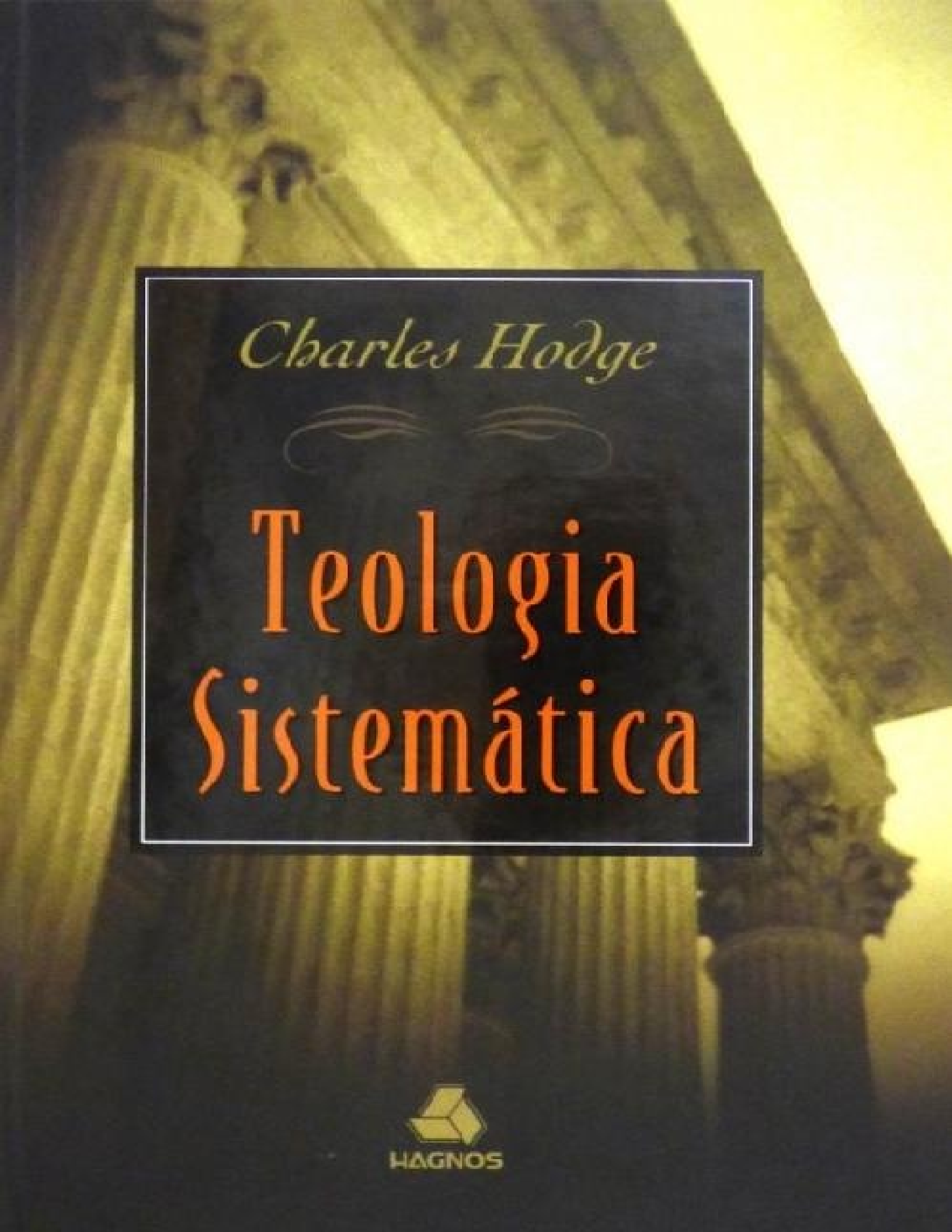

Charles Hodge
Teologia Sistemática
HAGNOS

DADOS DE ODINRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***eLivros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudíavel a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo.

Sobre nós:

O ***eLivros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***eLivros***.

Como posso contribuir?

Você pode ajudar contribuindo de várias maneiras, enviando livros para gente postar ***Envie um livro*** ;)

Ou ainda podendo ajudar financeiramente a pagar custo de servidores e obras que compramos para postar, ***faça uma doação aqui*** :)

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

eLivros.love

Converted by ePubtoPDF

TEOLOGIA



SISTEMÁTICA



MAGNOS

Charles Hodge

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

Hodge, Charles

Teologia sistemárica / Charles Hodge; tradução Valter Martins - São Paulo: Hagnos, 2001.

Título Original : Systematic Theology

01-0045

1. Teologia dogmática I. Título

CDD-230

índices para catálogo sistemático:

1. Teologia Sistemárica: Cristianismo 230 IBN 85-88234-02-5

Capa

Débora G. Terrengui

Coordenador Editorial Marilene G. Terrengui

Coordenador de Produção Mauro W. Terrengui

I^{o} Edição: Hagnos - Março 2001 - 2500 exemplares Reimpressão: Julho 2001 - 3000 exemplares

Editoração, fotolito, impressão e acabamento Associação Religiosa Imprensa da Fé

Editora Hagnos Rua Belarmino Cardoso de Andrade, 108 São Paulo - SP - 04809-270 Tel/Fax: (xxll) 5666-1969

AGRADECIMENTOS

Esta obra se constitui de quase duas mil páginas. Esta tarefa exigiu a dedicação de pessoas cujos nomes listamos abaixo em ordem alfabética. Agradecemos a cada um deles que contribuiu para a publicação deste trabalho.

Andréa Cristina Filatro Débora Gonçalves Terrengui Marcos Aurélio Borghi Wanderley dos Santos

Um agradecimento especial se deve a Valter Graciano Martins, tradutor desta obra, que trabalhou com esmero e dedicação singular, tornando possível esta publicação.

PREFÁCIO À EDIÇÃO BRASILEIRA

AO TRADUZIR E EDITAR O “VELHO HODGE”, A *Editora Hagnos* defronta-se com a “nova era”, com a nova “Bíblia Inclusiva”, com o “pensar teologia” ou “repensar teologia”, com a “Trindade social”, ou “Trindade pericorética”, ou “Trindade dançante”, com o “evangelho adequalizado” à nova geração, com a “igreja da libertação”, a “igreja dos pobres”, com a “nova liturgia”, ou a “liturgia coreográfica”, uma vez que a Trindade é “pericorética” ou “dançante”.

A *Editora Hagnos* defronta-se com o conceito: “o antigo não é mais relevante”, porquanto “a igreja reformada está sempre se *reformando”* (ou sempre se *deformando*?). Daí os antigos teólogos e suas antigas teologias não serem mais relevantes. Temos de pensar *novo.* O cristianismo do Sublime Nazareno tem de *renovar-se* sempre para atingir uma sociedade que se manifesta com novas roupagens.

A *Editora Hagnos* - e nós! -, porém, crê no inalienável valor do antigo, porquanto o pecador é o mesmo de outrora, o “velho” e “surrado” pecador, que inventa coisas novas, porém não consegue inventar um viver novo, uma sociedade livre de injustiça, violência, guerras, presídios, manicômios, egoísmo, discriminação, vícios, mendicância, degeneração infantil e juvenil, ignorância,

velhice desamparada, autoridades corruptas e da incurável incredulidade humana.

Aliás, não cremos que a religião cristã tenha de amoldar-se à mentalidade, ou aos conceitos, ou à linguagem, ou à cultura, ou ao modismo popular, antigo ou moderno, mas é o evangelho que leva os pecadores a repensar sua vida e a amoldar-se à religião do Nazareno.

Cremos no "velho evangelho", nas "velhas doutrinas", na "velha igreja", no "velho culto" que agrada a Deus, como prescrito nas páginas sacras das Escrituras.

O problema da teologia não é a sua velha conceituação dirigida a uma nova geração; o seu problema é que os cristãos deixaram de viver a religião do Sublime Nazareno.

A igreja não carece de uma nova roupagem, mas, sim, de um coração novo, de uma mente nova, de uma vontade nova, de uma vida nova, renovada pelo antigo e mesmo Espírito Santo, pelo antigo e mesmo Redentor Jesus Cristo, pela antiga e mesma Trindade!

Parabéns, *Editora Hagnos*, por lançar Charles Hodge, com sua "velha" teologia fielmente bíblica, nos moldes da antiga e bendita Reforma do século XVI, pelo prisma da fé dos antigos pais, crendo na legítima "tradição reformada".

