo se fez maldição por eles, e, assim, removeu a pena do pecado. Mas, se é assim, por que Deus ainda julga necessário faze-los passar pela dolorosa experiência da morte? Por que simplesmente não os transfere de uma vez para o céu? Não se pode dizer que a destruição do corpo é absolutamente essencial para uma perfeita santificação, uma vez que isso é contraditado pelos exemplos de Enoque e Elias. Tampouco é satisfatório dizer que a morte liberta o crente dos males e sofrimentos da presente vida e dos estorvos do pó, livrando o espírito do grosseiro e carnal corpo atual. Deus poderia também realizar esta libertação por uma transformação súbita, como a que os santos vivos experimentarão por ocasião da parousia. É evidente que a morte dos crentes deve ser considerada como a culminação dos corretivos que Deus ordenou para a santificação do Seu povo. Conquanto a morte, em si mesma, continue sendo um verdadeiro mal natural para os filhos de Deus, uma coisa antinatural que, como tal, é temida por eles, na economia da graça se faz subserviente ao seu progresso espiritual e aos melhores interesses do reino de Deus. A própria idéia da morte, as aflições que cercam a morte, o sentimento de que as doenças são prenúncios da morte, e a consciência da aproximação da morte – tudo isso tem um efeito benéfico sobre o povo de Deus. Serve para humilhar os orgulhosos, para mortificar a carnalidade, para refrear o mundanismo e para fomentar a mentalidade espiritual. Na união mística com o seu Senhor, os crentes são levados a participar

das experiências de Cristo. Justamente como Ele entrou em Sua glória pelo caminho dos sofrimentos e morte, eles também só podem tomar posse da sua herança eterna por meio da santificação. Muitas vezes a morte é a prova suprema do vigor da fé que há neles, e com freqüência provoca extraordinárias manifestações da consciência de vitória precisamente na hora da derrota aparente, 1 Pe 4.12, 13. Ela completa a santificação das almas dos crentes, de sorte que eles passam imediatamente a ser "espíritos dos justos aperfeiçoados", Hb 12.23; Ap 21.27. Para os crentes, a morte não é o fim, mas o inicio de uma vida perfeita. Eles adentram a morte com a certeza de que o seu aguilhão já foi retirado, 1 Co 15.55, e de que ela é para eles a porta do céu. Eles dormem em Jesus, 1 Ts 4.14 (Almeida, Rev. e Corrigida; cf. também Ap 14.13), e sabem que até os seus corpos serão finalmente arrebatados do poder da morte, para estarem para sempre com o Senhor, Rm 8.11; 1 Ts 4.16, 17. Disse Jesus: "Quem crê em mim, ainda que morra, viverá" (Jo 11.25). E Paulo tinha a bem-aventurada consciência de que, para ele, o viver é Cristo, e o morrer era lucro. Daí, pôde ele entoar com jubilosas notas, no fim de sua carreira: "Combati o bom combate, completei a carreira, guardei a fé. Já agora a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele dia; e não somente a mim, mas também a todos quantos amam a sua vinda", 2 Tm 4.7, 8.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual a idéia fundamental da concepção bíblica da morte? 2. A morte é apenas resultado natural do pecado, ou é uma positiva punição pelo pecado? 3. Se é punição, como se pode provar isto pela Escritura? 4. Em que sentido o homem, como foi criado por Deus, era mortal? Em que sentido era imortal? 5. Como se pode reprovar a posição dos pelagianos? 6. Em que sentido a morte realmente deixou de ser morte para os crentes? 7. A que propósito a morte atende em suas vidas? 8. Quando se põe fim total ao poder da morte para eles?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Dick, *Lect. On Theol.,* p. 426-433; Dabney, *Syst. and Polemic Theol.,* p. 817-821; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.,* p. 536-540; Pieper, *Christl. Dogm.* III, p. 569-573; Schmid, *Dogm. Theol. of the Ev. Luth. Church,* p. 626-631; Pope, *Chr. Theol.* III, p. 371-376; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 389-391; Hovey, *Eschatology,* p. 13-22; Dahle, *Life After Death,* p. 24-58; Kennedy, *St. Paul's Conception of the Last Things,* p. 103-157; Strong, *Syst. Theol.,* p. 982, 983; Pohle-Preuss, *Eschatology,* p. 5-17.

II. A Imortalidade da Alma

No capítulo anterior foi assinalado que a morte física é a separação de corpo e alma, e marca o fim da nossa presente existência física. Necessariamente envolve e resulta na decomposição do corpo. Marca o fim da nossa presente vida e o fim do "corpo natural". Mas agora surge a questão: Que acontece com a alma? A morte física dá fim à sua vida, ou ela continuará a existir e a viver após a morte? Sempre foi firme convicção da igreja de Jesus Cristo que a alma continua a viver depois da sua separação do corpo. Esta doutrina da imortalidade da alma requer breve consideração nesta altura.

A. Diferentes Conotações do Termo "Imortalidade".

Numa discussão da doutrina da imortalidade, deve-se ter em mente que o termo "imortalidade" nem sempre é empregado no mesmo sentido. São indispensáveis certas distinções para evitar confusão.

1. No sentido mais absoluto da palavra, só se atribui imortalidade a Deus. Paulo fala dele em 1 Tm 6.15, 16 como o "bendito e único Soberano, o Rei dos reis e Senhor dos senhores: *o único que possui imortalidade"*. Isto não significa que nenhuma de Suas criaturas seja imortal nalgum sentido da palavra. Entendida naquele sentido irrestrito, esta palavra de Paulo ensinaria também que os anjos não são imortais, e certamente não é esta a intenção do apostolo. O sentido evidente da sua afirmação é que Deus é o único ser que possui imortalidade "como uma qualidade original, eterna e necessária". Seja qual for a imortalidade que se possa atribuir a quaisquer criaturas suas, é dependente da vontade divina, é-lhes conferida, e, portanto, teve um começo. Deus, por outro lado, é necessariamente livre de todas as limitações temporais.

2. A imortalidade, no sentido de uma existência continuada ou sem fim, também é atribuída a todos os espíritos, a alma humana inclusive. Uma das doutrinas da religião ou filosofia natural é que, quando o corpo é dissolvido, a alma não comparte a sua dissolução, mas retém a sua identidade como um ser individual. Esta idéia da imortalidade da alma está em perfeita harmonia com o que a Bíblia ensina acerca do homem, mas a Bíblia, a religião e a teologia não estão interessadas primariamente nesta imortalidade puramente quantitativa e incolor – a pura e simples existência contínua da alma.

3. Ainda, o termo "imortalidade" é empregado na linguagem teológica para designar o estado do homem no qual ele está inteiramente livre das sementes da decadência e da morte. Neste sentido da palavra, o homem era imortal antes da Queda. Esse estado evidentemente não excluía a possibilidade do homem se tornar sujeito à morte. Embora o homem, no estado de retidão, não estivesse sujeito à morte, estava propenso a essa sujeição. Era inteiramente possível que, mediante o pecado, ele se tornasse sujeito à lei da morte; e o fato é que ele caiu vítima dele.

4. Finalmente, a palavra “imortalidade” designa, especialmente na linguagem escatológica, o estado do homem no qual ele é impérvio à morte e não tem a mínima possibilidade de se tornar sua presa. Neste supremo sentido da palavra, o homem não era imortal em virtude da sua criação, apesar de ter sido criado à imagem de Deus. Esta imortalidade seria o resultado, se Adão tivesse cumprido a condição da aliança das obras, mas agora só pode resultar da obra de redenção, quando se completar na consumação.

B. Testemunho da Revelação Geral Quanto à Imortalidade da Alma.

A pergunta de Jó, “Morrendo o homem porventura tornará a viver?” (Jó 14.14) é de interesse perene. E com ela sempre se repete a pergunta se os mortos voltarão a viver. A resposta a essa indagação sempre foi afirmativa. Conquanto os evolucionistas não possam admitir que a fé na imortalidade da alma é uma qualidade original do homem, não se pode negar que esta fé é pouco menos que universal e se encontra até nas formas inferiores de religião. Sob a influência do materialismo, muitos se inclinam a duvidar, e até a negar a vida futura do homem. Todavia, esta atitude negativa não é a que prevalece. Num recente simpósio sobre “imortalidade”, que inclui as idéias de cerca de cem homens representativos, as opiniões são praticamente unânimes em favor de uma vida futura. Os argumentos históricos e filosóficos em prol da imortalidade da alma não são absolutamente conclusivos, mas certamente são testemunhos importantes da existência continuada, pessoal e consciente do homem. São os seguintes:

1. ARGUMENTO HISTÓRICO. O *consensus gentium* (consenso dos povos) é tão forte com relação à imortalidade da alma, como com referencia à existência de Deus. Sempre houve eruditos descrentes que negavam a existência permanente do homem, mas em geral se pode dizer que a crença na imortalidade da alma se acha em todas as raças e nações, não importa seu estágio de civilização. Vê-se que uma noção tão comum só pode ser considerada como um instinto natural ou como algo envolvido na própria constituição da natureza humana.

2. ARGUMENTO METAFÍSICO. Este argumento se baseia na simplicidade (ontológica) da alma humana, e desta se infere a sua indissolubilidade. Na morte a matéria se dissolve em suas partes. Mas a alma, como uma entidade espiritual, não se compõe de várias partes, e, portanto, é incapaz de divisão ou dissolução. Conseqüentemente, a decomposição do corpo não leva consigo a destruição da alma. Mesmo quando aquele perece, esta permanece intacta. Este argumento é muito antigo, e já utilizado por Platão.

3. ARGUMENTO TEOLÓGICO. A impressão que se tem é que os seres humanos são dotados de capacidades quase infinitas que nunca se desenvolvem plenamente nesta vida. É como se, na maioria, os homens mal tenham começado a realizar algumas das grandes coisas às quais aspiram. Há idéias que não se concretizam, apetites e desejos não satisfeitos nesta existência, anseios e aspirações frustrados. Pois bem, argumenta-se que Deus não teria conferido

aos homens essas habilidades e talentos só para faze-los fracassar em suas realizações, não teria dado aos corações esses desejos e aspirações só para decepciona-los. Ele deve ter providenciado uma existência futura, na qual a vida humana alcançara fruição real.

4. ARGUMENTO MORAL. A consciência humana atesta a existência de um Governante do universo que exerce justiça. Todavia, as exigências da justiça não são satisfeitas na presente vida. Há uma distribuição desigual e aparentemente injusta do bem e do mal. Muitas vezes os ímpios prosperam, aumentam suas riquezas, e gozam abundantemente dos prazeres da vida, enquanto que, freqüentemente, os justos vivem na pobreza, enfrentam penosos e humilhantes contratempos e padecem muitas aflições. Daí, deverá haver um futuro estado de existência no qual a justiça reinará suprema e as desigualdades do presente serão retificadas.

C. Testemunho da Revelação Especial Quanto à Imortalidade da Alma.

As provas históricas e filosóficas da sobrevivência da alma não são absolutamente demonstrativas e, portanto, a ninguém compelem à crença. Para maior segurança nesta matéria, pe necessário dirigir os olhos da fé para a Escritura. Aqui também devemos firmar-nos na voz da autoridade. Ora, a posição da Escritura com respeito a esta questão pode, a princípio, parecer um tanto dúbia. Ela fala de Deus como o único que tem imortalidade (1 Tm 6.15), e nunca afirma isso a respeito do homem. Não há nenhuma menção explícita da imortalidade da alma, e muito menos qualquer tentativa de provar isso de maneira formal. Daí, os russelitas ou os da aurora do milênio freqüentemente desafiam os teólogos a indicarem uma única passagem em que a Bíblia ensine que a alma do homem é imortal. Mas, mesmo que a Bíblia não afirme explicitamente que a alma do homem é imortal, e não procure provar isso de maneira formal, como tampouco procura apresentar prova formal da existência de Deus, não significa que a Escritura o negue ou o contradite ou o ignore. Ela pressupõe claramente em muitas passagens que o homem continua sua existência consciente após a morte. De fato, ela trata da verdade da imortalidade do homem de modo muito parecido ao modo como trata de existência de Deus, isto é, ela a pressupõe como um postulado incontestável.

1. A DOUTRINA DA IMORTALIDADE NO VELHO TESTAMENTO. Repetidamente se assevera que o Velho Testamento, particularmente o Pentateuco, não ensina, de modo nenhum, a imortalidade da alma. Ora, é mais que certo que essa grande verdade é revelada com menor clareza no Velho Testamento que no Novo; mas os fatos a respeito não autorizam a asserção de que ela está completamente ausente do Velho Testamento. É um fato bem conhecido e geralmente reconhecido que a revelação de Deus na Escritura é progressiva e aumenta gradativamente em clareza; e é evidente que a doutrina da imortalidade, no sentido de uma vida eterna e bem-aventurada, só poderia ser revelada em todos os seus aspectos depois da ressurreição de Jesus Cristo, que “trouxe à luz a vida e a imortalidade” 2 Tm 1.10. Mas, embora

tudo isso seja verdade, não se pode negar que o Velho Testamento dá a entender a existência continuada e consciente do homem, quer no sentido de uma pura imortalidade ou sobrevivência da alma, quer no de uma bem-aventurada vida futura. Isso está implícito:

a. *Em sua doutrina de Deus e do homem.* As próprias raízes da esperança de Israel quanto à imortalidade estavam e sua crença em Deus como o seu Criador e Redentor, o Deus da Aliança, que nunca falharia com ele. Ele era para os israelitas o Deus vivo, eterno e fiel, em cuja comunhão eles encontravam alegria, vida, paz e perfeita satisfação. Teriam eles palpitado por Ele como palpitaram, ter-se-iam confiado a Ele completamente, na vida e na morte, e O teriam exaltado em seus cânticos como sua porção para sempre, se achassem que tudo que Ele lhes oferecia era apenas uma breve fração de tempo? Como poderiam auferir real consolo da redenção prometida por Deus, se considerassem a morte como o fim de sua existência? Além disso, o Velho Testamento descreve o homem como criado à imagem de Deus, criado para a vida, e não para a mortalidade. Em distinção dos animais irracionais, ele possui uma vida que transcende o tempo e já contém em si uma garantia de imortalidade. Foi criado para comunhão com Deus, é pouco menor do que os anjos, e Deus pôs a eternidade no seu coração, Ec 3.11.

b. *Em sua doutrina do sheol.* O Velho Testamento nos ensina que os mortos descem ao *sheol*. A discussão desta doutrina pertence ao capítulo subseqüente. Mas, seja qual for a interpretação válida do *sheol* veterotestamentário, e o que quer que se possa dizer da condição dos que descem para esse lugar, certamente este é descrito como um estado de existência mais ou menos consciente, embora não de bem-aventurança. O homem só entra no estado de perfeita bem-aventurança se libertado do *sheol*. Nesta libertação chegamos ao verdadeiro âmago da esperança veterotestamentária de uma imortalidade bem-aventurada. Isso é ensinado claramente em diversas passagens, como Sl 16.10; 49.14, 15.

c. *Em suas freqüentes advertências contra a consulta aos mortos ou a "espíritos familiares"* (segundo a versão utilizada pelo Autor, em todas as passagens abaixo citadas), isto é, pessoas que podiam invocar os espíritos dos mortos e comunicar as suas mensagens aos consulentes, Lv 19.31; 20.27; Dt 18.11; Is 8.19; 29.4. Não diz a Escritura que é impossível consultar os mortos, mas, antes, parece pressupor a possibilidade, condenando a prática.*

d. *Em seus ensinamentos a respeito da ressurreição dos mortos.* Esta doutrina não é ensinada explicitamente nos livros mais antigos do Velho Testamento. Contudo, Cristo assinala que ela foi ensinada implicitamente na declaração, "Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó", Mt 22.32, cf. Êx 3.6, e repreende os judeus por não compreenderem as Escrituras sobre este ponto. Alem disso, a doutrina da ressurreição é ensinada explicitamente em passagens como Jó 19.23-27; Sl 16.9-11, 17.15; 49.15; 73.24; Is 26.19; Dn 12.2.

* Note-se, porém, que o fato de se proibir a prática não equivale a reconhecer a sua realidade. Quando Deus ordena, "Não terás outros deuses", não está afirmando que existem outros deuses reais. Por isso mesmo Berkof não fala em termos categóricos, dogmáticos. Nota do tradutor.

e. *Em certas passagens notáveis do Velho Testamento, que falam da alegria do crente em comunhão com Deus depois da morte.* Estas são, no mais importante, idênticas às passagens citadas no item anterior, quais sejam Jó 19.25-27; Sl 16.9-11; 17.15; 73.23, 24, 26. elas exalam a confiante expectação de venturas na presença de Jeová.**

2. A DOUTRINA DA IMORTALIDADE NO NOVO TESTAMENTO. No Novo Testamento, depois que Cristo trouxe à luz a vida e a imortalidade, naturalmente as provas de multiplicam. Outra vez as passagens que as contêm podem ser divididas em várias classes como referentes:

a. *À sobrevivência da alma*. Ensina-se claramente uma existência continuada dos justos e dos ímpios. Que as almas dos crentes sobreviverão, vê-se de passagens como Mt 10.28; Lc 23.43; Jo 11.25, 26; 14.3; 2 Co 5.1; e várias outras passagens evidenciam muito bem que se pode dizer a mesma coisa das almas dos ímpios, Mt 11.21-24; 12.41; Rm 2.5-11; 2 Co 5.10.

b. *À ressurreição pela qual o corpo também é levado a participar da existência futura.* Para os crente, a ressurreição significa a redenção do corpo e a entrada na perfeita vida de comunhão com Deus, na plena bem-aventurança da imortalidade. Esta ressurreição é ensinada em Lc 20.35, 36; Jo 5.25-29; 1 Co 15; 1 Ts 4.16; Fp 3.21, e noutras passagens. Para os ímpios, a ressurreição também significará uma renovada e continuada existência do corpo, mas isto dificilmente poderá chamar-se vida. A Escritura a denomina morte eterna. A ressurreição dos ímpios é mencionada em Jo 5.29; At 24.15; Ap 20.12-15.

c. *À vida bem-aventurada dos crentes, na comunhão com Deus.* Há numerosas passagens no Novo Testamento que acentuam o fato de que a imortalidade dos crentes não é uma simples existência sem fim, mas uma encantadora vida de felicidade na comunhão com Deus e com Jesus Cristo, a pela fruição da vida que é implantada na alma enquanto ainda na terra. Dá-se clara ênfase a isso em passagens como Mt 13.43; 25.34; Rm 2.7, 10; 1 Co 15.49; Fp 3.21; 2 Tm 4.8; Ap 21.4; 22.3, 4.

D. Objeções à Doutrina da Imortalidade Pessoal e Seus Modernos Substitutos.

1. A PRINCIPAL OBJEÇÃO. A crença na imortalidade da alma sofreu declínio por algum tempo, sob a influencia de uma filosofia materialista. O principal argumento contra ela foi forjado nas oficinas da psicologia fisiológica, e corre mais ou menos como segue: A mente ou a alma não tem existência substancial independente, mas é simples produto ou função da atividade cerebral. O cérebro humano é a causa produtora dos fenômenos mentais, exatamente como o fígado é a causa produtora da bílis. A função não pode persistir quando o órgão decai. Quando o cérebro deixa de agir, o fluxo da vida mental pára.

** Observem-se as expressões relacionadas com a morte de Abraão, Isaque e Jacó (Gn 25.8, 9; 35.29; 49.33 e 50.13). Depois de morrerem e *antes* de serem sepultados, foram *reunidos ao seu povo.* Haverá necessidade de expressão mais vívida da certeza da vida após a morte, na comunhão com outros do mesmo povo? Nota do tradutor.

2. SUBSTITUTOS DA DOUTRINA DA IMORTALIDADE PESSOAL. O desejo de imortalidade está implantado tão profundamente na alma humana que, mesmo os que aceitam os ditames de uma filosofia materialista, procuram algum tipo de substituto para a rejeitada noção da imortalidade pessoal da alma. Sua esperança quanto ao futuro assume uma das seguintes formas:

a. *Imortalidade racial.* Há os que se consolam com a idéia de que o individuo continuará a viver nesta terra em sua posteridade, em seus filhos e netos, até gerações intermináveis. O individuo busca compensação para a sua falta de esperança numa imortalidade pessoal na noção de que ele contribui com sua parte para a vida da raça e continuará vivendo nela. Mas a idéia de que o homem continua a viver em sua progênie, seja qual for a porção de verdade que contenha, dificilmente poderá servir de substituto da doutrina da imortalidade pessoal. Certamente não faz justiça aos dados da Escritura, e não satisfaz aos anseios mais profundos do coração humano.

b. *Imortalidade de comemoração.* De acordo com o positivismo, esta é a única imortalidade que devemos desejar e buscar. Cada qual deve ter em vista fazer alguma coisa para estabelecer um nome para si mesmo e que passe para os anais da história. Se o fizer, continuará a viver nos corações e mentes de uma posteridade agradecida. Isso também fica aquém da imortalidade pessoal que a Escritura nos leva a esperar. Além disso, é uma imortalidade da qual uns poucos participam. Os nomes da maioria dos homens não ficam registrados nas páginas da história, e muitos dos que estão registrados nas páginas da história, e muitos dos que estão registrados logo são esquecidos. E numa grande extensão se pode dizer que os melhores e os piores participam igualmente dela.

c. *Imortalidade de influencia.* Esta se relaciona de perto com a imediatamente anterior. Se o homem deixar sua marca na vida e realizar alguma coisa de valor duradouro, sua influencia continuará por muito tempo depois de sua partida. Jesus e Paulo, Agostinho e Tomaz de Aquino, Lutero e Calvino – todos eles estão bem vivos na influencia que até hoje exercem. Embora isto seja perfeitamente verdadeiro, esta imortalidade de influencia é apenas um pobre substituto da imortalidade pessoal. Todas as objeções levantadas contra a imortalidade de comemoração aplicam também a este caso.

3. RECUPERAÇÃO DA FÉ NA IMORTALIDADE. No presente, a interpretação materialista do universo está dando caminho a uma interpretação mais espiritual: e o resultado é que a fé na imortalidade pessoal voltou a obter apoio. Embora o doutor William James subscreva a fórmula, “O pensamento é uma função do cérebro”, nega que isto nos force logicamente a descrer da doutrina da imortalidade. Ele sustenta que esta conclusão dos cientistas se baseia na equivocada noção de que a função da qual aquela fórmula fala é necessariamente uma função *produtiva,* e assinala que também pode ser uma função *permissiva ou transmissiva.* O cérebro pode simplesmente transmitir, e na transmissão da cor, o pensamento, justamente como um vidro

colorido, um prisma ou uma lente refratária, pode transmitir luz e ao mesmo tempo pode determinar sua cor e direção. A luz existe independentemente do vidro ou da lente; assim também o pensamento existe independentemente do cérebro. James chega à conclusão de que, pela estrita lógica, é possível crer na imortalidade. Alguns evolucionistas agora baseiam a doutrina da imortalidade condicional na luta pela existência. E cientistas como William James, Sir Oliver Lodge e James H. Hyslop, atribuem grande significação às supostas comunicações com os mortos. Com base nos fenômenos psíquicos, o primeiro inclinou-se a crer na imortalidade, enquanto que os outros dois a abraçaram como um fato estabelecido.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. A doutrina da imortalidade se acha no Pentateuco? 2. Que explica a relativa escassez de provas em seu favor no Velho Testamento? 3. Em que Platão baseou sua crença na imortalidade da alma? 4. Como Kant julgava os argumentos naturais comumente usados em prol da doutrina da imortalidade? 5. Há algum lugar para a crença na imortalidade pessoal, quer no materialismo, quer no panteísmo? 6. Por que a doutrina da "imortalidade social", assim chamada, não satisfaz? 7. A imortalidade da alma, no sentido filosófico, é a mesma coisa que a vida eterna? 8. Como devemos julgar as supostas comunicações espíritas com os mortos?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, p. 645-655; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi,* p. 3-24; Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 713-730; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 817-823; Dick, *Lect. On Theol., Lectures* LXXX, LXXXI; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.,* p. 535-548; Heagle, *Do the Dead Still Live?*; Dahl, *Life After Death*, p. 59-84; Salmond. *Christian Doctrine of Immortality*, cf. Índice; Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 164-179; Brown, *The Christian Hope*, cf. Índice; Randall, *The New Light on Immortality*; Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, p. 72-80; Althaus, *Die Letzten Dinge*, p. 1-76; A.G. James, *Personal Immortality*, p. 19-52; Rimmer, *The Evidences for Immortality*; Lawton, *The Drama of Life After Death*; Addison, *Life Beyond Death*, p. 3-132.

III. O Estado Intermediário

A. Conceito Bíblico de Estado Intermediário.

1. DESCRIÇÃO BÍBLICA DOS CRENTES ENTRE A MORTE E A RESSURREIÇÃO. A posição usual das igrejas reformadas (calvinistas) é que as almas dos crentes, *imediatamente* após a morte, ingressam nas glórias do céu. Em resposta à pergunta, "Que consolo te dá a ressurreição do corpo?", o *Catecismo de Heidelberg* diz: "Que minha alma, após esta vida, não somente é levada de imediato a Cristo, sua Cabeça, mas também que este meu corpo, ressuscitado pelo poder de Cristo, se unirá de novo à minha alma e virá a ser como o corpo glorioso de Cristo".[1] A *Confissão de Westminster* fala com o mesmo espírito quando afirma que, na morte, "As almas dos justos, sendo então aperfeiçoadas na santidade, são recebidas no mais alto dos céus, onde vêem a face de Deus em luz e glória, esperando a plena redenção dos seus corpos".[2] De modo similar, a *Segunda Confissão Helvética* declara: "Cremos que os fiéis, depois da morte física, vão diretamente para Cristo".[3] Vê-se que este conceito encontra ampla justificação na Escritura, e é bom tomar nota disto, visto que durante o ultimo quarto do século* alguns teólogos reformados (calvinistas) assumiram a posição de que os crentes, ao morrerem, entram num lugar intermediário e ali permanecem até o dia da ressurreição.

Todavia, a Bíblia ensina que a alma do crente, quando separada do corpo, entra na presença de Cristo. Diz Paulo, "estamos em plena confiança, preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor", 2 Co 5.8. Aos filipenses ele escreve que o tem "o desejo de partir e estar com Cristo", Fp 1.23. E Jesus deu ao malfeitor arrependido a jubilosa certeza, "Hoje estarás comigo no paraíso", Lc 23.43. E estar com Cristo é também estar no céu. À luz de 2 Co 12.3, 4, "paraíso" só pode ser um designativo do céu. Além disso, Paulo afirma que, "se a nossa casa terrestre deste tabernáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, eterna, nos céus", 2 Co 5.1. E o escritor de Hebreus anima os corações dos seus leitores com este pensamento, entre outros, que eles chegaram "à universal assembléia e igreja dos primogênitos *arrolados nos céus*", Hb 12.22, 23. Que o estado futuro dos crentes, após a morte, merece muito maior preferência, comparado com o estado presente, vê-se claramente nas asserções de Paulo em 2 Co 5.8 e Fp 1.23, acima citadas. É um estado no qual os crentes estão verdadeiramente vivos e plenamente conscientes, Lc 16.19-31; 1 Ts 5.10; um estado de repouso e felicidade sem fim, Ap 14.13.

2. DESCRIÇÃO BÍBLICA DO ESTADO DOS ÍMPIOS ENTRE A MORTE E A RESSURREIÇÃO. Diz a Confissão de Westminster que as almas dos ímpios, após a morte, "soa

1 Perg. 57.
2 Cap. XXXII, I.
3 Cap. XXVI.
* Segundo quarto deste século. Nota do tradutor.

lançadas no inferno, onde ficarão, em tormentos e em trevas espessas, reservadas para o juízo do grande dia final". Ademais, acrescenta: "Além destes dois lugares (céu e inferno) destinados às almas separadas de seus respectivos corpos, as Escrituras não reconhecem nenhum outro lugar".[1] E a *Segunda Confissão Helvética* prossegue, depois da citação acima feita: "De modo semelhante, cremos que os incrédulos são precipitados no inferno, do qual não há retorno aberto para os ímpios, pois coisa alguma que os que vivem façam".[2] A única passagem que realmente pode ser focalizada aqui é a parábola do rico e Lázaro, em Lucas 16, onde *hades* denota inferno, o lugar de tormento eterno. O rico achou-se no lugar de tormento; sua condição é descrita como fixa para sempre; e ele estava cônscio da sua condição miserável, procurou lenitivo para a dor que estava sentindo, e mostrou desejo de que os seus irmãos fossem advertidos, para que evitassem semelhante condenação. Em acréscimo a essa prova direta, há também uma prova mediante dedução. Se os justos entram em seu estado eterno imediatamente, a pressuposição é que isso é igualmente verdadeiro quanto aos ímpios também. Deixamos fora de consideração aqui um par de passagens, de interpretação incerta, a saber, 1 Pe 3.19 e 2 Pe 2.9.

B. A Doutrina do Estado Intermediário na História.

Nos primeiros anos da igreja cristã pouco se pensou num estado intermediário. A idéia de que Jesus logo voltaria como Juiz fazia o intervalo parecer pouco importante. O problema do estado intermediário surgiu quando se evidenciou que Jesus não voltaria de imediato. O verdadeiro problema que incomodava os chamados pais primitivos era sobre como conciliar o juízo e a retribuição na morte com o juízo geral e a retribuição após a ressurreição. Atribuir demasiada importância àqueles parecia privar estes da sua significação, e vice-versa. Não havia unanimidade entre os chamados pais primitivos da igreja, mas a maioria deles procurava resolver a dificuldade supondo um estado distinto e intermediário entre a morte e a ressurreição. Diz Addison: "Durante muitos séculos, foi geralmente aceita a conclusão geral de que num hades subterrâneo os justos gozam certa medida de recompensa, não igual ao seu futuro céu, e os ímpios sofrem certo grau de punição, não igual ao seu futuro inferno. Assim, o estado intermediário era uma versão ligeiramente reduzida da retribuição ultima".[3] Este conceito foi defendido, embora com algumas variantes, por homens como Justino Mártir, Irineu, Tertuliano, Novaciano, Orígenes, Gregório de Nyssa, Ambrósio e Agostinho. Na escola Alexandrina, a idéia do estado intermediário cedeu passo à de uma gradual purificação da alma, isto é, no transcurso do tempo, preparou o caminho para a doutrina católica romana do purgatório. Havia, porém, alguns que apoiavam a idéia de que, na morte, as almas dos justos entravam imediatamente no céu; entre eles estavam Gregório de Nazianzo, Eusébio e Gregório, o Grande.

1 Cap. XXXII.
2 Cap. XXVI.
3 *Life Beyond Death*, p. 202.

Na Idade Média a doutrina de um estado intermediário foi conservada, e, em conexão com ela, a Igreja Católica Romana desenvolveu a doutrina do purgatório. A opinião dominante era que o inferno recebia imediatamente as almas dos ímpios, mas que somente as dos justos que estivessem livres de toda mácula do pecado eram admitidos imediatamente na bem-aventurança do céu, para desfrutarem o *visio Dei* (visão de Deus). Os mártires eram geralmente contados entre os poucos favorecidos. Os que precisavam de ulterior purificação eram, segundo o conceito predominante, detidos no purgatório por um menor ou maior período de tempo, conforme o exigisse o grau de pecado restante, e eram purgados do pecado por meio de um fogo purificador. Outra idéia, que também se desenvolveu em conexão com a noção do estado intermediário, era a do *limbus patrum* (limbo dos pais), onde os santos do Velho Testamento ficaram retidos até à ressurreição de Cristo. Os Reformadores, sem exceção, rejeitaram a doutrina do purgatório, e também toda a idéia de um *real* estado intermediário, que levava consigo a idéia de um lugar intermediário. Eles sustentavam que os que morriam no Senhor ingressavam imediatamente na bem-aventurança do céu, ao passo que os que morriam em seus pecados desciam imediatamente para o inferno. Contudo, alguns teólogos do período da Reforma admitiam uma diferença de grau entre a felicidade dos primeiros e o julgamento dos últimos, antes do juízo final, e sua felicidade e punição finais, depois do grande tribunal. Entre os socinianos e ao anabatistas houve alguns que reviveram a antiga doutrina, sustentada por alguns da Igreja Primitiva, de que a alma do homem dorme desde a hora da morte até à ressurreição. Calvino escreveu um tratado para combater essa idéia. A mesma noção é defendida por algumas seitas adventistas e pelos da aurora do milênio. Durante o século dezenove, vários teólogos, principalmente na Inglaterra, na Suíça e na Alemanha, abraçaram a idéia de que o estado intermediário é um estado de nova prova (ou de segunda oportunidade) para os que não aceitam a Cristo nesta vida. Este conceito é defendido por alguns até aos dias atuais, e é uma das doutrinas favoritas dos universalistas.

C. A Construção Moderna da Doutrina do Sheol-Hades.

1. EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA. Há diversas representações da concepção bíblica do *sheol-hades* na teologia atual, e é deveras impossível considerar cada uma delas separadamente. Predomina no presente a idéia de que a concepção veterotestamentária do *sheol,* à qual se supõe que a do *hades* do Novo Testamento corresponde, foi copiada da noção gentílica do mundo subterrâneo. Afirma-se que, de acordo com o Velho Testamento, tanto os fiéis como os ímpios, ao morrerem, entram na lúgubre morada das sombras, na terra do esquecimento, onde estão condenados a uma existência que não passa de um fantasioso reflexo da vida na terra. O mundo subterrâneo não é, em si mesmo, um lugar de recompensa, nem de punição. Não está dividido em diferentes compartimentos para os bons e os maus, mas é uma região sem distinções morais. É um lugar de consciências enfraquecidas e sonolenta inatividade, onde a vida perdeu os seus interesses e a alegria da vida se transformou em tristeza. Alguns são de opinião que o Velho Testamento apresenta o *sheol* como habitação permanente de todos os homens, enquanto outros

acham que ele oferece uma esperança de fuga aos fiéis. Ocasionalmente encontramos uma apresentação um tanto diversa da concepção veterotestamentária, na qual o *sheol* e descrito como dividido em dois compartimentos, quais sejam, o paraíso e a *geena,* aquele contendo todos os judeus, ou unicamente aqueles que observaram fielmente a lei, e esta abrangendo os gentios. Os judeus serão libertados do *sheol* quando da vinda do Messias, enquanto que os gentios permanecerão para sempre na habitação das trevas. A contraparte neotestamentária dessa concepção do *sheol* acha-se em sua descrição do *hades*. Não se afirma apenas que os hebreus agasalhavam a noção desse mundo subterrâneo, nem que os escritores bíblicos ocasionalmente se acomodavam formalmente, em suas exposições, aos conceitos dos gentios, a respeito dos quais falavam; mas, sim, que este é o conceito escriturístico do estado intermediário.

2. CRÍTICA DESSA APRESENTAÇÃO MODERNA. No abstrato é possível, naturalmente, que a idéia dessa localidade separada, que não é céu nem inferno, na qual os mortos são reunidos e onde permanecem, ou permanentemente, ou até que ocorra alguma ressurreição comunal, fosse mais ou menos corrente no pensamento popular hebraico, e pode ter dado surgimento a algumas descrições figuradas do estado dos mortos; mas, dificilmente isso pode ser considerado, pelos que crêem na inspiração plenária da Bíblia, como um elemento dos ensinos positivos da Escritura, desde que contradiz francamente a apresentação escriturística segundo a qual os justos entram imediatamente na glória, e os ímpios descem imediatamente para um lugar de punição eterna. Além disso, podem ser feitas as seguintes considerações contra essa idéia:

a. Surge a questão sobre se o conceito do *sheol-hades,* tão geralmente considerado agora como escriturístico, é fiel aos fatos ou não. Se foi fiel aos fatos na ocasião em que os livros da Bíblia foram escritos, mas não é mais fiel aos fatos atuais, levanta-se naturalmente a questão, Que foi que produziu a diferença? E se não foi fiel aos fatos, mas era um conceito decididamente falso – e esta é a opinião dominante – surge logo o problema de como essa idéia errônea pôde ser protegida e sancionada, e até ensinada positivamente pelos escritores inspirados da Escritura. O problema não é abrandado pela consideração, feita por alguns, de que a inspiração da Escritura não leva consigo a segurança de que os santos do Velho Testamento estavam certos quando diziam que, quando morrem, os homens entram num lugar subterrâneo, porque não somente esses santos, mas também os escritores inspirados da Escritura empregavam linguagem que, em si mesma e independentemente doutros ensinos claros da Escritura, podia ser interpretada dessa maneira, Nm 16.30; Sl 49.15, 16; 88.3; 89.48; Ec 9.10; Is 5.14; Os 13.14. Esses escritores inspirados laboravam em erro quando falaram que tanto os justos como os ímpios desciam para o *sheol*? Pode-se dizer que houve um desenvolvimento da revelação a respeito do destino do homem, e não temos motivos para duvidar de que neste ponto, como em muitos outros, aquilo era obscuro, aos poucos foi ganhando definição e clareza; mas certamente isto não significa que o verdadeiro resultou do desenvolvimento do falso. Como poderia? O Espírito Santo consideraria

válido que o homem recebesse primeiro impressões falsas o obtivesse noções errôneas e depois, com o transcorrer do tempo, as trocasse por uma percepção correta da condição dos mortos?

b. Se, conforme a exposição bíblica, o *sheol-hades* é um lugar neutro, sem distinções morais, sem bem-aventurança por um lado, mas também sem positivo sofrimento por outro, lugar ao qual todos descem igualmente, como pode o Velho Testamento falar da descida dos ímpios ao *sheol* em termos de advertência, como o faz em diversas passagens, como Jó 21.13; Sl 9.17; Pv 5.5; 7.27; 9.18; 5.24; 23.4? Como pode a Bíblia falar da ira de Deus ardendo ali, Dt 32.22, e empregar o termo *sheol* como sinônimo de *abaddon*, isto é destruição, Jó 26.6; Pv 15.11; 27.20? Este termo é um forte, aplicado ao anjo do abismo em Ap 9.11. Alguns procuram escapar desta dificuldade concedendo o caráter neutro de *sheol* e supondo que este era concebido como um mundo subterrâneo com duas divisões, chamadas no Novo Testamento paraíso e *geena*, aquele sendo a habitação destinada aos justos, e esta, aos ímpios; mas essa tentativa só pode resultar em desapontamento; pois o Velho Testamento não contém nenhum vestígio de tal divisão, conquanto fale do *sheol* como um lugar de punição para os ímpios. Além disso, o Novo Testamento identifica claramente o paraíso como o céu em 2 Co 12.2, 4. E, finalmente, se *hades* é o designativo neotestamentário de *sheol*, e tudo converge para isto, em que fica a condenação especial de Cafarnaum, Mt 11.23, e como pode ele ser retratado como um lugar de tormento, Lc 16.23? Alguém poderia estar inclinado a dizer que as ameaças contidas nalgumas das passagens mencionadas se referem a uma rápida descida ao *sheol*, mas não há indicação dito o texto em nenhum lugar, exceto em Jó 21.13, onde a afirmação disto é explícita.

c. Se uma descida ao *sheol* fosse a sombria perspectiva do futuro, não somente dos ímpios mas também dos justos como poderíamos explicar as expressões de jubilosa expectativa, ou de alegria em face da morte, como as que vemos em Nm 23.10; Sl 1.9, 11; 17.15; 49.15; 73.24, 26; Is 25.8 (comp. 1 Co 15.54)? A expressão do Sl 49.15 pode ser interpretada no sentido de que Deus livrará o poeta do *sheol* ou do poder do *sheol*. Observe-se também o que o escritor de Hebreus diz dos heróis da fé veterotestamentários, em Hb 11.13-16. Naturalmente, o Novo Testamento fala muitas vezes da jubilosa perspectiva que os crentes têm do futuro, e ensina sobre a sua felicidade consciente no estado desencarnado, Lc 16.23, 25; 23.43; At 7.59; 2 Co 5.1, 6, 8; Fp 1.21,23; 1 Ts 5.10; Ef3.14, 15 (“família... no céu”, não no “*hades*”); Ap. 6.9, 11; 14.13. Em 2 Co 12.2, 4 “paraíso” é empregado como sinônimo de “terceiro céu”. Em conexão com esta clara apresentação dada pelo Novo Testamento, tem-se sugerido que os crentes neotestamentários são mais privilegiados que os veterotestamentários por terem acesso imediato à bem-aventurança do céu. Mas bem se pode perguntar: Qual a base para se pressupor essa diferença?

d. Se a palavra *sheol* sempre denota a sombra região na qual descem os mortos, e nunca tem outro significado, então o Velho Testamento, enquanto tem uma palavra para indicar o céu como a bendita habitação de Deus e dos santos anjos, não tem uma palavra referente ao inferno,

o lugar de destruição e de castigo eterno. Mas é somente com base no pressuposto de que nalgumas passagens *sheol* designa um lugar de punição para onde os ímpios vão, em distinção dos justos, que as advertências anotadas no item (b) têm alguma razão de ser. De fato, *sheol* às vezes é contrastado com *shamayim* (céus), como em Jó 11.8; Sl 139.8; Am 9.2. A Escritura fala também do *sheol* mais profundo ou inferior em Dt 32.22. A mesma expressão se acha também no Sl 86.13, mas é evidente que nesta passagem é empregada figuradamente.

e. Finalmente, deve-se notar que havia diferenças de opinião entre os eruditos quanto ao sujeito exato da descida ao *sheol* e, de alguma forma obscura, continua a sua existência num mundo de sombras, onde as relações da vida ainda refletem as da terra. Esta descrição parece estar em maior harmonia com as afirmações da Escritura, Gn 37.35; Jó 7.9; 14.13; 21.13; Sl 139.8; Ec 9.10. Há alguns que assinalam o fato de que o corpo está incluído. Há perigo de que as "cãs" de Jacó sejam baixadas ao *sheol*, Gn 42.38; 44.29, 31; Samuel é visto subir como um ancião envolto numa capa, 1 Sm 28.14; e as "cãs" de Simei deverão ser baixadas ao *sheol,* 1 Rs 2.6,9. Mas, se o *sheol* é um lugar para onde vão todos os mortos, corpo e alma, o que então é posto no túmulo, que se supõe ser outro lugar? Esta dificuldade é evitada por aqueles eruditos que afirmam que somente as almas descem ao *sheol*, mas dificilmente se pode dizer que isso está em harmonia com as descrições do Velho Testamento. É verdade que há umas poucas passagens que falam de almas indo para o *sheol* ou estando lá, Sl 16.10; 30.3; 86.13; 89.48; Pv 23.14, mas é um fato bem conhecido que em hebraico a palavra *nephesh* (alma), com o sufixo pronominal, é muitas vezes equivalente ao pronome pessoal, principalmente na linguagem poética. Alguns teólogos conservadores adotaram esta elaboração da apresentação veterotestamentária, e encontraram nela um ponto de apoio para a sua idéia de que as almas dos homens estão nalgum lugar intermediário (todavia, um lugar com distinções morais e divisões separadas), até o dia da ressurreição.