E provável que muitos, com desdém, continuem lendo o novo e desprezando o velho, ridicularizando esta edição de Hodge. Ainda existe, porém, uma grande multidão ávida pelo antigo de valor perene: lendo a antiga Bíblia, cantando os antigos hinos ("Deus de Abraão", "A Fé de Nossos Pais", "Deus dos Antigos"), estudando os antigos compêndios de teologia, e assim revigorando o espírito, avivando a fé, aguçando a esperança e lapidando o amor para com o Deus Triúno e para com o próximo. Esses prosseguem engrossando as fileiras ou as

galerias da "nuvem de testemunhas", desde Adão e Eva até o último que crer quando do regresso do "Rei dos reis e Senhor dos senhores".

Temos certeza de que Hodge será bem-vindo e ainda representará uma grande bênção para os corações crentes, porquanto foi um teólogo crente, temente a Deus, piedoso, lúcido em seu pensamento teológico, vigoroso em suas afirmações, respeitado por sua integridade cristã, fiel ao conteúdo das antigas

Escrituras dos patriarcas, profetas e apóstolos. Sua teologia não é especulativa, nem filosófica, nem teórica, mas bíblica.

Somos gratos ao “velho” amigo, Mauro Wanderley Terrengui, e à sua esposa, Marilene G. Terrengui, bem como à *Editora Hagnos*, pela consideração dedicada à nossa modesta pessoa e pelo privilégio de sermos usados para fazer Hodge falar nosso idioma. Juntos, produzimos este compêndio para corroborar os conhecimentos teológicos do leitor. Eles e nós estamos interessados no precioso “novo”, sim; mas não perdemos de vista o preciso e antigo tesouro teológico e eclesiástico da Igreja do Cordeiro, formando assim uma bendita somatória dos valores da Igreja de Cristo, de outrora e de agora. Somos crentes no conteúdo da “velha” Bíblia.

São Paulo, janeiro de 2001 **Valter Graciano Martins**

Fundador e Diretor de Edições Parakletos

índice

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

SOBRE O MÉTODO

O Uso Filosófico do Termo, - O Sentido em que os Cristãos Evangélicos São Chamados

Conhecidona História Eclesiástica.

Místicos - *O Sistema que Faz das Emoções a Fonte do Conhecimento. - O Misticismo como*

A Doutrina Romanista sobre esse Tema. - A Definição Romanista de Igreja Deriva do que a Igreja de Roma è Agora. - A Doutrina Romanista da Infalibilidade Fundamenta-se numa Teoria Errônea da Igreja. -A Doutrina da Infalibilidade Fundamentada na Falsa Pretensão da Perpetuidade do Apostolado. - A Infalibilidade se Fundamenta numa Falsa Interpretação da Promessa de Cristo. - A Doutrina é Contraditada pelos Fatos. - A Igreja de Roma, Agora, Ensina Erro. - O Reconhecimento de uma Igreja Infalível é Incompatível tanto com a Liberdade Religiosa quanto Civil,

CAPÍTULO VI

A REGRA DE FÉ PROTESTANTE

A Natureza da Inspiração, Definição. - Inspiração Supernatural. - Distinção entre Revelação e Inspiração. - Homens Inspirados, Instrumentos de Deus. - Prova da Doutrina. - A Inspiração se Estende Igualmente a Todas as Partes da Escritura. - A Inspiração das Escrituras se Estende às Palavras. - Considerações Gerais em Apoio à Doutrina.

Parte 1 Teologia Propriamente Dita

CAPÍTULO I

ORIGEM DA IDÉIA DE DEUS

Natureza do Argumento. - Argumento da Existência da Mente. - Da Natureza da A Ima.

- *Da Natureza Moral do Homem.*

CAPÍTULO III

TEORIAS ANT1TEÍSTAS

O *que è Panteismo. - O Panteismo Brâmane. - O Panteísmo Grego. - O Panleísmo Medieval.* - O *Panteismo Moderno. - Conclusão.*

CAPÍTULO IV

O CONHECIMENTO DE DEUS

Deus é Objeto de Fé, mas Não de Conhecimento. - Conhecimento Regulador. - Objeções à Teoria do Todo.

ÍNDICE

CAPÍTULO V

A NATUREZA E OS ATRIBUTOS DE DEUS

O Significado do Termo. - A Liberdade da Vontade Divina. ~ A Vontade Decretiva e a Vontade Preceptiva de Deus. - A Vontade Antecedente e a Vontade Conseqüente.

-A Vontade Absoluta e a Vontade Condicional. - A Vontade de Deus como a Base da Obrigação Moral.

Subordinação. - A Eterna Geração, - A Filiação Eterna. - A Relação do Espírito com as Outras Pessoas da Trindade.

A Glória de Deus é a Causa Final de Todos os Seus Decretos. - Os Decretos se Reduzem a um só Propósito. - Os Decretos de Deus São Eternos. - Os Decretos de Deus São Imutáveis. - Os Decretos de Deus São Livres. - Os Decretos de Deus São Infalivelmente Eficazes. - Os Decretos de Deus se Relacionam com

Todos os Acontecimentos.

§ 2. *Objeções à Doutrina dos Decretos Divinos*.....406

A Preordenação é Inconsistente com a Livre Agência. - A Preordenação do Pecado é Inconsistente com a Santidade. - A Doutrina dos Decretos Destrói Todo Motivo para o Esforço. - Tal Doutrina Eqüivale a Fatalismo.

CAPÍTULO X

A CRIAÇÃO

A Providência de Deus sobre o Universo Material. - A Providência de Deus Sobre as Criaturas Racionais.

CAPÍTULO XII

MILAGRES

PARTE 2 ANTROPOLOGIA

CAPÍTULO I

ORIGEM DO HOMEM

§ 1. *Doutrina Bíblica*..... 485

§2. *Teorias Antibíblicas*..... 485

A Doutrina Pagã da Geração Espontânea. - A Doutrina Moderna da Geração Espontânea.

- Teorias do Desenvolvimento. - Lamarck. - Vestígios de Criação. - Darwin. - Observações sobre a Teoria Darwiniana. - Ateísmo. - Meras Hipóteses. - Teorias do Universo. - Darwin.

-J. J. Murphy. - Owen. - A Doutrina Comum. - Dificuldades Admitidas no Método da Teoria Darwiniana. - A Esterilidade dos Híbridos. - Distribuição Geográfica. - Pangênesis.

§3. *Antigüidade do Homem*..... 508

Habitantes do Lago. - Restos Fósseis Humanos. - Ossos Humanos Encontrados com os de Animais Extintos. - Instrumentos de Pedra. - Raças de Homens. - Monumentos Antigos.

- **CAPÍTULO II**

A NATUREZA DO HOMEM

§ 1. *A Doutrina Bíblica*.....515

Verdades Pressupostas nas Escrituras. - Relação da Alma com o Corpo. - Dualismo Realista.

§ 2. *Tricotomia*..... 518

Antibíblica. - Passagens Ambíguas,

Disposições Imanentes podem ter Caráter Moral. - Critério Geral dos Homens sobre Este Ponto. - O Argumento da Escritura e da Fé da Igreja. - O Caráter das Disposições Depende de Sua Natureza. - Objeções Consideradas. - O Ensino Pelagiano de que o Homem Foi Criado Mortal.

CAPÍTULO VI

O PACTO DAS OBRAS

CAPÍTULO VII

A QUEDA

O Relato Bíblico. -A Arvore da Vida. - A Árvore do Conhecimento. - A Serpente.

- *Evasões dos Argumentos Antecedentes. - Declarações da Escritura. - O Argumento com Base na Necessidade de Redenção. - Da Necessidade de Regeneração. - Do Batismo Infantil. - Da*

Universalidade da Morte. - Do Consenso Comum dos Cristãos. - Objeções. - Os Homens São Responsáveis Somente pelos Atos Voluntários. - Inconsistente com a Justiça de Deus.

- *Faz Deus o Autor do Pecado. - Inconsistente com a Livre Agência.*

A Doutrina como Declarada nos Símbolos Protestantes. - A Natureza da Inabilidade dos Pecadores Inabilidade, Não Mera Ausência de Inclinação. — Oriunda da Falta de

Discernimento Espiritual. - Afirmada Somente em Referência às "Coisas do Espirito ".