3. INTERPRETAÇÃO DE SHEOL-HADES AQUI SUGERIDA. De maneira nenhuma é fácil interpretar estes termos, e, ao sugerir uma interpretação, não queremos dar a impressão de que estamos falando com absoluta segurança. Um estudo indutivo das passagens nas quais se encontram, logo dissipa a noção de que os termos *sheol e hades* são empregados sempre no mesmo sentido e em todos os casos podem ser traduzidos pela mesma palavra, seja mundo inferior, estado dos mortos, sepultura ou inferno. Isso também se reflete claramente nas várias traduções da Bíblia. A Versão de Holland traduz o termo *sheol* por sepultura nalgumas passagens, e por inferno noutras. A Versão do Rei Tiago, ou Versão Autorizada (King James ou Authorized Version) emprega três palavras para a sua tradução, a saber, sepultura, inferno e cova *(grave, hell e pit).* Os revisores ingleses, deveras incoerentemente, conservaram sepultura ou cova no texto dos livros históricos, colocando *sheol* na margem. Mantiveram somente em Is 14. Os revisores americanos evitaram a dificuldade simplesmente mantendo os vocábulos originais *sheol e hades*

em sua tradução.* Embora tenha alcançado ampla circulação a opinião de que o *sheol* é simplesmente o mundo inferior ao qual os homens descem, de modo nenhum esta idéia é unânime. Alguns dos eruditos mais antigos identificavam o *sheol* com a sepultura; há outros que o consideram como o lugar onde são retidas as almas dos mortos; e ainda outros, dentre os quais podemos mencionar Shedd, Vos, Aalders e De Bondt, afirmam que a palavra *sheol* nem sempre tem o mesmo sentido. Parece-nos que esta ultima opinião merece preferência, e que se pode dizer o seguinte, a respeito dos seus diferentes sentidos:

a. Nem sempre as palavras *sheol* e *hades* denotam uma localidade, na Escritura, mas muitas vezes são empregadas num sentido abstrato, para designar o estado de morte, o estado de separação de corpo e alma. Com freqüência, este estado é concebido localmente como constituindo os domínios da morte, e às vezes é retratado como uma fortaleza guarnecida de portas que somente quem lhes possui as chaves pode fechar e abrir, Mt 16.18; Ap. 1.18. Com toda a probabilidade, esta descrição local se baseia numa generalização da idéia do sepulcro, ao qual o homem desce quando entra no estado de morte. Desde que tanto os crentes como os descrentes, ao término da sua vida, entram no estado de morte, bem se pode dizer, figuradamente, que eles estão, sem distinção, no *sheol* ou no *hades*. Estão igualmente no estado de morte. O paralelismo demonstra claramente o que se quer dizer numa passagem como 1 Sm 2.6: "O Senhor é o que tira a vida, e a dá; faz descer à sepultura (ao *sheol*), e faz subir". CF. também Jó 14.13, 14; 17.13, 14; Sl 89.48; Os 13.14, e várias outras passagens. Evidentemente, a palavra *hades* é empregada mais de uma vez no sentido não local de estado dos mortos no Novo Testamento, At 2.27, 31; Ap. 6.8; 20.28. Nestas duas ultimas passagens temos uma personificação. Visto que os termos podem denotar o estado de morte, não é necessário provar que nunca se referem a algo concernente igualmente aos justos e aos ímpios, mas somente que não denotam um lugar onde as almas de uns e de outros são reunidas. De Bondt chama a atenção para o fato de que em muitas passagens o termo *sheol* é empregado no sentido abstrato de morte, poder da morte e perigo da morte.

b. Quando *sheol* e *hades* designam uma localidade no sentido literal da palavra, referem-se, ou àquilo que geralmente denominamos inferno, ou à sepultura. A descida ao *sheol* é apresentada como uma ameaça de perigo e como um castigo para os ímpios, Sl 9.17; 49.14; 55.15; Pv 15.11; 15.24; Lc 16.23 *(hades)*. A advertência e a ameaça contidas nestas passagens ficarão completamente anuladas, se se conhecer *sheol* como um lugar neutro para onde todos vão. Destas passagens também se infere que não pode ser considerado como um lugar de duas divisões. A idéia de um tal *sheol* dividido é copiada da concepção gentílica do mundo subterrâneo e não encontra suporte na Escritura. É somente do *sheol* como estado de morte que podemos

* É o que faz a Tradução Brasileira. A Versão de Almeida, Revista e Atualizada no Brasil, emprega várias palavras para traduzir sheol, como sepultura (Jó 7.9), morte (Sl 16.10), cova (Sl 30.3a), abismo (Sl 139.8), além (Ec 9.10), inferno (Dt 32.22; Sl 116.3). Na Edição Revista e Corrigida, nas passagens dadas nesta nota como exemplos, aparecem as seguintes palavras, respectivamente: sepultura, inferno, sepultura, Seol, sepultura e inferno. Nota do tradutor.

falar que tem duas divisões, mas então falamos figuradamente. Mesmo o Velho Testamento atesta que os que morrem no Senhor entram num gozo mais completo das bênçãos da salvação e, portanto, não descem a nenhum mundo subterrâneo, no sentido literal da palavra, Nm 23.5, 10; Sl 16.11; 17.15; 73.24; Pv 14.32. Enoque e Elias foram levados para cima, e não desceram a algum mundo inferior, Hb 11.5 e segtes. Ademais, *sheol*, não meramente como um estado, mas também como um lugar, é considerado como estando na mais estreita relação com a morte. Se a concepção bíblica da morte for compreendida em sua significação profunda, em sua significação espiritual, prontamente se verá que o *sheol* não pode ser a morada das almas dos que morrem no Senhor, Pv 5.5; 15.11; 27.20.

Há também diversas passagens nas quais *sheol* e *hades* parecem designar a sepultura. Nem sempre é fácil determinar, porém, se as palavras se referem à sepultura ou ao estado dos mortos. As seguintes passagens são algumas das que entram em consideração aqui: Gn 37.25; 42.38; 44.29; 29.31; 1 Rs 2.6, 9; Jó 14.13; 17.13; 21.13; Sl 6.5; 88.3; Ec 9.10. Mas, embora o nome *sheol* também seja empregado para sepultura, não se segue necessariamente que este é o sentido original da palavra, do qual o seu emprego para designar o inferno é copiado. Com toda a probabilidade, a verdade é o oposto. A sepultura é chamada *sheol* porque simboliza a ida para baixo, que é relacionada com a idéia de destruição. Quanto aos crentes, o simbolismo bíblico é mudado pela própria Escritura. Paulo afirma que eles são sepultados quando morrem, como uma semente é semeada na terra, da qual brota uma vida nova, mais abundante, mais gloriosa.

No Velho Testamento a palavra *sheol* é utilizada mais freqüentemente no sentido de sepultura e menos no de inferno, enquanto que no uso correspondente de *hades* no Novo Testamento dá-se o contrário.

D. A Doutrina Católica Romana a Respeito do Domicilio da Alma Depois da Morte.

1. PURGATÓRIO. De acordo com a igreja de Roma, as almas dos que são perfeitamente puros por ocasião da morte são imediatamente admitidos no céu ou na visão beatífica de Deus, Mt 25.46; Fp 1.23; mas os que não se acham perfeitamente purificados, que ainda levam sobre si a culpa de pecados veniais e não sofreram o castigo temporal devido aos seus pecados – e esta é a condição da maioria dos fiéis quando morrem – têm que se submeter a um processo de purificação, antes de poderem entrar nas supremas alegrias e bem-aventurança do céu. Em vez de entrarem imediatamente no céu, entram no purgatório.

O purgatório não é um lugar de prova (ou de segunda oportunidade), mas de purificação e de preparação para as almas dos crentes que têm a segurança de uma entrada final no céu, mas ainda não estão prontas para apossar-se da felicidade da visão beatífica. Durante a estada dessas almas no purgatório, elas sofrem a dor da perda, isto é, a angústia resultante do fato de que estão excluídas da bendita visão de Deus, e também padecem “castigo dos sentidos”, isto é,

sofrem dores positivas, que afligem a alma. A extensão da sua permanência no purgatório não pode ser determinada de antemão. A duração, como também a intensidade dos seus sofrimentos, variam de acordo com o grau de purificação ainda necessitado. Elas podem ser abreviadas e aliviadas pelas orações e boas obras dos fiéis na terra, e especialmente pelo sacrifício da missa. É possível que alguém fique no purgatório até ao dia do juízo final. Supõe-se que o papa tem jurisdição sobre o purgatório. É sua prerrogativa peculiar conceder indulgências, abrandar os sofrimentos purgatoriais e até acabar com eles.

O principal apoio para esta doutrina acha-se em 2 Macabeus 12.42-45, e, portanto, num livro não reconhecido como canônico pelos protestantes.* Mas esta passagem prova demais, isto é, mais do que os próprios católicos romanos podem admitir coerentemente, a saber, a possível libertação do purgatório, de soldados que tinham morrido no pecado mortal da idolatria.

Também se supõe que certas passagens favorecem essa doutrina, como Is 4.4; Mq 7.8; Zc 9.11; Ml 3.2, 3; Mt 12.32; 1 Co 3.13-15; 15.29. Contudo, é mais que evidente que essas passagens só podem ser levadas a dar suporte à doutrina do purgatório mediante uma exegese forçada. A doutrina não acha suporte nenhum na Escritura, e, além disso, firma-se em várias premissas falsas, tais como: (a) que devemos acrescentar algo à obra realizada por Cristo; (b) que as nossas boas obras são meritórias no sentido estrito da palavra; (c) que podemos realizar obras de supererrogação, obras que excedem o que o dever manda; e (d) que o poder das chaves, que a igreja detém, é absoluto, num sentido judicial. Segundo esse poder, a igreja pode encurtar, suavizar e até mesmo terminar os sofrimentos do purgatório.

2. O LIMBUS PATRUM. A palavra latina *limbus* (orla, borda) era empregada na Idade Média para denotar dois lugares na orla ou na borda do inferno, a saber, o *limbus patrum* (dos pais) e o *limbus infantum* (das crianças). Aquele era o lugar onde, segundo os ensinos de Roma, as almas dos santos do Velho Testamento ficaram detidos, num estado de expectativa, até a ressurreição do Senhor dentre os mortos. Supõe-se que, após Sua morte na cruz, Cristo desceu ao lugar de habitação dos pais para livra-los do seu confinamento temporário e levá-los em triunfo para o céu. Esta é a interpretação católica romana da descida de Cristo ao *hades*. O *hades* é considerado como o lugar de habitação dos espíritos dos mortos, tendo duas divisões, uma para os justos e a outra para os ímpios. A divisão habitada pelos espíritos dos justos era o *limbus patrum,* que os judeus conheciam como seio de Abraão, Lc 16.23, e paraíso, Lc 23.43. Afirma-se que o céu não foi aberto para nenhum homem, enquanto Cristo não realizou a propiciação pelo pecado do mundo.

3. O LIMBUS INFANTUM. Este é o lugar de habitação das almas de todas as crianças não batizadas, independentemente de sua descendência, que de pagãos, quer de cristãos. De acordo

* Igualmente não reconhecido pelos católicos romanos até à época do Concílio de Trento, que o declarou de igual autoridade à dos livros canônicos (juntamente com outros livros apócrifos) – e isso três décadas após a eclosão da Reforma Protestante do Século XVI. Nota do tradutor.

com a Igreja Católica Romana, as crianças não batizadas não podem ser admitidas no céu, não podem entrar no reino de Deus, Jo 3.5. Sempre houve natural repugnância, porém, pela idéia de que essas crianças devem ser torturadas no inferno, e os teólogos católicos romanos procuraram um meio de escapar da dificuldade. Alguns achavam que tais crianças talvez sejam salvas pela fé dos pais, e outros, que Deus pode comissionar os anjos para batiza-las. Mas a opinião predominante é que, embora excluídas do céu, é-lhes destinado um lugar situado nas bordas do inferno, aonde não chegam as chamas terríveis. Elas permanecem nesse lugar para sempre, sem nenhuma esperança de livramento. A igreja de Roma jamais definiu a doutrina do *limbus infantum*, e as opiniões dos teólogos variam quanto às precisas condições das crianças ali confinadas. Todavia prevalece a opinião de que elas não sofrem nenhuma punição positiva, nenhuma "dor dos sentidos", mas simplesmente estão excluídas das bênçãos do céu. Elas conhecem e amam a Deus pelo uso das suas faculdades naturais, e gozam completa felicidade natural.

E. O Estado da Alma Depois da Morte, Um Estado de Existência Consciente.

1. O ENSINO DA ESCRITURA SOBRE ESTE PONTO. Tem-se levantado a questão dobre se, após a morte, a alma continua ativamente consciente e é capaz de ação racional e religiosa. Por vezes isso tem sido negado, sobre a base geral de que a alma, em sua atividade consciente, depende do cérebro e, portanto, não pode continuar a funcionar quando o cérebro é destruído. Mas, como já foi assinalado anteriormente (III.D), a validade desse argumento pode ser posta em dúvida. "Ele se baseia", para usar as palavras de Dahle, "no erro de confundir o operário com a sua máquina". Do fato de que a consciência humana, na presente vida, transmite os seus efeitos pelo cérebro, não se segue necessariamente que não possa agir de nenhum outro modo. Ao argumentarmos a favor da existência consciente da alma depois da morte, não nos apoiamos nos fenômenos do espiritismo dos dias atuais, e nem mesmo dependemos de argumentos filosóficos, embora estes não sejam destituídos de força. Buscamos nossas provas na Palavra de Deus, e particularmente no Novo Testamento. O rico e Lázaro participam de uma conversação, Lc 16.19-31. Paulo descreve o estado desencarnado como "habitar com o Senhor", e como uma coisa preferível à vida presente, 2 Co 5.6-9; Fp 1.23. Decerto que dificilmente ele falaria dessa maneira acerca de uma existência inconsciente, que seria uma virtual não existência. Em Hb 12.23 se diz que os crentes têm chegado "aos espíritos dos justos *aperfeiçoados*", o que certamente implica sua existência consciente. Além disso, os espíritos debaixo do altar clamam por vingança contra os perseguidores da igreja, Ap 6.9, e se afirma que as almas dos mártires reinam com Cristo, Ap 20.4. Esta verdade da existência consciente da alma depois da morte tem sido negada em mais de uma forma.

2. A DOUTRINA DO SONO DA ALMA (PSICOPANIQUIA).

a. *Exposição da doutrina.* Esta é uma das formas em que a existência consciente da alma depois da morte é negada. Ela afirma que, depois da morte, a alma continua a existir como um ser espiritual individual, mas num estado de repouso inconsciente. Eusébio faz menção de uma pequena seita da Arábia que tinha esse conceito. Durante a Idade Média havia bem poucos dos chamados psicopaniquianos, e na época da Reforma esse erro era defendido por alguns anabatistas. Calvino chegou a escrever um tratado contra eles, intitulado *Psychopanychia.* No século dezenove esta doutrina era propugnada por alguns dos irvingitas* da Inglaterra, e nos nossos dias é uma das doutrinas favoritas dos russelitas ou dos sectários da aurora do milênio nos Estados Unidos. Segundo estes últimos, o corpo e a alma descem à sepultura, a alma num estado de sono que de fato equivale a um estado de não existência. O que é chamado ressurreição, na realidade é uma nova criação. Durante o milênio os ímpios terão uma segunda oportunidade, mas, se eles não mostrarem um assinalado melhoramento durante os cem primeiros anos, serão aniquilados. Se nesse período evidenciarem alguma correção da vida, continuarão em prova, mas somente para acabar na aniquilação, se permanecerem impenitentes. Não existe inferno, não existe nenhum lugar de tormento eterno. A doutrina do sono da alma parece exercer peculiar fascínio sobre os que acham difícil acreditar na continuidade da vida consciente fora do organismo corpóreo.

b. *Suposta base bíblica desta doutrina.* A prova escriturística desta doutrina acha-se especialmente no seguinte: (1) Muitas vezes a Escritura descreve a morte como um sono, Mt 9.24; At 7.60; 1 Co 15.51; 1 Ts 4.13. Este sono, dizem, não pode ser sono do corpo, e, portanto, só pode ser sono da alma. (2) Certas passagens da Escritura ensinam que os mortos estão inconscientes, Sl 6.5; 30.9; 115.17; 146.4; Ec 9.10; Is 38.18, 19. Isto vai contra a idéia de que a alma continua sua existência consciente. (3) A Bíblia ensina que os destinos dos homens serão determinados por um julgamento final e que haverá surpresa para alguns. Conseqüentemente, é impossível imaginar que a alma entra em seu destino imediatamente após a morte, Mt 7.22, 23; 25.37-39, 44; Jo 5.29; 2 Co 5.10; Ap 20.12, 13. (4) nenhum dos que ressuscitaram dentre os mortos jamais deu algum relato das suas experiências. Pode-se entender melhor isso com a suposição de que as almas estavam inconscientes, em seu estado desencarnado.

c. *Consideração dos argumentos apresentados.* Os argumentos supra mencionados podem ser respondidos como segue, na ordem em que foram expostos: (1) Deve-se notar que a Bíblia nunca diz que a alma cai no sono, nem que o corpo cai no sono, mas somente que a pessoa que morre o faz. E esta descrição escriturística baseia-se simplesmente na similaridade existente entre um corpo e um corpo dormente. Não é improvável que a Escritura empregue esta expressão eufemística a fim de lembrar aos crentes a consoladora esperança da ressurreição. Além disso, a morte é um rompimento com a vida do mundo que nos rodeia e, neste sentido, é sono, é repouso.

* Seguidores de Edward Irving (1792-1834), teólogo escocês, exonerado do ministério presbiteriano em 1830 por questões doutrinárias, e fundador da *Santa Igreja Católica Apostólica*. Nota do tradutor.

Finalmente, não devemos esquecer que a Bíblia retrata os crentes como desfrutando vida consciente na comunhão com Deus e com Jesus *imediatamente após a morte,* Lc 16.19-31; 23.43; At 7.59; 2 Co 5.8; Fp 1.23; Ap 6.9; 7.9; 20.4. (2) As passagens que parecem ensinar que os mortos estão inconscientes visam claramente a salientar o fato de que , no estado de morte, o homem não pode mais tomar parte nas atividades do presente mundo. Diz Hovey: "A obra do artista é interrompida, a voz do cantor é silenciada, o cetro do rei cai. O corpo volta ao pó, e o louvor de Deus neste mundo cessa para sempre". (3) às vezes se faz descrição como se o destino eterno do homem dependesse de um julgamento no ultimo dia, mas evidentemente isso é um engano. O dia do juízo não é necessário para chegar-se a uma decisão a respeito da recompensa ou da punição de cada homem, mas somente para o solene anúncio da sentença, e para a revelação da justiça de Deus na presença dos homens e dos anjos. A surpresa evidenciada por algumas passagens tem que ver com a base sobre a qual o julgamento repousa, e não com o julgamento propriamente dito. (4) É verdade que não lemos que algum dos que ressuscitaram dentre os mortos alguma vez tenha contado as experiências pelas quais passou entre a sua morte e a sua ressurreição. Mas este é um simples argumento extraído do silêncio, argumento completamente sem valor neste caso, desde que a Bíblia ensina claramente a existência consciente dos mortos. Todavia, pode muito bem ser que as pessoas se mantivessem caladas acerca das experiências, mas isto pode ser prontamente explicado partindo-se do pressuposto de que não lhes foi permitido falar delas, ou que não podiam relatá-las com linguagem humana. Cf. 2 Co 12.4.

3. AS DOUTRINAS DO EXTINCIONISMO E DA IMORTALIDADE CONDICIONAL.

a. *Exposição destas doutrinas.* De acordo com estas doutrinas, não há existência consciente, se é que há alguma existência, dos ímpios após a morte. Ambas estão unidas em sua concepção do estado dos ímpios após a morte, mas divergem num par de pontos fundamentais. O extincionismo ensina que o homem foi criado imortal, mas que a alma, que continua em pecado, está privada, por um ato positivo de Deus, do dom da imortalidade e, finalmente, é destruída, ou (segundo alguns), para sempre é despojada da consciência, o que equivale praticamente a ser reduzida à não existência. Por outro lado, segundo a doutrina da imortalidade condicional, a imortalidade não é um dote natural da alma, mas um dom de Deus em Cristo aos que crêem. A alma que não aceita a Cristo, finalmente deixa de existir, ou perde toda a consciência. Alguns dos defensores destas doutrinas ensinam uma duração limitada de sofrimentos conscientes para os ímpios na vida futura, e, assim, conservam algo da idéia de punição positiva.

b. *Estas doutrinas na história.* A doutrina do extincionismo foi ensinada por Arnóbio e pelos primeiros socinianos, como também pelos filósofos Locke e Hobbes, mas não foi popular em sua forma originária. No século anterior ao nosso, porém, a antiga idéia da aniquilação foi revivida com algumas modificações, com o nome de imortalidade condicional, e em sua nova forma

encontrou considerável apoio. Foi defendida por E. White, J. B. Heard, pelos prebendados Constable e Row, na Inglaterra, por Richard Rothe na Alemanha, por A. Sabatier em França, por E. Petavel e Ch. Secretan na Suíça, e por C. F. Hudson, W. R. Huntingon, L.C. Baker e L.W. Bacon em nosso país (Estados Unidos da América), e, portanto, merece atenção especial. Nem todos colocam a doutrina na mesma forma, mas todos concordam na posição fundamental de que o homem não é imortal em virtude da sua constituição original, mas é feito imortal por um ato ou dom especial da graça. No que se refere aos ímpios, alguns afirmam que eles conservam mera existência, embora com total perda da consciência, enquanto outros asseveram que eles perecem completamente, como os animais, conquanto isto possa ocorrer depois de períodos mais longos ou mais curtos de sofrimento.

c. *Argumentos aduzidos em favor desta doutrina.* Acha-se suporte para esta doutrina, em parte na linguagem de alguns dos chamados pais primitivos da igreja, que parece também nalgumas das mais recentes teorias da ciência, que negam que haja alguma prova científica da imortalidade da alma. Contudo, o principal suporte para ela é procurado na Escritura. O que se diz é que a Bíblia: (1) ensina que somente Deus é inerentemente imortal, 1 Tm 6.16; (2) nunca fala da imortalidade da alma em geral, mas apresenta a imortalidade como um dom de Deus aos que estão em Cristo Jesus, Jo 10.27, 28; 17.3; Rm 2.7; 6.22, 23; Gl 6.8; e (3) ameaça os pecadores com a “morte” e com “destruição”, afirmando que eles “perecerão”, termos que devem ser entendidos no sentido de que os descrentes serão reduzidos à não existência, Mt 7.13; 10.28; Jo 3.16; Rm 6.23; 8.13; 2 Ts 1.9.

d. *Consideração destes argumentos.* Não se pode dizer que os argumentos em favor desta doutrina são conclusivos. A linguagem dos chamados pais primitivos da igreja nem sempre é exata e coerente, e admite outra interpretação. E, no geral, o pensamento especulativo dos séculos tem sido favorável à doutrina da imortalidade da alma, ao passo que a ciência não tem sucesso ao reprová-la. Os argumentos escriturísticos podem ser respondidos em ordem, como segue: (1) Deus é de fato o único ser que tem imortalidade inerente. A imortalidade do homem é derivada, mas isto não é o mesmo que dizer que ele não a possui em virtude da sua criação. (2) No segundo argumento, a mera imortalidade ou existência continuada da alma é confundida com a vida eterna, quando esta constitui um conceito muito mais rico. A vida eterna é, na verdade, dom de Deus em Jesus Cristo, dom que os ímpios não recebem, mas isto não significa que eles não continuarão existindo. (3) O último argumento pressupõe arbitrariamente que os termos “morte”, “destruição” e “perecer” denotam uma redução à não existência. Só o literalismo mais cru pode afirmar isto, e, neste caso, unicamente em conexão com *algumas* das passagens citadas pelos defensores desta teoria.

e. *Argumentos contra esta doutrina.* A doutrina da imortalidade condicional é claramente contraditada pela Escritura onde esta ensina: (1) que os pecadores, como os santos, continuarão

a existir para sempre, Ec 12.7; Mt 25.46; Rm 2.8-10; Ap 14.11; 20.10; (2) que os ímpios sofrerão punição eterna, o que significa que estarão para sempre cônscios de uma dor que reconhecerão como seu justo prêmio, e, portanto, não serão aniquilados, cf. as passagens recém-mencionadas; e (3) que haverá graus na punição dos ímpios, enquanto que a extinção do ser ou da consciência não admite graus, mas constitui uma punição igual para todos, Lc 12.47, 48; Rm 2.12

As seguintes ponderações também são decididamente opostas a esta doutrina particular: (1) A aniquilação seria contrária a toda analogia. Deus não aniquila a Sua obra, por mais que possa mudar-lhe a forma. A idéia bíblica da morte não tem nada em comum com a aniquilação ou extinção. A vida e a morte são opostos exatos na Escritura. Se a morte significasse a continuação destes; mas o fato é que significa muito mais que isso, cf. Rm 8.6; 1 Tm 4.8; 1 Jo 3.14. O termo tem uma conotação espiritual, o mesmo acontecendo com a palavra morte. O homem está espiritualmente morto antes de cair presa da morte física, mas isso não envolve perda do ser ou da consciência, Ef 2.1, 2; 1 Tm 5.6; Cl 2.13; Ap 3.1. (2) Dificilmente se pode dizer que a aniquilação é uma punição, desde que esta implica consciência de sofrimento e demérito, ao passo que, quando termina a existência, cessa também a consciência. Poder-se-ia dizer, no máximo, que o medo da aniquilação é uma punição, mas esta punição não seria proporcional à transgressão. E, naturalmente, o medo do homem que nunca teve dentro de si a centelha da imortalidade, jamais será igual ao daquele que tem a eternidade em seu coração, Ec 3.11. (3) Muitas vezes sucede que as pessoas consideram a extinção do ser e da consciência uma coisa muito desejável, quando se cansam da vida. Para elas, essa punição seria na realidade uma bênção.

F. O Estado Intermediário não é um Estado de Provação ou Prova Posterior.

1. EXPOSIÇÃO DA DOUTRINA. A teoria da “segunda prova”, assim chamada, encontrou considerável apoio no mundo teológico do século dezenove. Ela é defendida além de doutros, por Mueller, Dorner e Nitzsch na Alemanha, por Godet e Gretillat na Suíça, por Maurício, Farrar e Plumptre na Inglaterra, e por Newman Smythe, Munger, Cox, Jukes e vários outros teólogos de Andover nos Estados Unidos. Essa teoria pretende que a salvação mediante Cristo é possível no estado intermediário para certas classes de pessoas, ou talvez para todas; e que é oferecida nos mesmos termos como no presente, a saber, a fé em Cristo como Salvador. Cristo é dado a conhecer a todos os que ainda necessitam dele para a salvação, e todos são instados a aceita-lo. Ninguém é condenado sem ser submetido a esta prova, e só são condenados os que resistem a esta oferta da graça. O estado eterno do homem não será fixado irrevogavelmente enquanto não chegar o dia do juízo. A decisão tomada entre a morte e a ressurreição decidirá se a pessoa será salva ou não. O principio fundamental sobre o qual repousa essa teoria é que nenhum homem perecerá sem receber o oferecimento de uma oportunidade favorável para conhecer e aceitar a Jesus. O homem só é condenado por sua obstinada recusa a aceitar a salvação oferecida em

Jesus Cristo. Contudo, as opiniões diferem quanto às pessoas às quais a graça divina oferecerá a oportunidade de aceitar a Cristo no estado intermediário. A opinião geral é que certamente será estendida a todas as crianças falecidas na infância e aos pagãos adultos que nesta vida não ouviram falar de Cristo. A maioria sustenta que será concedida até mesmo aos que, tendo vivido em terras cristãs, na presente vida nunca consideraram apropriadamente as reivindicações de Cristo. Há, ainda, grande diversidade de opiniões quanto à instrumentalidade e aos métodos pelos quais essa obra salvadora será levada a efeito no futuro. Além disso, enquanto alguns alimentam as maiores esperanças quanto aos resultados dessa ora, outros são menos entusiasmados em suas expectativas.

2. FUNDAMENTO EM QUE SE BASEIA ESTA DOUTRINA. Essa teoria se funda, em parte, em considerações gerais daquilo que se poderia esperar do amor e da justiça de Deus, e num desejo facilmente compreensível de dar à obra da graça de Cristo Jesus amplitude tão inclusiva quanto possível, e não nalgum sólido alicerce escriturístico. Sua principal base bíblica acha-se em 1 Pe 3.19 e 4.6, com o entendimento de que estas passagens ensinam que Cristo, no período compreendido entre a Sua morte e a Sua ressurreição, pregou aos espíritos no hades. Mas estas passagens dão um fundamento assaz precário, visto que permitem uma interpretação completamente diferente.[1] E mesmo que estas passagens ensinassem que Cristo de fato foi ao mundo subterrâneo para pregar, Seu oferecimento de salvação se estenderia somente aos que tinham morrido antes da Sua crucificação. Eles se referem também a passagens que, em sua opinião, apresentam a incredulidade como a única base para a condenação, tais como, Jo 3.18, 36; Mc 16.15, 16; Rm 10.9-12; Ef 4.18; 2 Pe 2.3, 4; 1 Jo 4.3. Mas estas passagens só provam que a fé em Cristo é o único meio de salvação, o que de modo nenhum equivale a provar que uma consciente rejeição de Cristo é a única base da condenação. A incredulidade é, sem dúvida, um grande pecado, pecado que sobressai em proeminente destaque nas vidas daqueles a quem Cristo é pregado, mas não é a única forma de revolta contra Deus, nem a única base da condenação. Os homens já estão sob condenação quando Cristo lhes é oferecido. Outras passagens, como Mt 13.31, 32; 1 Co 14.24-28; Fp 2.9-11, são igualmente inconclusivas. Algumas delas provam demais e, portanto, nada provam.

3. ARGUMENTOS CONTRA ESTA DOUTRINA. As seguintes considerações podem ser dirigidas contra essa teoria: (a) A Escritura descreve o estado dos descrentes após a morte como um estado fixo. A passagem mais importante a considerar aqui é Lc 16.19-31. Outras passagens são Ec 11.3 (de interpretação incerta); Jo 8,21, 24; 2 Pe 2.4, 9; Jd 7.13 (comp. 1 Pe 3.19). (b) Invariavelmente descreve também o juízo final vindouro como determinado pelas coisas feitas na carne, e nunca fala dele como de algum modo dependente do ocorrido no estado intermediário, Mt 7.22, 23; 10.32, 33; 25.34-46; Lc 12.47, 48; 2 Co 5.9, 10; Gl 6.7,8; 2 Ts 1.8; Hb 9.27. (c) o

1 Cf. especialmente Hovey, *Eschatology,* p. 97-113, e Vos, artigo *"Eschatology of the New Testament", na International Standard Bible Encyclopaedia.*

principio fundamental dessa teoria, segundo o qual unicamente a consciente rejeição de Cristo e Seu Evangelho leva os homens a perecerem, é antibíblico. O homem está perdido por natureza, e mesmo o peado original, bem como os pecados atuais, o torna digno de condenação. A rejeição de Cristo é, indubitavelmente, um grande pecado, mas nunca é apresentada como o único pecado que leva à destruição do pecador. (d) A Escritura nos ensina que os gentios perecem, Rm 1.32; 2.12; Ap. 21.8. Não há na Escritura nenhuma evidencia em que possamos basear a esperança de que gentios adultos, ou mesmo crianças gentílicas que não chegaram aos anos da discrição, serão salvos. (e) A teoria da prova futura leva à extinção de todo o fervor missionário. Se os gentios podem decidir quanto à aceitação de Cristo no futuro, isso só pode resultar num juízo mais rápido e maior para muitos, se são postos ante a escolha agora. Por que não deixa-los na ignorância pelo Maximo de tempo possível?

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. É sustentável a posição de que o *sheol-hades* sempre designa um mundo subterrâneo para onde vão todos os mortos? 2. Por que é objetável a crença em que a Bíblia, em suas afirmações sobre o *sheol e hades,* simplesmente reflete as noções populares da época? 3. Devemos supor que, por ocasião da morte, os justos e os ímpios entram nalguma habitação temporária e provisória, e não imediatamente em seu destino eterno? 4. Em que sentido o estado intermediário é apenas transitivo? 5. Como surgiu a noção do purgatório? 6. Como os católicos romanos concebem o fogo purgatorial? 7. Esse fogo é meramente purificador, ou também penal? 8. Que bom elemento alguns luteranos vêem na doutrina do purgatório? 9. Que mescla de heresias encontramos na seita conhecida como “aurora do milênio”? 10. O estado intermediário, de acordo com a Escritura, representa um terceiro *aion* entre o *aion houtos* e o *aion ho mellon*? 11. a ênfase escriturística ao presente como “o dia da salvação” está em harmonia com a doutrina de uma prova futura?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm. ,* p. 655-711; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, p. 25-116; Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, p. 3-14; Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 713-770; Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 591-640; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 823-829; Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, p. 548-569; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 392-407; Pieper, *Christ. Dogm.* III, p. 574-578; Miley, *Syst. Theol.* II, p. 430-439; Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, p. 385-391; Schaff, *Our Father’s Faith and Ours*, p. 412-431; Row, *Future Retribution*, p. 348-404; Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, p. 19-117; King, *Future Retribution*; Morris, *Is There Salvation After Death?*; Hovey, *Eschatology*, p. 79-144; Dahle, *Life After Death*, p. 118-227; Salmond, *Chr. Doct. Of Immortality*, cf. Índice; Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 195-228; Addison, *Life Beyond Death*, p. 200-214; De Bondt, *Wat Leert Het Oude Testament Aangaande Her Leven Na Dit Leven?*, p. 40-129; Kliefoth, *Christl. Eschatologie*, p. 32-126.

ESCATOLOGIA GERAL

I. A Segunda Vinda de Cristo

Enquanto os profetas não distinguem claramente uma dupla vinda de Cristo, o próprio Senhor e os apóstolos deixam mais que claro que à primeira vinda seguir-se-á uma segunda. Jesus se referiu ao Seu retorno mais de uma vez, para o fim do Seu retorno mais de uma vez, para o fim do Seu ministério público, Mt 24.30; 25.19, 31; 26.64; Jo 14.3. Ao tempo da Sua ascensão, anjos apontaram para o Seu regresso, At 3.20, 21; Fp 3.20; 1 Ts 4.15, 16; 2 Ts 1.7, 10; Tt 2.13; Hb 9.28.

Vários termos são empregados para denotar este grande evento, dos quais os seguintes são os mais importantes: (1) *apocalypsus* (desvendamento, revelação), que indica a remoção daquilo que agora obstrui a nossa visão de Cristo, 1 Co 1.7; 2 Ts 1.7; 1 Pe 1.7, 13; 4.13; (2) *epiphaneia* (aparecimento, manifestação), termo referente à vinda de Cristo, saindo Ele de um substrato oculto com as ticas bênçãos da salvação, 2 Ts 2.8; 1 Tm 6.14; 2 Tm 4.1, 8; Tt 2.13; e (3) *parousia* (literalmente, presença), que assinala a vinda que precede a presença ou que resulta na presença, Mt 24.3, 27, 37; 1 Co 15.23; 1 Ts 2.19; 3.13; 4.15; 5.23; 2 Ts 2.1-9; Tg 5.7, 8; 2 Pe 1.16; 3,4, 12; 1 Jo 2.28.

A. A segunda Vinda, um Evento Único.

Os dispensacionalistas dos dias atuais distinguem duas vindas futuras de Cristo, embora às vezes procurem preservar a unidade da idéia da segunda vinda falando dela como dois aspectos daquele grande evento. Mas, desde que as duas são, na realidade, apresentadas como dois eventos diferentes, separados por um período de vários anos, cada qual com seu propósito, dificilmente poderão ser consideradas como um evento único. A primeira é a *paurosia*, ou simplesmente “a vinda”, e resulta no arrebatamento dos santos, às vezes descrito como um *arrebatamento secreto.* Esta vinda é iminente, isto é, pode ocorrer a qualquer momento, visto que não há eventos preditos que devam preceder sua ocorrência. A opinião dominante é que, nesse tempo, Cristo não descerá à terra, mas permanecerá nas alturas. Os que morrem no Senhor ressuscitarão dos mortos, os santos vivos serão transfigurados, e juntos recolhidos para encontrar-se com o Senhor nos ares. Daí, esta vinda é também denominada “vinda *para* os Seus santos”, 1 Ts 4.15, 16. Seguir-se-á um intervalo de sete anos, durante o qual o mundo será evangelizado, Mt 24.14, Israel se converterá, Rm 11.26, ocorrerá a grande tribulação, Mt 24.21,22, e o anticristo ou homem do pecado será revelado, 2 Ts 2.8-10.

Depois destes eventos, haverá outra vinda do Senhor *com* os seus santos, 1 Ts 3.13, chamada “revelação” ou “dia do Senhor”, no qual Ele descerá à terra. Esta vinda não pode ser iminente, porque terá que ser precedida por diversos eventos preditos. Quando desta vinda, Cristo

julgará as nações existentes, Mt 25.31-46, e introduzirá o reino milenar. Assim, temos duas vindas distintas do Senhor, separadas por um período de sete anos, das quais, uma é iminente e a outra não, uma é seguida pela glorificação dos santos, e a outra pelo julgamento das nações e pelo estabelecimento do reino. Esta elaboração da doutrina da segunda vinda é muito conveniente para os dispensacionalistas, visto que os habilita a defender a idéia de que a vinda do Senhor é iminente, mas não tem base na Escritura e traz implicações antibíblicas. Em 2 Ts 2.1. 2., 8 as expressões *parousia* e "dia do Senhor" são empregadas uma pela outra, e de acordo com 2 Ts 1.7-10, a revelação mencionada no versículo 7 não se ajusta sincronicamente à *parousia* de que fala o versículo 10. Mt 24.19-31 apresenta a vinda do Senhor por ocasião da qual os eleitos serão reunidos como sucedendo imediatamente após a grande tribulação mencionada no contexto, ao passo que, de acordo com a teoria em foco, deverá ocorrer antes da tribulação. E, finalmente, segundo esta teoria, a igreja não passará pela grande tribulação, que é apresentada em Mt 24.4-26 em sincronia com a grande apostasia, mas a descrição bíblica em Mt 24.22; Lc 21.36; 2 Ts 2.3; 1 Tm 4.1-3; 2 Tm 3.1-5; Ap 7.14 é completamente diferente. Com base na Escritura, deve-se afirmar que a segunda vinda do Senhor será um único evento. Felizmente, alguns premilenistas não concordam com esta doutrina de uma dupla segunda vinda de Cristo, e se referem a ela dizendo que é uma novidade sem fundamento. Diz Frost: "Não é um fato sabido em geral, e, não obstante, é incontestável que a doutrina da ressurreição e do arrebatamento anteriores à tribulação é uma interpretação moderna – sou tentado a dizer, uma invenção moderna".[1] De acordo com o citado autor, ela tem sua origem nos dias de Irving e Darby. Outro premilenista, a saber, Alexander Reese, apresenta um argumento muito forte contra toda esta idéia em sua obra sobre O Impendente Advento de Cristo (The Approaching Advent of Christ).

B. Os grandiosos Eventos que Precederão a Parousia.

De acordo com a Escritura, importantes eventos deverão ocorrer antes do retorno do Senhor, e, portanto, não se lhe pode chamar iminente. À luz da Escritura, não de pode afirmar que não há eventos preditos que ainda não devam acontecer antes da segunda vinda. Como se poderia esperar em vista do que foi dito na seção anterior, Frost, a despeito do seu dispensacionalismo, rejeita a doutrina da iminência. Ele prefere falar da vinda de Cristo como "impendente". Acha-se apoio para a doutrina da iminência da volta de Cristo nas declarações bíblicas de que Cristo virá "dentro de pouco tempo", Hb 10.37; ou "sem demora", Ap 22.7; nas exortações para que vigiemos e esperemos por Sua vinda, Mt 24.42; 25.13; Ap 16.15; e no fato de que a Escritura condena a pessoa que diz, "Meu Senhor demora-se" (ou, "retarda a sua vinda"), Mt 24.48. De fato Jesus ensinava que a Sua vinda estava próxima, porém isto não é o mesmo que ensinar que era iminente.

1 *The Second Coming of Christ*, p. 203.

Em primeiro lugar, deve-se ter em mente que, ao falar de Sua vinda, Ele nem sempre está pensando na vinda escatológica. Às vezes Ele se refere à Sua vinda em poder espiritual no dia de Pentecoste; às vezes à Sua vinda em julgamento, na destruição de Jerusalém. Em segundo lugar, Ele e os apóstolos nos ensinam que terão que ocorrer vários eventos importantes antes do Seu retorno físico no ultimo dia, Mt 24.5-14, 21, 22, 29-31; 2 Ts 2.2-4. Portanto, Cristo não poderia descrever com muita propriedade a Sua vinda como iminente. Também é evidente que, quando Ele falava da Sua vinda como próxima, não tencionava retrata-la como imediatamente às portas. Na parábola dos talentos Ele ensina que o senhor dos servos voltou para ajustar contas com eles "depois de muito tempo", Mt 25.19. e a parábola dos talentos foi contada justamente com o propósito de corrigir a noção de "que o reino de Deus havia de manifestar-se imediatamente", Lc 19.11. Na parábola das dez virgens se faz referência à demora do noivo – "tardando o noivo", Mt 25.5. Isso está em harmonia com o que Paulo diz em 2 Ts 2.2. Pedro predisse surgiriam escarnecedores dizendo: "Onde está a promessa da sua vinda?" (ou, na versão utilizada pelo Autor, "onde está o dia da sua vinda?"). E ensina os seus leitores a compreenderem as predições da proximidade da segunda vinda conforme o ponto de vista divino, segundo o qual um dia é como mil anos, e mil anos como um dia, 2 Pe 3.3-9. Ensinar que Jesus considerava a segunda vinda como imediatamente às portas seria dizer que Ele errou, visto que já se passaram quase dois mil anos desde aquele tempo.

Agora, pode-se levantar a questão: Como então podemos ser concitados a velar pela vinda? Jesus nos ensina em Mt 24.32, 33 a vigiar por Sua vinda pelos sinais: "quando virdes todas estas cousas, sabei que está próximo, às portas". Além disso, não precisamos interpretar a exortação à vigilância como uma exortação a esquadrinhar os céus em busca de sinais imediatos do aparecimento do Senhor. Antes, devemos ver nela uma admoestação para estarmos despertos, alerta, preparados, ativos na realização da obra do Senhor, para não sermos surpreendidos por repentina calamidade. Os seguintes eventos grandiosos devem preceder a vinda do Senhor.

1. O CHAMAMENTO DOS GENTIOS. Várias passagens do Novo testamento assinalam o fato de que o Evangelho do Reino deverá ser pregado a todas as nações antes da volta do Senhor, Mt 24.14; Mc 13.10; Rm 11.25. Muitas passagens atestam que os gentios entrarão no Reino em grande número, durante a nova dispensação, Mt 8.11; 13.31, 32; Lc 2.32; At 15.14; Rm 9.24-26; Ef 2.11-20, e outras passagens. Mas os textos acima indicados referem-se claramente à evangelização de todas as nações como a meta da história. Ora, dificilmente funcionará dizer que o Evangelho já foi proclamado entre todos os povos, nem tampouco que os labores de um único missionário em cada uma das nações do mundo preenchem todos os requisitos da afirmação de Jesus. Por outro lado, é igualmente impossível sustentar que as palavras do Salvador requerem a pregação do Evangelho a todos os indivíduos das diferentes nações do mundo. Contudo, eles exigem que essas nações, como nações, sejam completamente evangelizadas, de modo que o Evangelho se torne um poder na vida do povo, um sinal que reclama decisão. Deve ser pregado a

elas para testemunho, para poder-se dizer que lhes foi dada uma oportunidade para se decidirem pró ou contra Cristo e Seu reino. Essas palavras implicam claramente que a grande comissão deve ser levada a cabo em todas as nações do mundo, a fim de se fazerem discípulos de todas as nações, isto é, dentre o povo de todas as nações. Todavia, elas não justificam a expectação de que todas as nações, de maneira total e completa, aceitarão o Evangelho, mas somente que se encontrarão adeptos em todas as nações e, assim, essa proclamação servirá de instrumento para chegar-se à plenitude dos gentios. No final dos tempos será possível dizer que a todas as nações foi dado conhecer o Evangelho, e o Evangelho testificará contra as nações que não o aceitaram.

Do que acima foi dito se compreenderá prontamente que muitos dispensacionalistas têm um conceito muito diferente desta matéria. Não acreditam que a evangelização do mundo precisa ser, nem que será completada antes da parousia, que é iminente. De acordo com eles, ela realmente começará naquela ocasião. Eles assinalam que o Evangelho indicado em Mt 24.14 não é o Evangelho da graça de Deus em Jesus Cristo, mas o Evangelho do Reino, que é completamente diferente, as boas novas de que o Reino mais uma vez está às portas. Depois que a igreja for removida deste cenário terreno, e com ela retirar-se o Espírito Santo que nela habita – o que realmente significa, após terem sido restauradas as condições do Velho Testamento – só então o Evangelho com o qual Jesus começou o seu ministério tornará a ser pregado. A princípio será pregado pelos que foram convertidos pelo própria remoção da igreja, e mais tarde, talvez por Israel convertido e um mensageiro especial,[1] ou, particularmente durante a grande tribulação, pelo remanescente fiel de Israel.[2] Essa pregação será maravilhosamente eficaz, muitíssimo mais eficaz que a pregação do Evangelho da graça de Deus. Será durante esse período que os 144.000 e a grande multidão que ninguém poderá contar, de Ap 7, se converterão. E dessa maneira se cumprirá a predição de Jesus registrada em Mt 24.14. Devemos lembrar que esta formulação os premilenistas mais antigos não aceitavam, e mesmo agora é rejeitada por alguns dos premilenistas atuais, e, certamente, não se recomenda a nós. A distinção entre um duplo Evangelho e uma dupla vinda do Senhor é insustentável. O Evangelho da graça de Deus em Jesus Cristo é o único Evangelho que salva e que dá entrada no reino de Deus. E é absolutamente contrário à história da revelação, que um regresso às condições do Velho Testamento, incluída a ausência da igreja e do Espírito santo que nela habita, seja mais eficaz que a pregação do Evangelho da graça de Deus em Jesus Cristo e do que o dom do Espírito Santo.

2. CONVERSÃO DO PLEROMA DE ISRAEL. Tanto o Velho Testamento como o Novo falam de uma futura conversão de Israel, Zc 12.10; 13.1; 2 Co 3.15, 16, e Rm 11.25-29 parece relacionar isto com o fim dos tempos. Os premilenistas têm explorado este ensinamento escriturístico para os seus propósitos particulares. Eles afirmam que haverá uma restauração e uma conversão nacionais de Israel, que a nação judaica será restabelecida na Terra Santa, e que isso terá lugar

1 Blackstone, *Jesus is Coming*, p. 233.
2 *Scofield's Bible,* p. 1033, 1036; Rogers, *The End from the Beginning*, p. 144; Feinberg, *Premillennialism or Amilleannialism,* p. 134, 135.

imediatamente antes ou durante o reino milenar de Jesus Cristo. É muito duvidoso, porém, que a Escritura dê base para a expectação de que Israel, nesses tempos finais, será restabelecido como nação,* e, como nação, se converterá ao Senhor. Algumas profecias parecem predizer isso, mas elas devem ser lidas à luz do Novo Testamento. O Novo Testamento justifica a expectação de uma futura restauração e conversão de Israel? Isto não é ensinado, nem sequer implicitamente, em passagens como Mt 19.28 e Lc 21.24, freqüentemente citadas em seu favor.