- *Em que Sentido é Natural. - Em que Sentido é Moral. - Objeções à Distinção Popular Entre Capacidade Natural e Moral. - Prova da Doutrina. - 0 Argumento Negativo, - Envolvido na Doutrina do Pecado Original. - Argumento com Base na Necessidade da Influência do Espirito.*

- *Da Experiência. - Objeções. - Inconsistente com a Obrigação Moral. - Destrói as Motivações para o Esforço. - Estimula a Procrastinação.*

CAPÍTULO IX

Pontos de Concordância. - Argumentos em Prol da Doutrina da Convicção.

DA LIVRE AGÊNCIA

- Da Presciência de Deus. - Da Preordenação. - Da Providência. - Das Doutrinas da Graça. - Da

Consciência. - Do Caráter Moral das Volições. - Da Natureza Racional do Homem. - Da Doutrina da Causa Suficiente.

PARTE 3

SOTERIOLOGIA

CAPÍTULO I

O PLANO DA SALVAÇÃO

Observações Preliminares. - Declarações da Doutrina. - Prova da Doutrina Argumento com Base nos Fatos da Providência. - Com Base nos Fatos da Escritura. - A Relação de Deus com Suas Criaturas Racionais. - O Homem Constitui uma Raça Caída. - A Obra do Espirito. - A Eleição é para a Santidade. - A Natureza Gratuita da Salvação. - O Argumento de Paulo no Capitulo 9 de Romanos. - O Argumento com Base na Experiência Declarações Expressas da Escritura. - As Palavras de Jesus.

§ 9. *Objeções ao Esquema Agostiniano*..... 743

As Objeções Demonstrar Ser Contra a Providência de Deus. - Fundamentadas em Nossa Ignorância. - As Mesmas Objeções assacadas Contra os Ensinos dos Apóstolos.

CAPÍTULO II

O PACTO DA GRAÇA

De Adão a Abraão. - De Abraão a Moisés. - De Moisés a Cristo. - A Dispensação do Evangelho.

CAPÍTULO III

A PESSOA DE CRISTO

§ 1. *Considerações Preliminares*.....764

§2, *Os Fatos Bíblicos Concernentes à Pessoa de Cristo*..... 765

Ele è Verdadeiramente Homem. - Ele é Verdadeiramente Deus. - Ele é uma Pessoa Prova da Doutrina. - Prova dos Diversos Pontos de Vista Separadamente. - Das Representações Correntes da Escritura. - De Passagens Particulares da Escritura. - Evangelho de João 1.1-14.

-1 João 1.1-3. - Romanos 1.2-5. - 1 Timóteo 3.1-16. - Filipenses 2.6-11. -Hebreus 2.14.

Cristologia Panteística. - Cristologia Teística. - A Doutrina da Kenosis. - Ebrard Gess.

- *Observações sobre a Doutrina da Kenosis. - A Cristologia de Schleiermacher.*

- *Fundamentada nos Princípios Panteísticos. - Envolve a Rejeição da Doutrina da Trindade.*

- *Falsa Antropologia. - Perverte o Plano da Salvação.*

CAPÍTULO IV

A OBRA MEDIADORA DE CRISTO

CAPÍTULO VI

O OFÍCIO SACERDOTAL

Reconciliação.-Satisfação.-Penalidade. - Vicário. - Culpa. -Redenção. -Expiação. -Propiciação

CAPÍTULO VII

A SATISFAÇÃO DE CRISTO

Argumento com Base no Oficio Sacerdotal de Cristo. - No Caráter Sacrificial de Sua Morte.

- *Prova do Caráter Expiatório dos Sacrifícios pelo Pecado. - Argumento com Base no Capítulo 53 de Isaias. - Passagens Neotestamentárias nas Quais a Obra de Cristo é Apresentada como um Sacrifício: Romanos 3.25; Hebreus 10.10; 1 João 2.2; 1 Pedro 2.24. - Argumento com Base na Natureza da Redenção. - Redenção da Penalidade da Lei. - Da Lei Propriamente Dita.*

- *Do Poder do Pecado. - Do Poder de Satanás. - Redenção Final de Todo o Mal.*

-Argumento com Base nas Doutrinas Relacionadas. - Argumento com Base na Experiência Religiosa dos Crentes

§ 7. *Objeções*..... 877

Objeções Filosóficas. - Objeções Extraídas das Emoções. - Objeções Morais. - Objeções Frisadas pelos Teólogos Alemães Modernos. - Resposta à Teoria desses Escritores.

- *Objeções Populares.*

CAPÍTULO VIII

POR QUEM CRISTO MORREU?

§ I. *Estado da Questão*..... 890

1. Da Natureza do Pacto da Redenção. - 2. Eleição, - 3. Declaração Expressa das Escrituras.

§ 2. *Prova da Doutrina Agostiniana*.....891

- 4. Do Amor Especial de Deus. - 5. Da União dos Crentes com Cristo. - 6. Da Intercessão

de Cristo. -7. A Doutrina da Igreja Abrange Todos os Fatos do Caso. - Objeções. - Da Oferta Universal do Evangelho. - De Determinadas Passagens da Escritura.

CAPÍTULO IX

TEORIAS DA EXPIAÇÀO

§ 4. *A Vinda de Cristo para julgar o Mundo*.....959

CAPÍTULO XIV

VOCAÇÃO

Doutrina Luterana. - Doutrina Racionalista- Prova da vocação Interna do Espirito como Distinta da Verdade. - Esta Influência Pode Ser Sem a Palavra. - A Obra do Espírito Distinta da Eficiência providencial. - Certa Influência do Espirito Comum a Todos os Homens.

- *Efeitos da Graça Comum.*

§4. *A Graça Eficaz*..... 986

Por que Eficaz. - Não Simplesmente ab Eventu. - Não com Base em sua Congruidade.

- *A Doutrina Agostiniana.-Declaração da Doutrina. - O Principal Princípio Envolvido.*

- *É o Poder Plenário de Deus. - Dai, I. É misteriosa e Peculiar. 2. É Distinta da Graça Comum. 3. É Distinta da Persuasão Moral. 4. Age Imediatamente. - Em que Sentido Físico.*

Doutrina da Igreja Primitiva. - Doutrina Pelagiana. - Semipelagiana. - Período Escolástico.

- Controvérsia Sinergética. - Controvérsias na Igreja Reformada. - Universalismo Hipotético. - Supernaturalismo e Racionalismo.

5. É Irresistível. 6. Na Regeneração, a Alma é Passiva. 7. *Regeneração Instantânea. 8. É um Ato da Graça Soberana*

CAPÍTULO XV

§ 1. O *Uso da Palavra*..... 1029

§2. *A Natureza da Regeneração*..... 1030

A REGENERAÇÃO

A Regeneração Não é Uma Mudança na Substância da Alma. - A Regeneração Não Consiste em um Ato da Alma. - O Ponto de Vista do Dr. Emmons. - A Doutrina do Prof. Finney.

- O *Ponto de Vista do Dr. Taylor. - Observações. - A Regeneração Não é uma Mudança em Alguma Faculdade da Alma. - A Regeneração Não é Mera Iluminação. - Não é uma Mudança dos Poderes Superiores, como Distintos dos Poderes Inferiores da Alma. - Pontos de*

Vista Especulativos Modernos sobre Este Tema. - A Alma e o Corpo São Unos. - Deus e o Homem São Unos. - A Soteriologia de Tais Filósofos. - A Doutrina de Ebrard.

-A Doutrina de Delitzsch. - A Doutrina da Igreja Latina.

- *A Doutrina da Igreja da Inglaterra.*

§ 3. *A Doutrina Evangélica*..... 1048

Exposição da Doutrina. - A Regeneração é um Ato de Deus. — A Regeneração é um Ato do Poder de Deus. - Não é um Ato no Sentido Subjetivo do Termo. - Não é uma Mudança de Substância-É uma Nova Vida. -É um Novo Nascimento. - Um Novo Coração. - A Alma Toda é o Sujeito Dessa Mudança.

§4. *Objeções*..... 1054

As Negações do Supernaturalismo. - A Confiança em Falsas Teorias Psicológicas.

- *Objeções Baseadas na Perfeição Divina.*

CAPÍTULO XVI

§ 1. *Observações Preliminares*..... 1057

§2. *A Natureza Psicológica da Fé*..... 1058

A FÉ

Confiança é a Idéia Primária de Fé. - O Sentido Mais Restrito da Palavra. - Não se Considera a Fé como Simplesmente uma Graça Cristã. - A Fé como Distinta de Opinião e Conhecimento. - Objeções a Essa Definição. - A Fé Não è uma Convicção Voluntária.