O Senhor falou com muita clareza da oposição dos judeus ao espírito do Seu reino, e da certeza de que eles, que num sentido podiam ser chamados filhos do Reino, perderiam o seu lugar nele, Mt 8.11, 12; 21.28-46; 22.1-14; Lc 13.6-9. Ele informa os judeus ímpios que o Reino será tirado deles e dado a uma nação que produz frutos dignos do Reino, Mt 21.43. E mesmo quando fala das diversas formas de corrupção que, com o correr do tempo, se insinuariam na igreja, das dificuldades que ela enfrentaria, e da apostasia que finalmente lhe sobreviria, Ele não dá a entender nenhuma prospectiva restauração e conversão do povo judeu. Este silêncio de Jesus é muito significativo. Ora, pode-se pensar que Rm 11.11-32 certamente ensina a futura conversão da nação de Israel. Muitos comentadores adotam esta idéia, mas mesmo que a corrupção dela está sujeita a considerável dúvida. Nos capítulos 9-11 o apóstolo discute a questão sobre como as promessas de Deus a Israel podem ser conciliadas com a rejeição da maior parte de Israel. Primeiramente, ele assinala nos capítulos 9 e 10 que a promessa se aplica, não a Israel segundo a carne, mas ao Israel espiritual; e, em segundo lugar, que Deus ainda tem os seus eleitos no seio de Israel, que ainda há nele um remanescente conforme a eleição da graça, 11.1-10. E mesmo o endurecimento da maior parte de Israel ainda não é o derradeiro fim para Deus, mas, antes, um meio em Suas mão para levar a salvação aos gentios, a fim de que estes, por sua vez, pelo gozo das bênçãos da salvação, provoquem a inveja de Israel. O endurecimento de Israel sempre será parcial, pois, através dos sucessivos séculos, sempre haverá alguns que aceitam o Senhor. Deus continuará reunindo os Seus eleitos remanescentes dos judeus durante toda a nova dispensação, até à plenitude (*pleroma,* isto é, o número total dos eleitos) dos gentios, e, assim (desta maneira), todo o Israel (seu *pleroma,* isto é, o número total dos verdadeiros israelitas) será salvo. “Todo o Israel” deve entender-se como um designativo, não da nação toda, mas do número total dos eleitos, do povo da antiga aliança. Os premilenistas tomam o versículo 26 no sentido de que, após Deus ter completado o Seu propósito com os gentios, a nação de Israel será salva. Mas, no início da sua discussão do assunto, disse o apóstolo que as promessas eram para o Israel espiritual; não há evidência de mudança do pensamento na seção intermediária, de sorte que esta viria como uma surpresa em 11.26; e o advérbio *houtos* não pode significar “depois disso”, mas unicamente “desta maneira” (“assim”). Com a plenitude dos gentios se entraria também na plenitude de Israel.

* A primeira edição da Teologia Sistemática de L. Berkhof data de agosto de 1938. Dez anos depois de Israel foi restabelecido na Palestina, sem que se tenha estabelecido o reino milenar nos termos apregoados pelos premilenistas em foco. E continua de pé a questão sobre se as profecias bíblicas prometem a conversão de Israel como nação. Nota do tradutor.

3. A GRANDE APOSTASIA E A GRANDE TRIBULAÇÃO. Estas duas podem ser mencionadas juntas, porque estão entrelaçadas no discurso escatológico de Jesus, Mt 24.9-12, 21-24; Mc 13.9-22; Lc 21.22-24. As palavras de Jesus indubitavelmente encontraram cumprimento parcial nos dias que precederam a destruição de Jerusalém, mas é evidente que terão cumprimento maior no futuro, numa tribulação que sobrepujará tudo quanto já foi experimentado, Mt 24.21; Mc 13.19. Paulo também fala da grande apostasia em 2 Ts 2.3; 1 Tm 4.1; 2 Tm 3.1-5. Ele já via algo desse espírito de apostasia em seus próprios dias, mas se vê claramente que ele quer calcar em seus leitores que essa apostasia assumirá proporções muito maiores nos últimos dias.

Aqui, de novo, os dispensacionalistas dos dias presentes divergem de nós. Eles não consideram a grande tribulação como precursora da vinda de Jesus (*paousia*), mas acreditam que se dará em seguida à "vinda" e que, portanto, a igreja não passará pela grande tribulação. O que supõem é que a igreja será "arrebatada" para estar com o Senhor, antes de sobrevir a tribulação, com todos os seus terrores, aos habitantes da terra. Eles preferem falar da grande tribulação como "o dia da aflição de Jacó", visto que será um dia de grande angústia para Israel, e não para a Igreja. Mas os fundamentos que eles aduzem para este conceito não são muito convincentes. Alguns deles extraem toda força que podem da sua própria noção preconcebida de uma dupla segunda vinda de Cristo, e, portanto, não tem nenhum sentido para os que estão convictos de que não há prova dessa dupla vinda na Escritura.

Jesus, por certo, menciona a grande tribulação como um dos sinais da Sua vinda e do fim do mundo, Mt 24.3. É dessa vinda (*parousia*) que Ele está falando através de todo esse capítulo, como se pode ver pelo emprego repetido da palavra *paurosia*, versículos 3,37, 39. É simplesmente razoável supor que Ele está falando da mesma vinda no versículo 29, vinda que se seguirá imediatamente à tribulação. Essa tribulação afetará os eleitos também: correrão perigo de extraviar-se, Mt 24.24; por amor deles esses dias serão abreviados, versículo 22; serão reunidos dos quatro cantos do mundo por ocasião da vinda do Filho do homem, vers. 31; e serão encorajados a erguer as cabeças quando virem acontecer essas coisas, visto estar próxima a sua redenção, Lc 21.28. Não há base para limitar esses eleitos de Israel, como fazem os premilenistas. Paulo descreve claramente a grande apostasia como anterior à segunda vinda, 2 Ts 2.3, e lembra a Timóteo o fato de que tempos difíceis sobrevirão nos últimos dias, 1 Tm 4.1, 2; 2 Tm 3.1-5. Em Ap 7.13, 14 se diz que os santos no céu saíram da grande tribulação, e em Ap 6.9 vemos esses santos orando por seus irmãos que ainda estavam sofrendo perseguição.[1]

4. A FUTURA REVELAÇÃO DO ANTICRISTO. O termo *antichristos* só se encontra nas epístolas de João, a saber, em 1 Jo 2.18, 22; 4.3; 2 Jo 7. No que se refere à forma da palavra, ela pode descrever (a) alguém que toma o lugar de Cristo, neste caso, "anti" é entendido no sentido

1 Para mais ampla defesa da posição de que a igreja passará pela tribulação, remetemos o leitor às obras de dois premilenistas, quais sejam, Frost, *The Second Coming of Christ,* p. 202-227; Reese, *The Approaching Advent of Christ,* p. 199-224.

de “em lugar de”; ou (b) alguém que, embora assumindo a aparência de Cristo, opõe-se a Ele; neste caso, “anti” é empregado no sentido de “contra”. Este último está em maior harmonia com o contexto em que ocorre a palavra. Pelo fato de João empregar o singular em 2.18 sem artigo, fica evidente que o termo “anticristo” já era considerado um nome técnico. É incerto se, ao usar o singular, João tinha em mente um Anticristo superior ou supremo, do qual os outros a que se refere eram apenas precursores, ou se simplesmente quis personificar o princípio incorporado em diversos anticristos, o princípio do mal militando contra o reino de Deus. É evidente que o anticristo representa um certo princípio, 1 Jo 4.3. Se tivermos isto em mente, perceberemos que, embora João tenha sido o primeiro a empregar o termo “anticristo”, o princípio ou espírito indicado por esse termo é claramente mencionado em escritos anteriores. Assim como há na Escritura um desenvolvimento claramente assinalado no delineamento de Cristo e do reino de Deus, também há uma revelação progressiva do anticristo. As representações diferem, mas vão se tornando cada vez mais definidas, conforme avança a revelação de Deus.

Na maioria dos profetas do Velho Testamento vemos o princípio da injustiça operando nas nações ímpias que se mostram hostis para com Israel e são julgadas por Deus. Na profecia de Daniel vemos algo mais específico. A linguagem ali empregada forneceu muitas características da descrição que Paulo faz do homem do pecado em 2 Tessalonicenses. Daniel vê o ímpio, iníquo, encarnado no “pequeno chifre”, Dn 7.8, 23-26, e o descreve com muita clareza em 11.35 e segtes. Ali, nem mesmo o elemento pessoal está faltando, conquanto não seja inteiramente certo que o profeta está pensando nalgum rei particular, a saber, em Antíoco Epifânio, como um tipo de Anticristo. Naturalmente, a vinda de Cristo revela esse princípio em sua forma especificamente anticristã, e Jesus o descreve como encarnado em várias pessoas. Ele fala dos *pseudoprophetai* e dos *pseudichristoi*, que tomam posição contra Ele e contra o Seu reino, Mt 7.15; 24.5, 24; Mc 13.21, 22; Lc 17.23. Com o fim de corrigir o conceito errôneo dos tessalonicenses, Paulo chama a atenção para o fato de que o dia de Cristo não pode vir “sem que primeiro venha a apostasia, e seja revelado o homem da iniqüidade, o filho da perdição”. Ele descreve esse homem do pecado como aquele que “se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus, ou objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus”, 2 Ts 2.3, 4. Esta descrição nos lembra Dn 11.36 e segtes., e claramente aponta para o Anticristo. Não há boa razão para duvidar da identidade do homem da iniqüidade (ou do pecado) de que fala Paulo, com o Anticristo mencionado por João. O apóstolo Paulo vê “o ministério da iniqüidade” já em ação, mas garante aos seus leitores que o homem da iniqüidade não poderá vir enquanto não for afastado do caminho aquilo ou “aquele que” o detém. Quando esse obstáculo, seja este qual for (há várias interpretações), for retirado, aparecerá o homem do pecado “segundo a eficácia de Satanás, com todo poder, e sinais e prodígios da mentira”, versículos 7-9. Nesse capítulo o elemento pessoal é pressuposto do começo ao fim. O Livro de Apocalipse encontra o princípio ou poder anticristão nas duas bestas que saíram do mar e da terra, Ap. 13. Geralmente se pensa que a primeira se refere a governos, poderes políticos, ou a algum império mundial; a segunda,

embora não com a mesma unanimidade, à religião falsa, à falsa profecia e à falsa ciência, particularmente às duas primeiras. A este princípio oponente, ou de oposição, João chama finalmente Anticristo, em suas epístolas.

Historicamente, há diferentes opiniões a respeito do Anticristo. Na igreja antiga, muitos afirmavam que o Anticristo seria um judeu com a pretensão de ser o Messias e governando em Jerusalém. Muitos comentadores são de opinião que Paulo e outros pensavam, equivocadamente, que um imperador romano seria o Anticristo, e, de que, evidentemente, João tinha Nero em mente, ao escrever Ap 13.18, visto que as letras das palavras hebraicas para "imperador Nero" equivalem exatamente a 666, em Ap 13.18. Desde os tempos da Reforma, muitos, entre os quais também eruditos reformados (calvinistas), consideravam a Roma papal e, nalguns casos, até mesmo algum papa em particular, como Anti-Cristo. E, na verdade, o papado revela várias características do Anticristo, como este vem descrito na Escritura. Todavia, dificilmente poderíamos identifica-lo com o Anticristo. É melhor dizer que há elementos do Anticristo no papado. Positivamente, só podemos dizer: (a) que o espírito anticristão já estava em ação nos dias de Paulo e de João, segundo o próprio testemunho deles; (b) que ele alcançará o seu poder supremo nas proximidades do fim do mundo; (c) que Daniel retrata a sua faceta política, Paulo a eclesiástica, e João, em Apocalipse, retrata ambas as facetas: ambas podem ser revelações sucessivas do poder anticristão; (d) que, provavelmente, esse poder afinal se concentrará num só indivíduo, vindo a ser a encarnação da iniqüidade.

A questão do caráter pessoal do Anticristo ainda está sujeita a debate. Alguns afirmam que as expressões "anticristo", "homem da iniqüidade" (ou "do pecado"), "o filho da perdição", e as figuras de Daniel e de Apocalipse são apenas descrições do princípio ímpio e anticristão, que se manifesta na oposição do mundo a Deus e a Seu reino, através de toda a história desse reino, oposição ora mais fraca, ora mais forte, mas ainda mais forte nas proximidades do fim dos tempos. Eles não estão em busca de nenhum Anticristo pessoal. Outros acham que é contrário à Escritura falar do Anticristo meramente como um poder abstrato. Estes sustentam que tal interpretação não faz justiça aos dados da Escritura, que não somente fala de um espírito abstrato, mas também de pessoas reais. Segundo eles, "Anticristo" é um conceito coletivo, o designativo de uma sucessão de pessoas a manifestar um espírito ímpio ou anticristão, tais como os imperadores romanos que perseguiram a igreja e os papas que se engajaram numa similar obra de perseguição. Mesmo estes não pensam num Anticristo pessoal que será em si mesmo a concentração de toda a iniqüidade. Contudo, a opinião mais geral no seio da igreja é que, em última análise, o termo "Anticristo" denota uma pessoa escatológica, que será a encarnação de toda a iniqüidade e, portanto, representa um espírito que sempre está presente no mundo, ora mais, ora menos, e que tem diversos precursores ou tipos na história. Este conceito prevaleceu na Igreja Primitiva e, ao que parece, é o conceito escriturístico. Pode-se dizer o seguinte, em seu favor: (a) O esboço do Anticristo em Dn 11 é mais ou menos pessoal, e pode referir-se a uma

pessoa definida como um tipo de Anticristo. (b) Paulo fala do Anticristo como “o homem da iniqüidade” e como “o filho da perdição”. Devido ao peculiar emprego hebraico dos termos “homem” e “filho”, estas expressões , em si mesmas, podem não ser conclusivas, mas o contexto favorece a idéia de pessoa. Ele se levanta contra, ostenta-se como se fora Deus, tem uma revelação definida, é o iníquo, e assim por diante. (c) Embora João fale de muitos anticristos como já presentes, fala também do Anticristo no singular, como alguém que ainda virá no futuro, 1 Jo 2.18. (d) Mesmo no Livro de Apocalipse, onde a apresentação é grandemente simbólica, não falta o elemento pessoal, como por exemplo, em Ap 19.20, que fala do Anticristo e seu subordinado como sendo lançados no lago de fogo. E (e), desde que Cristo é uma pessoa, é simplesmente natural entender que o Anticristo também será uma pessoa.

5. SINAIS E PRODÍGIOS. A Bíblia fala de vários sinais que precederão o fim do mundo e a vinda de Cristo. Ela menciona (a) guerras e rumores de guerras, fomes e terremotos em diversos lugares, coisas descritas como o princípio das dores de parto, sendo que o parto é, por assim dizer, o renascimento do universo por ocasião da vinda de Cristo; (b) a vinda de falsos profetas, que levarão muitos a desviar-se, e de falsos Cristos, que exibirão grandes sinais e prodígios para desencaminhar, se possível, até os eleitos; e (c) terríveis portentos nos céus, envolvendo o sol, a lua e as estrelas, quando os poderes dos céus serão abalados, Mt 24.29, 30; Mc 13.24, 25; Lc 21.25,26. Dado que alguns desses sinais são tais que ocorrem repetidamente na ordem natural dos acontecimentos, surge naturalmente a questão sobre como poderão ser reconhecidos como sinais especiais do fim. Geralmente se chama a atenção para o fato de que eles serão diferentes das ocorrências anteriores em intensidade e extensão. Mas, por certo, isso não satisfaz inteiramente porque os que vêem esses sinais nunca poderão saber, se não houver outras indicações, se aos sinais que estão testemunhando não se seguirão outros sinais parecidos, de ainda maior extensão e intensidade. Portanto, deve-se chamar a atenção para o fato de que, ao se aproximar o fim, haverá uma extraordinária conjunção de todos esses sinais, e de que as ocorrências naturais serão acompanhadas por fenômenos sobrenaturais, Lc 21.25,26. Disse Jesus: “quando virdes todas estas cousas, sabei que está próximo, às portas”. Mt 24.33.

C. A Parousia ou a Segunda Vinda Propriamente Dita.

Imediatamente após os portentos recém-mencionados, “aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem ... e verão o Filho do homem vindo sobre as nuvens do céu”, Mt 24.30. Com relação a isto, os seguintes pontos devem ser observados.

1. DATA DA SEGUNDA VINDA. Não se sabe a ocasião exata da vinda do Senhor, Mt 24.36, e todas as tentativas dos homens para determinar a data exata evidenciaram-se errôneas. A única coisa que se pode dizer com certeza, com base na Escritura, é que Cristo voltará no fim do mundo. Os discípulos perguntaram ao Senhor: “que sinal haverá da tua vinda e da consumação

do século"?, Mt 24.3. Eles ligaram os dois fatos, e de nenhum modo o Senhor deu a entender que isso é um erro, mas, ao contrário, admitiu em Seu discurso que está certo. Cristo apresenta os dois fatos em sincronia, em Mt 24.29-31, 35-44; comp. Mt 13.39, 40. Paulo e Pedro também falam dos dois como coincidentes, 1 Co 15.23, 24; 2 Pe 3.4-10. Um estudo dos concomitantes da segunda vinda leva ao mesmo resultado. A ressurreição dos santos será um dos concomitantes 1 Co 15.23; 1 Ts 4.16, e Jesus nos assegura que Ele os ressuscitará no ultimo dia, Jo 6.39, 30, 44, 54. De acordo com Thayer, Cremer-Koegel, Walker, Salmond, Zahn e outros, isto só pode significar o dia da consumação – o fim do mundo. Outro dos seus concomitantes será o julgamento do mundo, Mt 25.31-46, particularmente, também, o julgamento dos ímpios, 2 Ts 1.7-10, que os premilenistas colocam no fim do mundo. E, finalmente, junto com a segunda vinda ocorrerá a restauração de todas as coisas, At 3.20,21.

A forte expressão "restauração de todas as cousas" é forte demais para referir-se a algo menos que o perfeito restabelecimento do estado de coisas anterior à queda do homem. Ela indica o restabelecimento de todas as coisas à sua condição antiga, e isto não se verá no milênio dos premilenistas. Até o pecado e a morte continuarão a destruir as suas vítimas durante aquele período.[1] Como foi assinalado acima, várias coisas terão que ocorrer antes do retorno do Senhor. Deve-se ter isto em mente ao se fazer a leitura das passagens que falam da vinda do Senhor ou dos últimos dias como próximos, Mt 16.28; 24.34; Hb 10.25; Tg 5.9; 1 Pe 4.5; 1 Jo 2.18. Elas encontram sua explicação, em parte no fato de que, considerada na perspectiva de Deus, para quem um dia é como mil anos, e mil anos como um dia, a vinda sempre está próxima; em parte, na apresentação que a Bíblia faz dos tempos do Novo testamento como constituindo os últimos dias ou os últimos tempos; em parte, no fato de que o Senhor, ao falar da Sua vinda, nem sempre tem em mente o Seu regresso físico no fim dos tempos, mas pode referir-se à Sua vinda no Espírito Santo; e em parte, no característico escorço profético, em que não se faz clara distinção entre a vinda próxima do Senhor, na destruição de Jerusalém, e Sua vinda final, para julgar o mundo. Várias seitas muitas vezes têm feito para fixar a data exata da segunda vinda, mas essas tentativas sempre são enganosas. Jesus disse explicitamente: "Mas a respeito daquele dia e hora ninguém sabe, nem os anjos dos céus, nem o Filho, senão somente o Pai", Mt 24.36. A declaração a respeito do Filho provavelmente significa que este conhecimento não estava incluído na revelação que Ele, na qualidade de Mediador, tinha que realizar.

2. O MODO DA SEGUNDA VINDA. Os seguintes pontos merecem ênfase aqui:

a. *Será uma vinda pessoal.* Isto se deduz da afirmação feita pelos anjos aos discípulos no Monte da Ascensão: "Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu, assim virá do modo como o vistes subir", At 1.11. A pessoa de Jesus os estava deixando, e a pessoa de Jesus voltaria. No sistema do modernismo dos dias atuais não há lugar para um retorno pessoal de Jesus Cristo.

1 Cf. Thayer, Cremer-Koegel, Weiss, *Bib. Theol. of the N.T.*, p. 194, nota.

Douglas Clyde Macintosh vê o regresso de Cristo no "progressivo domínio sobre os indivíduos e sobre a sociedade exercido pelos princípios morais e religiosos do cristianismo, isto é, pelo Espírito de Cristo".[1] William Newton Clarke diz "Não se deve esperar nenhum retorno visível de Cristo à terra, mas, sim, o longo e constante progresso do Seu reino espiritual. ... Se nosso Senhor tão somente completar a vinda espiritual que iniciou, não haverá necessidade de um advento visível para tornar perfeita a Sua glória na terra".[2] Segundo William Adams Brown, "Não mediante uma catástrofe abrupta, poderá ser, como na esperança cristã primitiva, mas pelo método mais lento e mais seguro da conquista espiritual, o ideal de Jesus ainda obterá a aquiescência universal que Ele merece, e o Seu espírito dominará o mundo. Esta é a verdade pela qual a doutrina do segundo advento permanece de pé".[3] Walter Rauschenbusch e Sailer Mathews falam da segunda vinda em termos similares. Estes e aqueles interpretam as vívidas descrições da segunda vinda de Cristo como representações figuradas da idéia de que o espírito de Cristo será uma crescente e penetrante influência na vida do mundo. Mas não se pode negar que essas representações não fazem justiça às descrições que se acham em passagens como At 1.11; 3.20, 21; Mt 24.44; 1 Co 15.22; Fp 3.20; Cl 3.4; 1 Ts 2.19; 3.13; 4.15-17; 2 Tm 4.8; Tt 2.13; Hb 9.28. Os próprios modernistas admitem isso quando dizem que estas passagens representam o antigo modo judaico de pensar. Eles têm uma nova e melhor luz sobre o assunto, mas é uma luz que se obscurece cada vez mais, em vista dos acontecimentos mundiais dos presentes dias.

b. *Será uma vinda física.* Que a volta do Senhor será física se deduz de passagens como At 1.11; 3.20, 21; Hb 9.28; Ap 1.7. Jesus voltará corporalmente á terra. Há alguns que identificam a predita vinda do Senhor com a Sua vinda espiritual no dia de Pentecoste, e entendem que a *parousia* significa a presença espiritual do Senhor na igreja. Segundo a descrição que fazem, o Senhor voltou no Espírito Santo no dia de Pentecoste, e agora está presente (daí *parousia*) na igreja.Dão ênfase especial ao fato de que a palavra *parousia* significa presença.[4] Ora, é mais que evidente que o Novo Testamento fala de uma vinda espiritual de Cristo, Mt 16.28; Jo 14.18, 23; Ap 3.20; mas esta vinda, quer à igreja no dia de Pentecoste, quer ao indivíduo em sua renovação espiritual, Gl 116, não pode ser identificada com o que a Bíblia apresenta como *a* segunda vinda de Cristo. É verdade que a palavra *parousia* significa presença, mas o doutor Vos demonstrou acertadamente que, em seu emprego religioso e escatológico, também significa chegada, e que no Novo Testamento a idéia de chegada ocupa o primeiro plano. Além disso, devemos ter em mente que existem outros termos no Novo Testamento que servem para designar a segunda vinda, a saber, *apokalypsis, epiphaneia e phanerosis,* cada um dos quais indica uma vinda que se pode ver. E, finalmente, não devemos esquecer que as epístolas se referem repetidamente à

1 *Theology as na Empirical Science*, p. 213.
2 *Outline of Christian Theology,* p. 444.
3 *Christian Theology in Outline,* p. 373.
4 Esta interpretação se acha na obra intitulada *The Parousia of Christ,* de Warren, e na J.M. Campbell, *The Second Coming of Christ.*

segunda vinda como um evento ainda futuro, Fp 3.20; 1 Ts 3.13; 4.15, 16; 2 Ts 1.7-10; Tt 2.13. isto não se enquadra na idéia de que a vinda já é um evento do passado.

c. *Será uma vinda visível.* Isto se relaciona intimamente com o item anterior. Pode-se dizer que, se a vinda do Senhor será física, também será visível. Isto parece seguir-se como um fato lógico, mas os russelitas ou sectários da aurora do milênio não pensam assim. Afirmam eles que o retorno de Cristo e a inauguração do milênio deram-se invisivelmente em 1874, e que Cristo teria vindo com poder em 1914 com o propósito de remover a igreja e derribar os reinos do mundo. Quando passou o ano de 1914 sem o aparecimento de Cristo, eles buscaram um meio de escapar da dificuldade na conveniente teoria de que Ele permaneceu oculto porque o povo não manifesta arrependimento suficiente. Portanto, Cristo veio, e o fez invisivelmente. Todavia, a Escritura não nos deixa em dúvida quanto à visibilidade da volta do Senhor. Numerosas passagens a atestam, como Mt.24.30; 26.64; Mc 13.26; Lc 21.27; At 1.11; Cl 3.4; Tt 2.13; Hb 9.28; Ap 1.7.

d. *Será uma vinda repentina.* Embora de um lado a Bíblia ensine que a vinda do Senhor será precedida por diversos sinais, ensina, de outro lado, que, de maneira igualmente enfática, a vinda será repentina, será inesperada, tomando de surpresa o povo, Mt 24.37-44; 25.1-12; Mc 13.33-37; 1 Ts 5.2, 3; Ap 3.3; 16.15. Isto não é contraditório, pois os sinais preditos não são de molde a designar o tempo exato. Os profetas indicaram certos sinais que precederiam a primeira vinda de Cristo e, contudo, Sua vinda tomou a muitos de surpresa. A maioria do povo não deu atenção aos sinais, fossem estes quais fossem. A Bíblia dá a entender que a medida da surpresa que haverá quando da vinda de Cristo será na razão inversa à medida da vigilância das pessoas.

e. *Será uma vinda gloriosa e triunfal.* A segunda vinda de Cristo, conquanto pessoal, física e visível, será todavia muito diferente da Sua primeira vinda. Ele não voltará no corpo da Sua humilhação, mas num corpo glorificado e com vestes reais, Hb 9.28. As nuvens do céu serão Sua carruagem, Mt 24.30, os anjos Seu corpo de guarda, 2 Ts 1.7, os arcanjos Seus arautos, 1 Ts 4.16, e os santos de Deus serão o Seu glorioso séqüito, 1 Ts 3.13; 2 Ts 1.10. Ele virá como Rei dos reis e Senhor dos Senhores, triunfante sobre todas as forças do mal, havendo posto todos os Seus inimigos debaixo dos Seus pés, 1 Co 15.25; Ap 19.11-16.

3. O PROPÓSITO DA SEGUNDA VINDA. Cristo voltará no fim do mundo com o propósito de introduzir a era vindoura, o estado eterno de coisas, e o fará inaugurando e completando dois eventos formidáveis, quais sejam, a ressurreição dos mortos e o juízo final, Mt 13.49, 50; 16.27; 24.3; 25.14-46; Lc 9.26; 19.15, 26, 27; Jo 5.25-29; At 17.31; Rm 2.3-16; 1 Co 4.5; 15.23; 2 Co 5.10; Fp 3.20, 21; 1 Ts 4.13-17; 2 Ts 1.7-10; 2.7, 8; 2 Tm 4.1, 8; 2 Pe 3.10-13; Jd 14, 15; Ap 20.11-15; 22.12. Na descrição da Escritura, como já foi dado a ver no item anterior, o fim do mundo, o dia do Senhor, a ressurreição física dos mortos e o juízo final coincidem. Esse grande ponto decisivo trará também a destruição de todos os poderes malignos hostis ao reino de Deus, 2 Ts 2.8; Ap 20.14. Pode-se duvidar disto, caso se leiam as passagens pertinentes doutra maneira, se

Ap 20.1-6 não tivesse sido estabelecido por alguns como o padrão pelo qual todo o restante do Novo Testamento deve ser interpretado. De acordo com os premilenistas, a segunda vinda de Cristo atenderá primariamente ao propósito de estabelecer o reino visível de Cristo e Seus santos na terra, e de inaugurar o real dia da salvação para o mundo. Isto envolverá o arrebatamento, a ressurreição dos justos, as bodas do Cordeiro, e os juízos sobre os inimigos de Deus. Mas as outras ressurreições e os outros juízos se seguirão a diversos intervalos, e a ultima ressurreição e o juízo final estarão separados da segunda vinda por mil anos. As objeções a este conceito foram dadas acima, em parte, e em parte serão mencionadas nos capítulos subseqüentes.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Por que o termo *parousia* não pode ser traduzido simplesmente por “presença” onde quer que se encontre? 2. Em que diferentes sentidos a Bíblia fala da vinda de Cristo? 3. Como devemos interpretar Mt 16.28; 24.34? 4. O discurso de Jesus registrado em Mt 24 fala de uma única vinda? 5. A doutrina da restauração nacional dos judeus envolve necessariamente a doutrina do milênio? 6. Mt 23.39; Lc 13.35; 21.24; At 1.6, 7 ensinam tal restauração? 7. Em Dn 11.36 e segtes. Daniel se refere a Antíoco Epifânio como um tipo do Anticristo? 8. Como as bestas de Ap 13 se relacionam com o Anticristo? 9. Deve-se identificar o homem do pecado, de que Paulo fala, como o Anticristo? 10. Qual é o poder restringente mencionado em 2 Ts 2.6, 7? 11. Os apóstolos ensinam que o Senhor poderia voltar durante a existência deles na terra? 12. O Novo Testamento autoriza a idéia de que a frase “o fim” ou “o fim do mundo” significa simplesmente “o fim da era”?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV*,* p. 712-753; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, p. 117-245; Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, p. 22,23; id., *Pauline Eschatology,* p. 72-135;Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 790-836; Pieper, *Christ. Dogm.* III, p. 579-584; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 407-411; Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church,*p. 645-657; Strong, *Syst. Theol.,* p. 1003-1015; Pope, *Chr. Theol.* III, p. 387-397; Hovey, *Eschatology*, p23-78; Kliefoth, *Eschatologie*, p. 126-147, 191-225; Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 130-148; Kennedy, *St. Paul’s Conceptions of the Last Things,* p. 158-193; Salmond, *Chr. Doct. Of Immortality*,p. 241-251; Snowden, *The Coming od the Lord,* p. 123-171.

II. Correntes Milenistas

Há alguns que relacionam com o advento de Cristo a idéia de um milênio, quer imediatamente antes, quer imediatamente depois da segunda vida. Embora esta idéia não seja parte integrante da teologia reformada (calvinista), não obstante merece consideração aqui, visto haver-se tornado bem popular em muitos círculos. A teologia reformada não pode permitir-se ignorar os generalizados conceitos milenistas dos dias atuais, mas deve definir a sua posição com respeito a esses conceitos. Alguns que esperam um milênio no futuro afirmam que o Senhor voltará antes do milênio e, portanto, são chamados premilenistas; ao passo que outros acreditam que a Sua segunda vinda ocorrerá após o milênio, e, daí, são conhecidos como posmilenistas. Numerosos são, porém, os que não crêem que a Bíblia autoriza a expectação de um milênio, sendo costume falar deles como amilenistas.

Como o nome indica, o conceito amilenista é puramente negativo. Afirma que não há suficiente base para a expectação de um milênio e está firmemente convencido de que a Bíblia favorece a idéia de que à presente dispensação do reino de Deus seguir-se-á imediatamente o reino de Deus em sua forma consumada e eterna. Está ciente do fato de que o reino de Jesus Cristo é apresentado como eterno, e não temporal, Is 9.7; Dn 7.14; Lc 1.33; Hb 1.8; 12.28; 2 Pe 1.11; Ap 11.15; e de que entrar no reino do futuro é entrar num estado eterno, Mt 21.22, é entrar na vida, Mt. 18.8.9 (cf. o contexto anterior), e ser salvo, Mc 10.25, 26. Alguns premilenistas dizem que o amilenismo é um conceito novo e uma das novidades mais recentes, mas o certo é que isso não se harmoniza com o testemunho da história. O nome é de fato novo, mas o conceito ao qual é aplicado é tão antigo como o cristianismo. Teve pelo menos o mesmo numero de defensores que teve o quiliasma* entre os chamados pais da igreja do segundo e do terceiro séculos, tidos como o apogeu do quiliasma. Sempre foi o conceito mais amplamente aceito, é o único que vem expresso ou implícito nas grandes confissões históricas da igreja , e sempre foi o conceito predominante nos círculos reformados.

A. Premilenismo

Visto que o premilenismo nem sempre assume a mesma forma, talvez seja bom indicar resumidamente a forma geralmente assumida no passado (deixando de lado toda sorte de aberrações), e depois prosseguir, dando uma descrição mais pormenorizada da teoria premilenista predominante nos dias atuais.

1. O PREMILENISMO DO PASSADO. a idéia de Irineu pode ser dada como a que reflete a melhor dos primeiros séculos cristãos. O mundo atual durará seis mil anos, correspondentes aos seis dias da criação. Para o fim deste período, os sofrimentos e perseguições dos fiéis

* Caldas Aulete registra “quiliasma”, Aurélio, “quiliasmo”. O termo é derivado do grego “quilias”, mil, um milhar. Nota do tradutor.

aumentarão grandemente, até que, por fim, a encarnação de toda a iniqüidade aparecerá na pessoa do Anticristo. Depois que ele tiver completado a sua obra destruidora e se estabelecer atrevidamente no templo de Deus, Cristo aparecerá em glória celestial e triunfará sobre todos os Seus inimigos. Isto será acompanhado pela ressurreição física dos santos e pelo estabelecimento do reino de Deus na terra. O período de ventura milenar, que portanto durará mil anos, corresponderá ao sétimo dia da criação – ao dia de repouso. Jerusalém será reedificada, a terra dará seu fruto com rica abundância; e prevalecerão a paz e a justiça. No fim dos mil anos, sobrevirá o juízo final, e aparecerá uma nova criação, na qual os remidos viverão para sempre na presença de Deus.

Em seus contornos gerais, esta descrição é típica dos conceitos escatológicos dos primeiros séculos cristãos, por mais que possam diferir nalgumas minúcias. Durante todos os séculos subseqüentes e no século dezenove, o pensamento milenista permaneceu o mesmo, embora ocorrendo estranhas aberrações nalgumas seitas. Estudos continuados, porém, levaram a maior desenvolvimento e a maior clareza na apresentação de algumas das suas particularidades. As principais características do conceito comum podem ser expostas mais ou menos como segue: O vindouro advento de Cristo ao mundo está próximo, e será visível, pessoal e glorioso. Contudo, será precedido por certos acontecimentos, tais como a evangelização de todas as nações, a conversão de Israel, a grande apostasia e a grande tribulação, e a revelação do homem do pecado. Tempos trevosos e penosos estão portanto reservados para a igreja, visto que ela terá que passar pela grande tribulação. A segunda vinda será um evento grandioso, único, extraordinário e glorioso, mas será acompanhado por vários outros, impostos à igreja, a Israel e ao mundo. Os santos que já faleceram serão ressuscitados, e os que vivem serão transformados, e juntos serão trasladados para encontrar-se com o Senhor em Sua vinda. O Anticristo e os seus aliados perversos serão mortos; e Israel, o antigo povo de Deus, se arrependerá, será salvo e será restabelecido na Terra Santa. Então o reino de Deus, predito pelos profetas, será estabelecido num mundo transformado. Os gentios se converterão a Deus, em grande número, e serão incorporados no Reino. Prevalecerá em toda a terra uma condição de paz e justiça. Depois de haver-se expirado o governo terreno de Cristo, os mortos restantes ressurgirão; e esta ressurreição será seguida pelo juízo final e pela criação de novos céus e nova terra. Falando em termos gerais, pode-se dizer que este é o tipo de premilenismo defendido por homens como Mede, Bengel, Auberlen, Christlieb, Ebrard, Godet, Hofmann, Lange, Stier, Van Osterzee, Van Andel, Alford, Andrews, Ellicott, Guinnes, Kellog, Zahn, Moorehead, Newton, Trench e outros. Não esquecendo que estes homens divergem nalguns pormenores.

2. O PREMILENISMO DA ATUALIDADE. No segundo quartel do século dezenove, foi introduzida uma nova forma de premilenismo, sob a influência de Darby, Kelly, Trotter e seus seguidores na Inglaterra e na América, um premilenismo entrelaçado com o dispensacionalismo.

Os novos conceitos foram popularizados em nosso país* principalmente pela Bíblia de Scofield, e se disseminaram amplamente por meio de obras de homens como Bullinger, F.W.Grant, Blackstone, Gray, Haldeman, os dois Gaebelein, Brookes, Riley, Rogers e uma hoste doutros mais. Eles apresentam realmente uma nova filosofia da história da redenção, na qual Israel desempenha o papel principal, e a igreja não passa de um interlúdio. Seu princípio orientador os move a dividir a Bíblia em dois livros, o Livro do Reino e o Livro da Igreja. Ao ler as suas descrições dos procedimentos de Deus para com os homens, a gente se perde num desnorteante labirinto de alianças e dispensações, sem o fio de Ariadne que ofereça direção segura. Sua tendência divisiva também se revela em seu programa escatológico. Haverá duas segundas vindas, duas ou três (se não quatro) ressurreições, e também três juízos. Além disso, haverá também dois povos de Deus que, segundo alguns, estarão separados eternamente, Israel habitando na terra, e a igreja no céu.

Os seguintes pontos darão uma idéia do esquema premilenista que goza a maior popularidade hoje em dia:

a. *Sua visão da história*. Deus trata o mundo da humanidade no transcurso da história com base em diversas alianças e conforme os princípios de sete dispensações diferentes. Cada dispensação é distinta, e cada uma delas representa uma diferente prova para o homem natural; e desde que o homem não consegue vencer nas sucessivas provas, cada dispensação acaba num juízo. A teocracia de Israel, fundada no Monte Sinai, ocupa um lugar especial na economia divina. Ela foi a forma inicial do reino de Deus ou do reino do Messias, e teve a sua idade de outro nos dias de Davi e Salomão. Se seguisse o caminho da obediência, poderia ter crescido em poder e glória, mas, em resultado da infidelidade do povo, foi finalmente derrotado, e o povo foi levado para o exílio. Os profetas predisseram essa derrota, mas também trouxeram mensagens de esperança e inspiraram a expectativa de que nos dias do Messias Israel tornaria ao Senhor com vero arrependimento, o trono de Davi seria restabelecido com inexcedível glória, e até os gentios participariam das bem-aventuranças do reino futuro. Mas quando o Messias veio e se ofereceu para estabelecer o Reino, os judeus deixaram de mostrar o requerido arrependimento. O resultado dói que o Rei não estabeleceu o Reino, mas se retirou de Israel e foi para um país distante, pospondo o estabelecimento do Reino, até o Seu regresso. Contudo, antes de deixar a terra, fundou a igreja, que nada tem em comum com o Reino, e da qual os profetas nunca falaram. A dispensação da lei abriu alas para a dispensação da graça de Deus. Durante esta dispensação, a igreja se compõe de judeus e gentios, e forma o corpo de Cristo, que agora participa dos Seus sofrimentos, mas chegará o tempo em que a noiva do Cordeiro participará da Sua glória. Desta igreja Cristo não é Rei, mas a Cabeça divina. Tem ela a gloriosa tarefa de pregar, não o Evangelho do reino,mas o Evangelho da livre graça de Deus, em todas as nações do mundo, para juntar delas os eleitos e, por cima, ser um testemunho ante elas. Este método se

* No país do Autor (EUA), e também no do Tradutor (Brasil). Nota do tradutor.

evidenciará um fracasso; não efetuará conversões em grande escala. No fim desta dispensação, Cristo voltará subitamente e efetuará uma conversão muito mais universal.

b. *Sua escatologia*. A volta de Cristo agora é iminente, isto é, Ele pode vir a qualquer momento, pois não há eventos preditos que devam precede-la. Contudo, Sua vinda consiste de dois eventos distintos, separado um do outro por um período de sete anos. O primeiro deles será a *parousia*, quando Cristo aparecerá nos ares para encontrar-se com os Seus santos. Todos os justos falecidos ressurgirão então, e os que estiverem vivos serão transformados. Juntos serão arrebanhados nos ares, celebrarão as bodas do Cordeiro e estarão para sempre com o Senhor. A trasladação dos santos vivos é chamada “rapto” ou “arrebatamento”, às vezes, “arrebatamento secreto”. Enquanto Cristo e Sua igreja estiverem ausentes da terra, e mesmo o Espírito presente nos crentes tiver partido com a igreja, haverá um período de sete anos ou mais, com freqüência dividido em duas partes, em que sucederão várias coisas. O Evangelho do reino tornará a ser pregado, principalmente, ao que parece, pelos remanescentes crentes dentre os judeus, e resultarão conversões em larga escala, apesar de muitos continuarem a blasfemar contra Deus. O Senhor retomará as Suas relações com Israel e, provavelmente, nesse tempo (embora alguns digam que será mais tarde), este se converterá.

Na segunda metade desse período de sete anos, haverá um período de tribulação sem igual e cuja duração ainda é assunto em discussão. O Anticristo será revelado e o frasco da ira de Deus será derramado sobre a raça humana. No fim do período de sete anos, dar-se-á a “revelação”, isto é, a vinda do Senhor, agora não para os Seus santos, mas com eles. As nações existentes serão então julgadas (Mt 25.31), e as ovelhas serão apartadas dos cabritos; os santos que morreram durante a grande tribulação serão ressuscitados; o Anticristo será destruído; e Satanás será preso por mil anos. Será estabelecido então o reino milenar, um reino concretamente visível, terrestre e material, reino dos judeus, a restauração do reino teocrático, incluindo o restabelecimento da realeza davídica. Nesse reino os santos reinarão com Cristo, os judeus serão os cidadãos naturais, e muitos gentios serão cidadãos adotivos. O trono de Cristo será estabelecido em Jerusalém, que também voltará a ser o local central de culto. O templo será reconstruído no Monte Sião, e o altar exalará de novo o cheiro do sangue dos sacrifícios, sim, das ofertas pelos delitos e pecados. E conquanto o pecado e a morte ainda reclamem suas vítimas, serão dias de grande frutificação e prosperidade, quando a vida dos homens será prolongada e o deserto florescerá como um roseiral. Nesse tempo o mundo se converterá rapidamente, segundo alguns, pelo Evangelho, mas, segundo a maioria, por meios totalmente diferentes, tais como a aparecimento pessoal de Cristo, a inveja provocada pela bem-aventurança dos santos, e, acima de tudo, grandes e terríveis prejuízos. Após o milênio, Satanás será solto por breve lapso de tempo, e as hordas de Gogue e Magogue juntarão forças contra a cidade santa. Todavia, os inimigos serão devorados pelo fogo do céu, e Satanás será lançado numa cova sem fundo, precedido pela besta e pelo falso profeta. Depois desse curto período de tempo, os ímpios

ressuscitarão e comparecerão a juízo, perante o grande trono branco, Ap 20.11-15. e então haverá novos céus e nova terra.

c. *Algumas variantes desta teoria.* De modo algum os premilenistas estão todos de acordo quanto às particularidades do seu esquema escatológico. Um estudo da sua literatura revela grande variedade de opiniões. Há indefinição e incerteza sobre muitos pontos, o que prova que a sua elaboração minuciosa é de valor muito duvidoso. Embora a maioria dos premilenistas dos dias atuais creia num vindouro governo visível de Jesus Cristo, mesmo na atualidade alguns antecipam apenas um governo espiritual, e não têm em vista uma presença física na terra. Conquanto os mil anos de Ap 20 sejam em geral interpretados literalmente, há uma tendência, da parte de alguns para considera-los como um período indefinido de maior ou menor duração. Alguns acham que os judeus se converterão primeiro, de depois serão levados para a Palestina,* ao passo que outros são de opinião que esta ordem será invertida. Há aqueles que crêem que os meios usados para a conversão do mundo serão idênticos aos empregados agora, mas prevalece a opinião de que esses meios serão substituídos por outros. Também há diferença de opiniões quanto ao lugar em que os santos ressurretos vão habitar durante o seu reinado milenar com Cristo, na terra ou no céu, ou em ambos. As opiniões diferem muito também com respeito à continuidade da propagação da raça humana durante o milênio, ao grau de pecado que prevalecerá nesse tempo, à vigência da morte e a muitos outros pontos.

3. OBJEÇÕES AO PREMILENISMO. Na discussão do segundo advento, o conceito premilenista já foi submetido a pesquisas e críticas especiais, e os subseqüentes capítulos, sobre a ressurreição e o juízo final, oferecerão outra ocasião mais para uma consideração crítica da formulação premilenista desses eventos. Daí, as objeções levantadas neste ponto serão de natureza mais geral, e, mesmo assim, só poderemos dar atenção a algumas das mais importantes.

a. A teoria se baseia numa interpretação literal dos delineamentos proféticos do futuro de Israel e do reino de Deus, o que é inteiramente insustentável. Isso tem sido repetidamente assinalado em obras sobre profecia, como as de Fairbairn, Riehm e Davidson, na esplêndida obra de David Brown sobre O Segundo Advento *(The Second Advent),* no importante livro de Waldegrave sobre o Milenismo Neotestamentário *(New Testament Millennarianism),* e nas obras do doutor Aalders, mais recentes, sobre Os Profetas da Velha Aliança, e A Restauração de Israel Segundo o Velho Testamento *(De Profeten dês Ouden Verbonds, e Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament).* O último citado é dedicado inteiramente a um minucioso estudo exegético de todas as passagens do Velho Testamento que, de algum modo, falam da futura restauração de Israel. É um obra exaustiva, que merece estudo cuidadoso. Os premilenistas afirmam que nada menos que uma interpretação e um cumprimento literais satisfarão as exigências dessas

* É bom lembrar que esta obra foi produzida antes de 1948, ano em que foi restabelecida a nação de Israel na Palestina. Nota do trdutor.

previsões proféticas; mas os próprios livros dos profetas já contêm indicações que apontam para um cumprimento espiritual, Is 54.13; 61.6; Jr 3.16; 31.31-34; Os 14.2; Mq 6.6-8. A alegação de que os nomes “Sião” e “Jerusalém” nunca são empregados noutro sentido que no sentido literal de que o primeiro sempre denota uma montanha, e o segundo uma cidade, é claramente contrária aos fatos. Há passagens nas quais ambos os nomes são empregados para designar Israel, a igreja de Deus veterotestamentária, Is 49.14; 51.3; 52.1,2. E este emprego dos termos passa direto para o Novo testamento, Gl 4.26; Hb 12.22; Ap 3.12; 21.9. É notável que o Novo Testamento, que é cumprimento do Velho Testamento, não contém nenhum tipo de indicação do restabelecimento da teocracia do Velho Testamento por Jesus, nem tampouco uma única predição positiva e incontestável da sua restauração, ao passo que contém abundantes indicações do cumprimento espiritual das promessas feitas a Israel, Mt 21.43; At 2.29-36; 15.14-18; Rm 9.25, 26; Hb 8.8-13; 1 Pe 2.9; Ap 1.6; 5.10.

Para mais pormenores sobre a espiritualização que se vê na Escritura, pode-se consultar a obra do doutros Wijngaarden sobre O Futuro do Reino *(The Future of the Kingdom)*. O Novo Testamento certamente não favorece o literalismo dos premilenistas. Além disso, esse literalismo os larga em toda sorte de absurdidades, pois envolve a restauração futura de todas as antigas condições históricas da vida de Israel: os grandes poderes mundiais do Velho Testamento (egípcios, assírios e babilônicos) e as nações vizinhas de Israel (moabitas, amonistas, edomitas e filisteus) deverão reaparecer em cena, Is 11.14; Am 9.12; Jl 3.19; Mq 5.5, 6; Ap 18. O templo terá que ser reconstruído, Is 2.2; Mq 4.1,2; Zc 14.16-22; Ez 40-48, os filhos de Zadoque terão que servir de novo como sacerdotes, Ez 44.15-41; 48.11-14, e até as ofertas pelos pecados e delitos terão que ser levadas outra vez ao altar, não para comemoração, (como o querem alguns premilenistas), mas para expiação, Ez 42.13; 43.18-27. E em acréscimo a isso tudo, a situação modificada tornaria necessário a todas as nações visitarem Jerusalém anos após ano, para celebrar a festa dos tabernáculos, Zc 14.16, e mesmo após a semana, para prestar culto a Jeová, Is 66.23.

b. A teoria da posposição, assim chamada, que constitui um elo de ligação no esquema premilenista, é desprovida de toda base escriturística. Segundo ela, João e Jesus proclamaram que o Reino, isto é, a teocracia judaica, estava às portas. Mas, porque os judeus não se arrependeram e não creram, Jesus pospôs o seu estabelecimento até à Sua segunda vinda. O pivô da mudança é colocado por Scofield em Mt 11.20, por outros em Mt 12, e por outros, mais tarde ainda. Antes desse ponto decisivo Jesus não se preocupava com os gentios, mas pregava o Evangelho do Reino a Israel; e depois disso Ele não pregou mais o Reino, mas somente predizia a sua vinda futura e oferecia descanso aos cansados de Israel e dos gentios. Mas não se pode afirmar que Jesus não se preocupava com os gentios antes do suposto ponto decisivo, cf. Mt 8.5-13; Jo 4.1-42, nem que depois Ele deixou de pregar o Reino, Mt 13; Lc 10.1-11. Não há absolutamente prova nenhuma de que Jesus pregou dois evangelhos diferentes, primeiro o do

Reino e depois o da graça de Deus; à luz da Escritura, esta distinção é insustentável. Jesus nunca teve em mente o restabelecimento da teocracia veterotestamentária, mas, sim, a introdução da realidade espiritual da qual o reino do Velho Testamento era apenas um tipo, Mt 8.11, 12; 13.31-33; 21.43; Lc 17.21; Jo 3.3; 18.36, 37 (comp. Rm 14.17). Ele não pospôs a tarefa para a qual tinha vindo ao mundo, mas de fato estabeleceu o Reino e se referiu a ele mais de uma vez como uma realidade presente, Mt 11.12; 12.28; Lc 17.21; Jo 18.36, 37 (comp. Cl 1.13).

Toda essa teoria de posposição é uma ficção relativamente recente, e deveras passível de objeção, porque destrói a unidade da Escritura e do povo de Deus de modo injustificável. A Bíblia apresenta a relação entre o Velho e o Novo Testamento como a de tipo e antítipo, de profecia e cumprimento; mas essa teoria sustenta que, embora fosse propósito do Novo Testamento ser o cumprimento do Velho Testamento, veio realmente a ser uma coisa inteiramente diferente. O Reino, isto é, a teocracia do Velho Testamento, foi predito e não foi restaurado, e a igreja não foi predita mas foi estabelecida. Assim, os dois ficam separados, e um deles vem a ser o livro do Reino, e o outro, com exceção dos evangelhos, o livro da igreja. Além disso, temos dois povos de Deus, um natural, e o outro espiritual, um terreno, e o outro celestial, como se Jesus não tivesse falado de “um rebanho e um pastor”, Jo 10.16, e como se Paulo não tivesse dito que os gentios foram enxertados na oliveira, Rm 11.17.

c. Essa teoria também está em flagrante oposição à descrição escriturística dos grandes eventos do futuro, a saber, a ressurreição, o juízo final e o fim do mundo. Como se mostrou anteriormente, a Bíblia apresenta esses grandes eventos como sincronizados. Não há mais a leve indicação de que estão separados por mil anos, à exceção do que se vê em Ap 20.4-6. Está patente que eles coincidem, Mt 13.37-43, 47-50 (separação do bem e do mal no fim, “na consumação do século”, e não mil anos antes); 24.29-31; 25.31-46; Jo 5.25-29; 1 Co 15.22-26; Fp 3.20, 21; 1 Ts 4.15, 16; Ap 20.11-15. Todos eles ocorrem quando da vinda do Senhor, que é também o dia do Senhor. Em resposta a esta objeção, muitas vezes os premilenistas insinuam que o dia do Senhor pode ter mil anos de duração, de maneira que a ressurreição dos santos e o juízo das nações têm lugar na manhã desse longo dia, e a ressurreição dos ímpios e o juízo do grande trono branco ocorrem no entardecer desse mesmo dia. Eles apelam para 2 Pe 3.8 “para com o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos como um dia”. Mas, dificilmente isso poderá provar o ponto, pois facilmente o feitiço poderia virar contra o feiticeiro aqui. Poder-se-ia usar a mesma passagem para provar que os mil anos de Ap 20 são apenas um só dia.

d. Não há qualquer fundamento bíblico para o conceito premilenista de uma dupla ou até tripla ou quádrupla ressurreição, como a sua teoria requer, nem para espalhar o juízo final por um período de mil anos, dividindo-o em três juízos. É, para dizer o mínimo, muito duvidoso que as palavras. “Esta é a primeira ressurreição”, em Ap 20.5, se refiram a uma ressurreição física. O contexto não requer, e nem mesmo favorece esta idéia. O que poderia favorecer a teoria de uma

dupla ressurreição é o fato de que os apóstolos muitas vezes falam unicamente da ressurreição dos crentes, e de modo nenhum se referem à dos ímpios. Mas isto se deve ao fato de que eles estão escrevendo para as igrejas de Jesus Cristo, aos contextos em que levantam o assunto da ressurreição, e ao fato de que desejam dar ênfase ao seu aspecto soteriológico, 1 Co 15; 1 Ts 4.13-18. Outras passagens falam claramente da ressurreição dos justos e dos ímpios num só fôlego, Dn 12.2; Jo 5.28, 29; At 24.15. Voltaremos a considerar esta matéria no próximo capitulo.

e. A teoria premilenista se enreda em todas as espécies de dificuldades insuperáveis, com a sua doutrina do milênio. É impossível entender como uma parte da velha terra e da humanidade pecadora poderá coexistir com uma parte da nova terra e de uma humanidade já glorificada. Como poderão os santos em corpos glorificados ter comunhão com pecadores na carne? Como poderão os santos glorificados viver nesta atmosfera sobrecarregada de pecado e em cenário de morte e decadência? Como poderá o Senhor da glória, o Cristo glorificado, estabelecer o Seu trono na terra enquanto esta não for renovada? O capítulo vinte e um de Apocalipse nos informa que Deus e a igreja dos remidos tomarão como seu lugar de habitação a terra depois que forem feitos novos céus e nova terra; então, como se pode afirmar que Cristo e os santos habitarão ali mil anos antes dessa renovação? Como poderão os santos e os pecadores na carne manter-se na presença do Cristo glorificado, sabendo-se que mesmo Paulo e João foram completamente esmagados pela visão dele. At 26.12-14; Ap. 1.17? Diz com verdade Beet: “Não podemos conceber misturados no mesmo planeta uns que ainda terão que morrer e outros que já passaram pela morte e não morrerão mais. Tal confusão da era atual com a era por vir é extremamente improvável”.[1] E Brown exclama: “Que confuso estado de coisas é este! Que detestável mistura de coisas totalmente incoerentes umas com as outras!”[2]

f. A única base escriturística para essa teoria é Ap 20.1-6, depois de se ter despejado aí um conteúdo veterotestamentário. É uma base muito precária, por várias razões. (1) esta passagem ocorre num livro eminentemente simbólico e é reconhecidamente muito obscura, como se pode inferir das diferentes interpretações dela feitas. (2) A interpretação literal desta passagem, como dada pelos premilenistas, leva a uma conceituação que não encontra suporte em nenhum outro lugar da Escritura, mas é até contraditada pelo restante do Novo Testamento. Esta é uma objeção fatal. Uma boa exegese requer que as passagens obscuras da Escritura sejam lidas à luz doutras mais claras, e não vice-versa. (3) Mesmo a interpretação literal dos prémilenistas não é coerentemente literal, pois entende a corrente do versículo 1 e também, conseqüentemente, a prisão do versículo 2 figuradamente, muitas vezes concebe os mil anos como um longo mas indefinido período, e transforma as almas do versículo 4 em santos ressurretos. (4) Estritamente falando, a passagem não diz que as classes referidas (os santos mártires e os que não adoraram a besta) ressuscitaram dos mortos, mas simplesmente que viveram e reinaram com Cristo. E se

1 *The Last Things,* pg. 88.
2 *The Second Advent,* p. 384.

declara que este viver e reinar com Cristo constitui a primeira ressurreição. (5) Não há absolutamente nenhuma indicação nestes versículos de que Cristo e os Seus santos estão exercendo governo na terra. À luz de passagens como Ap 4.4 e 6.9, é muito mais provável que a cena se passa no céu. (6) Também merece nota que a passagem não faz menção nenhuma da Palestina, de Jerusalém, do templo e dos judeus, os cidadãos naturais do reino milenar. Não há nenhuma insinuação de que esses elementos estejam de algum modo relacionados com este reinado de mil anos. Para uma interpretação minuciosa desta passagem, do ponto de vista amilenista, remetemos o leitor a Kuyper, Bavinck, De Moor, Dijk, Greydanus, Vos e Hendriksen.

B. Pós-Milenismo

A posição do pós-milenismo é completamente oposta à tomada pelo premilenismo, respeitante à data da segunda vinda de Cristo. Ele afirma que o retorno de Cristo será depois do milênio, que se pode esperar para durante e no fim da dispensação do Evangelho. Imediatamente após, Cristo virá para introduzir a ordem eterna de coisas. Na discussão do pós-milenismo será necessário distinguir duas formas da teoria, uma das quais espera que o milênio será realizado pela influência sobrenatural do Espírito Santo, e a outra espera que ele advirá por um processo natural de evolução.

1. DIFERENTES FORMAS DE PÓS-MILENISMO.

a. *A forma antiga.*Durante os séculos dezesseis e dezessete, diversos teólogos reformados (calvinistas) da Holanda ensinaram uma forma de quiliasma agora denominada pós-milenismo. Entre eles havia homens bem conhecidos como Coccejus, Alting, os dois Vitringa, d'Outrein, Witsius, Hoornbeek, Koelman e Brakel, alguns dos quais consideravam o milênio como pertencente ao passado, outros o julgavam presente, e ainda outros o buscavam no futuro. A maioria o esperava para as proximidades do fim do mundo, imediatamente antes da segunda vinda de Cristo. Estes homens rejeitavam as duas idéias diretoras dos premilenistas, quais sejam, que Cristo voltará fisicamente para reinar na terra por mil anos, e que os santos serão ressuscitados por ocasião da Sua vinda, e então reinarão com Ele no reino milenar. Embora suas exposições diferissem nalguns pormenores, a idéia predominante era que o Evangelho, que se propagará gradativamente pelo mundo todo, no fim se tornará imensuravelmente mais eficiente do que no presente, e introduzirá um período de ricas bênçãos espirituais para a igreja de Jesus Cristo, uma idade de ouro em que os judeus também compartirão as bênçãos do Evangelho de maneira sem precedentes. Em anos mais recentes, um tipo desse pós-milenismo foi defendido por D. Brown, J. Berg, J.H.Snowden, T.P.Stafford e A.H.Strong. Diz o ultimo teólogo mencionado que o milênio será "um período dos últimos dias da igreja militante, quando, sob a influência especial do Espírito Santo, o espírito dos mártires reaparecerá, a verdadeira religião será grandemente revigorada e revivida, e os membros das igrejas de Cristo tomarão tal consciência

do seu poder em Cristo que, numa extensão jamais conhecida antes, triunfarão sobre os poderes do mal dentro e fora".[1] A idade de outro da igreja, segundo se diz, será seguida por um breve período de apostasia, um terrível conflito entre as forças do bem e do mal, e pela ocorrência simultânea do advento de Cristo, da ressurreição geral e do juízo final.

b. *A forma recente.* Grande parte do pós-milenismo dos dias atuais é de um tipo inteiramente diverso, e tem muito pouco a ver com os ensinos da Escritura, exceto como uma indicação histórica daquilo em que outrora o povo cria. O homem moderno tem pouca paciência com as esperanças milenísticas do passado, com sua completa dependência de Deus. Ele não acredita que a nova era será introduzida pela pregação do Evangelho, acompanhada pela obra do Espírito Santo; nem que será resultado de uma mudança cataclísmica. De um lado, crê-se que a evolução trará aos poucos o milênio, e de outro lado, que o próprio homem introduzirá a nova era, adotando uma política construtiva de melhoramento do mundo. Diz Walter Rauschenbush: "Nosso principal interesse num milênio é o desejo de uma ordem social em que o valor e a liberdade de todos os seres humanos, mesmos do menor deles, sejam honrados e protegidos, em que a fraternidade do homem seja expressa na posse comum dos recursos da sociedade; e em que o bem espiritual da humanidade seja posto muito acima dos interesses de lucro privado de todos os grupos materialistas. . . .Quanto ao modo pelo qual o ideal cristão da sociedade deverá vir – devemos substituir a catástrofe pelo desenvolvimento".[2]

Shirley Jackson case interroga: "Continuaremos buscando a Deus para introduzir uma nova ordem por meios catastróficos, ou assumiremos a responsabilidade de produzir o nosso próprio milênio, crendo que Deus está operando em nós e em nosso mundo o querer e o fazer para o Seu beneplácito?" E ele mesmo dá a resposta, nos seguintes parágrafos: "O curso da história exibe um longo processo de luta de evolução pelo qual a humanidade como um todo eleva-se cada vez mais na escala da civilização e da consecução, melhorando sua condição de quando em quando mediante sua maior habilidade e engenho. Vista segundo a longa perspectiva das eras, a carreira do homem tem sido de real ascensão. Em vez de piorar, vê-se que o mundo melhora constantemente. ...Desde que a história e a ciência mostram que o melhoramento é sempre resultado de esforços de realização, o homem acaba imaginando que os males ainda não vencidos haverão de ser eliminados por estrênuos esforços e reforma gradual, e não pela intervenção catastrófica da Divindade. ... As moléstias devem ser curadas ou evitadas pela habilidade do médico, os males da sociedade devem ser remediados pela educação e pela legislação, e as desgraças internacionais devem ser impedidas pelo estabelecimento de novos padrões e novos métodos de tratamento medicinal, e não por uma aniquilação repentina".[3] Estas citações são deverás características de uma grande parte do pós-milenismo dos nossos dias, e não é de admirar que os premilenistas reajam contra ele.

1 *Syst. Theol.,*p. 1013.
2 *A Theology for the Social Gospel,* p. 224, 225.
3 *The Millennial Hope,* p. 229, 238, 239.

2. OBJEÇÕES AO PÓS-MILENISMO. Há algumas sérias objeções à teoria pós-milenista.

a. A idéia fundamental da doutrina segundo a qual o mundo inteiro será gradativamente ganho para Cristo, a vida de todas as nações será transformada pelo Evangelho no transcurso do tempo, a justiça e a paz reinarão supremas, e as bênçãos do Espírito serão derramadas mais copiosamente que antes, de sorte que a igreja experimentará um período de prosperidade sem par imediatamente antes da vinda do Senhor – não está em harmonia com o retrato do fim do século que se vê na Escritura. Na verdade a Escritura ensina que o Evangelho se espalhará pelo mundo todo e exercerá uma influencia benéfica, mas não nos leva a esperar a conversão do mundo, nem nesta nem numa era vindoura. Ela salienta o fato de que a época imediatamente anterior ao fim será uma época de grande apostasia, de tribulação e perseguição, uma época em que a fé se esfriará a muitos, e em que os que são leais a Cristo serão submetidos a cruéis sofrimentos, e nalguns casos até selarão com seu sangue a sua confissão, Mt 24.6-14, 21, 22; Lc 18.8; 21.25-28; 2 Ts 2.3-12; 2 Tm 3.1-6; Ap 13. Naturalmente os pós-milenistas não podem ignorar por completo o que se diz acerca da apostasia e da tribulação que marcarão o fim da história, mas eles o subestimam e o descrevem como se predissesse uma apostasia e uma tribulação em pequena escala, que não afetarão o fluxo principal da vida religiosa. Sua expectação de uma gloriosa condição da igreja no fim se baseia em passagens que contêm uma descrição figurada, quer da dispensação do Evangelho como um todo, quer da perfeita ventura do reino externo de Jesus Cristo.

b. A idéia correlata de que a presente era não acabará numa grande mudança cataclísmica, mas passará numa transição quase imperceptível para a era vindoura, é igualmente antibíblica. A Bíblia nos ensina de maneira muito explícita que uma catástrofe, ou uma intervenção especial de Deus, dará cabo do governo de Satanás sobre a terra e introduzirá o Reino que não poderá ser abalado, Mt 24.29-31, 35-44; Hb 12.26,27; 2 Pe 3.10-13. haverá uma crise, uma transformação tão grande, que pode ser chamada “regeneração”, Mt 19.28. Assim como os crentes não se santificam progressivamente nesta existência até estarem praticamente prontos para, sem muita mudança mais, entrar no céu, o mundo também não será purificado gradativamente, aprontando-se deste modo para entrar no estágio subseqüente. Justamente como os crentes ainda terão que submeter-se a uma grande mudança a operar-se na morte, assim o mundo sofrerá uma tremenda mudança quando chegar o fim. Haverá novos céus e nova terra, Ap 21.1.

c. A idéia moderna de que a evolução natural e os esforços do homem no campo da educação, da reforma social e da legislação produzirão gradativamente o reinado perfeito do espírito cristão, entra em conflito com tudo quanto a palavra de Deus ensina sobre este ponto. Não é a obra do homem, mas, sim, a de Deus que introduz o glorioso reino de Deus. Este reino não pode ser estabelecido pelos meios naturais, mas somente por meios sobrenaturais. É o reinado de Deus, estabelecido e reconhecido nos corações do Seu povo, e este reinado jamais o

podem tornar efetivos os meios puramente naturais. A civilização sem a regeneração, sem uma transformação sobrenatural do coração, jamais produzirá um milênio, um governo eficaz e glorioso de Jesus Cristo. Dá para ver que as experiências do segundo quartel deste século devem ter imposto esta verdade ao homem moderno. O tão decantado desenvolvimento do homem ainda não nos levou a vislumbrar o milênio.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Qual é a origem histórica do premilenismo? 2. Foi ele de fato o conceito dominante no segundo e no terceiro séculos? 3. Qual foi o conceito de Agostinho sobre o reino de Deus e o milênio? 4. O reino de Deus e a igreja são distintos ou idênticos na Escritura? 5. Será aquele natural e nacional, e esta espiritual e universal? 6. Lucas 14.14 e 20.35 ensinam uma ressurreição parcial? 7. Será que alguma parte de Israel constitui uma parte da noiva de Cristo? 8. Estará completa a noiva, quando Cristo voltar? 9. Os pós-milenistas são necessariamente evolucionistas? 10. A experiência justifica o otimismo dos pós-milenistas, segundo o qual o mundo está ficando cada vez melhor? 11. A Bíblia prediz progresso contínuo para o reino de Deus, até ao fim do mundo? 12. È necessário presumir uma transformação cataclísmica no fim?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV*,* p. 717-769; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, p. 237-279; Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, p. 36-40; id., *Pauline Eschatology,* p. 226-260;Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 861-868; Warfield, *The Millennium and the Apocalypse in Biblical Studies,* p. 643-664; Dahle, *Life After Death,* p. 354-418; D. Brown, *The Second Advent;* Ch. Brown, *The Hope of His Coming;* Hoekstra, *Het Chiliasme;* Rutgers, *Premillennialism in America;* Merril, *Second Coming of Christ;* Eckman, *When Christ Comes Again;* Heagle, *That Blessed Hope;* Case, *The Millennial Hope;* Rall, *Modern Premillennialism and the Christian Hope;* Fairbaim, *The Prophetic of the Jews* (by Pieters); Berkhof, *Premillennialisme;* Riley, *The Evolution of the Kingdom;* Bultem, *Maranatha;* Berkhof, *De Wederkomst van Christus;* Brookes, *Maranatha;* Haldeman, *The Coming od the Lord;* Snowden, *The Second Coming of the Lord;* Blackstone, *Jesus is Coming;* Milligan, *Is the Kingdom Age at Hand?;* Peters, *The Theocratic Kingdom;* West, *The Thousand Years in Both Testaments;* Silver, *The Lord's Return;* Bullinger, *How to Enjoy the Bible;* Waldegrave, *New Testament Millenarianism;* Feinberg, *Premillennialism and Amillennialism;* Gaebelein, *The Hope of the Ages;* Hendriksen, *More Than Conquerors;* Dijk, *Het Rijk der Duizend Jaren;* Aalders, *Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament;* Mauro, *The Gospel of the Kingdom, e The Hope of Israel;* Frost, *The second Coming of Christ;* Reese, *The Approaching Advent of Christ;* Wyngaarden, *The Future of the Kingdom.*

III. A Ressurreição dos Mortos

A discussão do segundo advento de Cristo leva naturalmente a uma consideração dos seus concomitantes. O primeiro deles é a ressurreição dos mortos, ou, como às vezes se lhe chama, “a ressurreição da carne”.

A. A Doutrina da Ressurreição na História.

No tempo de Jesus havia uma diferença de opiniões entre os judeus, a respeito da ressurreição. Enquanto que os fariseus criam nela, os saduceus não criam, Mt 22.23; At 23.8. Quando Paulo falou a seu respeito em Atenas, enfrentou zombaria, At 17.32. Alguns dos coríntios a negavam, 1 Co 15, e Himeneu e Fileto, considerando-a como algo puramente espiritual, asseveravam que ela já era coisa pertencente à história, 2 Tm 2.18. Celso, um dos mais antigos opositores do cristianismo, fazia especialmente desta doutrina objeto de escárnio; e os gnósticos, que consideravam a matéria como inerentemente má, naturalmente a rejeitavam. Orígenes defendeu a doutrina contra os gnósticos e contra Celso, mas todavia, não acreditava que é o corpo depositado no túmulo que ressuscita. Ele descrevia o corpo ressureto como um corpo, purificado e espiritualizado. Embora alguns dos chamados pais cristãos primitivos compartilhassem o seu conceito, a maioria deles acentuava a identidade do corpo atual com o da ressurreição. Já na sua Confissão Apostólica, a igreja expressou a sua crença na ressurreição da carne *(sarkos)*.

Agostinho a princípio estava inclinado a concordar com Orígenes, mas posteriormente adotou o conceito predominante, embora não julgasse necessário crer que as atuais diferenças de forma e estatura continuarão na vida por vir. Jerônimo insistia vigorosamente na identidade do corpo atual com o futuro. O Oriente, representado por homens como os dois Gregórios, Crisóstomo e João de Damasco, manifestava a tendência de adotar um conceito mais espiritual da ressurreição do que o Ocidente. Os que acreditavam num milênio futuro falavam de uma dupla ressurreição, a dos justos no princípio do reino milenar, e a dos ímpios no fim dele. Durante a Idade Média, os escolásticos especulavam muito sobre o corpo ressureto, mas as suas especulações são sumamente fantasiosas e de pequeno valor. Principalmente Tomaz de Aquino parecia especialmente informado sobre a natureza do corpo ressureto, e sobre a ordem e o modo da ressurreição. Os teólogos do período da Reforma geralmente estavam de acordo em que o corpo da ressurreição será idêntico ao atual. Todas as grandes confissões da igreja apresentam a ressurreição geral como simultânea com a segunda vinda de Cristo, o juízo final e o fim do mundo. Elas não fazem separação entre quaisquer desses eventos, tais como entre a ressurreição dos justos e a dos ímpios, e entre a vinda de Cristo e o fim do mundo, com um período de mil anos. Por outro lado, os premilenistas insistem em tal separação. Sob a influência do racionalismo e com o avanço das ciências físicas, acentuaram-se algumas das dificuldades

que pesavam sobre a doutrina da ressurreição, e, como resultado, o "liberalismo" religioso moderno nega a ressurreição da carne e explica as descrições que dela faz a Escritura como sendo uma representação figurada da idéia de que a personalidade humana completa continuará a existir após a morte.

B. Prova Bíblica da Ressurreição.

1. NO VELHO TESTAMENTO. Às vezes se diz que o Velho Testamento nada sabe da ressurreição dos mortos, ou só mostra algum conhecimento dela nos seus últimos livros. É deveras comum a opinião de que Israel tomou por empréstimo dos persas a sua crença na ressurreição. Diz Mackintosh: "Forte evidência existe em favor da hipótese de que a idéia da ressurreição entrou na mente hebraica vinda da Pérsia".[1] Brown fala em tom algo similar: "A doutrina da ressurreição individual aparece pela primeira vez em Israel depois do cativeiro, e pode ser que se deva à influência persa".[2] Salmond também menciona essa idéia, mas afirma que ela não é justificada suficientemente. Diz ele: "A doutrina veterotestamentária de Deus é, de si mesma, suficiente para explicar toda a história da concepção veterotestamentária de uma vida futura".[3] De Bondt chega à conclusão de que não há um só povo, dentre aqueles com os quais Israel teve contato, que tivesse uma doutrina da ressurreição que pudesse servir de modelo para a apresentação dela que era corrente entre os israelitas; e de que a fé na ressurreição que acha expressão na religião do Velho Testamento não se baseia nas religiões dos gentios, mas, sim, na revelação do Deus de Israel.[4] É verdade que não encontramos declarações claras a respeito da ressurreição dos mortos antes do tempo dos profetas, embora Jesus fosse de parecer que já estava implícita em Ex 3.6; cf. Mt 22.29-32, e o escritor de Hebreus dá a entender que até mesmo os patriarcas anelavam à ressurreição dos mortos, Hb 11.10, 13-16, 19. O certo é que não faltam provas de que havia uma crença na ressurreição muito antes do cativeiro. Essa crença está implícita nas passagens que falam numa libertação do *sheol,* Sl 49.15; 73.24, 25; Pv 23.14. Ela encontra expressão na declaração de Jó 19.25-27. Sobretudo a vemos ensinada claramente em Is 26.19 (passagem tardia, segundo os críticos), e em Dn 12.2, e provavelmente está implícita igualmente em Ez 37.1-14.

2. NO NOVO TESTAMENTO. Como se podia esperar, o Novo Testamento tem mais que dizer sobre a ressurreição dos mortos do que o Velho Testamento, porque coloca o clímax da revelação de Deus sobre este ponto na ressurreição de Jesus Cristo. Contra a negação dos saduceus, Jesus argumenta em favor da ressurreição dos mortos com base no Velho Testamento, Mt 22.23-33 e paralelas; cf. Ex 3.6. Além disso, Ele ensina essa grande verdade com muita clareza em Jo 5.25-29; 6.39, 30, 44, 54; 11.24, 25; 14.3; 17.24. A passagem clássica do Novo testamento para a

1 *Immortality and the Future,* p. 34.
2 *Christian Theology in Outline,* p. 251, 252.
3 *The Christian Doctrine of Immortality,* p. 221, 222.
4 *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na dit Leven,* p. 263, 264.

doutrina da ressurreição é 1 Co 15. Outras passagens importantes são: 1 Ts 4.13-16; 2 Co 5.1-10; Ap 20.4-6 (de interpretação dúbia), e 20.13.

C. A Natureza da Ressurreição.

1. É OBRA DO DEUS TRIÚNO. A ressurreição é obra realizada pelo Deus triúno. Nalguns casos se nos diz simplesmente que Deus ressuscita os mortos, sem se especificar pessoa alguma, Mt 22.29; 2 Co 1.9. Mais particularmente, porém, a obra da ressurreição é atribuída ao Filho, Jo 5.21, 25, 28, 29; 6.38-40, 44, 54; 1 Ts 4.16. Indiretamente, também é apontada como obra realizada pelo Espírito Santo, Rm 8.11.

2. É RESSURREIÇÃO FÍSICA, OU CORPORAL. Nos dias de Paulo havia alguns que consideravam a ressurreição como espiritual, 2 Tm 2.18. E nos dias atuais há muitos que só acreditam numa ressurreição espiritual. Mas a Bíblia é muito explicita ao ensinar a ressurreição do corpo. Cristo é chamado “primícias” da ressurreição, 1 Co 15.20, 23 e “o primogênito de entre os mortos”. Cl 1.18; Ap 1.5. Isto implica que a ressurreição do povo de Deus será semelhante à do seu celestial Senhor. Sua ressurreição foi corporal, e a dos Seus será da mesma natureza. Além disso, também se diz que a ressurreição realizada por Cristo inclui o corpo, Rm 8.23; 1 Co 6.13-20. Em Rm 8.11 se nos diz explicitamente que Deus, por Seu Espírito, ressuscitará nossos corpos mortais. E evidentemente é o corpo que está proeminentemente na mente do apóstolo em 1 Co 15; cf. especialmente os versículos 35-49.

Segundo a Escritura, haverá uma ressurreição do corpo, isto é, não uma criação inteiramente nova, mas um corpo que será, num sentido fundamental, idêntico ao corpo atual. Deus não vai criar um novo corpo para cada ser humano, mas vai ressuscitar o próprio corpo que foi depositado na terra. Sito se pode inferir apenas do termo “ressurreição”, mas é declarado expressamente em Rm 8.11 e 1 Co 15.53, e ademais está implícito na figura da semente semeada no solo, figura que o apostolo emprega em 1 Co 15.36-68. Além disso, Cristo, as primícias da ressurreição, prova conclusivamente a identidade do Seu corpo aos Seus discípulos. Ao mesmo tempo, a Escritura deixa perfeitamente evidente que o corpo passará por grande mudança. O corpo de Cristo ainda não fora plenamente glorificado durante o período de transição entre a ressurreição e a ascensão; contudo, já sofrera notável transformação. Paulo se refere à transformação que terá lugar, quando diz que ao semearmos a semente, não semeamos o corpo que virá a existir; não tencionamos retirar a mesma semente da terra. Todavia, esperamos colher uma coisa que, no sentido fundamental, é idêntica à semente depositada no solo. Conquanto haja uma certa identidade entre a semente semeada e as sementes que dela se desenvolvem, todavia há também uma diferença notável. Nós seremos transformados, diz o apóstolo, “porque é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade”. Também diz: “Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita na incorrupção. Semeia-se em

desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder. Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual". Transformação não é incoerente com retenção da identidade. É-nos dito que, mesmo agora, cada partícula dos nossos corpos muda a cada sete anos, mas, ao passar por isso tudo, o corpo conserva a sua identidade. Haverá certa conexão física entre o corpo antigo e o novo, mas não nos é revelada a natureza dessa conexão. Alguns teólogos falam num germe remanescente do qual se desenvolve o novo corpo; outros dizem que o princípio organizador do corpo permanece. Orígenes tinha algo dessa espécie em mente; a mesma coisa Kuyper e Milligan. Se tivermos tudo isso em mente, a antiga objeção contra a doutrina da ressurreição, a saber, que é impossível que um corpo ressuscite com as mesmas partículas que o constituíam na ocasião de sua morte, visto que essas partículas passam para outras formas de existência, e talvez para centenas de outros corpos, perde completamente a sua força.

3. É RESSURREIÇÃO DOS JUSTOS E DOS ÍMPIOS. De acordo com Josefo, os fariseus negavam a ressurreição dos ímpios.[1] A doutrina do extincionismo e a da imortalidade condicional, ambas as quais, ao menos nalgumas de suas formas, negam a ressurreição dos ímpios e ensinam a sua aniquilação, doutrina abraçada por muitos teólogos, também encontrou guarida em seitas como o adventismo e a "aurora do milênio". Acreditam na extinção total dos ímpios. Às vezes se faz a asserção de que a Escritura não ensina a ressurreição dos ímpios, mas isso é patentemente errôneo, Dn 12.2; Jo 5.28, 29; At 24.15; Ap 20.13-15. Ao mesmo tempo, deve-se admitir que a ressurreição deles não ocupa lugar proeminente na Escritura. Claramente se vê que o aspecto soteriológico da ressurreição está em primeiro plano, e esta pertence unicamente aos justos. Estes, em contraste com os ímpios, são os únicos que tirarão proveito da ressurreição.

4. É RESSURREIÇÃO DE IMPORTÂNCIA DESIGUAL PARA OS JUSTOS E PARA OS INJUSTOS. Breckenridge cita 1 Co 15.22 para provar que a ressurreição de santos e de pecadores foi adquirida por Cristo. Mas, dificilmente se pode negar que o segundo "todos" nessa passagem só é geral no sentido de "todos os que estão em Cristo". A ressurreição é ali descrita como resultante de uma união vital com Cristo. Mas, certamente, só os crentes estão nessa relação viva com Ele. A ressurreição dos ímpios não pode ser considerada como uma bênção merecida pela obra mediatária de Cristo, embora esteja relacionada indiretamente com ela. É um resultado necessário da posposição da execução da sentença de morte dada ao homem, o que tornou possível a obra de redenção. A posposição resultou na relativa separação entre a morte temporal e a morte eterna, e na existência de um estado intermediário. Sob estas circunstâncias, é necessário ressuscitar os ímpios dos mortos, a fim de que a morte, em sua máxima extensão e com todo o seu peso, lhes possa ser imposta. Sua ressurreição não é um ato de redenção, mas, sim, de soberana justiça, da parte de Deus. A ressurreição dos justos e dos injustos tem isto em comum – que em ambos os casos os corpos e as almas são reunidas. Mas, no caso daqueles,

1 *Ant.* XVIII, 1, 2; *Wars* II, °14.

isso resulta na vida perfeita, ao passo que no caso destes, redunda na extrema penalidade da morte, Jo 5.28, 29.

D. A Ocasião da Ressurreição.

1. O CONCEITO PREMILENISTA CONCERNENTE À OCASIÃO DA RESSURREIÇÃO. É opinião comum entre os premilenistas que a ressurreição dos santos estará separada da dos ímpios por um período de mil anos. Ao que parece, quase consideram como verdade axiomática que essas duas classes não têm a mínima possibilidade de ressurgir ao mesmo tempo. E não somente isso, mas o tipo de premilenismo dominante hoje em dia, com a sua teoria de uma dupla segunda vinda de Cristo, sente necessidade de admitir uma terceira ressurreição. Todos os santos das dispensações anteriores e da atual dispensação serão ressuscitados na *paurosia*, ou seja, na vinda do Senhor. Os que ainda viverem nesse tempo serão transformados num instante, num piscar de olhos. Mas nos sete anos que se seguirão à *paurosia,* muitos outros santos morrerão, especialmente na grande tribulação. Estes também deverão ressuscitar, e a sua ressurreição ocorrerá quando se der a revelação do dia do Senhor, sete anos após a *parousia.* Mas, nem neste ponto os premilenistas podem parar. Desde que a ressurreição que se dará no fim do mundo está reservada para os ímpios, terá que haver outra ressurreição dos santos que morreram durante o milênio, a qual precederá a dos ímpios, pois, segundo eles, santos e ímpios não podem ressuscitar ao mesmo tempo.

2. INDICAÇÕES ESCRITURÍSTICAS QUANTO À OCASIÃO DA RESSURREIÇÃO. Segundo a Escritura, a ressurreição dos mortos coincidirá com a *paurosia*, com a revelação do dia do Senhor e com o fim do mundo, e precederá imediatamente o juízo geral e final. A Bíblia certamente não favorece as distinções premilenistas a respeito desta doutrina. Em diversos lugares ela apresenta a ressurreição dos justos e a dos ímpios como contemporâneas, Dn 12.2; Jo 5.28, 29; At 24.15; Ap 20.13-15. Todas essas passagens falam da ressurreição como um único evento, e não contêm a mais ligeira indicação de que a ressurreição dos justos e a dos ímpios estarão separadas por um período de mil anos.

Mas isto não é tudo que se pode dizer em favor da idéia de que ambas coincidem. Em Jo 5.21-29 Jesus combina o pensamento sobre a ressurreição, incluindo a ressurreição dos justos, com o pensamento sobre o juízo, incluindo o juízo dos ímpios. Alem disso, 2 Ts 1.7-10 apresenta claramente a *paurosia* (versículo 10), a revelação (vers. 7) e o juízo dos ímpios (vers. 8 e 9) como coincidentes. Se não for este caso, a língua terá perdido o seu sentido. Ademais, a ressurreição *dos crentes* está ligada diretamente à segunda vinda do Senhor em 1 Co 15.23; Fp 3.20, 21 e 1 Ts 4.16, mas também é apresentada como ocorrendo no fim do mundo, Jo 6.39, 40, 44, 54, ou no último dia. Quer dizer que os crentes serão ressuscitados no ultimo dia, e que o ultimo dia é também o dia da vinda do Senhor. Sua ressurreição não precederá o fim por um período de mil

anos. Felizmente, há vários premilenistas que não aceitam a teoria de três ressurreições, mas que, não obstante, apegam-se à doutrina de duas ressurreições.

3. CONSIDERAÇÃO DOS ARGUMENTOS A FAVOR DE DUAS RESSURREIÇÕES.

a. Grande ênfase é dada ao fato de que a Escritura, apesar de geralmente falar da ressurreição *ton nekron*, isto é, "dos mortos", repetidamente se refere à ressurreição dos crentes como uma ressurreição *ek nekron*, isto é, "saída dos mortos". Os premilenistas traduzem esta expressão por "dentre os mortos", de modo que implica que muitos mortos ainda permaneceriam no túmulo. Lightfoot também afirma que esta expressão se refere à ressurreição dos crentes, mas Kennedy diz: "Não há absolutamente nenhuma prova a favor desta asserção definida". Também é esta a conclusão a que chega o doutor Vos, depois de um cuidadoso estudo das passagens pertinentes. Em geral se pode dizer que a suposição de que a expressão *he anastasis ek nekron* deve ser vertida para "a ressurreição dentre os mortos" é inteiramente gratuita. Os léxicos clássicos desconhecem essa versão; e Kremer-Koegel interpreta a expressão dando-lhe este sentido: "do estado dos mortos", e esta parece ser a interpretação mais natural. Deve-se notar que Paulo emprega as expressões uma pela outra em 1 Co 15. Apesar de estar falando somente da ressurreição dos crentes, é vidente que ele não procura salientar o fato de que esta é de caráter específico, pois emprega a expressão mais geral repetidas vezes, 1 Co 15.12, 13, 21, 42.[1]

b. Os premilenistas recorrem também a certas expressões específicas, tais como "superior ressurreição", Hb 11.35, "ressurreição da vida", Jo 5.29, "ressurreição dos justos", Lc 14.14, e "e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro", 1 Ts 4.16 – todas as quais se referem unicamente à ressurreição dos crentes. Essas expressões parecem colocar essa ressurreição à parte, como algo diferente. Mas essas passagens provam apenas que a Bíblia distingue entre a ressurreição dos justos e a dos ímpios, e não fornecem nenhuma prova de que haverá duas ressurreições, separadas uma da outra por um período de mil anos. A ressurreição do povo de Deus difere da dos incrédulos em seu princípio motriz, em sua natureza essencial e em seu desfecho final, e, portanto, pode muito bem ser apresentada como uma coisa distinta e como uma experiência muitíssimo mais desejável do que a ressurreição dos ímpios. Aquela liberta os homens do poder da morte; esta não. A despeito da sua ressurreição, os incrédulos permanecerão no estado de morte.

c. Um dos principais textos-prova dos premilenistas, a favor de duas ressurreições, acha-se em 1 Co 15.22-24: "Porque assim como em Adão todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo. Cada um, porém, por sua própria ordem. Cristo, as primícias; depois os que são de Cristo, na sua vinda. E então virá o fim, quando ele entregar o reino ao Deus e Pai...". Nesta passagem eles vêem três estágios da ressurreição indicados, quais sejam, (1) a ressurreição de Cristo; (2) a ressurreição dos crentes; e (3) o fim (como eles o interpretam) da

1 Cf. também Waldegrave, *New Testament Millenarianism*, p. 575, 576.

ressurreição, isto é, a ressurreição dos ímpios. Silver faz uma colocação pitoresca: "Na ressurreição, Cristo e muitos santos que ressurgiram em Jerusalém e ao redor dela aparecem como o primeiro grupo. Mais de 1900 anos depois, 'os que são de Cristo, na sua vinda' aparecerão como o segundo grupo. 'E então' (mas não imediatamente), 'virá o fim' (vers. 24), o derradeiro e grande bloco de gente, com um grupo de criaturas esquecidas, completando o cortejo".[1] É de se notar que a idéia "não imediatamente" é introduzida no texto. O argumento é que, uma vez que *epeita* (depois) do versículo 23 se refere a um tempo ao menos 1900 anos mais tarde, a palavra *eita* (então) do versículo 24 se refere a um tempo 1000 anos mais tarde. Mas isto é mera suposição, destituída de qualquer prova. As palavras *epeita* e *eita* significam de fato a mesma coisa, mas nenhuma delas implica necessariamente a idéia de um longo período intermediário. Observe-se o emprego de *epeita* em Lc 16.7 e Tg 4.14, e o de *eita* em Mc 8.25; Jo 13.5; 19.27; 20.27. Ambas as palavras podem ser utilizadas para indicar algo que ocorrerá imediatamente, e para algo que só ocorrerá depois de algum tempo, de maneira que é pura suposição pensar que a ressurreição dos crentes estará separada do fim por um longo período de tempo. Outra suposição gratuita é a de que "o fim" significa "o fim da ressurreição". De acordo com a analogia da escritura, aquela expressão aponta para o fim do mundo, a consumação, o tempo em que Cristo entregará o Reino ao pai e porá todos os inimigos debaixo dos Seus pés. Este é o conceito adotado por comentadores como Alford, Godet, Hodge, Bachmann, Findley, Robertson & Plummer, e Edwards.[2]

d. Outra passagem a que os premilenistas recorrem é 1 Ts 4.16, "Porquanto o Senhor mesmo, dada a sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos ressuscitarão primeiro". Disto eles inferem que aqueles que não morrem em Cristo ressuscitarão em data posterior. Mas é mais que evidente que não é essa a antítese que o apostolo tem em mente. A declaração subseqüente não é, "depois os mortos que não estão em Cristo ressuscitarão", mas "depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, pra o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor". Biederwolf admite isso francamente.[3] Tanto nesta passagem como na anterior Paulo está falando somente da ressurreição dos crentes; a dos ímpios não está em seu escopo, de modo nenhum.

e. A passagem mais importante a que se referem os premilenistas é Ap 20.4-6: "... e viveram e reinaram com Cristo durante mil anos. Os restantes dos mortos não reviveram até que se completassem os mil anos. Esta é a primeira ressurreição". Aqui os versículos 5 e 6 fazem menção de uma primeira ressurreição, e isto, é o que se diz, implica que haverá uma segunda. Mas a suposição de que o escritor está falando de uma ressurreição corporal é extremamente

1 *The Lord's Return,* p. 230
2 Para mais ampla discussão desta questão toda, cf. Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, p. 414, 415; Milligan, *The Ressurrection of the Dead*, p. 64 e segtes.; Vos, *Pauline Eschatology*, p. 241 e segtes.
3 *Millennium Bible,* p. 472.

duvidosa. Evidentemente o cenário dos versículos 4 a 6 está no céu, e não na terra. E os termos não sugerem uma ressurreição corporal. O vidente não fala de pessoas ou corpos que foram ressuscitados, mas de almas que "viveram" e "reinaram". E ele denomina esse viver e reinar com Cristo "a primeira ressurreição". O doutor Vos opina que as palavras, "Esta (enfática) é a primeira ressurreição", podem até ser "uma assinalada desaprovação de uma interpretação mais realista (quiliástica) da mesma frase".[1] Com toda a probabilidade, a expressão se refere à entrada das almas dos santos na gloriosa condição de vida com Cristo na morte. A ausência da idéia de uma dupla ressurreição bem pode fazer-nos hesitar em afirmar a sua presença nesta passagem de um livro tão cheio de simbolismos, como o Apocalipse de João. Onde quer que a Bíblia mencione juntas a ressurreição dos justos e a dos ímpios, como em Dn 12.2; Jo 5.28, 29; At 24.15, inexiste a mais ligeira insinuação de que ambas estarão separadas uma da outra por um período de mil anos. Por outro lado, ela ensina que a ressurreição terá lugar no último dia, e imediatamente será seguida pelo juízo final, Mt 25.31, 32; Jo 5.27-29; 6.39,40, 44, 54; 11.24; Ap 20.11-15.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. a Confissão Apostólica fala da ressurreição do corpo, ou da ressurreição da carne? 2. Como explicar a mudança de uma para a outra? 3. Os premilenistas não têm que acrescentar outra ressurreição dos justos às que ocorrerão na *paurosia* e na revelação, segundo eles? 4. Como os premilenistas elaboram um argumento em favor de uma dupla ressurreição utilizando até Dn 12.2? 5. Como encontram eles um argumento para isso em Fp 3.11? 6. Qual é o principal argumento dos "liberais" modernos contra a doutrina de uma ressurreição física? 7. Que quer dizer Paulo quando fala, em 1 Co 15.44, do corpo ressureto como um *soma pneumatikon?*

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV*,* p. 755-758,770-777; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, p. 262-279; Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, p. 14-22; id., *Pauline Eschatology,* p136-225;Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 837-844; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 829-841; Shedd, *Dogm. Theol.,* p. 641-658; Valentine, *Chr. Theol.* II, p. 414-420;Dahle, *Life After Death,* p. 358-418; Hovey, *Eschatology*, p23-78; Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 164-179; Snowden, *The Coming of the Lord,* p. 172-191; Salmond, *Chr. Doct. Of Immortality*, p. 262-272, 437-459; Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things,* p. 222-281; Kliefoth, *Eschatologie*, p. 248-275; Brown, *The Chr. Hope,* p. 89-108; Milligan, *The Ressurrection of the Dead,* p. 61-77.