- *Observações sobre Essa Definição de Fé. - Definições Fundamentadas no Objeto da Fé. - Objeções a Essa Definição. - Definições Fundamentadas na Natureza da Evidência sobre a qual a Fé Repousa. - Observações sobre Essa Definição. - A Fé é uma Convicção da Verdade Fundamentada no Testemunho. - Esse Conceito é Quase Universalmente Defendido. - O Sentido Estrito da Palavra "Fé - Prova Extraída do Uso Geral do Termo. - Prova Extraída da Consciência. - Prova Extraída da Escritura*

§ 3. *Diferentes Tipos de Fé*..... 1076

Fé Morta ou Especulativa. - Fé Temporal. - Fé Salvífica. - O que Está Implícito no Testemunho do Espírito. - Prova Extraída da Declarações Expressas das Escrituras.

- *1 Coríntios 2.14 e 15.- Prova Extraída da Maneira como os Apóstolos Agiam. - Prova Extraída da Prática na Igreja. Prova Extraída da Analogia.*

§4. *Fé e Conhecimento*..... 1082

Faz-se Necessária uma Revelação Supernatural?. - As Verdades da Revelação Seriam Demonstráveis pela Razão?. - Não Poderiam as Verdades Reveladas Ser Filosoficamente Defendidas?. - Tais Tentativas são Fúteis. - E Possível que o que é Verdadeiro na Religião Seja Falso na Filosofia?. Os Pais sobre Esta Questão. - O Ensino Luterano sobre Este Ponto.

com a Razão. - Fé no Impossível Irracional. - O Conhecimento è Essencial à Fé.

- *O Conhecimento é a Medida da Fé. - Prova de que o Conhecimento é Essencial à Fé.*

- *A Doutrina Romanista sobre Este Tama.*

Fides Generalis. - Fides Specialis. - O Testemunho de Cristo. - Somos Informados que,

- *Sir William Hamilton. A Posição dos Filósofos Especulativos. - É Possível que os Objetos da Fé Estejam Acima, e Todavia Não contra a Razão?. - Os Objetos da Fé São Consistentes*

Para Sermos Salvos, Temos de Receber a Cristo. - O Ensino dos Apóstolos - Cristo, Nosso Resgate. - Vivemos em Cristo pela Fé. - Cristo Não é Recebido Somente em um Oficio Especial. - Requer-se do Pecador que Creia que Deus o Ama?. - A Prova Desta Doutrina.

- Gálatas 2.20.

§ 8. *Os Efeitos da Fé*..... 1103

União com Cristo. - A Justificação é um Efeito da Fé. - A Participação na Vida de Cristo é um Efeito da Fé. - A Paz como Fruto da Fé. - Certeza, - A Santificação é um Fruto da Fé. - A Certeza da Salvação. - O Oitavo Capitulo de Romanos.

CAPÍTULO XVII

A JUSTIFICAÇÃO

§ 1. *Enunciação Simbólica da Doutrina*..... 1111

O Reitor Edwards. - Pontos da Doutrina Incluídos na Enunciação Anterior.

§2. *A Justificação é um Ato Legal*..... 1114

Prova da Doutrina que se Acaba de Enuunciar. - Pelo Uso da Escritura. - Justificação é o Oposto de Condenação. - Argumento Extraído das Formas Equivalentes de Expressão.

- *Argumento Extraído da Enunciação da Doutrina. - O Argumento do Apóstolo na Epístola aos Romanos. - Argumento Derivado da Base da Justificação. - A Justificação não é Mero Perdão. - Argumento Derivado*

da Imutabilidade da Lei. - Argumento Derivado da Natureza de Nossa União com Cristo. - Argumentos Derivados dos Efeitos Atribuídos à Justificação. - A Doutrina de Calvino.

Diz-se que Ela Conduz à Licenciosidade. - É Inconsistente com a Graça do Evangelho. — Deus não Pode Declarar Justo a Quem é Injusto. — A Justiça de Cristo Era Propriamente Sua. - Os Crentes Continuam Culpados e Sujeitos ao Castigo. - Esta Teoria se Preocupa Somente com o Exterior.

È uma Obra Supernatural. - Prova de Seu Caráter Supernatural. - Todos os Santos Exercícios São Atribuídos ao Espírito como Seu Autor. -Somos Ensinados pelo Arrependimento, pela Fé epor Outras Graças. - Argumento com Base na União do Crente com Cristo. - Argumento com Base nas Doutrinas Relacionadas.

Sua Natureza. - A Doutrina Romanista acerca das Boas Obras. - As Obras de Super-rogação. Preconceitos e Conselhos. - O Sentido no qual o Fruto do Espírito nos Crentes é Chamado Bom.

Crentes Estão Sujeitos. -A Teoria de Oberlin. - A Relação entre Essas Teorias da Perfeição.

CAPÍTULO XIX

ALEI

§ 1. *Princípios Preliminares*..... 1216

A Personalidade de Deus Envolvida na Idéia da Lei; e, Portanto, Toda a Moralidade se Fundamenta na Religião. - Princípios Protestantes Limitando a Obediência às Leis Humanas. A Liberdade Cristã em Assuntos Indiferentes. - O Uso Bíblico da Palavra Lei.

- Como a Lei se Revela. - Diferentes Tipos de Leis. - Até Onde as Leis Contidas na Bíblia

O que Está Implícito no Mandamento. - Juramentos. - A Legitimidade dos Juramentos.

- *Quando os Juramentos São Lícitos, - A Forma de um Juramento. - Normas que Determinam a Interpretação e a Obrigação de um Juramento. - A Doutrina Romanista.*

- *Votos. - A Legitimidade dos Votos. - Votos Monásticos.*

§ 8. O *Quarto Mandamento*..... 1262

Seu Propósito. - O Sábado Foi Instituído Desde o Princípio, eéde Obrigação Perpétua.

- *Evidência Direta da Instituição do Sábado Anterior a Moisés. - Objeções. - Como Deve Ser o Sábado Santificado? As Leis Dominicais. - O Âmago da Questão. - Prova de que Esta é uma Noção Cristã e Protestante Essa Influência Controladora do Cristianismo é Racional*

Seu Propósito. - A Pena Capital. - O Homicídio em Defesa Própria. - A Guerra.

- O Suicídio. Os Duelos.

Está em Vigor?. - Como se Deve Interpretar a Lei Levítica?. - Graus Proibidos.

§11. *O Sétimo Mandamento*..... 1295

O Celibato. - A História. - O Matrimônio é uma Instituição Divina. - 0 Matrimônio como Instituição Civil - A Monogamia. - Conclusões. - Polígamos Convertidos.

- *O Divórcio. - O Divórcio: Sua Natureza e Efeitos. - As Bases do Divórcio. - A Doutrina*

da Igreja de Roma. 0 Matrimônio é um Sacramento. - Leis de Países Protestantes Concernentes ao Divórcio. Inglaterra. - França. - Alemanha. - Estados Unidos. ,

- *O Dever da Igreja e de Seus Oficiais. O Mal Social. - Matrimônios Proibidos. - A Base ou Razão de Tais Proibições. - A Teoria de Agostinho. - A LeiLevítica de Matrimônio Ainda*

- Observações Conclusivas.

- A Doutrina Luterana. - A Doutrina da Igreja de Roma acerca da Eficácia dos Sacramentos.

Primeira Proposição. A Igreja Visível ê uma Instituição Divina. - Segunda Proposição. A Igreja Visível Não Consiste Exclusivamente nos Regenerados. - Terceira Proposição. A Comunidade de Israel Era a Igreja. - Quarta Proposição. A Igreja sob a Nova Dispensação è Idêntica Aquela sob a Antiga. - Quinta Proposição. Os Termos de Admissão na Igreja Antes do Advento. - Foram os Mesmos que São Exigidos para a

Tema. - Doutrina e Uso das Igrejas Reformadas.

Admissão na Igreja Cristã. - Sexta Proposição. As Crianças Eram Membros da Igreja sob a Economia Veterotestamentária. - Sétima Proposição. Não Há Nada no Novo Testamento que Justifique a Exclusão dos Filhos dos Crentes da Membresia da Igreja.

- Oitava Proposição. As Crianças Necessitam e São Capazes de Receber os Benefícios da Redenção.