1 ISBE, Artigo *Esch. Of the N.T.*

IV. O Juízo Final

Outro importante concomitante da volta de Cristo é o juízo final, que será de natureza geral. O Senhor voltará justamente com o propósito de julgar os vivos e de consignar a cada indivíduo o seu destino eterno.

A. A Doutrina do Juízo Final na História.

Desde os mais primitivos tempos da era cristã, a doutrina de um juízo geral e final esteve ligada à da ressurreição dos mortos. A opinião geral era que os mortos ressuscitariam para serem julgados segundo as obras praticadas enquanto no corpo. Como solene advertência, dava-se ênfase à certeza desse juízo. Esta doutrina já´fazia parte do conteúdo da Confissão Apostólica: “Donde virá para julgar os vivos e os mortos”. A idéia predominante era que esse juízo seria acompanhado pela destruição do mundo. De modo geral, os chamados pais primitivos da igreja não especulavam muito acerca da natureza do juízo final, embora Tertuliano constitua uma exceção. Agostinho procurou interpretar algumas das declarações figuradas da Escritura a respeito do juízo. Na Idade Média, os escolásticos discutiram o assunto com maiores minúcias. Eles também acreditavam que a ressurreição dos mortos seria seguida imediatamente pelo juízo geral, e que este marcaria o fim dos tempos para o homem. O juízo será geral no sentido de que todas as criaturas racionais comparecerão nele, e de que trará uma revelação geral dos feitos de cada um, tanto dos bons como dos maus. Cristo será o Juiz, embora outros estejam associados a Ele no julgamento; não, porém, como juizes no sentido estrito da palavra. Imediatamente após o juízo, haverá uma conflagração universal. Deixamos de mencionar algumas outras particularidades aqui.

Os Reformadores compartiam essa idéia, em geral, mas pouco ou nada acrescentaram ao conceito predominante. O mesmo conceito se acha em todas as confissões protestantes, as quais afirmam explicitamente que haverá um dia de juízo no fim do mundo, mas não entram em detalhes. Tem sido esse o conceito oficial das igrejas até os dias atuais. Isto não significa que não houve outros conceitos que achassem expressão. Kant inferiu do imperativo categórico a existência de um Juiz supremo que aplicaria a justiça a todos os erros numa vida futura. Schelling, com o seu famoso dito, “A história do mundo é o julgamento do mundo”, evidentemente considerava o juízo apenas como um processo imanente atual. Alguns não estavam inclinados a admitir a constituição moral do universo, não acreditavam que a história se move rumo a uma terminação moral, e, assim, negavam o juízo futuro. A esta idéia foi dada uma formulação filosófica por Von Hartmann. Na teologia “liberal” moderna, com sua ênfase ao fato de que Deus é imanente em todos os processos da história, é forte a tendência para considerar o juízo primária, senão exclusivamente, como um processo imanente atual. Diz Beckwith: “Em Seu procedimento (de Deus) para com os homens, nada se susta, não há suspensão de nenhum atributo do Seu ser.

O juízo não é, pois, mais verdadeiramente futuro do que presente. Na medida em que Deus é o seu autor, é tão constante e perpétuo como a Sua ação na vida humana. Pospor o juízo para uma hora publica e futura é ter um falso conceito da justiça, como se esta estivesse dormente ou suspensa, totalmente presa a condições externas. Ao contrário, a esfera da justiça deve ser procurada, não fora, primeiro, mas dentro, na vida interior, no mundo da consciência".[1] Os dispensacionalistas crêem de todo o coração no juízo futuro, mas falam em juízos, no plural. Segundo eles, haverá um juízo na *parousia*, outro na revelação de Cristo, e ainda outro no fim do mundo.

B. Natureza do Juízo Final.

O juízo final do qual a Bíblia fala não pode ser considerado como um processo espiritual invisível e infindável, idêntico à providência de Deus na história. Isto não equivale a negar o fato de que há um julgamento providencial de Deus nas vicissitudes de indivíduos e nações, embora nem sempre se reconheçam como tais. A Bíblia nos ensina claramente que, ainda na presente vida, Deus visita o mal com castigos e recompensa o bem com bênçãos, e que estes castigos e recompensas são positivos nalguns casos, mas noutros aparecem como resultados providenciais naturais do mal cometido ou do bem praticado, Dt 9.5; Sl 9.16; 37.28; 59.13; Pv 11.5; 14.11; Is 32.16,17; Lm 5.7. A consciência humana também atesta este fato. Mas também é manifesto na Escritura que os juízos de Deus no presente não são finais. Às vezes o mal prossegue sem a devida punição, e o bem nem sempre sé recompensado nesta existência com as bênçãos prometidas. Os ímpios dos dias de Malaquias tiveram a coragem de gritar: "Onde está o Deus do juízo?", Ml 2.17. A queixa que se ouvia naqueles dias era; "Inútil é servir a Deus; que nos aproveitou termos cuidado em guardar os seus preceitos, e em andar de luto diante do Senhor dos Exércitos? Ora, pois, nós reputamos por felizes os soberbos; também os que cometem impiedade prosperam, sim, eles tentam ao Senhor e escapam", Ml 3.14, 15. Jó e seus amigos lutaram com o problema dos sofrimentos dos justos, e a mesma coisa fez Asafe no Salmo 73. A Bíblia nos ensina a ter os olhos postos no futuro, no juízo final, vendo neste a resposta decisiva de Deus para todas essas interrogações, a solução de todos esses problemas e a remoção de todas as discrepâncias aparentes da era atual, Mt 25.31-46; Jo 5.27-29; At 25.24; Rm 2.5-11; Hb 9.27; 10.27; 2 Pe 3.7; Ap 20.11-15. Estas passagens não se referem a um processo, mas, sim a um evento bem definido do fim dos tempos. Ele é descrito como acompanhado por outros eventos históricos, tais como a vinda de Jesus Cristo, a ressurreição dos mortos e a renovação de céus e terra.

C. Conceitos Errôneos a Respeito do Juízo.

1 R*ealities of Christian Theology,* p. 362, 363.

1. JUÍZO PURAMENTE METAFÓRICO. De acordo com Schleiermacher e muitos outros eruditos alemães, as descrições bíblicas do juízo final devem ser entendidas como indicações simbólicas do fato de que o mundo e a igreja finalmente se separarão. Esta explicação serve para fazer evaporar toda a idéia de um julgamento forense quanto à determinação pública do estado final do homem. É uma explicação que certamente não faz justiça às vigorosas afirmações da escritura a respeito do juízo final, de que será uma *declaração formal, publica e final*.

2. JUÍZO EXCLUSIVAMENTE IMANENTE. A máxima de Schelling, de que "a história do mundo é o julgamento do mundo", sem dúvida contém um elemento de verdade. Como acima foi assinalado, há manifestações da justiça retributiva de Deus na história das nações e dos indivíduos. As recompensas e os castigos podem ser de caráter positivo, ou podem ser o resultado do bem ou do mal praticado. Mas quando muitos eruditos "liberais" afirmam que o julgamento divino é totalmente imanente e é inteiramente determinado pela ordem moral do mundo, certamente não fazem justiça às apresentações da Escritura. A idéia que eles têm do juízo como "agindo por si mesmo" faz de Deus um ser ocioso, que apenas vê e aprova a distribuição de recompensas e castigos. Destrói completamente a idéia do juízo como um evento externo e visível a ocorrer nalgum tempo definido do futuro. Além disso, esse conceito não pode satisfazer os anseios do coração humano pela justiça perfeita. Os juízos históricos são sempre e somente parciais, e às vezes são aos homens a impressão de serem disfarces da justiça. Sempre houve e ainda há ocasião para a perplexidade de Jó e de Asafe.

3. O JUÍZO NÃO SERÁ UM SÓ EVENTO. Os premilenistas dos nossos dias falam de três diferentes juízos futuros. Eles distinguem: (a) Um juízo para os santos ressurretos e para os santos vivos, quando da *parousia* ou da vinda do Senhor, para vindicação pública dos santos, para dar recompensa a cada um segundo as suas obras e para determinar os seus respectivos lugares no reino milenar vindouro. (b) Um juízo por ocasião da revelação de Cristo (no dia do senhor), imediatamente após a grande tribulação, no qual, conforme o conceito predominante, as nações gentílicas serão julgadas como nações, de acordo com a atitude que elas assumiram para com o evangelizante remanescente de Israel (os irmãos menores do Senhor). A entrada dessas nações no reino dependerá do resultado do julgamento. Este é o juízo mencionado em Mt 25.31-46. estará separado do anterior por um período de sete anos. (c) Um julgamento dos ímpios mortos, perante o grande trono branco descrito em Ap 20.11-15. Os mortos serão julgados segundo as suas obras, e estas determinarão o grau da punição que eles receberão. Este juízo ocorrerá mais de mil anos depois do juízo das nações.

Devemos notar, porém, que a Bíblia sempre fala do juízo futuro com um só evento. Ela nos ensina a aguardar, não dias, mas o dia do juízo, Jo 5.28, 29; At 17.31; 2 Pe 3.7, também chamado "aquele dia", Mt 7.22; 2 Tm 4.8, e "o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus", Rm 2.5. Os premilenistas sentem a força deste argumento, pois replicam que esse pode ser um dia de mil

anos. Além disso, há passagens da escritura que evidenciam abundantemente que os justos e os ímpios comparecerão juntos no juízo para uma separação final, Mt 7.22, 23; 25.31-46; Rm 2.5-7; Ap 11.18; 20.11-15. Ademais, deve-se notar que o julgamento dos ímpios é descrito como um concomitante da *parousia* e também da revelação, 2 Ts 1.7-10; 2 Pe 3.4-7. E, finalmente, deve-se ter em mente que Deus não julga as nações como nações quando estão em jogo questões eternas, mas somente indivíduos; e que uma separação final dos justos e dos ímpios não tem a menor possibilidade de ser feita antes do fim do mundo. É difícil ver como alguém pode fazer uma interpretação tolerável e coerente de Mt 25.31-46, a não ser partindo do pressuposto de que o juízo a que o texto se refere é o juízo universal de todos os homens, e de que estes serão julgados, não como nações, mas como indivíduos. Até Meyer e Alford, eles próprios premilenistas, consideram que esta é a única explanação sustentável.

4. O JUÍZO FINAL É DESNECESSÁRIO. Alguns consideram inteiramente desnecessário o juízo final, porque o destino de cada ser humano é determinado na hora da sua morte. Se um homem dormir firmado em Jesus, estará salvo; se morrer em seus pecados, estará perdido. Desde que a questão está resolvida, não é necessário fazer-se mais um inquérito judicial, e, portanto, um juízo final é completamente supérfluo. Mas a certeza do juízo futuro não depende da nossa concepção de sua necessidade. Deus nos ensina claramente em Sua palavra que haverá um juízo final, e isto põe fim à questão para todos os que reconhecem a Bíblia como o padrão final da fé. Além disso, o pressuposto subjacente, do qual procede o argumento, a saber, que o juízo final tem o propósito de definir qual seria o estado futuro do homem, é inteiramente errôneo. Seu propósito é, antes, expor diante de todas as criaturas racionais a glória declarativa de Deus num ato formal e forense que, por um lado, engrandecerá a Sua santidade e justiça, e, por outro lado, engrandecerá a Sua graça e misericórdia. Ademais, devemos ter em mente que o juízo do ultimo dia será diferente daquele que ocorre na morte de cada indivíduo em mais de um aspecto. Não será secreto, mas público; não terá referência a um só individuo, mas a todos os homens.

D. O Juiz e os Seus Assistentes

Naturalmente, o juízo final, como todas as *opera ad extra* (obras externas) de Deus, é obra realizada pelo trino Deus, mas a Escritura a atribui particularmente a Cristo. Cristo, em Sua capacidade mediatária, será o futuro Juiz, Mt 25.31, 32; Jo 5.27; At 10.42; 17.31; Fp 2.10; 2 Tm 4.1. Passagens como Mt 28.18; Jo 5.27; Fp 2.9, 10, tornam mais que evidente que a honra de julgar os vivos e os mortos foi conferida a Cristo como Mediador como recompensa por Sua obra expiatória e como parte de Sua exaltação. Esta pode ser considerada como uma das honras culminantes da Sua realeza. Também em Sua capacidade de Juiz, Cristo está salvando o Seu povo de forma suprema: Completará a redenção deles, justificá-los-á publicamente, e removerá as últimas conseqüências do pecado. De passagens como Mt 13.41, 42; 24.31; 25.31, pode-se inferir que os anjos O assistirão nesta grande obra. Evidentemente, os santos, nalgum sentido,

vão assentar-se e julgar com Cristo, Sl 149.5-9; 1 Co 6.2, 3; Ap 20.4. É difícil dizer o que isto envolve. Tem-se interpretado no sentido de que os santos condenarão por sua fé o mundo, assim como os ninivitas teriam condenado as cidades incrédulas dos dias de Jesus. Ou que eles meramente estarão presentes ao julgamento presidido por Cristo. Mas o argumento de Paulo em 1 Co 6.2, 3 parece exigir mais do que isso, pois nenhuma das duas interpretações sugeridas provariam que os coríntios eram capazes de julgar as questões surgidas na igreja. Embora não se possa esperar que os santos conheçam todos os que haverão de comparecer no juízo e distribuam as penas impostas, todavia, terão alguma parte ativa no juízo de Cristo, embora seja impossível dizer precisamente o que será isso.

E. As Partes que Serão Julgadas

A Escritura contém claras indicações de pelo menos duas partes serão julgadas. É mais evidente que os anjos decaídos comparecerão perante o tribunal de Deus, Mt 8.29; 1 Co 6.3; 2 Pe 2.4; Jd 6. Satanás e seus demônios verão sua ruína final no dia do juízo. Também se vê com toda a clareza que todos os indivíduos da raça humana terão que comparecer às barras da justiça, Sl 50.4-6; Ec 12.14; Mt 12.36, 37; 25.32; Rm 14.10; 2 Co 5.10; Ap 20.12. Estas passagens certamente não dão lugar ao conceito dos pelagianos e dos que seguem sua esteira, de que o juízo final se limitará aos que gozam os privilégios do Evangelho. Tampouco favorecem a idéia daqueles sectários que afirmam que os justos não serão chamados a juízo. Quando Jesus diz, em Jo 5.24, “Em verdade, em verdade vos digo: Quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida”, claramente quer dizer, como se vê do contexto, que o crente não entrará em juízo *condenatório.* Às vezes, porém, se objeta que os pecados dos crentes, pecados perdoados, certamente não serão trazidos a público naquele dia; mas a Escritura nos leva à certeza de que o serão, embora, naturalmente, sejam revelados como pecados *perdoados*. Os homens serão julgados por “toda palavra frívola”, Mt 12.36, e pelos “segredos dos homens”, Rm 2.16; 1 Co 4.5, e não há a mínima indicação de isto se restringirá aos ímpios. Além disso, passagens como Mt 13.30, 40-43, 49; 25.14-23, 34-40, 46 evidenciam que os justos comparecerão ao tribunal de Cristo. Mais difícil é decidir se os anjos bons serão submetidos ao juízo final em algum sentido. O doutor Bavinck mostra-se inclinado a inferir de 1 Co 6.3 que serão; mas esta passagem não prova o ponto. Poderia fazê-lo se a palavra *angelous* fosse precedida pelo artigo, o que não acontece. Lemos simplesmente: “Não sabeis que havemos de julgar os próprios anjos...?” (no original grego, sem artigo). Dada a incerteza ligada a esta questão, é melhor silenciar a respeito. Mais ainda quando nos lembramos de que os anjos sé são apresentados como ministros de Cristo em conexão com a obra de julgamento, Mt 13.30, 41; 25.31; 2 Ts 1.7, 8.

F. A Ocasião do Juízo.

Conquanto não se possa determinar em termos absolutos a ocasião do juízo futuro, pode ser fixada relativamente, isto é, com relação a outros eventos escatológicos. É evidente que será no fim do presente mundo, pois será um julgamento sobre toda a vida de todos os homens, Mt 13.40-43; 2 Pe 3.7. Além disso, será concomitante com a vinda *(parousia)* de Jesus Cristo, Mt 25.19-46; 2 Ts 1.7-10; 2 Pe 3.9, 10, e se seguirá imediatamente à ressurreição dos mortos, Dn 12.2; Jo 5.28, 29; Ap 20.12, 13. A questão sobre se o juízo precederá imediatamente a renovação de céus e terra, ou se será coincidente com ela, ou se será imediatamente após, não pode ser resolvida conclusivamente com base na Escritura. Ap 20.11 parece indicar que a transformação do universo se dará ao iniciar-se o juízo; 2 Pe 3.7, que ambos ocorrerão sincronicamente; e Ap 21.1, que a renovação dos céus e da terra será em seguida ai juízo. Só podemos falar deles, de maneira geral, como concomitantes.

É igualmente impossível determinar a exata duração do juízo: A Escritura fala em “o dia do juízo”, Mt 7.22; 2 Ts 1.10; 2 Tm 1.12, e “o dia da ira”, Rm 2.5; Ap 11.8. Não precisamos inferir destas passagens e doutras semelhantes que será precisamente um dia de vinte e quatro horas, dado que a palavra “dia” também é empregada num sentido mais indefinido na Escritura. Por outro lado, porém, a interpretação feita por alguns premilenistas, de que se trata de um designativo de todo o período milenar, não pode ser considerada plausível. Quando a palavra “dia” é empregada para denotar um período, denota em geral um período totalmente caracterizado por alguma peculiaridade extraordinária, normalmente indicada pelo genitivo que acompanha a palavra. Assim, “o dia da aflição” é o período totalmente caracterizado por aflições, e “o dia da salvação” é o período em sua inteireza notório por sua proeminente manifestação do favor ou graça de Deus. E certamente não se pode dizer que o período milenar dos premilenistas, embora acabando num juízo, é totalmente um período de julgamento. É, antes, um período de alegria, retidão e paz. A característica proeminente desse período, certamente não é de julgamento.

G. O Padrão do Juízo.

O padrão pelo qual os santos e os pecadores serão julgados, evidentemente será a vontade revelada de Deus. Esta não é a mesma para todos. Alguns têm sido mais privilegiados que outros, e isto naturalmente aumenta a sua responsabilidade, Mt 11.21-24; Rm 2.12-16. Isto não significa que haverá diferentes condições de salvação para diferentes classes de gente. Para todos os que comparecerão ao juízo, a entrada no céu, ou a exclusão dele, dependerá da questão se estão revestidos da justiça de Jesus Cristo. Mas haverá diferentes graus, tanto de ventura no céu como de castigo no inferno. E esses graus serão determinados pelo que é feito enquanto na carne, Mt 11.22, 24; Lc 12.47, 48; 20.47; Dn 12.3; 2 Co 9.6. Os gentios serão julgados segundo a lei da natureza, escrita nos seus corações, os israelitas da antiga dispensação segundo a revelação do Velho testamento, e somente segundo esta, e os que gozaram a luz do Evangelho, além da luz da

natureza e da revelação do velho Testamento, serão julgados de conformidade com a maior luz que receberam. Deus dará a cada um o que lhe é devido.

H. As Diferentes Partes do Juízo.

Aqui devemos distinguir:

1. A COGNITIO CAUSAE (O CONHECIMENTO DA CAUSA). Deus tomará conhecimento do estado de coisas, da vida passada completa do homem, incluindo-se até os pensamentos e os intentos secretos do coração. Isso é descrito simbolicamente na Escritura como a abertura dos livros, Dn 7.10; Ap 20.12. Os fiéis dos dias de Malaquias falavam de um memorial escrito diante do senhor, Ml 3.16. É uma descrição figurada acrescentada para completar a idéia do juízo. Geralmente o juiz tem o livro da lei e o registro daqueles que compareceram perante ele. Com toda a probabilidade, a figura neste caso se refere simplesmente à onisciência de Deus. Alguns falam do livro da Palavra de deus como do livro dos estatutos, e do memorial como o livro da predestinação, o registro privado de Deus. Mas é muito duvidoso que devamos particularizar os pontos dessa maneira.

2. A SENTENTIAE PROMULGATIO (A PROMULGAÇÃO DA SENTENÇA). Haverá promulgação da sentença. O dia do juízo é o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus, Rm 2.5. Tudo terá que ser revelado ante o tribunal do Juiz supremo, 2 Co 5.10. O senso de justiça exige isto. A sentença pronunciada sobre cada pessoa não será secreta, não será conhecida apenas pela pessoa, mas será proclamada publicamente, de maneira que pelo menos aqueles que de algum modo estão envolvidos a conhecerão. Assim, a justiça e a graça de Deus refulgirão em todo o seu esplendor.

3. A SENTENTIAE EXECUTIO (A EXECUÇÃO DA SENTENÇA). A sentença dos justos comunicará bem-aventurança eterna, e a dos ímpios, miséria eterna. O Juiz dividirá a humanidade em duas partes, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas, Mt 25.32 e segtes. Em vista do que se dirá sobre o seu estado final no próximo capítulo, não é preciso acrescentar nada mais aqui.

V. O Estado Final

O juízo final determinará o estado final dos que comparecerão perante o tribunal, e a esse estado os levará.

A. O Estado Final dos Ímpios.

Há especialmente três pontos que requerem consideração aqui:

1. O LUGAR PARA O QUAL OS ÍMPIOS SERÃO ENVIADOS. Na teologia dos dias atuais há uma evidente tendência, nalguns círculos, de eliminar a idéia de punição eterna. Os extincionistas, que ainda estão representados em seitas como o adventismo e a "aurora do milênio", e os defensores da imortalidade condicional, negam a existência perpétua dos ímpios e, com isso, tornam desnecessário um lugar de punição eterna. Na teologia "liberal" moderna, a palavra "inferno" é geralmente considerada como um designativo figurado de uma condição puramente subjetiva, na qual os homens podem achar-se mesmo enquanto na terra, e a qual pode tornar-se permanente no futuro.

Mas essas interpretações certamente não fazem justiça aos dados da escritura. Não pode haver dúvida razoável quanto ao fato de que a Bíblia ensina a existência permanente dos ímpios, Mt 24.5; 25.30, 46; Lc 16.19-31. Além disso, em conexão com o tema do "inferno", a Bíblia emprega expressões indicativas de lugar o tempo todo. Ela dá ao lugar de tormento o nome de *geena*, nome derivado do hebraico *ge* (terra, ou vale) e *hinnom* ou *beney hinnom*, isto é, Hinnom ou filhos de Hinnom. Este nome foi aplicado originariamente a um vale sito a sudoeste de Jerusalém. Era o lugar em que os ímpios idólatras sacrificavam seus filhos a Moloque, fazendo-os passar pelo fogo. Daí era considerado impuro e, em tempos mais recentes, era denominado "vale de *tophet*" (escarro), como uma região completamente desprezada. Fogueiras ardiam ali constantemente, para consumir o lixo de Jerusalém. Como resultado, veio a ser um símbolo do lugar de tormento eterno. Mt 18.9 fala de *tem geenan tou pyros,* a geena de fogo, e esta expressão forte é empregada como um sinônimo de *to pyr to aionion,* o fogo eterno, que aparece no versículo anterior. A Bíblia fala também de uma "fornalha acesa", Mt 13.42, e de um "lago de fogo" (ou "do fogo"), Ap 20.14, 15, que se contrasta com o "mar de vidro, semelhante ao cristal", Ap 4.6. Os termos "prisão", 1 Pe 3.19, "abismo", Lc 8.31 e "tártaro", 2 Pe 2.4 (margem), também são empregados. A Escritura se refere aos excluídos do céu dizendo que estão fora (nas trevas exteriores) e que são lançados no inferno. A descrição registrada em Lc 16.19-31 é, por certo, inteiramente descritiva de lugar.

2. O ESTADO NO QUAL CONTINUARÃO SUA EXISTÊNCIA. É impossível determinar precisamente o que constituirá a punição eterna dos ímpios, e nos convém falar mui cautelosamente sobre o assunto. Positivamente se pode dizer que consistirá em (a) ausência total

do favor de deus; (b) uma interminável perturbação da vida, resultante do domínio completo do pecado; (c) dores e sofrimentos positivos no corpo e na alma; e (d) castigos subjetivos, como agonias da consciência, angústia, desespero, choro e ranger de dentes, Mt 8.12; 13.50; Mc 9.43, 44, 47, 48; Lc 16.23, 28; Ap 14.10; 21.8. Evidentemente, haverá graus na punição dos ímpios. Isto se deduz de passagens como Mt 11.22, 24; Lc 12.47, 48; 20.17. Sua punição será proporcional ao seu pecado contra a luz que receberam. Mas, não obstante, será punição eterna para todos eles. Esta verdade é exposta claramente na Escritura, Mt 18.8; 2 Ts 1.9; Ap 14.11; 20.10. Alguns negam que haverá fogo literal, porque este não poderia afetar espíritos como satanás e seus demônios. Mas, como podemos sabe-lo? Nosso corpo certamente age em nossa alma de algum modo misterioso. Haverá alguma punição positiva correspondente aos nossos corpos. É indubitavelmente certo, porém, que uma grande parte da linguagem referente ao céu e ao inferno deve ser entendida figuradamente.

3. DURAÇÃO DA SUA PUNIÇÃO. Contudo, a questão da eternidade da punição futura mercê consideração mais especial, por ser freqüentemente negada. Dizem que as palavras empregadas na escritura para “sempiterno” e “eterno” podem denotar simplesmente uma “era” ou uma “dispensação”, ou algum outro longo período de tempo. Ora, não se pode negar que são empregadas desse modo nalgumas passagens, mas isto não prova que sempre tenham este sentido limitado. Não é este o sentido literal desses termos. Sempre que são empregados assim, o são empregados figuradamente, e, nesses casos, o seu uso figurado é geralmente esclarecido pelo contexto. Além disso, há razões positivas para se pensar que essas palavras não têm aquele sentido limitado nas passagens a que nos referimos. (a) Em Mt 25.46 a mesma palavra descreve a duração, tanto da bem-aventurança dos santos como da penalidade dos ímpios. Se esta não for, propriamente falando, interminável, tampouco o será aquela; e, todavia, muitos dos que duvidam da punição eterna, não duvidam da felicidade eterna. (b) São empregadas outras expressões que não podem ser postas de lado pela consideração mencionada acima. O fogo do inferno é chamado “fogo inextinguível”, Mc 9.43; e dos ímpios se diz que “não lhes morre o verme”, Mc 9.48. Além disso, o abismo que separará santos e pecadores no futuro é descrito como fixo e intransponível, Lc 16.26.

B. O Estado Final dos Justos.

1. A NOVA CRIAÇÃO. O estado final dos crentes será precedido pelo passamento do presente mundo e pelo surgimento de uma nova criação. Mt 19.28 fala da “regeneração” e At 3.21, da “restauração de todas as cousas”. Em Hb 12.27 lemos: “Ora, esta palavra: Ainda uma vez por todas, significa a remoção dessas cousas abaladas (céus e terra), como tinham sido feitas, para que as cousas que não são abaladas (o reino de Deus) permaneçam”. Diz Pedro: “Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça”, 2 Pe 3.13, cf. vers. 12; e João teve uma visão dessa nova criação, Ap 21.1. Somente depois que a

nova criação estiver estabelecida é que a nova Jerusalém descerá dos céus, da parte de Deus, o tabernáculo de Deus será montado entre os homens e os justos adentrarão o seu gozo eterno. Muitas vezes é levantada a questão sobre se essa criação será inteiramente nova ou se será uma renovação da presente criação. Os teólogos luteranos apóiam fortemente a primeira posição acima, recorrendo a 2 Pe 3.7-13; Ap 20.11 e 21.1, ao passo que os teólogos reformados (calvinistas) preferem a segunda idéia, para a qual encontram apoio em Sl 102.26,27 (Hb 1.10-12) e Hb 12.26-28.

2. A HABITAÇÃO ETERNA DOS JUSTOS. Muitos concebem também o céu como uma condição subjetiva, que os homens podem desfrutar no presente e que, seguindo a justiça, naturalmente se tornará permanente no futuro. Mas aqui também se deve dizer que a Escritura apresenta o céu como um lugar. Cristo ascendeu ao céu, o que só pode significar que ele foi de um lugar para outro. O céu descrito como a casa de nosso Pai, onde há muitas mansões, Jo 14.1, e esta descrição dificilmente seria válida para uma condição. Além disso, diz a Escritura que os crentes estão dentro, enquanto que os incrédulos estão fora, Mt 22.12, 13; 25.10-12. A Escritura nos dá motivos para acreditarmos que os justos herdarão, não somente o céu, mas a nova criação inteira, Mt 5.5; Ap 21.1-3.

3. A NATUREZA DA SUA RECOMPENSA. A recompensa dos justos é descrita como vida eterna, sito é, não apenas uma vida sem fim, mas a vida em toda a sua plenitude, sem nenhuma das imperfeições e dos distúrbios da presente vida, Mt 25.46; Rm 2.7. A plenitude dessa vida é desfrutada na comunhão com Deus, o que é realmente a essência da vida eterna, Ap 21.3. Eles verão a Deus em Jesus Cristo face a face, encontrarão plena satisfação nele, alegrar-se-ão nele e O glorificarão. Contudo, não devemos pensar que as alegrias do céu são exclusivamente espirituais. Haverá alguma coisa correspondente ao corpo. Haverá reconhecimento e relações sociais num plano elevado. Também é evidente na Escritura que haverá graus na bem-aventurança do céu, Dn 12.3; 2 Co 9.6. Nossas boas obras serão a medida da recompensa que receberemos pela graça, embora elas não a mereçam. Apesar disso, porém, a alegria de cada indivíduo será perfeita e completa.

QUESTIONÁRIO PARA PESQUISA: 1. Por que o senso moral da humanidade exige um juízo futuro? 2. A quais precursores históricos do juízo final a Escritura se refere? 3. Onde se realizará o juízo final? 4. Que encorajamento há para os crentes no fato de que Cristo será o Juiz? 5. A expressão segundo a qual aquele que crê no Filho “não entrará em condenação” (ou “não entra em juízo”), Jo 5.24, não prova que os crentes não serão julgados? 6. Segundo a Escritura, que obras entrarão em consideração no juízo final? 7. Se todos os crentes herdam a vida eterna, em que sentido a sua recompensa será determinada por suas obras? 8. O propósito do juízo é dar a Deus um melhor conhecimento dos homens? 9. Qual o seu propósito? 10. Os homens se perderão definitivamente só pelo pecado de rejeitar conscientemente a Cristo?

BIBLIOGRAFIA PARA CONSULTA: Bavinck, *Geref. Dogm.* IV*,* p. 777-815; Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, p. 280-327; Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, p. 32-50; Hodge, *Syst., Theol.* III, p. 844- 880; Shedd, *Dogm. Theol.,* p. 659-754; ibid., *Doctrine of Endless Punishment;* Dabney, *Syst. and Polem. Theol.,* p. 842-862; Litton, *Introd. To Dogm. Theol.,* p. 581-595; Beckwith, *Realities of Chr. Theol.,* p. 361-382; Drummond, *Studies in Chr. Doct.,* p. 504-514; Macintosh, *Theol. as an Empirical Science,* p. 205-215; Dahle, *Life After Death,* p. 418-455; Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 180-194; King, *Future Retribution;* Hovey, *Biblical Eschatology*, p. 145-175; Von Huegel, *Eternal Life;* Alger, *History of the Doctrine of a Future Life,* p. 394-449, 508-549, 567-724; Schilder, *Wat is de Hemel;* Vos, *The Pauline Eschatology,* p. 261-316; Kliefoth, *Eschatologie*, p. 275-351.

DOGMÁTICA EM GERAL

Reformadas (Calvinistas)

Barth, Dogmatik, *Prolegomena*, Muenchen, 1927 (obra oficialmente reformada); id., *The Doctrine of the Word of God*, Nova York, 1936.

Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1906-1911.

Breckenridge, *The Knowledge of God, Objectively and Subjectively Considered*, Nova York, 1857-1859.

Brunner, *Our Faith*, Nova York, 1936.

Calvino, *Institutes of the Christian Religion*, Eerdmans, 1949.

Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, St. Louis, 1878

Dick, *Lectures on Theology*, Cincinnati, 1853

Gerhardt, *Institutes of the Christian Religion*, Nova York, 1891-1894.

Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*, Elberveld, 1861.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, Nova York, 1892.

Hodge, Archibald A., *Outlines of Theology*, Nova York, 1878.

Honig, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampem, 1938.

Kuyper, *Dictaten Dofmatiek*, Kampen, 1910.

Marck, *Godgeleerdheid*, Roterdã, 1741.

Mastricht, *Beschouwende en Practicale Godgeleerdheid*, Roterdã, 1749.

McPherson, *Christian Dogmatics*, Edimburgo, 1898.

Orr, *Side-Ligths on Christian Doctrine*, Londres, 1909

Perkens, *Werken*, 1659.

Pictet, *Christian Theology*, Filadélfia (sem data).

Shedd, *Dogmatic Theology*, Nova York, 1891-1894.

Smith, H. B., *System of Christian Theology*, Nova York, 1885.

Synopsis Purioris Theologiae, Leiden, 1881.

Ten Hoor, *Gereformeerde Dogmatiek*, Holland, Michigan.

Thornwell*, Collected Writings*, Richmond, Va., 1871-1873.

Turretino*, Institutio Theologiae*, Elenchticae, Edimburgo, 1847

Vos, *Gereformeerde Dogmatiek* (mimeografada).

Witsius, *Over de Verbonden*, Amsterdã, 1716.

Não Reformadas

Beckwith, *Realities of Christian Theology*, Nova York, 1906.
Boyce, *Abstract of Systematic Theology*, Filadélfia, 1899.
Brown, *Christian Theology in Outline*, Nova York, 1906.
Gavin, *Orthodox Greek Thought*, Milwaukee, 1898.
Clarke, *An Outline of Christian Theology*, 1898.
Curtis, *The Christian Faith*, Nova York, 1905.
Dorner, *System of Christian Doctrine*, Edimburgo, 1897.
Drummond, *Studies in Christian Doctrine*, Londres, 1908.
Foster, *Christianity in its Modern Expression*, Nova York, 1921.
Gibbons, *Faith of our Fathers*, Nova York, 1917.
Haering, *The Christian Faith*, Londres, 1915.
Kaftan, *Dogmatik, Tuebingen*, 1920.
Litton, *Introduction to Dogmatic Theology*, Londres, 1912.
Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, Nova York, 1919.
Martensen, *Christian Dogmatics*, Edimburgo, 1860
Micklen, *What is the Faith, Nasville*, Tenn. (sem data).
Mortimer, *Catholic Faith and Practice*, Londres, 1923.
Mueller, *Christian Dogmatics*, St. Louis, 1934.
Nitzsch, *System of Christian Dictrine*, Edimburgo, 1849.
Pieper, *Christliche Dogmatik*, St. Louis, 1924.
Pohle-Preuss, *Dogmatic Theology*, St. Louis, 12 volumes, de 1925 em diante.
Pope, *Compendium of Christian Theology*, Londres, 1879.
Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, Nova York, 1919.
Raymond, *Systematic Theology*, Cincinnati, 1877.
Schleiermacher, *Christlicher Glaube* (*Glaubenslehre*), 1821, 1822.
Schimid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Filadélfia, 1889.
Sheldon, *System of Christian Doctrine*, Cincinnati, 1903.
Strong., A.H., *Systematic Theology*, Filadélfia, 1912.
Strong, T.B., *A Manual of Theology*, Londres, 1903.
Thomasius, *Christi Person und Work*, Erlangen, 1886-1888.
Valentine, *Christian Theology*, Filadélfia, 1906.
Watson, *Theological Institutes*, Londres, 1829.
Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, Nova York, 1921.

PARTES DA DOGMÁTICA

Teologia

(Ontologia e Cosmologia Teológicas)

Adeney, *The Christian Conception of God*, Nova York (sem data).

Baillie, *Our Knowledge of God*, Nova York, 1939.

Bartlett, *The Triune God*, Nova York, 1937.

Bates, *The Harmony of the Divine Attributes*, Filadélfia (sem data).

Beckwith, *The Idea of God*, Nova York, 1922.

Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Grand Rapids, 1932.

Brightman, *The Problem of God*, Nova York, 1930.

Candlish, *The Fatherhood of God*, Edimburgo, 1866.

Charmock, *The Existence and Attributes of God*, Nova York, 1859.

Clarke, *The Christian Doctrine of God*, Nova York, 1923.

Cole, *Calvin's Calvinism*, Manchester, 1927.

Comrie en Holtius, *Examen Van Het Ontwerp Van Tolerantie*, Amsterdã, 1753.

Crawford, *The Fatherhood of God*, Edimburgo, 1866.

Dijk, *Om't Feuwig Welbehagen*, Amsterdã, 1924; id., *De Voorzienigheid Gods*, Amsterdã, 1927.

Farmer, *Experience of God*, Nova York, 1929.

Fleming, *Evolution or Creation*, Londres (sem data).

Flint, *Theism*, Nova York, 1895; id., *Antitheistic Theories*, Edimburgo, 1906.

Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, Columbia, 1890.

Harris, *God the Creator and Lord of All*, Nova York, 1896.

Heim, *God Transcendent*, Nova York, 1936

Hendry, *God the Creator*, Nasville, 1938.

Illingworth, *Divine Immanence*, Nova York, 1898; id., *The Doctrine of the Trinity*, Londres, 1907

Kerr, *A God-Centered Faith*, Nova York, 1935.

Kuyper, A., Sr., *De Engelen Gods*, Amsterdã (sem data).

Kuyper. A., Jr., *Van de Kennisse Gods*, Amsterdã, 1907.

Mathews, *The Growth of the Idea of God*, Amsterdã, 1931.

More, *The Dogma of Evolution*, Princeton, 1925.

Morton, *The Bankruptcy of Evolution*, Nova York, (sem data).

Mozley, *Lectures on Miracles*, Londres, 1886.

Newton, *My Idea of God* (Um Simpósio), Boston, 1927.

O'Toole, *The Case Against Evolution*, Nova York, 1926.

Otto, *The Idea of the Holy*, Londres,1928.

Pink, *The Sovereignty of God*, Swengel, Pa., 1918.

Polman, *De Praedestinatileer van Augustinus, Thomas van Aquino en Valvijn*, Franeker, 1936.

Pringl-Pattison, *The Idea of God*, Londres, 1917.
Rimmer, *The Theory of Evolution and the Facts of Science*, Grand Rapids, 1935.
Robinson, *The God of the Liberal Christian*, Nova York, 1926.
Scheibe, *Calvins Praedestinationslehre*, Halle, 1897.
Shute, *The Fatherhood of God*, Cincinnati, 1904.
Snowden, *The Personality of God*, Nova York, 1920; id., *The Discovery of God*, Nova York, 1932.
Steenstra*, The Being of God as Unity and Trinity*, Nova York, 1891.
Thomas, *The Biblical Idea of God*, Nova York, 1924.
Thomson, W.D., *The Christian Miracles and the Conclusions of Science*, Edimburgo (sem data)
Thomson, W.R., *The Christian Idea of God*, Londres (sem data).
Tolley, *The Idea of God in the Philosophy if Saint Augustine*, Nova York, 1930.
Warfield, *Biblical Doctrines*, Nova York, 1929; id., *Calvin and Calvinism*, Nova York, 1931, ibid., *Studies in Theology*, 1932.
Youtz, *The Enlarging Conception of God*, Nova York, 1924.
Zanchius, *The Doctrine of Absolute Predestination* (sem data e origem).

Antropologia

Aalders, *Het Verbond Gods*, Kampen, 1939.
Ball, *A Treatise on the Covenant of Grace*, Londres, 1645.
Boston, *The Covenant of Works, Works*, Aberdeen, 1848-1852; id., *The Covenant of Grace, Works*, Aberdeen, 1848-1852.
Brunner, *Man in Revolt*, Nova York, 1939.
Candlish, *The Biblical Doctrine of Sin*, Edimburgo, 1893.
Cook, *The Origin of Sin*, Nova York, 1899.
Edwards, *Freedom of the Will, Works*, Nova York; id., *Doctrine of Original Sin Defended, Works,* Nova York (sem data).
Fleming, *The Origin of Mankind*, Londres, 1935.
Gib, *Sacred Contemplations (Covenant of Grace)* – sem data.
Girardeau, *The Will in its Theological Relations*, Nova York, 1891.
Gracey, *Sin and the Unfolding Salvation*, Londres, 1894.
Herad, *The Tri-Partite Nature of Man*, Edimburgo, 1875.
Hendriksen, *The Covenant of Grace*, Grand Rapids, 1932.
Honig, *Creatianisme en Tradicianisme*, Kampen, 1906.
Kuyper, A., Jr., *De Vastigheid dês Verbonds*, Armsterdã, 1908; id., *De Band des Verbonds*, Amsterdã, 1907; id., *Het Beeld Gods*, Amsterdã, 1929.

Kuyper, H. H., *Hamabdil (Covenant of Grace),* Amsterdã, 1907.
Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, Edimburgo, 1905.
Mackinstosh, *Christianity and Sin*, Nova York, 1914.
Moxon, *The Doctrine of Sin*, Nova York, 1922.
Mueller, *The Christian Doctrine of Sin*, Edimburgo, 1905.
Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner, 1941.
Olevianus, *Het Wezen en de Middelen des Genade-Verbonds*, Groningen, 1739.
Orchard, *Modern Theories of Sin*, 1909.
Orr, *God's Image in Man*, Nova York, 1906.
Owen, *The Covenant of Grace*, Filadélfia, 1862.
Roberts, *God's Covenants with Man*, Londres, 1657.
Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edimburgo, 1920.
Strong, *Discourses on the Covenant*, Londres, 1678.
Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, Utecht, 1882.
Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge, 1906; id., *The Concept of Sin*, Nova York and Cambridge, 1912.
Tulloch, *The Christian Doctrine of Sin*, Nova York, 1876.
Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*, 's Gravenhage, 1879.
Vos, *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*, Grand Rapids, 1887.
Weidner, *The Doctrine of Man*, Chicago, 1912.
Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, Andover, 1840.

Cristologia

(Soteriologia Objetiva)

Berkof, *Christ in the Light of Eschatology*, Princeton Review, Jan. de 1927; id., *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, 1936.
Bruce, *The Kingdom of God*, Nova York, 1893; id., *The Humiliation of Christ*, Nova York, 1901.
Brunner, *Der Mitler*, Trad. Ingl. The Mediator (sem outros dados).
Busshnell, *Vicarious Sacrifice*, Nova York, 1866.
Candlish, *The Kingdom of God*, Edimburgo, 1884.
Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, Nashville, 1937.
Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, Nova York, 1907.
Crawford, *The Atonement*, Edimburgo, 1871.
Dale, *The Atonement*, Londres, 1877.
De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*, Grand Rapids, 1913.

Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, Nova York, 1918.
Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdã, 1935.
Enelow, *A Jewish View of Jesus*, Nova York, 1920.
Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, Nova York (sem data).
Godet e outros, *The Atonement in Modern Religious Thought* (Um Simpósio), Nova York, 1902.
Hodge, *The Atonement*, Filadélfia, 1867.
Honig, *De Persoon des Middelaars in de Nieuwere Duitsche Theologie*, Kampen, 1910.
Hughes, *The Kingdom of Heaven*, Nova York, 1922.
Kuyper, A., Sr., *De Vleeschwording des Woords*, Franeker, 1887.
Kuyper, A., Jr., *De Middelaar Gods en der Menschen*, Kampen, 1923.
Liddon, *The Divinity of our Lord*, Londres, 1888.
Macinnes, *The Kingdom of God in the Apostolic Writings*, Londres, 1924.
Machen, *The Virgin Birth of Christ*, Nova York, 1930; id., *The Christian View of Man*, Nova York, 1937.
Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ*, Nova York, 1912.
Meeter, *The Heavenly Hig Priesthood of Christ*, Grand Rapids (sem data).
Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, Londres, 1892, id., *The Resurrection of Our Lord*, Nova York, 1917.
Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, Nova York, 1916.
Orr, *The Virgin Birth of Christ*, Nova York, 1914; id., *The Resurrection of Jesus*, Nova York (sem data).
Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, Londres (sem data).
Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*, (sem outros dados).
Relton, *A Study in Christology*, Londres, 1917.
Ritschl, *Die Christliche Lehre der Rechtfertigung und Versoehnung*, Bonn, 1895-1903.
Robertson, *Regnum Dei*, Nova York, 1901.
Robinson, *Our Lord*, Grand Rapids, 1937.
Rostron, *The Christology of St. Paul*, Nova York, 1912.
Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, Nova York, 1910.
Scott, *The Kingdom and the Messiah*, Edimburgo, 1911.
Smith, D., *The Atonement in the Light os History and the Modem Spirit*, Nova York (sem data).
Stafford, *A Study of the Kingdom*, Nashville, 1925.
Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, Nova York, 1905.
Stevenson, *Treatise on the Offices of Christ*, Edimburgo, 1845.
Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, Filadélfia, 1906.
Swete,*The Ascendend Christ*, Londres, 1910.
Symington, *The Atonement and Intercession of Jesus Christ*, Nova York, 1858.
Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*, Londres, 1912.

Ullmann, *The Sinless ness of Jesus*, Edimburgo, 1901
Vos, *The Kingdom and the Church*, Nova York, 1903; id., *The Self-Disclosure of Jesus*, Nova York, 1926; id., *New Testament Theology* (mimeografado).
Warfield, *Christology and Criticism*, Nova York, 1929.
Wood, H. G., e outros, *The Kingdom of God in History* (Um Simpósio), Nova York, 1938.

Soteriologia

(Soteriologia Subjetiva)

Ames, *The Psychology of Religious Experience*, Nova York, 1910.
Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1903; id., *De Zekerheid des Geloofs*, Kampen, 1901; ibid., *Algemeene Genade*, Kampen, 1894.
Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928.
Brinkamn*, De Gerechtigheid Gods bij Paulus*, Roterdã, 1916.
Broomall, *The Holy Spirit*, Nova York, 1940.
Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Edimburgo, 1867.
Camfield , *Revelation and the Holy Spirit*, Nova York, 1934.
Candlish, *The Work of the Holy Spirit*, Edimburgo (sem data).
Comrie, *Heidelbergsche Catechismus*, Zondagen 1-7[Fé], Amsterdã, 1753; id, *Het A B C des Geloofs*, Sneek, 1860.
Davies, *Treatise on Justification*, Cincinnati, 1875.
Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen, 1918.
Firey, *Infant Salvation*, Nova York, 1902.
Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, Londres, 1934.
Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt*, Leipzig, 1907.
Girardeau, *Discussion of Theological Questions* [Adoption], Richmon, Va., 1905; id., *Calvinism and Evangelical Arminianism [Justification],* Columbia, S. C., 1890.
Gore, *The Holy Spirit and the Church*, Nova York, 1924.
Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes*, Goettingen, 1899.
Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita*, Leipzig, 1903
Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul*. Londres, 1927.
Impeta, *De Leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher*, Leiden, 1913.
Inge, *Faith and Its Psychology*, Nova York, 1910.
James, *Varieties of Religious Experience*, Nova York, 1902.
Kerswill, *The Old Testament Doctrine of Salvation*, Filadélfia, 1904.
Koeberle, *The Quest for Holiness*, Nova York, 1936.
Kuiper, H., *Calvin on Common Grace*, Goes, 1928.

Kuyper, A., Sr., *Het Werk van den Heiligen Geest*, Amsterdã, 1888; id., *De Gemeene Gratie*, Leiden, 1902; id., *Uit het Woord*, 1ª Série, III, Amsterdã (sem data).

Kuyper,A., Jr., *De Band des Verbonds*, Amsterdã, 1907.

Machen, *What Is Faith*? Nova York, 1915.

Moffatt, *Grace in the New Testament*, Nova York, 1932.

O'Brien, *The Nature and Effects of Faith*, Londres, 1863.

Owen, *On Justification*, Filadélfia, 1862; id., *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, Londres, 1852.

Redlich, *The Forgiveness od Sins*, Edimburgo, 1937.

Robinson, H. W., *The Christian Experience of the Holy Spirit*, Nova York, 1928.

Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Edimburgo, 1889.

Snowden, *The Psychology of Religion*, Nova York, 1916.

Stagg, *Calvin, Twisse and Edwards on Universal Salvation of Infants*, Richmond, Va., 1902.

Starbuck, *The Psychology of Religion*, Nova York, 1911.

Steven, *The Psychology of the Christian Soul*, Nova York, 1911.

Swete, *The Forgiveness of Sins*, Londres, 1917; id., *The Holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1919.

Walden, *The Great Meaning of Metanoia*, Nova York, 1896.

Warfield, The Plan of Salvation, Grand Rapids, 1935; id., *Biblical Doctrines*, Nova York, 1929.

Webb, *The Theology of Infant Salvation*, Richmond, Va., 1907.

Wernecke, *"Faith" in the New Testament*, Grand Rapids, 1934.

Wiersinga, *Gods Werk in Ons, Kampen* (sem data).

Eclesiologia

Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*, Nova York, 1857.

Ayres, *Christian Baptism* [sobre o modo], Londres (sem data).

Bannerman, *The Church of Christ*, Edimburgo, 1868.

Barth, *The Church and the Churches*, Grand Rapids, 1936.

Biesterveld, Van Lonkhuizen en Rudolph, *Het Diaconaat*, Hilversum, 1907.

Binnie, *The Church*, Edimburgo (sem data).

Bowman, *Gereformeerde Kerkrecht*, Kampen, 1928; id., *De Kerkelijke Tucht*, Kampen, 1912; id., *Het Ambt der Diakenen*, Kampen, 1907.

Campbell, *Christian Baptism*, St, Louis, 1882.

Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, Londres, 1884.

Diermanse, *De Uitverkoren Kinderen Wedergeboren, Eisch des Verbonds? Eisch des Doops?* Den

Haag, 1906, 1907; id., *Verbond en Kerk, Woord en Doop*, Kampen, 1909; id*, De Beschouwing der Kerkleden*, ‘s Gravenhage, 1913; id., *De Onderstelling*, Den Haag, 1931.

Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*, Londres 1908.

Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl*, Frankfurt, 1845.

Goode, *The Doctrine of the Church of England as to the Effects of Baptism in the case of Infants*, Londres, 1850.

Gore, *The Holy Spirit and the Church*, Nova York, 1924.

Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*, Oxford, 1881.

Hebert, *The Lord’s Supper: Uninspired Teaching*, Londres, 1879.

Heyns, *Kibernetiek* (mimeografado); id., *Handbook for Elders and Deacons*, Grand Rapids, 1928.

Hibbard, *Christian Baptism*, Nova York, 1842.

Hodge, *Church Polity*, Nova York, 1878.

Hort, *The Christian Ecclesia*, Londres, 1898.

Jansen, *De Kerkenordening, Van de Diesnten*, Nijverdal, 1917; id., *De Kerkelijke Tucht*, Amhem, 1913; id., *Korte Verklaring Van de Kerkenorde*, Kampen, 1923.

Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, Breukelen, 1897.

Kuyper, A., Sr., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, Amsterdã, 1884.

Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, Edimburgo, 1903.

Lilley, *Sacraments*, Nova York, 1929.

Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, Nova York (sem data).

Mathews, *The Church and the Changing Order*, Nova York, 1907.

McPherson, *Presbyterianism*, Edimburgo; id., *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, Edimburgo, 1903.

McGill, *Church Government*, Filadélfia, 1888.

Miller, *Warrant, Nature, and Duties of the Office of the Ruling Elder*, Filadélfia, 1832.

Olthuis, *De Doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland*, Utrecht, 1908.

Schaff, *Church and State in the United States*, Nova York, 1888.

Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant*, New Haven, 1940.

Seiss, *The Baptism System Examined*, Filadélfia, 1907.

Sillevis Smit, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*, Roterdã, 1910.

Steen, *De Kerk*, Kampen, 1936.

Ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie*, Leiden, 1880; id., *Afscheiding of Doleantie*, Leiden, 1891.

Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, Filadélfia, 1903.

Visser’t Hooft and Oldham, *The Church and Its Function in Society*, Nova York, 1937.

Voetius, *Verhandeling over de Zichtbare en Gerganiseerde Kerk*, Kampen, 1902; id., *Politica Ecclesiastica*, 1663-1676.

Wall, *History of Infant Baptism*, Oxford, 1836.

White, *Why Infants are Baptized*, Filadélfia, 1900.

Wilson, *Infant Baptism*, Londres, 1848.
Wilson, Wm., *Free Church Principles*, Edimburgo, 1887.

Escatologia

Addison, *Life After Death in the Beliefs of Mankind*, Boston, 1932.
Aalders, *Het Hertel van Israel Volgens het Oude Testament*, Kampen (sem data).
Althaus, *Die Letzten Dinge*, Gueterlosh, 1926.
Beet, *The Last Things*, Londres, 1905.
Berkhof, *Premillennialisme*, Grand Rapids, 1919.
Berkhof, *De Weder van Christus*, Kampen, 1926; id., *De Christus Regeering*, Kampen, 1929.
Berg, *The Second Advent of Jesus*, *Not Premillennial*, Filadélfia, 1859.
Brookes, *Maranatha, or the Lord Cometh*, Nova York, 1889.
Brown, Ch., *The Hope of His Coming*, Anderson, 1927.
Brown, D., *The Second Advent*, Edimburgo, 1867.
Brown, W.A., *The Christian Hope*, Nova York, 1919.
Bultema, *Maranatha*, Grand Rapids, 1917.
Case, *The Millennial Hope*, Chicago, 1916.
Dahle, *Life After Death*, Edimburgo, 1896.
De Bondt, *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na Dit Leven*, Kampen, 1938.
De Jong, *De Komende Christus*, Grand Rapids, 1920.
Doekes, *De Beteekenis van Israels Val*, Nijverdal, 1915.
Dijk, *Het Rijk der Duizend Jaren*, Kampen (sem data).
Eaton, *The Millennial Dawn Heresy*, Cincinnati, 1911.
Eckman, *When Christ Comes Again*, Cincinnati, 1917.
Frost, *The Second Coming of Christ*, Grand Rapids, 1940.
Grosheide, *De Verwachting der Toekomst van Jesus Christus*, Amsterdã, 1907.
Heagle, *Do the Dead Still Live?* Filadélfia, 1920.
Hendriksen, *More than Conquerors*, Grand Rapids, 1940.
Hepp, *De Antichrist*, Kampen, 1919.
Hoekstra, *Het Chiliasme*, Kampen, 1903.
Hovey, *Eschatology*, Filadélfia, 1888.
James, A. J., *Personal Immortality*, Londres, 1922.
King, *Future Retribution*, Nova York, 1901.
Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipizig, 1886.
Kuyper, *Van de Voleinding*, Kampen, 1929-1931. Tradução para o inglês feita por J.H. De Vries, Grand Rapids, 1935, intitulada: *The Revelation of St. John*.
Lamont, *Issues of Immortality*, Nova York, 1932.

Lawton, *The Drama, of Life After Death*, Nova York, 1932.
Love, *Future Probation Examined*, Nova York, 1888.
Mackintosh, *Immortality and the Future*, Nova York, 1917.
Mauro, *God's Present Kingdom*, Nova York, 1919; id., *The Gospel of the Kingdom*, Boston, 1928,
Id., *The Hope os Israel, What Is It?* Boston, 1929.
McCown, *The Promise of His Coming*, Nova York, 1921.
Merril, *Second Coming of Christ*, Cincinnati, 1879.
Milligan, *The Resurrection of the Dead*, Edimburgo, 1894.
Morris, *Is There Salvation After Death?* Nova York, 1887.
Peters, *Fairbairn Versus Fairbairn*, Grand Rapids, 1930.
Rall, *Modern Premillennialism and the Christian Hope*, Cincinnati, 1920.
Randall, *The New Light on Immortality*, Nova York, 1920.
Reese, *The Approaching Advent of Christ*, Londres, 1937.
Riley, *The Evolution of the Kingdom*, Nova York, 1913.
Rimmer, *The Evidences for Immortality*, Grand Rapids, 1935.
Rutgers, *Premillennialism in America*, Goes, 1930.
Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, Edimburgo, 1907.
Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, Nova York, 1886.
Silver, *The Lord's Return*, Nova York, 1914.
Snowden, *The Coming of the Lord*, Nova York, 1919.
Swedenborg, *Heavenand its Wondersand Hell*, Filadélfia, 1894.
Van Leeuwen, *De Parousie-Verwachting in het Nieuwe Testament*, Utrecht, 1898.
Vos, *The Pauline Eschatology*, Princeton, 1930.
Waldegrave, *New Testament Millenarianism*, Londres, 1855.
Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*, 1934.

ÍNDICE DE AUTORES

A

Aalders, sobre os dias da criação,154.

Abelardo, sobre a expiação, 387.

Addison, sobre a crença na imortalidade, 668; sobre o estado intermediário, 686.

Ames, sobre a conversão, 491.

Anselmo, sobre a transmissão do pecado, 240; sobre o pecado original, 247; sobre a expiação, 386-387.

Aquino, Tomaz de, sobre relação da revelação natural com a sobrenatural, 39; transmissão do pecado, 240; pecado original, 247; regeneração, 468; justificação, 516; fé, 499; santificação, 533.

Agostinho, sobre: predestinação, 110; obra da criação, 128, 131; dias da criação, 128; imagem de Deus, 205; pecado original, 246; graça de Deus, 429; graça comum, 247; vocação divina, 460; regeneração, 468; fé, 499; justificação, 516; santificação, 533; perseverança, 549; igreja, 572; batismo, 631; Ceia do Senhor, 651.

B

Bannerman, sobre a circuncisão e a lei, 641.

Barnes, Harry E., sobre Deus, 27; sobre o agnosticismo, 34.

Barth, Karl, sobre: Deus como totalmente outro, 26, 135; conhecimento de Deus, 35, 36, 38; necessidade da revelação, 32, 35, 36; conhecimento inato, 38; revelação natural e sobrenatural, 41; Trindade, 85; predestinação, 112; reprovação, 117; imanência de Deus, 135; imagem de Deus no homem, 208; origem do pecado, 221; narrativa da Queda, 224; universalidade do pecado, 241; relação do nosso pecado com o de Adão, 243; pecado original, 250; naturezas de Cristo, 316; nascimento virginal, 336; ressurreição de Cristo, 350; ascensão de Cristo, 352; Cristo como revelador, 361; graça comum, 447; fé, 501; sujeito da fé, 505; certeza ou segurança da fé, 501; fé como assentimento, 507; pecador justificado, 518; justificação, 529; santificação, 540; boas obras, 546; escatologia, 670.

Bateson, sobre a origem das espécies, 161; sobre o Darwinismo, 187.

Bavinck, sobre: nomes de Deus, 50; vontade de Deus, 80; concorrência simultânea, 172; *ordo salutis* (ordem da salvação) 419; obra de redenção, 424; graça comum, 435.

Beckwith, sobre o juízo, 735.

Beet, sobre o milênio, 721.

Belarmino, sobre a imagem de Deus no homem, 205; sobre a vocação divina, 460.

Bérgson, sobre Deus finito, 27; sobre evolução criadora, 96.

Bonaventura, sobre a transmissão do pecado, 240.

Bradley, sobre o absoluto e Deus, 26, 60.

Brown, W. A., sobre a determinação dos atributos divinos, 55; sobre a volta de Cristo, 711; sobre a ressurreição, 727.

Brown, D., sobre o milênio, 721.

Brunner, sobre: conceito de Schleiermacher sobre Deus, 26; Trindade, 85; reprovação, 117; imanência de Deus, 135; narrativa da Queda, 225; universalidade do pecado, 241; relação do nosso pecado com o de Adão, 243; pecado original, 251; nascimento virginal, 336; naturezas de Cristo, 316; mistério da pessoa de Cristo, 322; ressurreição de Cristo,350; Cristo como revelador, 361; graça comum, 447; fé, 501.

Bullinger, H., sobre a segunda parte na aliança da graça, 274.

Bullinger, E.W., sobre o batismo, 641.

Bushnell, sobre o sacrifício vicário, 377.

C

Calvino, sobre: conhecimento de Deus, 31, 45; pessoas da Trindade, 89; predestinação, 11; reprovação, 117; anjos, 142; origem da alma, 197; imagem de Deus no homem, 202, 203; imagem de Deus nos anjos, 206; descida ao hades, 341, 343; o assentar-se Cristo à destra do pai, 353; necessidade da expiação, 370; graça comum, 431, 435; meios da graça comum, 441, 442; frutos da graça comum, 443; vocação divina, 461; uso do termo "regeneração", 468; fé, 499-500; justificação, 518; igreja, 564, 568; batismo, 632; base para o batismo de crianças, 644, 646;Ceia do Senhor, 652, 655, 660; sono da alma, 695.

Campbell, McLeod, sobre a expiação, 391.

Carson, sobre *bapto* e *baptizo*,634.

Case, sobre o milênio, 723.

Charnock, sobre o poder absoluto e o poder ordenado, 82.

Clarke, Wm. Newton, sobre a volta de Cristo, 710.

Coccejus (Coceio), sobre a teologia federal, 212; sobre a aliança sináitica, 300; sobre a escatologia, 670.

Coe, sobre a conversão, 490.

Comte, sobre a possibilidade de conhecer a Deus, 33.

Cousin, sobre o conhecimento de Deus, 46.

Cunningham, sobre a graça comum, 439

Cipriano, sobre a igreja, 562.

D

Dabney, sobre: scientia media, 71; pré-condenação, 117; supralapsarismo, 123; concorrência, 173; imagem de Deus no homem, 206; corrupção do pecado, 244; nosso pecado em Adão, 244.

Dalman, sobre o nome "Filho do Homem", 313.

Darwin, teoria evolucionista, 188.

Dawson, sobre a origem do homem, 187.

De Bondt, sobre doutrina da ressurreição no V.T., 727.

Dick, sobre a pré-condenação, 117.

Dickie, sobre o suposto agnosticismo de Barth, 35.

Dorner, sobre a encarnação gradual, 310, 329.

Dijk, sobre a forma original do supra e do infralapsarismo, 120.

E

Ebrard, seu conceito quenósico, 328.

Ernesti, sobre os ofícios de Cristo, 357.

F

Flácio Ilírico, sobre a regeneração, 470.

Fleming, sobre: o homem original, 187; origem do homem, 188; pré-adamitas, 189.

Flint, sobre o ateísmo, 24.

Foster, G.B., sobre a idéia de anjos, 143.

G

Gess, seu conceito quenósico, 327.

Gib, sobre as partes da aliança da graça, 274.

Grócio, sobre a expiação, 389; sobre a necessidade da expiação, 369-370.

H

Haering, sobre a escatologia, 671.

Hamilton, sobre a possibilidade de conhecer a Deus, 3.

Hegel, sobre o absoluto, 60; sobre a Trindade, 85.

Hodge, A.A., sobre: origem dos sacrifícios expiatórios, 365; necessidade da expiação, 372; pecado, 378; graça comum, 439; união mística, 451; presença de Cristo na Ceia, 660.

Hodge,Ch., sobre o poder absoluto e o poder ordenado de Deus, 82; sobre a distinção das alianças, 267.

Hume, sobre a possibilidade de conhecer a Deus, 33

I

Irineu, sobre a expiação, 386; sobre o milênio, 715.

J

James, Wm., sobre Deus finito, 26; sobre a determinação dos atributos de Deus, 56; sobre a conversão, 490.

K

Kant, sobre: argumento ontológico pró-existência de Deus, 28; argumento cosmológico, 28; argumento teleológico, 28; argumento moral, 29; possibilidade de conhecer a Deus, 33 ; reino de Deus, 573.

Knudson, sobre a revelação, 40.

Koelman, sobre o duplo aspecto da aliança, 286.

Krauth, sobre o conceito luterano do decreto de Deus, 101.

Kuiper, H., sobre as distinções da graça comum em Calvino, 431; sobre no nome “graça comum”, 435.

Kuyper, sobre auto-revelação de Deus, 36; *ordo salutis* (ordem da salvação), 418; doutrina da graça comum, 435; fonte da graça comum, 438; marcas da igreja, 580; base do batismo de crianças, 645; escatologia, 671.

L

Lambert, sobre o batismo de João, 628; sobre o batismo de crianças, 640.

Leibnitz, sobre o pecado, 221, 230.

Leuba, sobre a idéia de Deus, 27.

Lowrie, sobre o conceito de Barth sobre o pecado original, 250.
Lutero, sobre: conhecimento de Deus, 31, 45; predestinação, 111; origem da alma, 196; imagem de Deus no homem, 202, 207; pecado e graça, 434; vocação divina, 460, 461; regeneração, 468, 479; igreja, 564; batismo, 632; batismo de crianças como meio de graça, 647; Ceia do Senhor, 652, 655, 658..

M

Machen, sobre a fé, 507.
Macintosh, sobre a determinação dos atributos divinos, 55.
Mansel, sobre a possibilidade de conhecer a Deus, 33.
Martensen, seu conceito quenósico, 328.
Martin, sobre a intercessão de Cristo, 403.
Mastricht, sobre a aliança, 274, 285.
Mathews, S., sobre a idéia de Deus, 27.
McConnachie, sobre o conceito de Barth sobre a predestinação, 112.
McPherson, sobre a imagem de Deus no homem, 206.
Mueller, sobre o pecado, 232.

O

Ó Hair, sobre o batismo, 641.
Oleviano, sobre: os participantes da aliança da graça, 274; duplo aspecto da aliança 286.
Orígenes, sobre: Trindade, 84; dias da criação, 127; expiação, 385.
Orr, sobre o conhecimento de Deus, 46; sobre a infinidade de Deus, 63; sobre a revelação de tempo eternidade, 63; sobre liberdade e pré-conhecimento, 70.
Osiander, sobre a justificação, 529.
Otto, sobre a santidade de Deus, 76; sobre a santidade, 535
Owen, sobre as partes da aliança da graça, 274..

P

Pajon, sobre a graça de Deus,431.
Pearson, sobre a descida ao hades, 342.
Pelágio, sobre: predestinação, 110; pecado, 235-236; pecado original, 240; graça de Deus, 433; chamamento do Evangelho, 460; regeneração, 468.
Piscator, sobre a justificação, 528.
Placeus, sobre a imputação mediata, 245.

R

Rauschenbusch, sobre o milênio, 723.
Ritschl, sobre: determinação dos atributos de Deus, 55; divindade do Filho, 95, 310; Espírito Santo, 97; pecado, 231; pessoa de Cristo, 310; ofícios de Cristo, 358; necessidade da expiação, 370; fé, 500; justificação, 517; santificação, 534, 542; igreja, 565; reino de Deus, 573.

S

Schleiermacher, sobre: dogmática, 21; Deus, 26; revelação, 40; poder de Deus, 83; Trindade, 85; divindade de Cristo, 95, 316; Espírito Santo, 97; imagem de Deus no homem, 203; pecado, 231; pessoa de Cristo, 309; necessidade da expiação,

370; natureza da expiação, 391; graça de Deus, 341; regeneração, 469; fé, 500; justificação,517; santificação, 534; igreja, 565; Ceia do Senhor, 652.
Shedd, sobre: os atributos e o ser de Deus, 47; poder absoluto e ordenado de Deus, 82; existência trina de Deus, 87; essência e substância, 88; criação do nada, 134; unidade da raça humana, 188; distinção das alianças267; expiação pessoal e vicária, 376; oferta universal da salvação, 399; graça comum, 437; diferença entre a graça especial e a graça comum, 440; regeneração imediata, 476.
Silver, sobre a ressurreição, 731.
Smeaton, sobre o termo “graça”, 430; sobre o conceito arminiano da graça, 431.
Socino, sobre: Trindade, 85; necessidade da expiação, 369; expiação, 388.
Spinoza, sobre o absoluto, 60; sobre o pecado, 230.
Starbuck, sobre a conversão, 490.
Strong, T.B., sobre a teologia cristã, 22.
Swedenborg, sobre a Trindade, 85.

T

Tennant, sobre a origem do pecado, 266.
Tertuliano, sobre: Trindade, 84; pecado original, 246; fé, 499.
Thomasius, sobre seu conceito quenósico, 327; sobre as partes da aliança, 274.
Turretino, sobre o duplo aspecto da aliança, 286; sobre a regeneração e conversão, 469.

V

Vos, sobre: as partes da aliança da graça, 276; duplo aspecto da aliança, 287; nome do Filho do homem, 313; sacrifício vicário, 378.

W

Walker, sobre a distinção das alianças, 276.
Wall, sobre o batismo de prosélitos, 640.
Walfield, sobre a revelação, 39.
Wesley, sobre a santificação completa, 534.
Wilson, sobre o modo do batismo, 635.
Witsius, sobre a imagem de Deus no homem, 207.

Z

Zerbe, sobre o suposto agnosticismo de Barth, 35.
Zwínglio, sobre a graça de Deus, 435; sobre a Ceia do Senhor, 652, 659.

ÍNDICE DE ASSUNTOS

A

Advento, segundo (ver, Segunda Vinda)

Agnosticismo: natureza do, 32, 33; de Hume, Kant, Spinoza, Hamilton, Mansel, Comte, Spencer, 33, 34.

Aliança da graça: nome, 264, 265; conceito,266; partes da, 273-278; e aliança da redenção, 272; e aliança das obras, 273; conteúdo, 278; características, 279-283; Cristo na, 283, 284; duplo aspecto da, 285-288; membros da, 288, 290; crianças na, 288, 289; não regenerados na, 289, 290; dispensação da, 291-301.

Aliança das obras: doutrina na história, 211-213; prova bíblica, 213-215; elementos da aliança, 215-217; promessa da, 216; condição da, 216, 217; penalidade imposta pela, 217; sacramento da, 217; perpetuidade da, 218, 219..

Aliança da redenção: sua natureza, 267; prova em seu favor, 268, 269; posição de Cristo na, 269-271; requisitos e promessas da, 271, 272; sua relação com a aliança da graça, 272.

Alianças: Gn 3.15, Noé, Abraão, Sinai, 294-300.

Alma (ver , Sono da Alma).

Alma, teorias da origem da, 196-201.

Amor de Deus definido, 74.

Anabatistas, sobre: imagem de Deus no homem, 208; graça comum, 447; vocação, 458, 461; igreja, 564; meios de graça, 612, 616; batismo, 632; estado intermediário, 687, 695.

Anjos: doutrina dos, na história, 141-143; existência dos, 143; criação dos, 144; natureza dos, 144, 145; número e organização dos, 145-147; serviço dos, 147, 148; maus, 148, 149.

Anticristo, revelação do, 707-709.

Antinomianos, sobre: justificação, 518, 521; santificação, 538; boas obras, 612, 616; meios de graça, 616.

Arianismo, sobre Trindade, 84.

Arminianismo, sobre: vontade de Deus, 81; decretos de Deus, 102, 108; concurso (concorrência), 173; imagem de Deus no homem, 203, 208; ab-rogação da aliança das obras, 218; capacidade dada pela graça, 249; expiação, 395; *ordo salutis* (ordem da Salvação), 422, 423; graça comum, 438, 440, 445; vocação (chamamento), 461; causa da regeneração, 475; regeneração, 480; fé, 500, 501; certeza (segurança), 510; justificação, 517-519, 529; santificação (metodismo), 534, 542; perseverança dos santos, 549; igreja (metodismo), 564, 565; meios de graça, 613, 615.

Arrebatamento (rapto), 701, 717.

Arrependimento: definido, 488; elemento da conversão, 488; elementos do a., 488; conceito bíblico do a., 489; a. e o sacramento da penitencia, 489

Assembléias da igreja, 592-595; da igreja local, 593, 594.

Assembléias maiores: sua base bíblica, 595; seu caráter representativo, 595; sua jurisdição, 596; seu poder (autoridade), 596.
Ateísmo prático e teórico, 24, 25.
Atributos divinos: e o ser divino, 43-48; determinação dos, 54-57; divisões dos, 57, 58; incomunicáveis, 60-65; comunicáveis, 67-83.
Auto-existência (existência autônoma) de Deus, atributo definido, 61.

B

Batismo, analogias do, 627-629; instituição do, 629; fórmula do, 629-631; doutrina do b. na historia, 631-633; modo do, 633-636; ministração do, 636, 637; objetos do, 637-648; adultos, 637, 638; crianças, 638-648; provas bíblicas do b. de crianças, 638-641; objeções ao b. de crianças, 641-643; base do b. de crianças, 643-646; b. como meio de graça, 646-648; extensão do b., 648.
Batismo de crianças: base bíblica, 638-641; objeções ao, 641-643; base, 643-646; como meio de graça, 646-648; sua extensão a filhos de não crentes, 648.
Batistas, sobre: imersão, 633-637; batismo de crianças, 638-644; necessidade da fé como requisito para o b. 643, 644.
Bem-aventurança eterna dos justos, 742, 743.
Bondade de Deus, 73-75.

C

Cânones de Dort, sobre: graça comum, 438; capacidade para praticar a justiça civil, 443, 444; vocação, 457; regeneração, 467, 478; certeza da fé, 510; perseverança dos santos, 549.
Capacidade natural e moral, 249, 250.
Catecismo de Heidelberg, sobre: fé como conhecimento, 508; certeza (segurança) da fé, 510; santificação, 540; igreja, 575; a Palavra como meio de graça, 610; batismo, 633; base do batismo de crianças, 643; Ceia do Senhor, 657; estado intermediário, 685.
Catecismo de Westminster. Sobre o estado dos ímpios imediatamente após a morte, 686.
Católicos Romanos (ver Romanismo)
Ceia do Senhor: analogias da, 650, 651; substitui a Páscoa, 651, 653, 654; a doutrina da C. na história, 651, 652; nomes bíblicos para, 652, 653; palavras e gestos da instituição interpretados, 654-656; interpretações de, “isto é o meu corpo”, 655; realidades significadas (simbolizadas) e seladas, 656, 657; conceitos de Roma, Lutero, Zwínglio e Calvino sobre a presença de Cristo na C., 658-660; como opera a graça, 661, 662; participantes, 662, 663.
Certeza da fé: Roma, reformadores, arminianos, metodistas e antinomianos sobre, 511.
Céu: não uma condição, mas uma localidade, 743; graus de bem-aventurança no, 743; natureza da recompensa no, 743.
Chamamento (ver, Vocação).
Circuncisão: significado, 625; substituída pelo batismo, 639.
Co-adamitas, 188.

Communicatio: idiomatium, 324; apostelesmatum, 324; charismatum, 324.
Concorrência: definida, 170; erros a seu respeito, 171; sua natureza (características), 172, 173; conc. e pecado, 173, 174.
Condenação: (pré-condenação), distinguida da preterição, 118.
Confiança, elemento culminante da fé, 508.
Confissão Belga, sobre: anjos, 142, 143; governo como meio de graça, 442; capacidade para praticar justiça civil, 444; vocação (chamamento), 457; regeneração, 468; igreja, 568; batismo, 632; base do batismo de crianças, 643.
Confissão de Westminster, sobre o estado intermediário, 685.
Conhecimento de Deus (c. divino): sua natureza, 69, 70; necessário e livre, 70; sua extensão, 70, 71; *scientia media,* 71.
Conhecimento de Deus (sobre Deus): possível e necessário, 31,32; sua possibilidade negada, 32-36; baseado na revelação, 36,37; inato e adquirido, 37,38; sobre o ser de Deus, 45-47.
Conversão: termos bíblicos para, 482-484; definida, 484,485; diferentes tipos de, 485, 486; características da, 486-488; elementos inclusos na, 488; psicologia da, 489-492; autor da, 492; necessidade da, 493; relação da c. com regeneração, vocação e fé, 493,494; de Israel, 704, 706.
Corpo natural e espiritual, 728,729.
Cosmológico (argumento pró existência de Deus), 28.
Criação: doutrina peculiar à revelação, 127; doutrina da cr. na história, 127,128; idéia da, 129; prova bíblica da, 128, 129; termos bíblicos da, 129, 133; ato voluntário de Deus, 130; sentido secundário da c. na Bíblia, 129, 130; não eterna, 131, 132; *ex nihilo* (do nada), 133, 134; produzindo existência separadas, mas sempre dependente de Deus, 134, 135; sua finalidade, 136, 137; teorias divergentes da c., 138-140; em seis dias, 152-154; ordem seguida na, 155-157; do homem, 156, 157, 181-183; dos anjos, 141-143; e evolução, 159-163, 183-188; e ciência, 158, 159.
Criacionismo: teoria do, 198, 199; argumentos pró, 199; objeções ao, 199, 200
Cristo: doutrina de, na história, 305-311; nomes de, 312-315; naturezas, 315-319; divindidade, 317; humanidade, 318; unipersonalidade, 321-323, 325; impecabilidade, 318; comunicação dos Seus atributos, 325-327; estados, 332, 333; encarnação, 334-337; sofrimentos, 337-339; morte, 339, 340; sepultamento, 341; descida ao hades, 341-343; ressurreição, 347-350; ascensão, 350-352; sessão ou posição à destra do Pai, 352-354; Seu regresso físico, 354, 355; Seus ofícios, 357, 358; profeta, 358-361; sacerdote, 362-406; rei, 407-412.
Cristo (ver, Estados de)
Culpa: do pecado, negada, 230; aspecto do pecado, 234, 235; relação com a corrupção, 234, 235; retirada na justificação, 518.

D

Decreto de Deus: doutrina do, na teologia; 101-102; nomes para, 102; natureza do,

103-104; ; características do, 104-106; relação com o conhecimento de Deus, 70, 103; eficaz e permissivo, 105-106; objeções à doutrina do, 106-108; e liberdade moral, 106; e pecado, 108; e o uso de meios, 108.
Decreto permissivo, sentido da expressão, 106.
Deísmo: sobre a revelação, 40; e a onipresença de Deus, 64; sobre a relação de Deus com o mundo, 166; e a providencia, 166; e a preservação, 169.
Depravação total definida, 248.
Desejos maus constituem pecado, 234, 235.
Deus, doutrina de: lugar usual na dogmática, 21; lugar da doutrina na teologia "liberal" moderna, 22; existência de Deus: prova bíblica, 22-23; negação da, 23-27; provas naturais da, 27-30; natureza de Deus: puramente imanente, 26; finito, 26, 27; mera idéia, 27; definições modernistas de D., 27; como o absoluto, 60-65; personalidade de D., 67-68; espiritualidade de D., 68, 69; conhecimento sobre Deus, 31-36; nomes de Deus, 49-53; atributos de Deus, 60-83; trinalidade de Deus, 84-99; relação de Deus com o mundo, 134-136; não autor do pecado, 108; transcendência e imanência de Deus, 63, 64.
Dia: sentido do termo em Gênesis, 152-155; vários sentidos do termo, 152, 153; não um longo período de tempo, 152.
Disciplina: sua base bíblica, 603, 604; propósito duplo, 604; exercício da, 604, 605; necessidade da, 605, 606.
Dispensacionalistas, sobre: dispensações, 291; reino de Cristo, 408, 410; igreja, 575; Cristo como o chefe e Cabeça da Igreja, 585; a Lei e o Evangelho, 618; segunda vinda de Cristo, 701-702, 717-718; vinda iminente, 702, 703; chamamento (vocação) dos gentios, 703-704; conversão de Israel, 704, 705; grande tribulação, 706; história da redenção, 716, 717; ordem dos eventos escatológicos, 717; interpretação literal, 718, 719; posposição do reino, 719, 720; dupla ressurreição, 720, 721; Juízo final, 736-737.
Dispensações: diferentes conceitos das, 291-294; dispensacionalistas sobre as, 291-292; teoria das três d., 293; Velho Testamento, 294-300; estágios da antiga dispensação, 294; Novo Testamento, 300.
Dualismo, na explicação do mal, 230.

E

Eleição: idéia bíblica da, 115; diferentes tipos de, 115; natureza da, 115; características da, 115; Cristo e a, 115; propósito da, 116; e a justiça divina, 115, 116.
Encarnação: sujeito da, 334; prova bíblica da, 334; necessidade da, 334-335; natureza da, 335, 336; efetuada mediante nascimento virginal, 335, 336; uma parte da humilhação, 337..
Escatologia: na filosofia e na religião, 667-668; na história da igreja, 668-670; sua relação com o restante da dogmática, 670-671; nome, 672-672; geral e individual, 672, 673.
Escola de Saumur (ver Saumur, Escola de).
Escolasticismo, sobre: revelação, 38-39; ser e atributos de Deus, 47-48; determinação dos atributos divinos, 54-57; poder de

Deus, 82-83; providência, 165; pecado original, 247; pessoa de Cristo, 307, 308; graça de Deus, 430; regeneração, 468; fé, 499; justificação, 516; igreja, 563; batismo, 631.

Espírito Santo: personalidade do, 96-97; prova da personalidade do, 97; relação com as outras pessoas da Trindade, 97-98; divindade do, 98; obra do, na economia divina, 99; operações comuns do, 425-427; operações gerais e especiais do, 425-427; despenseiro da graça divina, 427-429.

Estado final: dos ímpios, 741; dos justos, 742, 743.

Estado intermediário: apresentação bíblica do, 685-686; a doutrina na história, 686-687; concepção moderna do *sheol-hades,* 687-692; doutrinas do purgatório, do *limbus patrum* e do *limbus infantum,* 692-694; não um estado de sono, 694-696; não um estado de inconsciência ou aniquilação, 696-698; não um estado de prova ou de oportunidade adicional, 698-699.

Estados de Cristo: distinção entre estado e condição, 332; a doutrina na história, 332, 333; estado de humilhação, 333-343; encarnação e humilhação, 337; sofrimentos de Cristo, 337-339; morte de Cristo, 339-340; sepultamento de Cristo, 341; descida ao hades, 341-343; estado de exaltação: racional e bíblico, 345, 346; ressurreição de Cristo, 347-350; ascensão, 350-352; posição à destra do Pai, 352-354; regresso físico de Cristo, 354-355.

Eternidade: atributo divino, 63; e o tempo, em conexão com a criação, 131-132; da punição, 742.

Evolucionismo: materialista, e a narrativa da criação, 139-140, 160; objeções ao, 184-188; situação atual da teoria, 185-188; evolução criadora, 162 (cf. nota do tradutor).

Existência de Deus: provas oriundas da revelação geral, 27-30; da revelação especial, 22-23.

Expiação: causa da, 368-369; necessidade da, 369-373; natureza da, 374-384; caráter objetivo da, 374-376; natureza vicária da, 376-380; prova bíblica da exp. vicária, 377-378; possibilidade da exp. Vicária, 377; diferença, no caso de Cristo, da exp. pessoal, 376; incluindo obediência passiva e ativa, 380-382; objeções à expiação vicária, 382-384; teorias da expiação, 385-392; propósito da, 393-394; extensão da, 394-400; objeções à expiação limitada, 397-399..

Extincionismo e imortalidade condicional, 696-698.

F

Família, a igreja na, 574.

Fé: termos bíblicos para, 496; doutrina da fé na historia, 499-501; idéia da fé, na Escritura, 501-503; em geral, 503; históricas, milagrosa, temporal definidas, 504-505; salvadora definida, 505; elementos da fé salvadora, 505-508; objeto da fé salvadora, 509; base da fé salvadora, 509; fé e certeza; fé e segurança, 510-511.

Felicidade, não o fim última da criação, 136.
Finalidade (teleologia), argumento da; pró-existência de Deus, 28; pró-imortalidade, 680.

G

Graça comum: problema da, 433-435; nome e conceito da, 435-438; obra expiatória de Cristo, 438-440; o que arminianos e reformados (calvinistas) pensam dela, 438; em relação à graça especial, 437, 440, 441; meios da, 441-442; frutos da, 443-445; e execução da sentença de morte, 443; objeções à doutrina da, 445-447.
Graça de Deus: uso bíblico do termo "graça", 427, 428; na obra da redenção, 428, 429; doutrina da graça na história, 429-432; graça comum e especial, 437, 438, 440, 441.
Gregos ortodoxos sobre a igreja, 567.

H

Habilidade (ver, Capacidade).
Hades; diferentes conceitos do, 687-689; conceito bíblico do, 690-692; descida de Cristo no, 341.
Harmonização, teoria da (sobre a criação), 158, 159.
Heidelberg (ver, Catecismo de).
Histórico: argumento pró-existência de Deus, 29; argumento pró-imortalidade, 679.
Homem:origem, 181,182; teoria evolucionista da origem do, 183-188; unidade da raça, 188; elementos constitutivos do, 191-196; dicotomia e tricotomia, 192-195; diferentes teorias da origem da alma, 196-200; conceitos históricos do h. como imagem de Deus, 202, 203; conceito histórico da condição original, 208-210.
Humanismo, sobre a possibilidade de conhecer a Deus, 34.
Hypostasis (ver, União Hipostática), termo para "pessoa" da Trindade, 89.

I

Igreja: termos bíblicos para, 559-562; doutrina da i. na história, 562-565; essência (natureza) da, 566-568; militante e triunfante, 569; visível e invisível, 569-570; organismo e instituição, 570, 571; definições de, 571, 572; igreja e reino, 572,573; diferentes dispensações da, 574, 575; atributos da, 575-579; marcas da, 579-581; teorias de governo da, 583-585; princípios presbiterianos de governo da, 585-588; oficiais da, 589-592; assembléias da, 592-596; assembléias maiores da, 595, 596; fonte de poder da, 598, 599; natureza do poder da, 599, 600; espécies de poder da, 600-607; tarefas da (ver logo acima, espécies de poder da).
Igreja Anglicana, sobre a regeneração batismal, 479.
Imagem de Deus no homem: a doutrina na história, 202, 203; termos "imagem" e "semelhança", 203-206; doutrina bíblica da, 203-206; concepção reformada (calvinista) da, 206, 207; concepções luterana e romana, 207, 208; concepções pelagiana, sociniana, arminiana e racionalista, 208.
Imensidade, atributo definido, 63, 64.

Imersão: como modo do batismo, 634; argumento em seu favor com as palavras *bapto* e *baptizo*, 634, 635; argumentação bíblica sobre o modo do batismo, 635, 636.

Imortalidade: diferentes conotações do termo, 678, 679; prova natural da (argumentos histórico, moral e teleológico), 679, 680; no Velho Testamento, 680-682; no Novo Testamento, 682; substitutos da doutrina da i. pessoal, 683; recuperação da fé na i pessoal, 684; i. condicional, 696-698.