§11. *Filhos de Quem Têm o Direito ao Batismo?*..... 1433

Diferença entre o Uso Judaico e o Cristão. - A Doutrina da Igreja de Roma sobre o Batismo de Crianças. - Teorias sobre as Quais Muitos Protestantes Contendem sobre a Propriedade do Batismo dos Filhos de Pais Não Crentes. - A Doutrina Puritana sobre Este

---

A Ceia do Senhor é uma Ordenança Divina de Obrigação Perpétua. - Os Elementos a Serem Usados na Ceia do Senhor. - Os Atos Sacramentais. - Partindo o Pão.

- *A Distribuição e a Recepção dos Elementos. - O Desígnio da Ceia do Senhor.*

- *Requisitos para a Ceia do Senhor.*

§ 16. *A Doutrina da Igreja Reformada sobre a Ceia do Senhor*..... 1482

As Declarações Zuínglianas. - A Doutrina de Calvino. - Confissões nas quais Zuinglianos e Calvinistas Concordam. - O Sentido no qual Cristo Está Presente na Ceia do Senhor. - O Ato de Comer. - O que é Recebido na Ceia do Senhor. - A Eficácia da Ceia do

O Objeto da Oração. - Requisitos da Oração Aceitável. ~ Diferentes Tipos de Oração.

- A Oração Pública. - A Oração Como Meio da Graça. - O Poder da Oração.

PARTE 4 ESCATOLOGIA

CAPÍTULO I

O ESTADO DA ALMA DEPOIS DA MORTE

§ 4. *A Doutrina da Igreja de Roma*..... 1568

O Limbus Patrum. - O Limbus Infantum. - O Inferno. - O Céu. - O Purgatório.

-Argumentos Usados em Favor da Doutrina. - Argumentos Contra a Doutrina.

-A HistóriaDoutrina.

CAPÍTULO II

A RESSURREIÇÃO

OAnticristo de Daniel. - O Anticristo do Apocalipse. -A Doutrina Católico-Romana do Anticristo

CAPÍTULO IV

OS EVENTOS CONCOMITANTES DA SEGUNDA VINDA

A Duração do Castigo Futuro. - Objeções. - A Bondade de Deus.

TEOLOGIA SISTEMÁTICA

- INTRODUÇÃO
  - Capítulo III
    - Tendência Panteísta do Misticismo
    - Schelling e Hegel. Para eles, o universo é a autom
  - Capítulo VI
  - Parte 1 - Teologia Propriamente Dita
    - 2. Entretanto, nenhuma medida de intelecto do grau

        - Os Físicos Germânicos
        - “Grécia e índia”, diz Max Müller120, “são, aliás,
        - Poder-se-ia dizer que, como o espaço infinito deve
        - C. Scientia Media
        - É uma grande misericórdia que, pelo menos em algun
    - Capítulo VII
    - Capítulo VIII
    - Capítulo X
        - B. A Teoria da Completa Dependência
        - A isso se pode objetar que é raciocinar em círculo
        - A Distribuição Geográfica
    - Capítulo III
        - Segundo os pelagianos e os racionalistas, o homem
        - § 3. A Doutrina da Igreja Primitiva
        - humano por qualquer ofensa contra a humanidade, qu
        - Esta doutrina, portanto, se opõe:
        - ou da influência supematural do Espírito, e da nat
    - Parte 3 - Soteriologia
    - Capítulo II
        - Também aqui, como no caso dos atributos de Cristo,
        - Isto não é apolinarianismo; visto que Apolinário e
    - Capítulo VII
        - Redenção Final de Todo o Mal
        - Recapitulando esta questão, é óbvio que a doutrina
        - Em segundo lugar, este reino de Cristo é católico
    - Capítulo XIV
        - Os jansenistas, fiéis discipulos de Agostinho, pro
        - Se o pecado original envolve a morte espiritual, e
        - A Regeneração é um Ato do Poder de Deus
        - Prova Extraída da Prática na Igreja
    - Capítulo XVII
        - 4.4, 5) e cumprindo toda a justiça.
        - concretizada, ou em quem a unicidade entre Deus e
        - 3. A doutrina é tão repugnante aos ensinos interno
        - O quarto passo imediatamente dado na dedicação em
        - dia da semana; se desejam que o evento seja por to
        - Ninguém pode ler as Epístolas de Paulo, especialme
        - não a razão da lei. Por exemplo: um homem pode est
        - Hercules) em uma lousa de mármore na Catedral de R

    - Os luteranos costumam enfatizar a analogia entre a
    - Terceira Proposição. A Comunidade de Israel Era a
    - 2. A expressão “reino de Deus” às vezes significa
    - O Sentido no qual Cristo Está Presente na Ceia do
    - Os romanistas, contudo, ensinam que há muitas dout
    - As Escrituras apresentam Abraão, Isaque e Jacó com
- Capítulo II
    - 3. A opinião comum, contudo, entre os protestantes
    - que “Deus também o exaltou sobremaneira, e lhe deu
    - em que sentido é verdadeiro, 87-88; doutrina mod
    - diferentes tipos de, 1515-1517; doutrina reformada

INTRODUÇÃO

CAPÍTULO I

SOBRE O MÉTODO

§ 1. *Teologia, uma Ciência*

Em toda ciência há dois fatores: fatos e idéias; ou, os fatos e a mente. Ciência é mais que conhecimento. Conhecimento é a persuasão do que é verdadeiro sobre evidência adequada. Os fatos da astronomia, da química ou da história, porém, não constituem a ciência dessas áreas do conhecimento. Tampouco o mero arranjo ordenado dos fatos eqüivale à ciência. Os fatos históricos postos em ordem cronológica são meros anais. A filosofia da história pressupõe que esses fatos estão compreendidos em suas relações causais. Em cada área, o homem de ciência presume entender as leis pelas quais os fatos da experiência são determinados; de modo que ele não só conhece o passado, mas pode predizer o futuro. O astrônomo pode predizer a posição relativa dos corpos celestes por muitos séculos vindouros. O químico pode dizer com certeza qual será o efeito de determinadas composições químicas. Se, pois, a teologia é uma ciência, então ela deve incluir algo mais do que o mero conhecimento de fatos. Deve abranger uma exibição da relação interna desses fatos, um com o outro, e cada um com o todo. Deve ser capaz de demonstrar que, se um for admitido, os outros não podem ser negados.

A Bíblia é um sistema teológico não mais que a natureza é um sistema químico ou mecânico. Encontramos na natureza os fatos que o químico ou o filósofo mecânico tem a examinar, e à luz deles poder verificar as leis pelas quais são determinados. E assim a Bíblia contém as verdades que o teólogo precisa coligir, autenticar, organizar e demonstrar em sua relação natural umas com as outras. Isso constitui a diferença entre a teologia bíblica e a teologia sistemática. A função da primeira é asseverar e declarar os fatos da Escritura. A função da segunda é tomar esses fatos, determinar sua relação entre si e com as outras verdades cognatas, bem como vindicá-las e mostrar sua harmonia e consistência. Essa não é uma tarefa fácil, nem de somenos importância.

Necessidade de Sistema na Teologia

Naturalmente pode-se perguntar por que não tomar as verdades como Deus considerou próprio revelá-las, e então poupar-nos do trabalho de demonstrar sua relação e harmonia?

A resposta a essa pergunta é, em primeiro lugar, que isso não pode ser feito. Tal é a constituição da mente humana que ela não consegue empreender a sis.tematização e conciliação dos fatos que ela própria admite ser verdadeiros. Em nenhuma esfera do conhecimento os homens têm ficado satisfeitos com a posse de uma massa de fatos indigestos. E dos estudiosos da Bíblia tampouco se pode esperar que fiquem satisfeitos. Portanto, existe uma necessidade para construir sistemas teológicos. Disso a história da Igreja oferece abundante prova. Em todas as épocas, e entre todas as denominações, têm-se produzido tais sistemas.

Em segundo lugar, tem sido obtido, portanto, conhecimento de um tipo muito mais elevado do que por mero acúmulo de fatos isolados. Por exemplo, uma coisa é saber que os oceanos, os continentes, as ilhas, as montanhas e os rios existem na face da terra; outra muito mais elevada é conhecer as causas que têm determinado a distribuição de terra e água na superfície de nosso globo; a configuração da terra; os efeitos dessa configuração sobre o clima, sobre as espécies de plantas e animais, sobre o comércio, a civilização e o destino das nações. É identificando essas causas que a geografia emergiu de uma coleção de fatos para uma ciência altamente importante e elevada. De igual modo, sem o conhecimento das leis de atração e movimento, a astronomia seria uma confusa e ininteligível coleção de fatos. O que é verdadeiro em relação a outras ciências é verdadeiro em relação à teologia. Não podemos saber o que Deus revelou em sua Palavra a menos que entendamos, pelo menos numa medida plausível, a relação em que as verdades dispersas nela compreendidas mantém umas com as outras. Solucionar o problema concernente à pessoa de Cristo, isto é, ajustar e produzir um arranjo harmonioso de todos os fatos que a Bíblia ensina sobre esse tema, custou à Igreja séculos de estudo e controvérsia.

Em terceiro lugar, não temos escolha nessa matéria. Se desempenharmos nosso dever como mestres e defensores da verdade, devemos envidar esforços em trazer todos os fatos da revelação a uma ordem sistemática e a uma relação mútua. Somente assim podemos satisfatoriamente exibir suas verdades, defendê-las das objeções ou apresentá-las para que se disseminem, na plenitude de sua força, na mente dos homens.

Em quarto lugar, essa evidentemente é a vontade de Deus. Ele não ensina astronomia nem química aos homens, mas lhes fornece os fatos dos quais essas ciências são construídas. Tampouco ele nos ensina teologia sistemática, mas nos exibe na Bíblia as verdades que, apropriadamente entendidas e organizadas, constituem a ciência da teologia. Como os fatos da natureza se acham todos relacionados e determinados pelas leis físicas, da mesma forma os fatos da Bíblia se acham todos relacionados e determinados pela natureza de Deus e de suas criaturas. E como ele quer que os homens estudem suas obras e descubram sua portentosa relação orgânica e harmoniosa combinação, assim sua vontade é que estudemos sua Palavra, e aprendamos que, como os astros, suas verdades não são pontos isolados, mas sistemas, ciclos e epiciclos, numa infindável harmonia e grandeza. Além de tudo isso, embora as Escrituras não contenham um sistema de teologia como um todo, temos nas Epístolas do Novo Testamento porções desse sistema a ser elaborado por nossas mãos. Elas são nossa autoridade e guia.

§ 2. O *Método Teológico*

Toda ciência tem seu próprio método, determinado por sua natureza peculiar. Essa é uma questão de tanta importância que foi alçada a uma seção distinta. A literatura moderna é rica de obras sobre Metodologia, isto é, sobre a ciência do método. Elas são designadas para determinar os princípios que devem controlar as investigações científicas. Se uma pessoa adota um falso método, ela é semelhante a alguém que toma uma estrada errada que jamais a levará a seu destino. Os dois grandes métodos abrangentes são o *apriori* e o *aposteriori.* Um argumenta da causa para o efeito; o outro, do efeito para a causa. O primeiro foi por séculos aplicado até mesmo à investigação da natureza. Homens buscaram determinar quais fatos da natureza devem provir das leis da mente ou de pretensas leis necessárias. Mesmo em nossos próprios dias temos tido Cosmogonias Racionais, as quais empreenderam cons-

truir uma teoria do universo desde a natureza do ser absoluto e seus modos necessários de desenvolvimento. Cada um sabe quanto custa estabelecer o método de indução sobre uma base firme e garantir o reconhecimento geral de sua autoridade. Segundo esse método, começamos por coletar fatos bem estabelecidos, e a partir deles inferir as leis gerais que determinam sua ocorrência. À luz do fato de que os corpos caem para o centro da terra, tem-se inferido a lei geral de gravitação, a qual somos autorizados a aplicar muito além dos limites da experiência real. Esse método indutivo se fundamenta em

dois princípios: Primeiro, que há leis da natureza (forças) que são as causas próximas do fenômeno natural. Segundo, que essas leis são uniformes; de modo que temos certeza de que as mesmas causas, sob as mesmas circunstâncias, produzirão os mesmos efeitos. Pode haver diversidade de opinião quanto à natureza dessas leis. Pode-se pressupor serem elas forças inerentes à matéria; ou podem ser consideradas modos invariáveis da operação divina; mas em qualquer evento deve haver alguma causa para o fenômeno que percebemos à nossa volta, e essa causa deve ser invariável e permanente. Todas as ciências indutivas se acham fundamentadas nesses princípios; e por meio deles as investigações dos filósofos naturalistas são guiadas.

O mesmo princípio se aplica à metafísica e à física; à psicologia e à ciência natural. A mente tem suas leis bem como sua matéria, e essas leis, embora de uma espécie diferente, são tão permanentes como aquelas do mundo externo.

Os métodos que se têm aplicado ao estudo da teologia são demasiadamente numerosos para serem considerados separadamente. Podem, talvez, ser reduzidos a três classes gerais: primeira, A Especulativa; segunda, A Mística; terceira, A Indutiva. Esses termos estão, contudo, longe de ser precisos. São usados pela necessidade de melhor designar os três métodos gerais da investigação teológica que têm prevalecido na Igreja.

§3.0 Método Especulativo

A especulação pressupõe, de uma maneira *a priori*, determinados princípios, e à luz desses princípios procura determinar o que é e o que deve ser. A especulação decide sobre toda a verdade, ou determina o que é verdadeiro a partir das leis da mente, ou dos axiomas envolvidos na constituição do princípio imaginativo dentro de nós. A este tópico devem refe-rif-se todos os sistemas que se fundamentam em quaisquer pressupostos filosóficos *a priori.* Há três formas gerais nas quais este método especulativo tem sido aplicado à teologia.

Forma Deísta e Racionalista

1. A primeira é aquela que rejeita qualquer outra fonte de conhecimento das coisas divinas que se encontra na natureza e na constituição da mente humana. Ela pressupõe determinados axiomas metafísicos e morais, e deles desenvolvem-se todas as verdades que se propõem admitir. A essa classe pertencem os escritores deístas e estritamente racionalistas das gerações passadas e presentes.

Forma Dogmática

2. A segunda é o método adotado por aqueles que admitem uma revelação divina supematural

e admitem que tal revelação está contida nas Escrituras cristãs, mas reduzem todas as doutrinas assim reveladas às formas de algum sistema filosófico. Isso foi feito por muitos dos pais que se empenharam em exaltariúçau em *yv&ai,* isto é, a fé do povo comum em filosofia para o erudito. Esse foi também, em maior ou menor grau, o método do catedrático, e encontra uma ilustração mesmo no "Cur Deus Homo" de Anselmo, pai da teologia escolástica. Ultimamente Wolf aplicou a filosofia de Leibnitz à explicação e à demonstração das doutrinas da revelação. Diz ele: "A Escritura serve como auxílio à teologia natural. Ela mune a teologia natural com proposições que devem ser demonstradas; por conseqüência, o filósofo é obrigado não a inventar, mas a demonstrar".[1] Este método ainda está em voga. Os homens lançam certos princípios, chamados axiomas, ou primeiras verdades da razão, e deles deduzem as doutrinas da religião por meio de um método de argumento tão rígido e inclemente como aquele de Euclides. Isso é feito às vezes inteiramente para a ruína das doutrinas bíblicas e das mais íntimas convicções morais não só dos cristãos, mas de toda a massa do gênero humano. Não se permite à consciência murmurar na presença do soberbo entendimento. É no espírito do mesmo método que a antiga doutrina escolástica do realismo se arvorou fundamento das doutrinas bíblicas do pecado original e da redenção. É a esse método, que o um tanto ambíguo termo Dogmatismo tem sido aplicado, visto que tenta conciliar as doutrinas da Escritura com a razão e repousar sua autoridade na evidência racional. O resultado desse método tem sido perenemente transformar, até onde é possível, a fé em conhecimento e, para alcançar tal propósito, as doutrinas da Bíblia têm sido indefinidamente modificadas. Espera-se que os homens creiam não na autoridade de Deus, mas na autoridade da razão.