Impecabilidade de Cristo definida, 318.

Imposição das mãos, 592.

Imputação: do primeiro pecado de Adão, 239-241; imediata e mediata, 245; objeções à i. mediata, 245; da justiça de Cristo, 527.

Imutabilidade: o atributo definido, 61, 62; prova da, 61; i. e movimento em Deus, 62; i. e criação, 62; i. e encarnação, 62, 335; conceitos opostos à i.., 25..

Incapacidade para o bem espiritual: definida, 249; capacidade natural e moral, 249, 250.

Inferno: não uma condição, mas uma localidade, 741; natureza da punição no, 742; duração da punição no, 742.

Infinidade, atributo: definida, 62; como perfeição absoluta, 63; referente ao tempo, 63; referente ao espaço, 63, 64.

Infralapsarianismo; seu surgimento, 119-121; argumentação em seu favor, 123; objeções ao, 124, 125.

J

Jeová: derivação do nome, 51; sentido, 51; sentido de “Jeová dos Exércitos”, 51, 52.

Judeus, conversão dos, 704.

Juízo final: a doutrina na história, 734, 735; sua natureza, 735; erros a seu respeito, 736, 737; um só evento, 735; necessidade do, 737; público e geral, 737; Juiz e assistentes, 737, 738; partes julgadas, 738; ocasião, 738, 739; padrão, 739; partes componentes, 740; conceitos premilenistas errôneos, 717, 718, 736.

Justiça, atributo: definida, 77; rectoral, 77, 78; remunerativa, 78; retributiva, 78.

Justificação: sentido dos termos bíblicos pertinentes, 514, 515; a doutrina na história 515-517; definição, 514; natureza da j., 514, 518; elementos da j., 518-520; j. e adoção de filhos, 519; ativa e passiva, 520, 521; oriunda da eternidade, 521-523; na ressurreição de Cristo, 523, 524; pela fé, 524-526; base da j., 527; objeções à doutrina da j., 523; j. segundo romanos, Piscator, Osiander, arminianos e Barth, 528, 529.

K

Kenosis (ver, Quênose)

L

Lei: meio de graça, 617; diferentes aspectos da, 618,619; tríplice uso da, 619.

“Liberalismo” moderno, sobre: ser de Deus, 26,27; personalidade de Deus, 26; divindade do Filho, 95; personalidade do Espírito Santo, 96,97; predestinação, 112; eleição,116; imanência de Deus,135; anjos, 143; providência, 166, 167; universalidade do pecado, 243; perda do senso de pecado, 251; penalidade do

pecado, 258; divindade de Cristo, 316,329; pessoa de Cristo, 316, 329,330; naturezas de Cristo, 312, 315,316; estados de Cristo, 332, 348; ressurreição física de Cristo, 348-350; volta de Cristo, 355,710,711; ofícios de Cristo, 358; ofícios proféticos, 360,361; ofício sacerdotal, 367; expiação,370; graça de Deus ,431; necessidade da regeneração,474; regeneração, 481; conversão, 487,488; fé, 500,501; justificação, 517; santificação, 536; imortalidade, 683, 684; *sheol-hades,* 687-692; segundo advento, 710; milênio, 723; ressurreição da carne, 727; juízo final, 736.

Liberdade: da vontade de Deus, 80; da vontade do homem, e o decreto divino, 107, 107; do homem, e o pecado original, 250.

Limbus Infantum, 694.

Limbus patrum, 693.

Livre arbítrio (ver, Liberdade).

Longanimidade de Deus definida, 75.

Luteranos (ver, Teologia Luterana)

M

Mediador: Cristo como, 283, 284; dupla mediação de Cristo, 283.

Mediatários, teólogos, sobre a regeneração, 480.

Meios de graça: conceito, 609; sentido da expressão, 609; características, 610, 611; elementos, segundo a teologia reformada (calvinista), 613, 614; Palavra de Deus como, 615, 616; conceitos históricos dos, 611-613; relação do Espírito c. a Palavra como m. de g., 616; duas partes da Palavra como m. de g., 617-618.

Mérito humano, não dá base para a justificação, 527.

Milagres: natureza, 175; possibilidades dos, 175, 176; propósito dos, 176; sua relação com as leis da natureza, 176; m. e redenção, 176.

Milênio: sem base suficiente na Bíblia, 714; diferentes teorias do, 715-724.

Misericórdia de Deus: atributo definido, 75; difere da graça e da longanimidade, 74.

Modernismo (ver, “Liberalismo” moderno).

Monarquianismo, sobre a Trindade, 84.

Moral, argumento; pró existência de Deus, 29; pró imortalidade, 680.

Morte: resultado do pecado, 229, 260, 675, 676; sentido bíblico do termo, 260, 674, 675; temporal, 227, 262; espiritual, 226, 227, 261; eterna, 262, 742; dos crentes, 676; a morte e o *sheol-hades,* 687-692.

Morte física: punição do pecado, 262, 675, 676; natureza da, 674, 675; relação com o pecado,262,675,676; dos crentes, 676, 677.

N

Natureza: revelação na, 38-41; leis da, 176; operações comuns do Espírito Santo na, 425-428.

New Haven, teologia (ver, Teologia de *New Have*).

Nomes de Cristo: Jesus, 312; Cristo, 312; Filho do homem, 313, 314; Filho de Deus, 314, 315; Senhor, 315.

Nomes de Deus: nomes de Deus em geral, 49, 50; nomes no Velho Testamento, 49-52; nomes no Novo Testamento, 52, 53.

Nova Psicologia, sobre a idéia de Deus, 27.

O

Obediência de Cristo, ativa e passiva, 380-382.

Obrigação não destruída pela perda voluntária da capacidade, 236, 237.

Oferta de salvação: expiação universal e particular (limitada), 398, 399.

Oficiais da Igreja: apóstolos, 589; profetas, 589; evangelistas, 589; presbíteros (anciãos), 590; mestres, 590; diáconos, 591; vocação dos, 591; ordenação dos, 592; imposição das mãos sobre, 592.

Ofícios de Cristo: idéia dos o.na história, 357, 358.

Oficio profético: termos bíblicos, 358; elementos presentes nessa idéia, 359; funções (deveres), 359; meios pelos quais foi administrado, 359, 360; prova bíblica do, 360; ênfase modernista ao, 360.

Oficio sacerdotal: conceituação bíblica, 362; comparação de profeta e sacerdote. 362; prova bíblica do o. s., 363, 366; obra sacrificial relacionada com o o.s. na teologia moderna, 367; obra intercessória relacionada com o o.s., 401-406.

Oficio real: *regnum gratiae e regnum potentiaie,* 407, 408; realeza espiritual, 407, 408; reinado universal, 411, 412.

Onipotência, atributo: definida, 82, 83; limitações da, 82, 83.

Onipresença, atributo: definida, 63, 64.

Onisciência, atributo: definida e provada, 70.

Ontológico, argumento pró existência de Deus, 28.

Opera ad intra e ad extra, definição, 90, 102.

Ordenação de ministros, 592.

Ordo Salutis (ordem da salvação): sentido da expressão, 416; indicada na Bíblia, 416, 417; conceito reformado (calvinista), 418-420; conceito luterano, 420, 421; conceito católico romano, 421, 422; conceito arminiano, 422, 423.

P

Pai: nome aplicado à primeira pessoa da Trindade, 52, 92; nome aplicado ao trino Deus, 92.

Palavra de Deus: como meio de graça, 616; sua relação com o Espírito Santo, 616; a Lei e o Evangelho na, 617-619; tríplice uso da Lei, 619.

Panteísmo: seu conceito de Deus, 26; e a imutabilidade de Deus, 62; e a onipresença de Deus, 64; e a personalidade de Deus, 67, 68; e a criação, 138, 139; e emanação, 139; e providência, 166, 167; e preservação, 170.

Paraíso: o terceiro céu, 689; não parte do hades, 689.

Parousia: designativo da segunda vinda, 701, 711; não passada, 711.

Paternidade de Deus: no Velho e no Novo Testamento, 52, 92; diferentes sentidos da, 52, 92; universal, 52, 92.

Pecado: origem do, 220, 223; conceitos históricos do, 220, 221; no mundo angélico, 222; na raça humana, 222, 223; natureza do primeiro p., 223, 224; ocasionado pela tentação, 224; explicação evolucionista do, 226, 227; teorias a respeito da natureza do, 230-233; idéia bíblica do, 233-235; incluindo culpa e corrupção, 234; sua sede no coração, 235; não limitado a atos concretos, 235; conceito pelagiano do, 235-237; conceito católico romano do, 237, 238;

universalidade do, 241, 242; transmissão do p.: teoria realista, 243; idéia pactual, 244; teoria da imputação mediata, 245; pecado original, 246-252; pecado atual (fatual), 252, 256; pecado imperdoável, 254-256; punição do p., 257-262.

Pecado atual (fatual): definido, 252-253; classificado, 253, 254; imperdoável, 254-256.

Pecado original: a doutrina na história, 246, 247; incluindo culpa e corrupção, 247, 248; depravação total, 248, 249; incapacidade total,249, 250; e livre arbítrio, 250; objeções à depravação total e à incapacidade total, 251, 252.

Pelagianismo, sobre: pecado, 235-237; graça, 429; regeneração, 479; morte física, 674, 675.

Perdão dos pecados: absolutamente abrangente na justificação, 518; e a oração por perdão, 518, 519.

Perfeccionismo: definido, 542; diferentes teorias do, 542; provas bíblicas do, 542-544; objeções ao, 544.

Perseverança: dos anjos eleitos, 122; a doutrina na história, 549; dos crentes, 550-552; objeções à, 552, 553; importância da doutrina, 553.

Personalidade de Deus: e Deus como absoluto, 67, 68; provas naturais da, 68; prova bíblica da, 68.

Pessoa na Trindade: aspecto em que difere da pessoa humana, 88; distinguida da essência divina, 89, 90.

Pós-milenismo: definido, 722; formas antigas e recentes, 722, 723; objeções ao, 723, 724.

Pré-adamistas, 242.

Predestinação: a doutrina na história, 110-112; termos bíblicos para, 113, 114; autor da, 114; distinguida do decreto em geral, 110; objetos da, 114, 115; partes da, 115; extensão da (supra e infralapsarianismo), 119-12.

Preexistencialismo, teoria do, 197.

Premilenismo (cf. Dispensacionalistas), sobre: reino de Cristo, 408-410, 716, 717; igreja, 575; Cristo como Chefe da igreja, 586; Lei e Evangelho, 618; segunda vinda de Cristo, 701, 702, 710; vinda de Cristo iminente, 701, 702; vocação dos gentios, 703, 704; conversão de Israel, 704-706; a grande tribulação, 706; a hsitória, 716, 717; ordem dos eventos escatológicos, 717; interpretação literal, 718, 719; poposição do reino, 719; dupla ressurreição, 720, 730; juízo final, 721, 736, 737, 739.

Presciência de Deus: idéia bíblica da, 69, 70; sua relação com o decreto divino, 70, 103; sua relação com a eleição, 113, 116; coerente com a liberdade humana, 71.

Preterição, distinguida da pré-condenação, 117, 118.

Processão do Espírito Santo: definida, 97, 98; forma diferente de geração, 97, 98; do Pai e do Filho, 97.

Profeta: ofício de, 358, 359; elementos inclusos na idéia de, 359; funções do, 359.

Prova: ordem ou mandamento probatório: natureza e razão, 223, 224; prova de Adão, 222, 223; segunda prova: supostas provas da, 698, 699; segunda prova, objeções à, 699.

Providência: definida, 165, 166; a doutrina na história, 164, 165; conceitos errôneos,

166, 167; conceito panteísta, 166, 167; conceito deísta, 166; objetos da, 167; geral e especial, 167; negação da p. especial, 167, 168; aspectos da: preservação, 168-170; concorrência, 170-174; concorrência e pecado, 173; governo, 174, 175.
Psicologia da conversão: sua natureza, 489; seu conceito de conversão, 490, 491; avaliação da, 491, 492.
Punição do pecado: punições naturais e positivas, 257, 258; natureza das punições, 258, 259; propósito da punição, 259, 260; castigo efetivo do pecado; morte espiritual, 261; sofrimentos atuais, 261, 262; morte física, 262; morte eterna, 262; graus do c., 742.
Purgatório, 692, 693.

Q

Queda do homem: ocasionada pela tentação, 224; e a salvabilidade do homem, 225.
Quênose: teoria da q., 327; diferentes conceitos, 327, 328; suposta base da teoria, 328; objeções à, 329.
Quiliasma (ver, Premilenismo).

R

Racionalismo, sobre a revelação, 40.
Rapto (arrebatamento), 701, 717.
Reatus culpae e poenae, 247.
Reconciliação, objetiva e subjetiva (expiação), 374, 376.
Reformada, teologia (ver, Teologia Reformada, calvinista).
Reformadores, sobre: revelação geral e especial, 40; predestinação, 11; providência, 165, 166; pecado original, 247; graça de Deus, 430; regeneração, 468; fé, 499-501; certeza (segurança) da fé, 510; justificação, 516, 517; base da justificação, 527; santificação, 534; perseverança, 549; estado intermediário, 687.
Regeneração: termos bíblicos para, 467; diferentes usos do termo, 467-470; conceitos errôneos da, 470; natureza essencial da, 470; características da, 470, 471; r. e vocação interna, 472; necessidade da, 474, 475; causa eficiente da, 475, 476; uso da Palavra como instrumento da, 476-478; conceitos divergentes sobre a, 479-481.
Regeneração batismal: na Igreja Primitiva, 467; os católicos romanos sobre, 479; os anglicanos sobre, 479; os luteranos sobre, 479, 480.
Reino de Cristo: espiritual, 407, 408; presente e futuro, 409, 410; não idêntico à igreja, 410; duração do, 410, 411; universal, 411; relação entre o universal e o espiritual, 411; duração do universal, 411, 412.
Reino de Deus: “r. de Deus” e “r. dos céus”, 408; o r. de Deus e a igreja, 410, 573; posposição do r. de Deus, 716, 719.
Reino dos Céus (ver, Reino de Deus).
Remissão do pecado na justificação, 518, 519.
Reprovação: definida, 117; oposição à, 117; dois elementos da, 117, 118; prova bíblica da, 119.
Ressurreição de Cristo: natureza da, 347; autor da, 347; objeções à, 348; tentativas de explica-la, 348, 349; importância da, 350.

Ressurreição geral: a doutrina na história, 726; prova bíblica da, 727, 728; natureza da, 728, 729; de justos e ímpios, 729; de importância desigual para justos e injustos, 729; ocasião da, 730; conceito premilenista da, 730; não dupla (não duas), 731-733.

Revelação: pressuposição necessária para se conhecer a Deus, 36, 37; *realis e verbalis,* 38; imediata e mediata, 38; geral e especial, 39; e conhecimento dos atributos de Deus, 56.

Romanismo sobre: *scientia media,* 71; imagem de Deus no homem, 208; pecado, 237; descida ao hades, 342; natureza e graça, 434; *ordo salutis* (ordem da salvação), 421; regeneração, 479; penitencia, 488; fé, 512; certeza (segurança) da fé, 510; base da justificação, 527; justificação, 528; boas obras, 546; perseverança, 549; essência da igreja, 575, 578; governo da igreja, 584; meios de graça, 611; relação entre sinal e coisa significada (simbolizada) nos sacramentos, 623; necessidade dos sacramentos, 623; número dos sacramentos, 625; modo como os s. operam, 661; Ceia do Senhor e a missa, 661; estado intermediário, 692; purgatório, 692, 693; *limbus patrum,* 693; *limbus infantum,* 694.

Russelitas, sobre: sono da alma, 694-696; advento de Cristo, 711.

S

Sabedoria de Deus definida, 71, 72.

Sabelianismo (modalismo): seu conceito da Trindade, 84.

Sacramentos: definidos, 622; relação entre a Palavra e os s., 621; sentido da palavra “sacramento”, 622; partes componentes dos s., 622; natureza da união sacramental, 623; necessidade dos s., 623; s. do Velho e do Novo Testamentos comparados, 624; número dos s., 625.

Sacrifícios: teorias da origem dos s., 363-365; como símbolos e tipos de Cristo, 365.

Santa Ceia (ver, Ceia do Senhor)

Santidade de Deus: definida, 76; duplo sentido da, 76; manifestações da, 77; proeminência da, no Velho Testamento, 77.

Santificaçao: termo bíblicos para, 531-533; a doutrina na história, 533, 534; idéia bíblica da, 535, 536; natureza da, 536; partes da, 537; características, 538, 539; autor e meios da, 539, 540; sua relação com a regeneração, a fé e a justificação, 540, 541; imperfeita nesta vida, 541-545; s. e boas obras, 545-547.

Saumur, escola de, sobre: universalismo hipotético, 395; imputação mediata, 245; regeneração mediata, 476.

Scientia media, 71.

Segunda vinda de Cristo: um só evento, 701, 702; eventos que a precederão, 702-709; ocasiãoda, 709, 710; modo da, 710-712; propósito da, 712; conceito premilenista da, 717, 718.

Segunda prova (segunda oportunidade): sua suposta base, 699; objeções à, 699.

Segurança da fé (ver, Certeza da Fé).

Semipelagianismo, sobre: predestinação, 111; pecado, 221, 243, 247; vocação, 461.

Sheol: teoria moderna do, 687; diferentes sentidos do termo, 687-690.

Simplicidade, atributo definido, 65.
Sinai, aliança do (aliança sináitica): sua natureza, 297; e a aliança com Abraão, 297, 298; não é restabelecimento da a. das obras, 298; diferentes conceitos da, 299.
Socinianos, sobre: Trindade, 85; imagem de Deus no homem, 208; expiação, 388; igreja, 564; meios de graça, 612; justificação, 517; morte física, 675.
Sofrimentos de Cristo: natureza dos, 337; seu caráter único, 338; várias causas dos, 338; sua duração, 337; na tentação, 339.
Sono da alma: a doutrina, 694; sua suposta base bíblica, 695; argumentos contra, 695.
Subordinacionismo: na Igreja Primitiva, 84; após a Reforma, 85.
Substituição: sua possibilidade na esfera legal, 377, 378; condições requeridas para, 377, 378.
Supralapsarianismo: surgimento da teoria, 119; definido, 119-121; argumentos pró, 121; objeções, 122, 123.

T

Teleológico, argumento: pró existência de Deus, 28, 29; pró imortalidade, 680.
Tempo e eternidade, com relação à criação, 131, 132.
Tentabilidade de Cristo, com relação à Sua impecabilidade, 339.
Tentação: de Adão e Eva, 223-225; t. e salvabilidade, 225; de Cristo, 339.
Teologia calvinista (ver, Teologia reformada).
Teologia da crise, sobre: (ver tbém. Ind. de Aut., Barth e Brunner); predestinação, 112, 117; imanência de Deus, 135; relação do pecado de Adão com o da raça, 243; liberdade da vontade, 250; pecado original, 250; pecado atual (fatual), 253; e perda do senso de pecado, 253; Jesus como revelador, 361; graça divina, 432; fé, 500, 501.
Teologia luterana, sobre: decreto de Deus, 101; imagem de Deus, 207; *communicatio idiomatum,* 325-327; estados de Cristo, 332, 344; ascensão de Cristo, 351; *ordo salutis* (ordem da salvação), 420; descida ao hades, 342; vocação externa, 460; vocação universal, 463; regeneração batismal, 479; meios de graça, 612, 616, 619, 620; graça sacramental, 632; Ceia do Senhor, 652, 659.
Teologia mediatária (ver, Teólogos mediatários).
Teologia de New Haven, sobre: relação do pecado de Adão com o da raça, 241, 242; capacidade natural e moral, 249.
Teologia da Nova Inglaterra, sobre: imputação mediata, 245; expiação, 389.
Teologia reformada (calvinista), sobre: conhecimento de Deus, 32; vontade de Deus com relação ao pecado, 81, 82; poder absoluto e ordenado de Deus, 82, 83; predestinação, 111; reprovação, 117; concorrência e pecado, 173, 174; pessoa de Cristo, 309; estados de Cristo, 333, 345; descida ao hades, 343; fonte da graça comum, 439; diferença entre a graça especial e a comum, 440; ordem da vocação e da regeneração, 457, 458; justificação, 518; perseverança, 549; igreja, 564, 567, 568; igreja visível e invisível, 569; chefia de Cristo, 585, 586; meios de graça, 610, 619; batismo, 633, 637; base do batismo de crianças, 643-

646; batismo de crianças como meio de graça, 646-648; Ceia do Senhor, 655, 659, 660; escatologia, 669; estado intermediário, 685.
Teólogos mediatários, sobre a regeneração, 480.
Traducionismo: definido, 197; argumentos pró, 197; objeções, 19; entre os luteranos, 197, 208; e cristologia, 198.
Trento, concílio de, sobre: Ceia do Senhor, 651; justificação, 516.
Trindade: a doutrina na história, 84, 85; erros: arianismo, sabelianismo, subordinacionismo, hegelianismo, 84, 85; e a personalidade de Deus, 86; prova do VT e do NT, 87, 88; exposição da doutrina, 88, 91; e a Trindade econômica, 90; um mistério, 91.
Triteísmo, 84.

U

Ubiqüidade da natureza humana de Cristo: explicação luterana da, 351; e a presença de Cristo na Ceia, 659.
Ultimas coisas (ver, Escatologia).
União hipostática em Cristo (cf. *Hypostasis*): erros pertinentes à, 306-311; caráter da, 321-322; prova bíblica da, 322, 323; efeitos da, 323, 324; um mistério, 325.
União mística: natureza, 449-452; diferenças entre luteranos e reformados (calvinistas) sobre, 449; características da, 452, 453; concepções errôneas, 453; significação da, 454, 455.
Unidade: de Deus (simplicidade), 65; distinção entre u. genérica e específica, 64-65; da raça humana, 188, 189.
Utrecht, conclusões de, sobre: supralapsarianismo, 125; regeneração mediata e imediata, 478.

V

Veracidade de Deus: definida, 72; prova bíblica da, 72.
Vocação externa: em geral, 456-461; definida, 461; elementos da, 462; características da, 463-465; significação da, 465, 466; concepção católica romana, anabatista, luterana e arminiana da, 460, 461.
Vocação interna: em relação à externa, 471; características da, 472; relação com a regeneração, 472-474; difere da regeneração, 473; posição da voc. int. e da regeneração na ordem da salvação, 473, 474.
Vocação dos gentios, 703, 704.
Vocação para o ministério, 591, 592.
Vontade de Deus: termos bíblicos para, 79; distinções pertinentes, 79, 80; liberdade da, 81; em relação ao pecado, 81, 82.

W

Westminster (ver, Catecismo de W., e Confissão de W.)

INDICE DE PASSAGENS BIBLICAS

(Preparado, no original inglês por D. Oosterink; adaptado pelo tradutor, O. Olivetti)

GENESIS

Cap. Vers. Pág.

…….. 190 (question.)
1 …….. 131, 132, 134, 151, 158
1-2,3 ……. 181
1, 2 …….. 151
2 ……..… 97, 98, 130, 144, 426
3 …… 99, 472
3-31 ……...… 158
5 …… 154
5, 8, 13 ……..… 152
5, 16 ,26 ……..… 152
7, 16, 26 ……..… 129
21, 24, 30 …..…….. 192
21,27 ……..… 129
26 …..… 87, 182, 203, 204, 323
26, 27 …...… 133, 181, 205
26, 27, 31 …… 184
……..… 183,198
……. 148, 204, 222

2. ……..…...… 157, 190
……..……. 144,158
……..……..…. 198
4 …...…. 129, 152, 182
……..……. 181
7 ……..…... 96, 133, 183,184, 192, 193, 194,198, 204,426
7, 19 …… 129
7, 21,23 ……. 181
9 …..……. 155
12 ……. 155
17 ……. 205, 676
19, 20 ……..... 15
22 ……...… 129
23 ……...…… 198

GÊNESIS

Cap. Vers. Pág.

3. ……..….. …… 225
……..…..…. 225
1,4 ……..…..….. 148
…… 233
……..…… 225
3 . ……...……. 223
6 ……..…… 173
14,15 ……..……. 225
……... 211,280,294, 296
..…….…….. 197
…….…… 296
…….…. 184,205,

227,262,
341,676
….…… 217,323

4. 3,4 ……..…. 365
20,21 ….……... 297
…….…… 574

5. 1 ……..… 129,203
3 ……..…….. 204

6. 2 ……... 141,142,148,
314
3 ….…..… 97,290,443
5 ……..…. 227
6,7 ….……..… 482
….…… 428,445
….…… 296,543
17 ……..……. 96

7. 1 ……..……. 296

8. 1 ……...…… 96
21 ..……..… 364

9. 6 ……..……. 204,205,
210 (question.)
9,26,27 ……... 296
12,13 ……... 622,623

GÊNESIS

Cap. Vers. Pág

11. 7 ……..…….. 87,323

12. 3 …..……...… 287

14. 19 ……..…..…. 78
19,20 ……...……. 50

15. ……..…..…… 525
6 …….. 281,287,514
9-17 ……... 287
17 ……..……... 264

16. 7-13 ……...…..…. 88

17. 1-14 ……..……. 623
7 ……..……. 287
10 ……..……..... 623
11 ……...… 622,623
……..…… 648
……...…… 279
……..……... 445

18. 1-21 ……..…….. 88
14 ……...…. 83
……..… 113
……...…… 514

19. 1-28 ……..……... 88
…….. 428,445

20. 6 ……..…….. 443

21. 12 ……...…….. 275

22. ..……..……81
8,14 ……..….. 167
18 ……..……. 293

28. 12 ……...……. 52
……..……. 168

GÊNESIS

Cap. Vers. Pág

29. 31 ……..……. 692

31. 7 ……..…….. 443

32.. 2 ……..……..….. 52

33. 10,18 …..…….… 74
10 ……..…..… 50
……..…… 428

35. 18 ……..…... 194

37. 25 ……..….. 692
35 ……..…... 690

39. 4 ……..…..... 74
5 ……..……..… 445

42. 21 ……..…..… 260
38 ……...… 690,692

44. 29 ……..……. 692
29,31 …..…..… 690

45. 5 …..…..… 171,173
8 …..……..… 106

46. 26 ……..…..… 198

47. 25 ……..……..… 74

49. 24 …..……..… 168

50. 19,20 …..... 107,173
20 …..…… 106,173

ÊXODO

2. 24 ……..…… 638

3. ……..…….. 115
6 …..... 639,682,727
13,14 .....…… 51
14 .....…… 51,61

4. 11,12 …..... 171
21-23 .....…… 81

22 52

Cap. Vers. Pág.

6. 2 51

7. 1 50,358

10. 1,20 173

12. 6 559
..... 650
13 403,623
27 650

14. 17 173
29,30 168

15. 3 51
..... 65,76
11,12 535

17. 7 98

18. 11 78

19. 4-6 535
5 280,298

20. 1 280
2 75,299
5 257
..... 49
..... 154
11 144,153,158

21. 6 50

22. 8-10 50
20a23 257
23. 7 514

24. 8 656

25. 18 146

28. 3 99,426

29. 7 312

31. 2,3,6, ... 99
3 426

Cap. Vers. Pág.

32. 10-14 62
13 298
14 482
33 258

33. 12 428

12,16 ……..…. 445

34. 6 ……..…….. 75
7 ……..……. 371
9 ……..…… 428
10 ……...…. 264
15 ……...…. 650
25 ……...…. 650

35. 30 ……..…...…. 426
35 ……..……..… 99

LEVÍTICO

1. 4 ……..… 365,377

4. 3 ……..…….. 312
26,31,35 ……..…... 365
29,31,35 ……..…. 365

5. 6 …..……...…. 604
10 ..…….…… 365

7. 19-21 ..……..…… 650
……..…... 650

9. 22 ……..…… 362

16. 7 ……..…… 365
20-22 ……...…… 378
21,22 ……..…… 365
27 …..……..…. 365

17. 11 ……...…. 378

18. 5 …… 216,219

19. 31 ……...…. 681

20. 27 ……..…...…. 681
24. 16 ……..……..… 51

LEVÍTICO

Cap. Vers. Pág.

26. 21 ……..…….… 258
42 ……..… 298,638
44,45 ……..…… 298

NÚMEROS

8. 7 ……..……..…. 635

11. 17,25,26 ……..… 426

12. 6-8 ……...…. 359

13. 8,16 ……..…… 312

14. 5 ……..…… 559
18 ……..... 371

15. 29-31 254
31 258

16. 22 199,426
30 688

19. 13,18,19,20 635

23. 5,10 692
10 689
19 72,73,83,
371,464

24. 16 50

25. 3,5 650

27. 16 426
18 426

32. 5 445

DEUTERONÔMIO

1. 8 298
30,31 168

2. 7 70

4. 8 78,298

DEUTERONÔMIO

Cap. Vers. Pág.

10 559
31 298
37 115

5. 6 299
10 75
22,23 559

6. 2 545
4 65,89

7. 6-8 115
9 73,75
9,12,13 78

8. 3 167
18 171,172

9. 5 735
..... 264

10. 14,17 78
..... 115
..... 638,639

12. 7,12 650

14. 1 52

16. 2 650

18. 5 115
11 681
15 359,360
16 559
18 358,359
18,19 362

21. 23 340

25. 1 514
16 221

27. 26 371

28. 1-14 299

29. 10-13 639

DEUTERONÔMIO

Cap. Vers. Pág.

13 280
29 80

30. 6 638
12 351
14 80

32. 4 72,221,
259
6 52,92
18 129
..... 52
22 690
44 312

33. 2 52,145
12,25,28 168

JOSUÉ

1. 1 312

2. 11 351

5. 14 52

8. 35 575,639

11. 6 171

JUÍZES

2. 18 482

3. 10 426

5. 8 50

6. 34 426

9. 8 312

11. 29 426

13. 25 426

14. 6,9 426

JUÍZES

Cap. Vers. Pág.

15. 14 426

RUTE

2. 2 74

I SAMUEL

1. 13 650
18 74,428
19 167

I SAMUEL

2. 2 76
3 69
6 691

4. 4 51,52

9. 16 312

10. 1 312
1,6,10 312
6,10 426
24 115

11. 6 99

15. 11 482
22 454
24,25 260
29 83

16. 1 167
7 70
13 312
13,14 ..... 99,312, 426
14 443
22 74

17. 45 51

23. 10-13 70

24. 6 312
10 312

I SAMUEL

Cap.	Vers.	Pág.
26.	9	312
28.	14	690

II SAMUEL

1.	14	312
6.	2	51
7.	12-14	268
	13,16	410
	14	93,94, 280,314
8.	18	362
12.	13	260
14.	20	145
16.	10,11	173
	11	171
19.	10	312
20.	26	362
22.	11	146
23.	2	426
	5	279
24.	10	260

I REIS

2.	6,9	690,692
	19	352
4.	5	362
8.	1,2,3,5	559
	27	64
	46	242,541,544
	60	64
11.	11	264

I REIS

Cap.	Vers.	Pág.
15.	14	543
17.	21	194
19.	11	96
	16	312
22.	19	52,144
	24	427

II REIS

5. 15 486

10. 29,30 444

12. 2 444

13. 19 70
23 638

14. 3,14-16,20,27 .. 444

17. 13 38

19. 27,28 443
..... 51

20. 1-7 81

23. 5 362

I CRÔNICAS

10. 13 258

16. 16 638
..... 75

28. 9,17 70

29. 11,12 78

II CRÔNICAS

5. 2-6 559
6. 15 78

II CRÔNICAS

Cap. Vers. Pág.

7. 6 75

20. 6 78
13 639
15,17 168

24. 17-25 444

25. 2 444

30. 16 650

33. 12,13 486
13 167
35. 11 650

ESDRAS

2. 2 311
65 575

3. 11 75

6. 19 650
22 171

9. 6,10,13 260
15 77

NEEMIAS

9. 6 78,129,144,
158,168
8 77
20 426
30 426
33-35 258

ESTER

2. 7 428

JÓ

1. 1 543
5 364
6 146,314
10 168
..... 173,443

JÓ

Cap. Vers. Pág.

14 146

5 364
6 146,314
10 168
12 173,443
14 446

2. 1 146,314
. 6 173,443

4. 8 …….. 257
…….. 193

5. 17 ……..... 259

7. 9 ……..…….. 690
21 ……..... 260

9. 3,20 ……..... 544
4-7 …… 158
12 ……..... 83
33 …… 283

11. 7 ……..……... 31,45
7-10 …… 63
8 ……..... 690
10 ……..… 80

12. 13 …….. 69
23 …… 167

14. 4 222,235,242
5 106
13 690,692
13,14 691
14 679

17. 13 692
13,14 691

19. 23-27 682
25 88
25-27 682,727

20. 28 152

21. 13 689,690,692

JÓ

Cap. Vers. Pág.

22. 2,3 130

23. 13,14 105

24. 23 70

25. 4 241

26. 6 689
13 98,99,130

27. 3 193

31. 4 70
33 215,225

32. 8 ..... 192, 193,426

33. 4 98,130,184,
192,193
13 80
14,15 426

34. 10 76,221
10,11 259

36. 7 168

37. 5,10 167
16 70

38. 2 102
7 144,147,314

41. 11 78

42. 8 375

SALMOS

1. 6 70

2. 2 ……..……...… 312
6 …….. 312,407,410
6-12 ….…….. 317
7 ……..… 93,94,323
7-9 …..…..… 92,268 8 …….. 394

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

8,9 ……..…… 411

4. 8 ……..…….. 167

5. 4 ……..…….. 221
4-6 ……..…... 371
5 ……..…….. 259
12 ……..…… 167

6. 1 ……..……..… 259
5 ……..…... 692,695

7. 11 ……..…… 259
12,13 …..…..… 167

8. 1 ……..…… 49
4-9 ……..…... 183
5,6 ……..…...… 205
5-8 ……..…... 184

9. 15 ……..…… 257
16 ……..…… 735
17 ……...… 689,691

10. 1,2 ……..…..… 194

11. 5 ……..……..… 221
6 ……..….. 167,258

14. 1 ……..…….. 24
3 …..……. 227

16. 8-11 ……..…… 272
9,11 …..….. 682,689
10 …… 341,680,691
11 ……..…… 278,692
17. 15 ……. 682,689,692

18. 10 ……..…….. 146
26,27 …..…… 62

19. 1,2 ……..…… 38
1-4 ……..…... 460
1-7 ……..…… 72
7 ……..…… 492
14 ……..……. 88

Cap. Vers. Pag.

20. 1 ……..……. 152

22. 1,2 ……..…..… 269
27 ……..…….. 272

28 ……..…..… 167
28,29 …..…….. 175

24. 10 ……..……..… 52

25. 6 ……..…….. 522
7 ……..…….. 519
10 ……..……..… 72
14 ……..……... 287

29. 1 ……..……..… 146

30. 3 ……..…….. 691
9 ……..……..… 695

31. 5 ……..……..… 194
6 ……..……...… 72
20 ……..……... 168

32. 1 ……..……...… 518
1,2 ……..……...… 514
1,2,5 ……..…… 639
5 ……..……... 518,544
6 ……..…….. 168
10 ……..…….. 638

33. 4,6 ……..……..… 88
6 ……..…… 88,144,426,
615
6,9 ……..… 134,158,472
10,11 ……..……..… 72
11 ……..……...… 61,105
13 ……..…….. 70

34. 7 ……..…….. 147
15,17,19 ……..……... 168

36. 5 ……..……... 496
6 ……..……. 74
9 ……..……..… 73

37. 3 ……..……... 496
15,17,19,20 ……..… 168
18 ……..……... 70
28 ……..…… 735

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

14 ……..…… 691
39. 4 ……..……...……..… 106

40. 6-8 …… 365,373
6-9 ……..……..… 92
7,8 ……..……..… 96,323
7-9 ……..……...… 268
8 ……..……... 269,271
11 ……..…… 496

42. 1,2 ……..……...… 470

45. 6 ……..……...…….. 410

6,7 88,317,407
7 312

47. 2,3,7,8 78
9 175

48. 10 49

49. 7-10 319

14,15 681
15 ..... 682,689.727
15,16 688

50. 4-6 738
10-12 78

51. 1-3, 9-11 269
1-4 260,518
2,10,14 488
5 242
5,7,10 488
6,10 237
7 634,635
10 639
11 96,135
12 281
19 102

55. 15 691

57. 10 75

58. 11 78

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

59. 13 735

62. 12 259

63. 8 167

65. 2 167

66. 7 167

68. 17 52,145
18 393

71. 22 96

72. 17 272,410

73. 15 314
23,24,26 682
24 682,692
24,25 727
24,26 689

74. 2 88

17 ……..... 129

75. 6,7 ……..…..… 167

76. 1 ……..…...… 49
10 …..……...… 173

78. 2 ……..……. 121
29 …..……...… 106
35 …..……..… 88
70 ……..……... 115

80. 1 ……..……. 146
1,4,7,14,19 ….… 52

81. 11-13 ….…...… 463
12 ……..……... 443
13 ……...…… 466
13-16 ……..… 464
14,15 ……..…… 70

82. 1 …..……...… 50

83. 19 …..……. 51

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

85. 4 ……..……. 492
86. 5 ……...… 75
13 ……..... 690
15 ……..…… 75

88. 3 ……..… 688,692

89. 3 ……..……. 268
5,7 …..…….. 146
6 ……..…. 146,314
18 ……..…… 96
27 ……...… 314
33 ……..…… 73
33,34 …..…….. 287
36,37 ……...… 410
47 ……..…...… 129
48 ……..…...… 691

90. 2 63,129,131,135
4 ……..……. 153
7 ……..……. 446
7,11 ……..…… 676

91. 1,3,4,7,9,1,14 ..… 168
11 ……..… 147

92. 15 …….…… 108
16 …….…… 221

94. 8 …….…… 61
9 …….…… 69
12 …….…… 259
23 …….…… 257

95. 3 …….…… 50

3-5 ……..… 78

96. 5 …….. 50,172,130

97. 2 …….. … 257
5 …….. 315
7 …… 72

99. 1 ……..… 146
4 … ……..…… 78

102. 12 ……..…… 63
25 ……..… 131,132

SALMOS

Cap. Vers. Pág

25-27 ……..… 135
26,27 ……. 129,743
26-28 …… 61
27 ……..…..… 135

103. 3,12 ……..… … 269
7 ……... 38
12 ……..... 518
13 ……..…… 52
15,17 ……..... 135
17 ……...…… 522
17,18 ……... … 287
19 ……..…..… 167
20 ……..… 145,147
20,21 ……..... 144
21 ……..……. 52

104. 1 …… 194
1-34 …….. 72
4 …… 144
5,6 ……..…… 151
8 ……. 155
14 ……..……... 167
21 ……. 74
21,28 ……...… 167
24 ……..... 104
26 ……..……... 129
29,30 ……..…… 426
30 ……..… 98,129,130,
135,140

105. 7-10 ……..…… 648
8-10 ……..…… 298
9 ……..…… 638
15 ……..…..… 312

106. 21 ……..…… 88
28 ……..…..… 650

107. 9 ……..… 168

110. 1 ……..…… 352
3 ……..… 116,470
4 ……..…… 363

115. 3 ……...… 61,78,80,

83,121
4-8 …… .....…72

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

17 ……..… 695

118. 18 …..……..… 259

119. 89-91 ……..… 106
137 ……..… 77,259
168 ……..…..… 70

121. 3 ……..…… 167
3,4,7,8 …..…. 168

125. 1,2 ……..…… 168

127. 1 …..…… 168

130. 3 ……..…. 319,544
3,4 …..……..… 518

132. 11 ……..…..… 407

135. 5,6 …..……... 78
6 ……..……..… 79
21 ……..…… 88

136. ……..……..… 75

139. 1-4 …..……..… 70
7,8 ……..…… 426
7-10 64,98,135
8 …… 351,691
16 …….. 167

143. 2 ….... 242,514,544

145. 2-6 ……..… 158
3 ……..……... 63
9 ……..……... 75
9,15,16 ...… 73,445
11-13 …… 78
14,15 ……..….. 168
17 ……..……. 77
146. 1 ……...… 194
4 ……..…..… 695

147. 4 ……..……. 69
15 …..…… 472

148. 2 ……..….. 52,147

SALMOS

Cap. Vers. Pág.

2,5 ……..…..… 144
5 ……...…... 134

149. 5-9 ……..…… 737

1. 24 ….. 447,464,466

3. 11 …….…… 259
19 …….…… 105

4. 23 ……..…… 235

5. 5 ……..…. 689,692
22 ……..…… 257

7. 14 ……..…… 650
27 ……..…… 689

8. ……..…… 72
12-31 ……... … 88
14 ……..……... 43
23 ……..…… 312

9. 18 ……..…… 689

11. 5 ……..…… 735
20 ……..……... 62

12. 22 ……...…. 62

14. 11 …….…… 735
26 ……..... 314
32 ……..... 692

15. 11 ……..... 689,691
24 ……..... 689,691

16. 4 ……... 106,121,129
33 …... 106,167,175

17. 15 .....…. 514

18. 10 .....…. 49

19. 21 .....…. 105

PROVÉRBIOS

Cap. Vers. Pág.

20. 9 ....… 242,538,541,
543,544

21. 1 .....…. 79,80

22. 11 .....…. 427

23. 14 ……..... 689,690
21 ……..... 257

24 14 .....…. 257

30. 32 .....…. 102

31. 3 ……..... 257
30 .....…. 427

ECLESIASTES

3. 11 681,698
19,20 184
21 193

7. 14 152
20 242,541,544
29 108,204,225

9. 10 690,692,695

11. 3 699

12. 7 183,193,194,
199,674,697

14. 738

CANTARES DE SALOMÃO

4. 7 543

ISAÍAS

1. 2 52
12 545
18 447,639
18-20 464

ISAÍAS

Cap. Vers. Pág.

24,28 258

2. 2 672
2,3 719
21 135

3. 10,11 78,601

4. 4 693

5. 14 688
23 514
24 535

6. 2 52
2,6 146
3 52,147,221
5 76

7. 14 336

8. 18 88
..... 681

9. 6 95,317
6,7 407
7 410,714

10. 5 171
5-7 173
15 80,121,173
17 535
20 96

11. 2 ……..… 313
14 ……...… 719

14. ……..……. 690
14 ……..……..… 50
26 ……..……..… 102

20. 5,6 ……..…..… 167

22. 15-22 ……..… 598
17 ……...… 135

24. 1 ……..……. 158
23 ……..……..… 52

ISAÍAS

Cap. Vers. Pág.

25. 8 ……..……. 689

26. 10 ……..…… 74
16 ……..... 259
19 ...…...… 682,727

28. 8 ....…..... 650
15 ....…..... 264

29. 4 ....…..... 681
13 ....…..... 545
15 ……..... 69
16 ……..... 80

32. 16,17 ….…..... 735

33. 14,15 ….....…. 535
22 ……..... 78,175

37. 16 ...…... 52,130,146

38. 18,19 .....… 695
40. 3 ....…..... 95
11 ….....… 168
12 ....…..... 130
12,13 ….. 130
12-14 ….... 129
13 ….....… 426
13,14 ……..... 98
15,16 ……..... 137
18 .....…… 31,61
26,28 ....…..… 128
27,28 ……..... 69
31 ….....…..... 586

41. 4 ….....…..... 61
14 .....… 88,96

42. 1 193,194,313
1,2 272
1-7 272
5 ..... 129,135,199, 426
6 268
8 51
9 70

Cap. Vers. Pág

43. 1,7,21 129
2 168
3 96
3,11,14 88
7 129,137
25 ..... 269,278, 287,518
27 225

44. 9,10 72
22 518
24 130

45. 5 167
7 129
7,8 129,130
7,12 129
9 80,121
12 130
18 129
22 463

46. 10 105
11 102

47. 4 88

48. 8 233
9 443
12 61
16 88
17 96
18 70

49. 7 73
7,26 88
8 102
14 719

51. 3 719

52. 1,2 719

53. 366,618
6 382
6,10 339
6,12 378
10 92,102,368

Cap. Vers. Pág.

11 …..... 517

54. ……..…… 618
10 .....…. 277
13 .....…. 639
16 .....…. 129

55. 1-3,6,7, ... 463,618
3 …..... 264
7 .....…. 493
11 .....…. 615

57. 15 .....… 76,88,135

59. 21 .....…. 648

60. 16 .....…. 88
21 137,264

61. 1 .....… 88,312
3 .....…. 137
6 .....…. 719
8 .....…. 264

63. 9 .....…. 168
9,10 .....…. 88
10 .....… 97,443
10,11 .....…. 96
16 .....… 52,92

64. 6 .....… 544,547
8 .....…. 52,92

65. 16 .....…. 72
18 .....…. 129

66. 1 .....…. 64
23 .....…. 719

JEREMIAS

1. 4 .....…. 615
4-10 .....…. 359
5 .....…. 115

2. 1 …..... 615
2,3 .....… 70

JEREMIAS

Cap. Vers. Pág.