Transcendentalistas -

3. Em terceiro lugar, e preeminentemente, os modernos transcendentalistas se dedicam ao método especulativo. No sentido amplo da palavra, são racionalistas, visto que não admitem uma fonte mais elevada da verdade além da razão. Mas, por terem a razão como algo muito diferente daquilo que é considerado pelos racionalistas ordinários, as duas classes estão na prática muito separadas. Os transcendentalistas também diferem essencialmente dos dogmatistas. Os últimos

admitem uma revelação externa, supematural e autoritativa. Reconhecem que as verdades que não podem ser descobertas pela razão humana se tomam por esse meio conhecidas. Sustentam, porém, que essas doutrinas, quando conhecidas, podem ser demonstradas como verdadeiras mediante os princípios da razão. Esforçam-se por fazer uma demonstração independente das doutrinas bíblicas da Trindade, da Encarnação, da Redenção, tanto quanto da imortalidade da alma e de um estado futuro de retribuição. Os transcendentalistas não admitem nenhuma outra revelação autoritativa além daquela encontrada no homem e no desenvolvimento histórico da raça. Toda a verdade precisa descoberta e estabelecida por um processo do pensamento. Caso se admita que a Bíblia contém verdade, que seja só até o ponto em que ela coincide com os ensinos da filosofia. A mesma concessão é feita livremente no tocante aqs escritos dos sábios pagãos. A teologia de Daub, por exemplo, nada mais é do que a filosofia de Schelling. Isto é, ela ensina simplesmente o que aquela filosofia ensina concernente a Deus, ao homem, ao pecado, à redenção e ao estado futuro. Marheinecke e Strauss encontram hegelianismo na Bíblia, e portanto admitem que até aí a Bíblia ensina a verdade. Rosenkranz, filósofo da

mesma escola, diz que o cristianismo é a religião absoluta, porque seu princípio fundamental, ou seja, a identidade entre Deus e o homem, é o princípio fundamental de sua filosofia. Em seu “Encyklopãdie” (p. 3), ele diz: “A única religião que se conforma à razão é o cristianismo, porque ela considera o homem como a forma na qual Deus se tem revelado. Sua teologia é, portanto, antropológica, e sua antropologia é teológica. A idéia da divindade do homem (Gottmenschheit) é a chave do cristianismo, na qual, como diz Lessing, jaz sua racionalidade”.

§ 4. O *Método Místico* -

Poucas palavras têm sido usadas com maior amplitude de significado do que o misticismo. Aqui, ele deve ser tomado num sentido antitético para especulação. Especulação é um processo do pensamento; misticismo é uma questão do sentimento. A primeira presume que a faculdade racional é aquilo pelo qual alcançamos o conhecimento da verdade. A outra, suspeitando da razão, ensina que se pode confiar exclusivamente nas emoções, pelo menos na esfera da religião. Embora este método tenha sido devidamente expresso, e os sistemas de teologia tenham sido construídos sob sua diretriz, os quais são ou inteiramente independentes das Escrituras ou neles as doutrinas da Bíblia têm sido modificadas e pervertidas, não se deve negar que a grande autoridade se

deve à nossa natureza moral em questões de religião. Sempre há um grande mal na Igreja em que os homens permitem o discernimento lógico, ou o que eles chamam de sua razão, fazendo-os chegar a conclusões não apenas contrárias à Escritura, mas que violentam nossa natureza moral. Admite-se que nada contrário à razão pode ser verdadeiro. Mas não é menos importante lembrar que nada contrário à nossa natureza moral pode ser verdadeiro. Deve-se admitir também que a consciência é muito menos passível de erro do que a razão; e, quando enfrentamos conflito, real ou aparente, nossa natureza moral é a mais forte e manterá sua autoridade a despeito de tudo o que somos capazes de fazer. Ela é legitimamente suprema na alma, embora, com a razão e a vontade, esteja em absoluta sujeição a Deus, que é a razão infinita e a moral infinita por excelência.

O Misticismo como Aplicado à Teologia

O misticismo, em sua aplicação à teologia, tem assumido duas formas principais, a supematural e a natural. De conformidade com a primeira, Deus, ou o Espírito de Deus, mantém comunhão direta com a alma; e, pela excitação de seus sentimentos religiosos, comunica-lhe intuições da verdade e capacita-a a atingir um tipo, um grau e uma extensão de conhecimento inatingíveis de qualquer outra maneira. Essa tem sido a teoria comum dos místicos cristãos em tempos antigos e modernos. Se por isso se quisesse significar apenas que o Espírito de Deus, por sua iluminação e influência, comunica aos crentes certo conhecimento das verdades objetivamente reveladas nas Escrituras, o qual é peculiar, infalível e salvífico, isso seria admitido por todos os cristãos evangélicos. E por tais cristãos defenderem esse interior do Espírito, é que são às vezes chamados de místicos por seus oponentes. Isso, contudo, não é o que se pretende aqui. O método místico, em sua forma supematural, presume que Deus, por sua comunicação imediata com a alma, se revela através das emoções e por meio ou na forma de intuições da divina verdade, independentemente do ensino externo de sua Palavra; e é essa luz interior, e não as Escrituras, que devemos seguir.

De conformidade com a outra, ou a forma natural do método místico, não é Deus, e, sim, a consciência religiosa natural dos homens, como excitada e influenciada pelas circunstâncias individuais, que se toma a fonte do conhecimento religioso. Quanto mais profundos e mais puros são os sentimentos religiosos, mais clara é a percepção da verdade. Essa iluminação ou intuição religiosa é uma questão de grau. Mas, como todos os homens possuem uma natureza religiosa, todos têm em maior ou menor intensidade a apreensão

da verdade religiosa. A consciência religiosa dos homens, em diferentes épocas e nações, tem-se desenvolvido historicamente sob diversas influências, daí existirem diversas formas de religião - a pagã, a maometana e a cristã. Essas não se relacionam como verdadeiras e falsas, mas como mais ou menos puras. A aparência de Cristo, sua vida, sua obra, suas palavras, sua morte causaram maravilhoso efeito na mente humana. Seus sentimentos religiosos foram muitos mais profundamente estimulados, purificados e elevados do que antes. Dai os homens de sua geração, que se entregaram à sua influência, possuírem intuições da verdade religiosa da ordem mais elevada que a humanidade já pôde atingir. Essa influência continua presente hoje. Todos os cristãos são seus objetos. Todos, portanto, em proporção à pureza e elevação de seus sentimentos religiosos, possuem intuições das coisas divinas, tais como as que os Apóstolos e outros cristãos desfrutaram. A santidade perfeita deve assegurar o conhecimento perfeito.

Conseqüências do Método Místico

Segue desta teoria: (1.) Que não existem coisas tais como revelação e inspiração, no significado teológico estabelecido desses termos. A revelação é a apresentação ou comunicação objetiva supematural da verdade à mente, pelo Espirito de Deus. Mas, segundo essa teoria, não há nem pode haver tal comunicação da verdade. Os sentimentos religiosos são excitados providencialmente, e por razão desse excitamento a mente percebe a verdade mais ou menos claramente, ou mais ou menos imperfeitamente. Inspiração, no sentido bíblico, é a diretriz supematural do Espírito, que torna seus objetos infalíveis na comunicação da verdade a outros. Mas, segundo essa teoria, nenhuma pessoa é infalível como mestra. A revelação e a inspiração são, em diferentes graus, comuns a todos os homens. E não há por que não devam ser perfeitas em alguns crentes agora como nos dias dos Apóstolos. (2.) A Bíblia não tem autoridade infalível em questões de doutrina. As proposições doutrinais nela contidas não são revelações dadas pelo Espírito. São apenas as formas sob as quais os homens de cultura judaica deram expressão a seus sentimentos e intuições. Os homens de cultura diferente, e sob outras circunstâncias, teriam usado outras formas ou adotado outras afirmações doutrinais. (3.) O cristianismo, pois, não consiste num sistema de doutrinas nem contém nenhum outro sistema. É uma vida, uma influência, um estado subjetivo; ou, por qualquer outro termo que venha ele a ser expresso ou explicado, não passa de uma força no interior de cada cristão individualmente, a qual determina seus sentimentos e seus conceitos das coisas divinas. (4.) Conseqüentemente, o dever

de um teólogo não é interpretar a Escritura, mas interpretar sua própria consciência cristã; averiguar e exibir quais verdades concernentes a Deus se aplicam a seus sentimentos para com Deus; quais verdades concernentes a Cristo são envolvidas em seus sentimentos para com Cristo; quais sentimentos ela ensina concernentes ao pecado, à redenção, à vida eterna etc. etc.

Esse método encontrou em Schleiermacher seu mais distinto e influente defensor, cujo "Glaubenslehre" se acha construído nesse princípio. Por Twesten- seu sucessor na cadeira de teologia na universidade de Berlim - ele é mantido em maior sujeição à autoridade normal da Escritura. Por outros, também da mesma escola, ele tem sido levado a seu último extremo. No presente, contudo, nos preocupamos somente com seu princípio, e não com os detalhes de sua aplicação, nem com sua refutação.