3. 4 .....…. 92
4,19 .....…. 52
16 .....…. 719
25 …..... 260

4. 4 .....… 638,639
23-26 .....…. 158
28 .....…. 102

7. 23-25 443

9. 9 193
24 259
25,26 638

10. 8,10,11 72
11,12 130
12 105
12-16 129

12. 1 77

13. 23 475

14. 3 88

16. 13 74

17. 9 235,237
10 70

18. 6 79,121
11 493

23. 5,6 95,407
6 317
18,22 102
23,24 64
24 135

25. 5 488

26. 17 559

27. 5 78

30. 7,8,11 168

JEREMIAS

Cap. Vers. Pág.

31. 9 52,314
18 492
20 52
22 130,133
31,34 277,719
32 290
33 278,280
33,34 ..... 278,287, 618
34 537,639
36 264

32. 17 83
27 83
38-40 278
40 264

33. 20 264

34. 13 264

38. 17-20 70

50. 14 .....… 88

51. 12 .....… 102
15 .....… 10

LAMENTAÇÕES

1. 18 .....… 77

5. 21 492

EZEQUIEL

1. ……..... 146

3. 1-4,17 .....… 359
6 .....… 70
19 .....… 463

6. 1 .....… 615
11. 19 .....… 476

16. 50,51 .....… 514

18. 4 372
EZEQUIEL

Cap. Vers. Pág.

23,32 ..... …75,447,
464,493

20. 11,13,20 .....… 216
37 282
39-44 .....… 535

33. 11 .....… 75,399,447
462,464,
466,493

34. 11,12,15,16,23-25
30,31 .....… 168,278

36. 21,22 137
25 .....… 634,635
25-27 .....… 537
25-28 .....… 278,287
27 278,287

37. 1-14 456,727
5,6 96
26,27 .....… 278

39. 7 .....… 137

40-48. ……..... 719

42. 13 .....… 719

43. 7-9 88
18-27 719

44. 7 290
7,9 639
9 604
15,41 719

48. 11-14 719

DANIEL

2. 44 410

4. 13,17,24 146
17,25,35,35 80
34,35 175
35 61,79

DANIEL

Cap. Vers. Pág.

5. 35 167

7. 8,23-26 707
10 740
13 316
14 714

8. 13 146
16 147

9. 14 77
16 544
21 147

10. 13,21 147

11. 708
36 ..... 712(question.)

12. 1 168
2 682,721,727,
729,730,
733,739
2,3 278
3 514,739,743

OSÉIAS

1. 1 615
10 52

2. 23 639

6. 3 23
7 214,225

10. 5 362

11. 1 52,314
9 76,535

12. 4,5 52
6 51

13. 3 88
5 113,115
14 688,691
14. 2 719

JOEL

Cap. Vers. Pág.

2. 16 639
28 639
28,29 636
28,32 639
32 95

3. 17,21 88
19 719

AMÓS

3. 2 113

4. 13 129,130,133

6. 8 193

8. 11 466

9. 2 690
12 719

JONAS

3. 10 62,485

MIQUÉIAS

4. 1 672
1,2 719

5. 2 94,317,407
5,6 719

6. 6-8 719
8 538

7. 8 693
20 78

NAUM

1. 2 259,37
3 371

HABACUQUE

Cap. Vers. Pág

1. 13 76

2. 4 287,501

SOFONIAS

1. 4 362

AGEU

1. 13 146

ZACARIAS

2. 5 168
10,11 88

3. 1 312,402
1,2 404

4. 1-6 312

6. 13 268,353,
363

7. 12 426

8. 6 83
17 221

9. 11 693

12. 1 129,199
10 704

13. 1 704
7 317

14. 5 146
9 65
16 719
16-22 719

MALAQUIAS

1. 6 52,92

2. 7 146

MALAQUIAS

Cap. Vers. Pág

10 52,92
17 735

3. 1 88,146
2,3 693
6 61,135,329
14,15 735
16 740

MATEUS

1. 1,20 336
18-20 335
18-24 314
20 334
21 8,312,396

2. 20 674
22 378

3. 2 484
7,8 629
9 83
10 258
11 628,635
..... 270,382
..... 89,313
16,17 88
..... 314

4. 1 89
1-11 339
23 560

5. 4 470
6 498
17 317
17,18 271,382
17-19 618
18 371
22,28 235
23,24 376
38 378
43-45 447
44 405
44,45 74,445

Cap. Vers. Pág.

45 74,92,167
48 63,542

6. 6-15 92
9 93,531
10 145
12 234,518
12,13 544
25 194
26 74,167

7. 7 167
13 697
15 707
15-20 235
17,18 545
21 80,93,317
21,22 410,714
22 315,736,739
22,23 695,699,
737
26 504

29 360

8. 2 315
5-13 719
10-13 505
11 703
11,12 ..... 409,705, 720
12 290,409,742
16 144
29 93,738

9. 2-7 95
6 317
12,13 242
24 695
28 497
34 149
10. 1 586
1,8 606
15 254,461
20 459
28 ..... 183,194,205, 674,682
29 79,167,168
29,31 175

Cap. Vers. Pág

30 167
32,333 ..... 234,317, 699
40 587

11. 1-6,27 317
10 146
12 720
20 719
20-24 466
21 70
21-24 ..... 461,682, 739
22 739
22,24 739,742
23 689
25 174
25,26 ..... 88,119, 121,123
26 80,103
27 93,314,317
28 459,463
29 319

12. 719
28 409,720
29 149
30 234
31 256
31,32 254
32 92,255,693
33 545
36 738,739

36,37 738
37 514
..... 313
..... 682
..... 144
50 80,317

13. 409,719
17 281
18,22 290
20,21 485
21 505
24-30,47-50 410
30,41 738

MATEUS

Cap. Vers. Pág.

30,40-43,49 738
31,32 699,703
31-33 720
33 409
35 121
37-43,47-50 720
39,40 709
40-43 739
41,42 737
42 741
43 682
44,45 409
49,50 712
50 742

14. 28-33 314
33 317

15. 9 545
13 317
19 237
19,20 235

16. 13 313
16 314
16,17 317
17 317
18 575,
581(question.)
598,600,691
18,19 586
19 593,598
600,604
27 712
27,28 313
28 710,
713(question.)
17. 5 314
22 313
24-27 315

18. 3 493
8 742
8,9 714

9 741
10 145,147
10,19,35 317
11 396

Cap. Vers. Pág.

15-17 604
15-18 605
17 ..... 565(question.), 575,581,600, . 605,607(question.)
18 604
20 95

19. 4 133
4,8 131
14 639,640
23,24 409
26 83
28 ..... 354,467,705, 724,742

20. 14,15 116
15 80,121
18,19,28 313
23 317
25,26 599
25-28 599
28 378,384
33 315

21. 3 315
9 630
11,46 360
25 629
28-46 705
29-32 484
33-46 314
37 464
37,38 317
43 ..... 409,639,705, 719,720

22. 1-14 705
2-8,14 463
2-14 ..... 409,410, 446,461
3-8,14 464
12,13 743
14 115
23 726
23-33 728
29 728
29-32 727

Cap. Vers. Pág.

30 144,148,206
32 280,682
37 194

41-46 314,317

23. 8,10 586,599
17,19 531
37 447
39 .... 712(question.)

24. 712
3 ……... 706,709,712
3,27,37 701
3,27,37,39 354
3-35 360
4-26 702
5 741
5,14,21,22,29-31
..... 703
6-14,21,22 724
9-12,21-24 706
12 552
14 397,601,701,
70,704
21 706
21,22 702
21-44 410
22 702,706
24 706
29,30 709
..... 702,720
29-31,35-44 709,
724
30 701,709,712
30,31 355
32,33 703
33 709
34 710,
713(question.) 36 ……… 145,314,
709,710
37-44 712
42 315,702
44 711
48 703
51 258

MATEUS

Cap. Vers. Pág.

25. 1-12 712
1-13,34 408
5 703
10-12 743
13 702
14-23,34-40,46 ...
..... 738
14-46 712
19 703
19,31 701
19-46 739
21,34 78
30,46 741
31 145,737,738
31,32 355,737

31-34 354
..... 370,702,
710,735,736
32 738,740
33-46 355
..... 317,682
..... 699
37-39,44 695
41 149
46 692,697,742,
743

26. 11 606
13 397
26,27 653
26,28,38 318
27 384
29,53 317
39 88
53 83,145
63 93,314
..... 352,701,712

27. 3 484,488
..... 93

28. 18 272,317,411,
586,599,737
19 88,96,97,98,
317,581,600
19,20 586,629,
639
20 95

MARCOS

Cap. Vers. Pág.

1. 2 146
4 623,629
4,5 623

10 313
11 88,314
15 462,498

2. 7-10 95
27,28 313

3. 4 674
14 589
15 606
29 255

4. 409
26-29 409
30 409

5. 7 52
9,15 145

7. 3,4 635

8. 25 732

38 114,145,313,
317

9. 7 314
43 742
43,44,47,48 742
..... 742

10. 6 131
13-16 640
18 73
21 447
25,26 714
38,39 633
39 319
45 367,368

12. 6 317
30 193
36,37 315

13. 9-22 706

MARCOS

Cap. Vers. Pág.

10 703
19 133,706
21,22 707
24,25 709
26 313,712
32 314,317
33-37 712
35-37 317

14. 7 606

16. 15,16 ... 46,461,464,
581,586,629,
639,643,699
16 623
17 630
17,18 505,606
19 346

LUCAS

1. 1-17 629
13,57 477
19,26 147
30 428
32,35 93
32,35,75 52
33 407,477,714
34,35 335
35 97,99,
271,313
37 83
46 193
46,47 194
47-50,78 373
50 75
52 167

..... 78
..... 532
..... 88
2. 1 397
11 315
14 103,137,368
17 88
32 703
40 445
40,52 318,428
49 317

LUCAS

Cap. Vers. Pág.

3. 3 629
4 315
17 354
22 ..... 88,99, 313,314
38 93

4. 14 97
22 428

5. 8 315
32 459

6. 9 674
13 589
22 604
33 444,545
35 74,447
35,36 75,445
45 235

7. 16 360
21 144
24 146
29 514

8. 1-10 409
2 144
30 144
31 742
55 183

9. 1,2 606
26 114,145,712
31 674
35 314
51 146

10. 1-11 719
9,17 606
22 317
28 216

11. 2 531
21 145
23 234
26 144
37,38 635

Cap.	Vers.	Pág.
12.	4	674
	10	255
	12	97
	13	599
	19	194
	47,48	254,699 739,742
	50	633,635
13.	2-5	262
	6-9	443,705
	29	409
	33	360
	35	712
14.	16-21	464
	16-24	290,409 461,463
	26	674
15.	10	147
16.		686
	2-4	291
	7	732
	15	221
	19-31	686,694 695,699, 741,742
	23	689,691
	23,25	689
	23,28	742
	24	634
	26	742
17.	9,10	546
	10	78
	21	409,720
	23	707
18.	7,8	167
	8	724
	14	624
	23	488
19.	8,9	486
	10	335
	11	703
	15,26,27	712

LUCAS

Cap.	Vers.	Pág.
	27,38	407
	41-44	360
20.	13	317
	17	742
	35	725
	35,36	145,682

36 145
41-44 317
47 739

21. 18 168
22-24 706
24 705,712
25,26 709
25-28 724
27 712
28 706
32 405
36 702

22. 17-20 586
19 655
20 656
22 105
28 339
29 115,268,282,
317,407
32 486
42 79
44 318

23. 29 477
34 254,405
43 682,685,689,
693,695
46 194,318

24. 19 360
25 498
26 346,372
39 144
49 317
50-53 350

JOÃO

Cap. Vers. Pág.

1. 1. 95,334
1,2 …….. 95,131
1-3,14,18 …….. 317
..... 94,615
3 129,130,132
3,10 95,96
9 96
10 397
12 93,282,
498,520
13 93,198
249,314,337,
467,476,478
14 318,323,334
14,18 93,94
16 74,279
16,17 427
17 428,617

18 38,89
20-30 629
29 366,367
378,384,397
29,36 625
32 313
33 629
49 93
51 313

2. 11 498
24,25 95,317

3. 2 360,504
3 475,493,720
3,4,5,6,7,8, ... 467
3,5 409,242
5 249
6 198,242
8 96
11 323
13 95,317,
323,342
13,14 313
14,15 367,498
15,16,18 509
16 115,397,714
16,18 93,94
16,18,35,36 317
16,18,36 498

Cap. Vers. Pág.

16,36 282
18 515
18,36 699
24 99
25,26 634
31 272
34 313
35 95
36 446,552,
624,676

4. 1-42 719
6 318
14 498
14,15 317
19 360
21,23 624
23 603
24 44,68,96
29,39 486
34 80
39 498
42 88
50 497

5. 17 131
17,18,19 317
17,18,30,36 94
17-26 92

18 93
18,20,21,22,25-27 .....
..... 317
18-25 93
19-29 95
20-22 89
21,25,28,29 728
21-29 730
22,23 96
22,27 354
24 515,552,624,
738,743
24,40 462
25-29 682,712,
720,728
26 61,95
27 313,737
27-29 721,729,
730,733

Cap. Vers. Pág.

736,739
29 682,695,731
30,43 268
38-40 464
40 461,497,498
42 249,475
46 501
47 497

6. 663
14 360
27,51,62 313
27,53,62 313
28,29 462
29 462,624
32,33,50,51 654
33,51 397
35 655
37,38 92
37-40,57 317
38 728
38,39 268
38-40 268
38-40,44,54 728
39,40,44,54 710
39,40,44,54 710,
728,730,733
40 509,676
44 249,492
44,65 498
45 537
48-58 660
50 658
50-58 498
51 384
53 656
54 552
62 323
64,65 477
69 314

70 115

7. 4 397
17 23,80
37 459,498
39 346
40 360

JOÃO

Cap,. Vers. Pág.

8. 16,18,23 314
21,22,34,43 236
21,24 699
26-28 360
28 313
28,29 271
31,32,47 581
34 249
34-36 317
40 318
44 145,148
222,225
46 318
54 92
56 281

9. 17 360
18 497
22 604
38 486

10. 11 384
11,15,26 396
15 446
15,30 314
16 271
17,18,30,35,36 ...
..... 317
18 268,380
27,28 697
36 93,532

11. 22 505
24 733
24,25 728
25-27 505
25 677
25,26 682
27 93
33 318
35 318
40 505
41 88
41-44 317
42 406,551
50 378

12. 19 397

JOÃO

Cap. Vers. Pág.

25 674
27 318,319,339
27,28 88
31 149
34 313
38,39 501
42 604
49,50 360

13. 5 732
13 586
13-15 319
15 360
26 634
37,38 674

14. 1 96,498,743
2,3 352
3 682,728
6 72,658
9 68
10,24 360
12,13 92
14-16 354
16 406
16-18 97
16,26 402
18,23 711
20 314,453
22 397
23 452,581
26 88,89,97,
402,630
30 149,318

15. 1 655,658
1-6 553
1-7 453,455
1-8 586
2,8,16 538
4 536
4,5 249,452
5 451,452,547
8 547
10 382
13 384
19 123
26 88,89,97,

Cap. Vers. Pág.

272,402,459
27 ……..... 589

16. 2 ……..... 549
7 ……..... 88,97,402
7-11 97
8 97,402
8,9 461
11 149
13,14 99,272,425

13-15 89
14 97,402,449
14,15 98,271
21 477
26 406
27 74

17. 1,4,5,21-24 323
2 95
3 31,72,93,697
4 268
4-7 92
4-12 268
5 ..... 94,268,272, 328,393
6,9 268
6,9,24 268
8,20 360
9 396,449
9,15,20 406
9,20 405
11 77,536
17 405,532
12,19-22 271
20 598
20,21 455
24 352,405,728
25 77

18. 20 397
36 409
36,37 409,720

19. 11 254
27 732
28,30 318
30 674

JOÃO

Cap. Vers. Pág

20. 17 93
21-23 586
22,23 593,599
23 598,604
27 732
28 95,315,317

21. 15-17 603
17 95

ATOS

1. 6-11 350
11 ..... 355,701, 710,712
15-26 592
21,22 589
21-26 593
24,26 593

2. 4 88

4,33 636
17-21 639
21 95
22 318
23 ..... 71,79,81, 102,
105,107,113,173

25-27,30,31 342
25-28 272
27 532
27,31 341,691
28 629
29-36 410,719
30 334
30,31 342
30,36 407
33 272,346,394
33-36 352
36 315
38 630,634,639
39 639,640,
644,648
41 637
48 630

3. 6 630
8 81

ATOS

Cap. Vers. Pág.

13 173
14 77
18 319
20,21 ... 701,710,711
21 743
22-24 359

4. 12 280,638
27,28 ... 106,107,173
28 102,113,114
29,30 599
34 607

5. 3 88
3,4 98
6,10 607
11 560
31 346,352
31,32 459
32 99

6. 591
1-6 591,592,
593,607
2-6 592
5,8 429
6 592

7. 25 61
38 410,575
46 428
48 52

48,49 64
51 173,443
56 313
59 194,674,
689,695

8. 16 630
17 625
22 483
29 97
30 486
36,38 636
37 637
38 410
38,39 648

ATOS

Cap. Vers. Pág.

9. 5 486
15 115
18 636
26 497
27 630
31 560

10. 22 145
35 242
38 97
42 95,354,737
43 638
44 486
44-48 642
47,48 636
48 630

11. 18 492
23 429
26 560
28 397,589
29 591
30 590,591

12. 15 147

13. 1,2 589
2 97
3 592
33 94,268
34,35 341,532
39 514
43 560
46 290
48 116,471

14. 4,14 589
9 505
16 106,175
16,17 445
17 38,74
22 625
23 590,592,593

15. 602
..... 638
1,2 639
6,22 590

Cap. Vers. Pág.

10,11 638
11 280
14 703
14-18 719
18 105
23-29 599
..... 194,674
28 97,589
32 589

16. 4 599,590
7 97
14 476,477,486
14,15,30,33 624
14,15,31,34 642
15,33 640
16,17 460
17 52
22-33 636
31 624
31-33 637
34 497

17. 22 444
24 129,135,174
24-26 78
25 130
26 106,167,188,
189,198
27 460
27,28 135,168,
172,590
30 106,254,493
31 95,354,
712,737
32 726

18. 21 79
27 74,429

19. 1-6 628
3 630
4 462
5 630
6 625
12 144
27 397
32,39,41 560

Cap. Vers. Pág.

20. 7 653
17 593

17,28 590
24 599,674
28 323,396,446,
593,599,603
32 532
35 607

21. 8 589
18 590
21 639

22. 16 634

23. 8 726

24. 5 397
15 682,729
730,733
27 428

25. 9 428
24 735

26. 12-14 721
17,18 416
18 517,519,532
27,28 504

27. 108

ROMANOS

1. 437
3 198,314
3,4 323,355
4 350,532
5 397
6 459
7 317
8 397
16 83
17 496,501
18 260,371,375
18,25 475
18 444
18-32 135,233

ROMANOS

Cap. Vers. Pág.

19,20 …….. 38
19,21 ……. 460
20 ……..... 83,466
23 ……..…… 61
24,26,28 443
25 129
32 78,234,254
488,676,699

2. 437
3-16 712
4 75,397,443
445,447,488,540

5 736,739
5,6 260
5-7 737
5-11 682,735
6 78
7 78,697
7,10 682
8-10 697
9 78
12 254,697,699
12-14 234
12-16 739
14 242
14,15 ... 291,442,444
15 443
16 354,738
25,27 372
26-29 638
28,29 501,623

3. 443
1-12,19,20,23 242
3 497
3,6-16 269
4 72,371,514
9-18 475
10 544
10,12 538
11 527
19 234
20 299,488,492
20-28 429,514
21,27,28 524
22,25 497
24 74,428,

Cap. Vers. Pág.

429,527
24,25 367,369
25 269
25,26 371
25,28,30 524
26 369
28 526,527
30 417,526

4. 300,501
3 287,497,638
3,4 524
3,9,22 524
5 287,526
5-7 514
5-8 518
6,7 515
..... 280
11 280,281,297,
622,624,638,648
11-13 623
12,16 501
13 293,298,397
..... 292,293

..... 639
14 282,328
15 234,299
16 74,429
16-18 638
17 83,134
472,563
20 287
20,21 509
..... 382,515,524

5. 211
1 417,514
1,2 417,497,519
1,9 514
1-10 517
2 283
2,21 429
2,15,17,20 428
5 430
6-8 367,378
..... 74,115
..... 375
9,19 527

ROMANOS

Cap. Vers. Pág.

…..... 374,375,396
10,11 ……..... 376
12 …….. 205,222,
227,261
12-14 ……..... 242
12,17 676
12,18,19 225
12,19 188
12-19 248
12-21 ... 214,267,268
15 318
16 676
17 428,676
17-21 676
18 234,397,515
18,19 223,518
21 676

6. 1 428
3 539,630,635
3,4 623,633
4,5 537,634
5,8 455
6 537
11 537
11-13 378
12 537
18,22 417
19,22 532
22,23 697
23 205,227,261
372,546,676,697

7. 4 547
7 235

7-26 544
8 209
10 214,216
14 544
18 227
18,23 249,475
18,24 249

8. 1,32,34 518
3 ..... 314,323,334, 335,337
3,4 381
4 618

ROMANOS

Cap. Vers. Pág.

5-8 ……..... 235
6 ……..... 698
7 ……..... 249,475
7,8 ……..... 249
9 98
9,11 88
10 195,452
11 97,98,539,728
12,13 538,547
13 697
15,16 282
15-17 417
16 92,97
17 455
17,34 346
19-22 400
20-22 676
23 676,728
24 402
26 88,97
28 72,123,167
28,30 123
29 115,114
29,30 ... 114,116,416
32 378
32,33 446
32-35 396
33,34 404
34 353,405
38,39 551

9. 121
1 98
4 290
5 95,317,323
6 553
6,7 646
6-8 289
8 275
11 114,115,116
11-13 ……..... 114
14,15 ……..... 116
15,16 ……..... 79,123
16 ……..... 71
15-18,20,21 ……..... 80
17 ……..... 417

17,19-21 …….. 121
13,17,18,21,22 ... 119

Cap. Vers. Pág.

18,19 ……..…….... 80
19 ……..…….... 61
20 ……..…….. 133
22 …….. 75,133,173
24-26 ……..…….... 703
25,26 …….. 639,719
30,32 ……..…….... 497
33 ……..…….. 498

10. 3,4 ……..…….... 381
4 ……..…….... 382,527
5 ……..…….... 214,216
6,7 ……..…….... 351
8 ……..…… 80
9 ……..…….... 282,497
9-12 ……..…….... 699
11 ……..…….... 498
14 ……..……. 498
14,15 ……..…….... 599
16 ……..…….... 501
17 ……..……. 417
18 ……..……. 397

11. 2 ……..…….... 113
5 ……..…….... 113,115
7 ……..…….... 119
7-11 ……..……. 116
11-24 ……..…….... 410
11-32 ……..…….... 705
12,15 ……..…….... 397
17 ……..…….... 720
17-21 ……..…….... 575
……..…….... 703
25-29 ……..…….... 704
26 ……..…….... 702
28 ……..……. 375
29 ……... 116,471,550
33 ……..…….... 72
33,34 ……..…….... 61,80
34 ……..…….... 98
36 ……..…….... 137

12. 1 ……..…….... 545
1,2,17 ……..…….... 538
2 ……..…….... 80
7 ……..…….... 591
8 ……..…….... 590

Cap. Vers. Pág.

9,16,17 ……..…….... 538
15 ……..…….... 455
19 ……..…….... 78

13. ..……..…….... 442

1-4 443
4 442
9 618

14. 4 398
7,8 72
9 352,354
10 738
15 398
17 409,720

15. 13 97
14 603
16 539
32 79

16. 1 607
4 560
17 605
20 225
23 560

I CORÍNTIOS

1. 1-3 317
2 532
4 428
7 355,701
9 73,459,472
13 630
16 640,642
17 328
20,21 23
21 397
24 83,96
23,24 471
27,28 115
30 ... 242,527,532

2. 4 97
6 543
7 72,114
8 317,323

I CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

10,11 97,98
11 37
12-15 477
13 99,589
14 249,475
14,15 470

3. 13-15 693
16 88,99,135,561
16,17 575

4. 5 355,712,738
7 78

5. 568
1-5,13 581

2,9-13 605
2,5,7,13 604
3,5 194
4 599
5 195,604
7 281,366,367,
623,624,
625,650
7,13 599
12 599
13 605
21 225

6. 2-4 599
2,3 738
3 738
9 410
9,10 538
11 514,527,634
13-20 728
14 347
15-19 452
15,20 537
17 ... 355(Question.)
452
19 135
20 376,547

7. 14 639,640,644
15 472
23 376
34 195

I CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

8. 3 113
6 53,65,92,
93,96,130
11 398

9. 1 589
1,2 589
5,6 589
13 532
15 328
17 291

10. 1,2 635
1-4 624
2,3,16,17 623
2 630
13 168
16 653
17 657,658
21 653
30 428
31 545,547
32 561,595

11. 653
3 407
7 203,204,205

9 129
10 144,147
17 660
17-33 603
18 560
20 652
22 561
20-22 651
23-26 651
23-29 586
23-30 581
23-32 624
24 653,654
26 355,656
26-28 658
26-30 654
27,29 662
28 663
28,29 660
28-32 663
29 663

I CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

12. 3 315
4 99
4-6 88
5 586
6 172
9,10,28,30 606
10 589
11 80,97,98
12-31 576
12-50 595
13 ..... 452,539,630, 635,657
27 561
28 ..... 561,590,593, 595,599
13. 1-3 398
2 589
14. 3 589
19,28,35 560
33,40 581
33 603
40 603
15. ..... 348,682,720, 726,728
3 367
8 355
10 429,547
12,13,21,42 731
12-23 262
15 347
19 96
20 347
20,21 205
20,23 728
21 318,676
20-22 347
21,22 188

21,22,47-49 …. 267
22 ….. 248,268,397,
711,729
22-24 ……..... 731
22-26 ……... 720
23 ….. 354,701,710,
712,728
23,24 ……..... 710
24-28 …... 352,411,
412,699

I CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

25 ……..... 712
26,51-57 …….. 676
28 ……. 137
29 ……..... 693
35-38 ……... 348
35-49 ……... 728
36-38 ……... 728
39 ……..... 184
42-44 ……... 347
44 ... 733(Question.)
45 ……..... 676
45-47 ……... 334
49 ……. 203,205,682
50 ……. 347,410
51 ……..... 695
53 ……..... 728
54 ……..... 689
55 ……..... 677
56 ……..... 676
57 ……. 428

16. 1 ……... 560
1,2 ……..... 607
2 ……... 603
19 ……..... 560

II CORÍNTIOS

1. 7 455
9 728
21,22 312

2. 5-7 604
5-10 605
14 428

3. 301
2,3 589
5 249
6-11 617
6,14 265
15,16 704
17 98
17,18 ..... 355(Quest.)
452
18 318,454

4. 4 93,149

II CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

6 470
13 497

5. 1 682,685
1,6,8 689
1-8 183
1-10 728
6-9 694
8 685,686,696
9,10 699
10 ..... 317,354,682.
695,712,740
11 492
11,20 462
14 397
15 378
17 452,453
19 376,397,
515,524
19 374,515,524
19,20 374
20 284,462,601
21 271,318,378,
381,396,527

6. 1 428
16 287,575,639
16-18 278,638
18 52

7. 1 195,532,
538,540
9,10 488
10 483,484,485
11 532

8. 4 591
9 74,328,333,
337,428
16 428
23 589

9. 1,6,7,12-14 607
1,12,13 591
3 328
6 739
8 428
14 429

II CORÍNTIOS

Cap. Vers. Pág.

10. 4 599
4,5 599

11. 2 532
3 148,225
14 145
31 93

12. 2,4 689
3,4 685
4 696
9 429
12 589

13. 3 587
5 452
13 88,96,97,98

GÁLATAS

1. 1 589
2 560
4 368,394
8 398
8,9 280
15,16 167
16 711
19 589

2. 3-5 639
8 589
10 607
11-14 617
16 429,497,498,
514,524,526
16-20 417
16,21 524
17 518
19 537
19,20 417
20 317,378,452
453,536

3. 380,297,300,501
2,3 452
2,3,10-14 617
6 524,639
6,7 280

GÁLATAS

Cap. Vers. Pág.

6-9 …….. 269
7-9,17,18 …….. 280
8 …….. 280,526,638
8,9,14,16 638
9 501
11 496,501,
514,524,527
12 216,219
13 88,214,366,
378,396,527,676
13,14 382,397
13-18 639
14 520
14,18 287
14-28 287
15-22 298
15-29 292
16 280,638,639
16-29 280

17 298
18 293
19 299
21 372
22 242
23,25 502
24 299,617
26,27 520
27 623,630
27,29 639
29 275,282

4. 4,7 282
4 ..... 88,93,314, 317,323,333, 334,335
4,5 ..... 271,323,333, 381,382
4-6 282,417
5 88,519
5,6 278,520
6 88,98,520
7 381
9 113
14 146
19 452,536
19,20 452
21 298
24 477

GÁLATAS

Cap. Vers. Pág.

25,26 293
26 562,575,719

5. 2-6 639
4 514
13 472
16-23 538
16-24 544
17,24 235
21 253,410
22 497,537
24 537

6. 1 254
2 547
7,8 699
7,8,15 538
8 697
10 607
12,13,15 639
15 467,475

EFÉSIOS

1. 1-14 279
3 93
3,4 397
3-6 92
3-12 382
3-14 96,373

4 105,106,113,
114,115,268,532
4,5 116
4-12 123
5 61,114
5,6,9,12,14 137
5,9 103
5,9,11 80
5,11 114
6,7 74
6,12,14 116
7 396,428
9,11 116
10 291,400
10,20-23 335
10,21-23 334
10,22,23 586
11 71,79,101,

EFÉSIOS

Cap. Vers. Pág.

103,106,130,
167,172
11,12 72
13 498,509
13,14 417
14 97
17-20 477
18 470
20 346,351
20-22 272,352,
411,586
20-23 586
21 145,146
21,22 411
22 95,407,561
22,23 99,452
23 561

2. 1 475
1,2 698
1,5,12 227
1,8-10 249
2 149
3 195,234,242,
248,375,446
3,4 475
4-10 373
5,8 428
6 352,355
7 428
7-9 74
8 106,279,
397,497
8,9 429
8,10 116
8-10 546
9 92
10 106,018,
116,467
11-16 575
11-20 703

11-22 410
12 24
20 589
20-22 586
21 575
21,22 561
22 88,99

Cap. Vers. Pág.

3. 2,9 ……..... 291
5 ……..... 532,589
7 ……..... 428
9 ……..... 121
9,10 137
9,11 268
10 72,145
10,11 104
10,21 561
12 561
15 53,92
17 452
17,18 453
19 87
21 63

4. 1,2 417
2,3 405
4 472
4-16 576,595
4,5,11,12 586
5,6 93
6 135
7 429
7-11 462
8 394
8-10 351
9 341
10 346
11 589
11,12 586,593
11-16 561,599
12,13 601
13 455
15 407,586
15,16 451,452
17-19 235
18 227,249,
254,699
24 204,207,467
28 607
30 97,255

5. 2 367
2,25 96
5 410
22-24 411
23 407,599

EFÉSIOS

Cap. Vers. Pág.

23,24 ……..... 586
23-25,27,32 ….. 561
23-32 ……..... 451
25-27 382,396
27 532,543
29,30 452
30 586
31,32 334
32 625

6. 12 144

FILIPENSES

1. 1 593,607
6 540,550
21,23 689
22-24 183
23 674,685,692
694,696

27 497
29 397,498

2. 5 360
5-8 319
5-11 .... 311(Quest.),
335,410

6 95,317
6,7 334,337
6-8 271,328
6-11 323,333
7 309,328,334
7,8 333
9,10 737
9-11 268,272,
346,411,699

10 737
10,11 586
11 315
13 71,79,108,
116,172,175,470,
475,492,537,547

3. 2 586
6 242
9 382,524,527
9,10 417
10 455

FILIPENSES

Cap. Vers. Pág.

10-14 544
11 .... 733 (Question.)
20 355,711
20,21 712,
720,730

21 95,454,
539,682

30 88

4. 8 532
19 167

COLOSSENSES

1. 6 397
9 87
11 537
13 409,720
13,14 323
14-20 335
15 94
15-17 130,334
16 72,94,95,
129,137,144
145,146
17 95,168
18 347,407,586
18,24 561
19,20 369
20 400
22 532
23 552
24 453
25 291

2. 5 195
9 87,95,317
10 146,543
11 624
11,12 281,639
12 453,537,633
13 698
19 407,586

3. 1 453
1,2 537
4 355,711,712
5 209

COLOSSENSES

Cap. Vers. Pág.

5-14 …….. 538
10 …….. 204,470
11 …….. 586
13 …….. 95
16 455,603
17,23 545

4. 6 428
15 560

I TESSALONICENSES

1. 4 115
15,16 701

2. 3,4 707
12 410,472
14 560
19 354,701,711

3. 13 354,701,
711,712

4. 3,4,7 532
5 209
7 472
8 589
13 695
13-16 728
13-17 712
13-18 720
14 497,677
15 354,701
15,16 ..... 701,711, 720
16 ..... 682,710 712,728
16,17 677
18 455

5. 2,3 410,712
10 686,689
11 455
12 590
23 ..... 194,354,532, 536,537,701

II TESSALONICENSES

Cap. Vers. Pág.

1. 6 ……..... 260
7 …….. 354,701,712
7,8 ……..... 738
7,10 ……..... 701
7-10 ..... 355,702 710,711,712 730,737,739
8 78,461
9 697,742
10 712,739

2. 602
1 354
1,2,8 702
1-9 701
2-4 703
3 702,706
3-12 724
6,7 ..... 712(Quest.)
7,8 712
8 701,712
8-10 702
9 145
11 173
13 ..... 106,113, 116,268,497, 532,536
16 74

3. 3 550
5 470
6,14 568
6,14,15 605

14,15 604

1. 2 75
3,4 600
4 291
12 428
13 254
13,15,16 254
17 609,174
18 589
19,20 485,553
20 602,604

I TIMÓTEO

Cap. Vers. Pág.

2. 4 ……... 447
4-6 ……... 398
5 65,283
5,6 638
6 378
8 532
14 225
15 532

3. 1 590
1,2 593
1-13 603
2-13 592
6 222
8,10,12 591
8-10,12 591
8-12 607
15 562
16 95,317,318,
323,335,346,
351,355

4. 1 706
1,2 706
1-3 702
4 129
8 698
10 445
13 601
14 ... 89,590,592,625

5. 6 698
10,16 607
17 590,593
17,19 590
21 114,145,
147
22 532,589,
592
24 254

6. 12 472
14 354,701
15 174,680

15,16 69,678
16 205,697

II TIMÓTEO

Cap. Vers. Pág.

1. 1 ……..... 75
6 ……... 625
9 …..... 105,114,115,
116,123,268,546
10 676,681
12 497,550,739
13 600

2. 1 429
2 590,602
13 73,83
15 601
17,18 ... 485,553,602
18 726,728
19 113,116
21 116,532
25 483

3. 1-5 702,706
1-6 724
2-4 249
4 475
5,6 397
16 98
17 543

4. 1 95,354,737
1,8 701,712
1-8 354
2 601
5 589
7,8 677
8 77,682,711
736
10 485,553
18 410,551

TITO

1. 2 72
4 75
5 589
5,7 590,593
8 532
9 590
9-11 600
15 249,483,537

TITO

Cap. Vers. Pág.

2. 1-10 ……..... 601
10 ……..... 497
11 ……..... 74,428

13 ……. 95,354,701,
711,712
13,14 88
14 639

3. 4-7 74
5 98,467,536
539,546,634,639
7 74,278,282
10 568,589,
600,604
10,11 605
15 429

FILEMON

2. 560
13 378

HEBREUS

1. 93
1 314
1,2 38
1-3,5,8, ... 317
2,3 96
2,10 95
3 94,95,96,
346,351
5 94,268,317
6 88,94,96
7 144
8 714
8,9 88,317
10 131,133
10-12 95,743
11,12 62
13 317
14 144,145,
146,147

2. 1 552
4 280,589,638
5-9 272
6-9 394

HEBREUS

Cap. Vers. Pág.

7,8 ……. 352
7,9 ……..... 352
8,9 ……..... 318
9 ……..... 333,346,
378,397
10 …….. 372
10,11,14,15 …... 271
10-13 ……..... 271
10,18 ……..... 264
11-14 …… 323
13 …….. 450
14 ……. 318,319,676
14,15 ……..... 450
17 …….. 375

17,18 ……..…….. 319

3. 1 ……..……. 363
4 ……..... 133
7-9 …….. 98
12 ……... 235,249
13 …….. 455
14 …….. 552

4. 9 ……..... 639
12 …….. 195
14 ……... 317,351,
353,363
14,16 ……..... 405
15 …..... 271,318,339
15-5.2 ……... 319

5. 1 ……..... 363,375
1-10 …….. 367
4 ……..... 362
5 ……..... 268,363
7 ……..... 318
7,8 ……..... 339
7-9 ……..... 339
8 ……..... 317,318
14 …….. 543

6. 2 ……..... 625
4-6 254,256,437,
443,485,553
11 …….. 552
13-18 …..... 280,639
17 ……... 102,282

HEBREUS

Cap. Vers. Pág.

17,18 …….. 73
18 ……... 72,83
18,19 …… 193
20 …….. 363

7. 1 …….. 52
1-2 ……..... 367
9,10 ……. 19
21 …….. 484
22 ……... 269,283
24,25 ……..... 353
25 …..... 271,362,551
26 ……... 363,532

8. 1 ……... 363
1-6 ……..... 353
2 ……..... 401
3 ……... 372
4 ……..... 401
6 ……..... 283
8-12 ……... ... 277
8-13 ……..... 719
10 ……... 280,638
10-12 ……..... 287

9. 5 146
9 366
10 635
11-15,24-26 353
11-15,24-28 367
13 532
13,14,19,21 635
14 98,318,
355,367,537
15 283
16,17 265,282
17 279
22 319
22,23 372
23,24 366
24 351,402,
403,405
27 699,735
28 378,701,711

10. 1 366
4 366
5-7 99,268

HEBREUS

Cap. Vers. Pág.

5-9 366
7-9 382
10,29 532
11-14,19-22 367
12 346
14 518
15 99
19-22 405
22 552,634,636
23 73
24,25 455
25 710
26,27 254,260
26,27,29 256
27 735
29 398,429,
553(question.)
37 702
38 193,496,
501,502

11. 501
1 506
3 127,134
5 692
6 23,249
7 278,282,502
9 280
9,10 293
9,10,13 638
10 639
10,13-16,19 727
13-16 689
26 78
35 731

12. 2-4 ……... 319
5-8 ……... 259
9 ……... 53,92,183,
199,426
10 ……..... 532,540
14 ……..... 475,532
15-17 ……... 600
22 ……..... 719
22,23 ……..... 686
23 ……..... 194,538,
677,694
24 ……. 283,367

HEBREUS

Cap. Vers. Pág.

26,27 724
26,28 743
27 743
28 410,714

13. 7 ……..... 590,594
7,17 ……. 590
7,17,24 590,593
8 ……. 95,280
11,12 ……..... 366
12 ……..... 532
20 ……..... 279
20,21 ……..... 536
21 ……..... 470

TIAGO

1. 4 ……..... 542
13 ……... 108,221
13,17 ……... 83
15 ……. 676
17 ……. 62,92,
135,329
18 ……... 53,79,456,
467,477
21 ……..... 193
27 ……..... 607

2. ...……..... 501
5 …….. 268,278,282
8-11 ……. 618
9 ……..... 234
10 ……..... 234
14,17,20-22 ….. 547
14-26 ……..... 525
15,16 ……..... 607
19 ……..... 89,504
21 ……. 515
26 ……..... 674

3. 2 …..... 242,518,538,
541,547
9 …..... 203,204,205,
210(question.)
17 ……. 532

4. 1,2 ……..... 237

5 …….. 88

TIAGO

Cap. Vers. Pág.

5,6 ……..... 429
12 ……..... 78
14 …….. 732
15 ……..... 79

5. 7,8 ……. 354,701
9 ……..... 354,710
14 ……... 590,625
16 ……... 455,625

I PEDRO

1. 1,2 ……..... 97
2 …….. 88,106,114,
115,116,268,279,
373,532,539
7,13 ……..... 354,701
8 ……..... 470
11 ……... 359,427
12 ……... 145,147
15,16 ……..... 532
16 …….. 77,257,542
17 ……..... 78,259
19 …….. 366
20 ……... 115,672
22 …….. 538
23 ……... 417,457,
467,477
25 …….. 457

2. 2 ……..... 539
4 ……..... 115
4,5 ……..... 451
5 ……. 405,561
6 ……..... 498
8 ……..... 119
9 …….. 54,471,
639,719
21 …….. 319
21,22 ……. 542
22 ……... 318,360
24 ……. 367,378,382

3. 2 ……..... 532
7 ……..... 428,429
9 ……..... 472
12 ……..... 168
14-18 ……..... 674

I PEDRO

Cap. Vers. Pág.

15 …….. 531
17 ……..... 79
18 ……... 367,382
18,19 ……..... 342
19 ……... 194,686,
699,742

20 ……... 75
21 …... 539,634,639
22 ……... 146,353

4. 4-6 342
5 710
6 699
13 354,453,
455,701

5. 1 593
1,2 590
2 603
2,3 603
3 599
8 145
10 428,459
12 428

II PEDRO

1. 4 44,539
5-10 547
10 115,552
11 410,411,714
15,16 674
16 701
21 98,427,532

2. 1 398,
553(QUESTION.)
1,2 553
3,4 699
4 145,148,149,
158,738,742
4,9 ……. 699
9 ……... 686
11 ……. 145

3. 3-9 ……... 703
4 ……... 354
4-7 ……... 737

II PEDRO

Cap. Vers. Pág.

4-10 …….. 710
4,12 ……... 701
7 …….. 735,736,739
7-13 …….. 743
8 ……... 63,153,720
9 ……. 397,398
9,10 ……... 739
10-12 ……... 410
10-13 ……. 712,724
12 …….. 743
13 …….. 743
15 ……. 75

I JOÃO

1. 1-3 ……..… 94
3 ……..… 317,598

3,7 455
5 108
8 518,538,
541,543
7 366
8,10 242
8-10 543
9 544

2. 1 97,402
2 353,367,
375,382,397
6 552
9 553
9-11 512
15-17 135
18 672,709,710
18,22 707
19 553
20 536
23 317
27 99
28 701
29 77,467

3. 1 74,92
1-3,9 282
3 532
4 233,372,
378,618
5 318

I JOÂO

Cap. Vers. Pág.

6,8,9 543
7 77
8 148,222,
335,543
8-10 145
9,10,18,19 512
14 698
17 607

4. 1-3 581
2 318,335
2,3 323
3 707
7 467
7,20 512
9 93,94,115
10 367,375
13 509
14,15 317

5. 1,4,18 467
3 618
5,10-13,20 317
6 509
9-12 589
10 461,509
12 242
16 254,256

18 543
20 31,95
20,21 72

II JOÃO

7 335,707
9 581

JUDAS

4 117,119
6 114,145,
148,149
7-13 699
9 147
14,15 712
20,21 97

APOCALIPSE

Cap. Vers. Pág.

1. 4,8,17 52
5 347,634,728
6 174,719
7 355,711,712
8 52,95
13 313
17 721
18 676,691

2. 1,8,12,18 590
2 605
5,16,21,22 486
8 52
9 560
14,15,20 581,605
14,20,24 605
19 591
23 95

3. 1 553,698
1,7,14 590
3 712
3,19 486
5 405
9 560
10 168
12 719
19 259
20 711
21 352

4. 146
4 721
6 155,742
8 52,77
11 61,79,80,
129,130

5. 10 719

11 145,147

6. 8 691
9 694,696,
706,721

9,11 689
10 77,536

7. 704

Cap. Vers. Pág.

9 ……..... 696
13,14 ……..... 706

8. 2 ……..... 147

9. 11 ……..... 689

10. 6 129

11. 6 589
8 739
15 714
17 52
18 737

12. 7 147
9 148,225
10 148,402

13. 712,724
18 708

14. 5 538
10 145,742
11 262,697,742
13 686,689
14 313

15. 2 155
3 52
4 532

16. 3 193
5 77,532
7,14 52
15 702,712

17. 14 586

18. 719

19. 6 78,174
11-16 712
13 634
16 586
20 709

Cap. Vers. Pág.

20. 718,720
1-6 …….. 721
2 …….. 149
2,10 149
4 194,694,
696,737
4,6 720,728,732
5 720
10 149,697,742
11 739,743
11-15 712,718,
720,733,735,736
12 738,740
12,13 695,739
12-15 682
13 728
13-15 729,730
14 676,712
14,15 741
28 691

21. 600
1 724,739,743
1-3 743
2 562
2,3 287
3 278,743
3,4 676,682
4 682
5 96
6 52
8 699,742
9 719
9,10 562
27 677

22. 1 155,352
3,4 682
7 702
12 712
13 52,95
17 463