§5.0 Método Indutivo

Ele é assim chamado porque concorda em tudo o que é essencial com o método indutivo como aplicado às ciências naturais.

Em primeiro lugar, o cientista se aproxima do estudo da natureza com determinados pressupostos. (1.) Ele pressupõe a fídedignidade de seu senso perceptivo. A não ser que confie no testemunho bem autenticado de seus sentidos, ele se vê privado de todos os meios de prosseguir suas investigações. Os fatos da natureza se revelam às faculdades de nosso sentido e não podem ser conhecidos de nenhuma outra maneira. (2.) Ele deve também pressupor a fidedigni-dade de suas operações mentais. Deve tomar por certo que pode perceber, comparar, combinar, lembrar e inferir; e que pode tranqüilamente confiar nessas faculdades mentais em seu exercício legítimo. (3.) Ele deve também confiar na infalibilidade daquelas verdades que não são aprendidas da experiência, mas comunicadas à constituição de nossa natureza. Que o próprio efeito deve ter uma causa; que a mesma causa, sob iguais circunstâncias, produzirá efeitos semelhantes; que uma causa não é mero antecedente invariável, mas contém em seu âmago a razão por que o efeito ocorre.

Em segundo lugar, o estudante da natureza, tendo essa base sobre a qual apoiar e essas ferramentas com que trabalhar, passa a perceber, a reunir e a combinar seus fatos. Estes ele não pretende manufaturar, nem presume modificar. Deve tomá-los como são. Só procura precaver-se para garantir que sejam reais, e que tenha todos eles, ou, pelo menos, todos os necessários para justificar qualquer

inferência que porventura deles extraia, ou alguma teoria que porventura sobre eles elabore.

Em terceiro lugar, a partir dos fatos assim averiguados e classificados, ele deduz as leis pelas quais estes são determinados. Que um corpo pesado cai ao solo é um fato familiar. A observação mostra que esse não é um fato isolado; senão que toda matéria se inclina para outra matéria; que essa tendência ou atração ocorre em proporção à quantidade de matéria; e sua intensidade decresce em proporção ao ângulo da distância dos corpos atraídos. Quando se descobre tudo isso ser universal e constantemente o caso dentro do campo de observação, a mente se vê forçada a concluir que há alguma razão para isso; noutros termos, que é uma lei da natureza na qual se pode confiar além dos limites da observação real. Como essa lei sempre operou no passado, o cientista se assegura de que ela operará no futuro. É dessa forma que a vasta corporação da ciência moderna tem sido elaborada, e as leis que determinam os movimentos dos corpos celestes; as mudanças químicas se movem constantemente em nosso redor; a estrutura, o crescimento e a propagação das plantas e animais têm sido, em maior ou menor extensão, averiguados e estabelecidos. Deve-se observar que essas leis ou princípios gerais não derivam da mente e são atribuídas aos objetos externos, mas derivam e deduzem-se dos objetos e são impressas na mente.

A. *O Método Indutivo como Aplicado à Teologia*

A Bíblia é para o teólogo o que a natureza é para o cientista. Ela é seu depósito de fatos; e o seu método de averiguar o que a Bíblia ensina é o mesmo que o filósofo natural adota para averiguar o que a natureza ensina. Em primeiro lugar, ele se aproxima de sua tarefa com todos os pressupostos acima mencionados. Ele tem de presumir a validade dessas leis de crença que Deus imprimiu em nossa natureza. Nessas leis incluem-se algumas que não se aplicam diretamente às ciências naturais. Tais como, por exemplo, a distinção essencial entre o certo e o errado; que nada contrário à virtude pode ser ordenado por Deus; que não pode ser correto fazer o mal para que advenha o bem; que o pecado merece punição, bem como outras verdades essenciais semelhantes, as quais Deus implantou na constituição de todos os seres morais e que nenhuma revelação objetiva pode contradizer. Esses princípios essenciais, contudo, não devem ser arbitrariamente pressupostos. Nenhum homem tem o direito de impor suas opiniões pessoais, por mais firmes sejam elas, chamá-las de “verdades essenciais da razão” e fazer delas fonte ou teste das doutrinas cristãs. Nada pode legitimamente ser incluído sob a categoria de verdades primeiras, nem as leis da crença, as quais

não podem ser equivalentes aos testes da universalidade e necessidade, às quais muitos acrescentam a auto-evidência. A auto-evidên-cia, porém, inclui-se na universalidade e necessidade, na medida em que nada que não seja auto-evidente pode ser universalmente crido, e o que é auto-evidente se impõe na mente de toda criatura inteligente.

Fatos a Serem Coletados

Em segundo lugar, o dever do teólogo cristão é averiguar, coletar e combinar todos os fatos que Deus tem revelado concernentes a ele e à nossa relação com ele. Todos esses fatos estão na Bíblia. Isso procede, porque tudo o que é revelado na natureza, bem como na constituição do homem concernente a Deus e à nossa relação com ele, está contido e autorizado na Escritura. É nesse sentido que "a Bíblia, e somente a Bíblia, é a religião dos protestantes". Pode-se admitir que as verdades que o teólogo tem para reduzir a uma ciência ou, para expressar mais humildemente, que ele tem para organizar e harmonizar, estão parcialmente reveladas nas obras externas de Deus, parcialmente na constituição de nossa natureza e parcialmente na experiência religiosa dos crentes; todavia, para que não erremos em nossas inferências das obras de Deus, temos uma revelação mais clara de tudo o que a natureza revela, em sua palavra; e para que não interpretemos erroneamente nossa própria consciência e as leis de nossa natureza, tudo isso pode ser legitimamente aprendido dessa fonte que será encontrada, reconhecida e autenticada nas Escrituras; e para que não atribuamos ao ensino do Espírito as operações de nossas próprias afeições naturais, encontramos na Bíblia a norma e o padrão de toda genuína experiência religiosa. As Escrituras ensinam não só a verdade, mas quais são os efeitos da verdade no coração e na consciência, quando aplicada com poder salvifico pelo Espírito Santo.

O Teólogo Deve Guiar-se pelas Mesmas Regras que o Cientista

Em terceiro lugar, o teólogo deve guiar-se na coleta dos fatos pelas mesmas regras que governam o cientista.

1. Essa coleta deve ser feita com diligência e prudência. Não é um trabalho fácil. Em cada área de investigação existe grande probabilidade de erro. Quase todas as falsas teorias no campo da ciência e as falsas doutrinas no campo da teologia se devem em grande medida a equívocos quanto a matérias de fato. Um naturista distinto disse que repetia um experimento mil vezes antes de sentir-se

autorizado a anunciar o resultado ao mundo científico como um fato estabelecido.

2. Essa coleta de fatos deve não apenas ser cuidadosamente conduzida, mas também abrangente e, se possível, exaustiva. Uma indução imperfeita de fatos levou homens a crer por séculos que o sol se movia em torno da terra, e que a terra era uma extensa planície. Em teologia, uma indução parcial de pormenores tem levado a erros semelhantes e sérios. É fato que as Escrituras atribuem onisciência a Cristo. À luz desse fato infere-se que ele não poderia possuir uma inteligência finita, mas que o Logos se revestiu de um corpo humano com sua vida animal. Mas é também fato bíblico que a ignorância e o progresso intelectual, tanto quanto a onisciência, são atribuídos a nosso Senhor. Ambos os fatos, pois, devem incluir-se em nossa doutrina de sua pessoa. Devemos admitir que ele possuía inteligência humana, tanto quanto inteligência divina. E fato que tudo o que é predicado de homem sem pecado é na Bíblia predicado de Cristo; e também é fato que tudo o que é predicado de Deus é predicado de nosso Senhor; daí se tem inferido que houve dois Cristos - duas pessoas -, um humano e outro divino, habitando juntos precisamente como o Espírito habita no crente; ou como os espíritos malignos habitam em endemoninhados. Essa teoria, porém, ignora os numerosos fatos que provam a personalidade individual de Cristo. A mesma pessoa que disse “Tenho sede” declarou “Antes que Abraão existisse, eu sou”. As Escrituras ensinam que a morte de Cristo se destinava a revelar o amor de Deus e assegurar a transformação dos homens. Por isso Socínio negava que sua morte fosse expiação pelo pecado, ou satisfação da justiça. O último fato, contudo, é tão claramente revelado quanto o primeiro; e por isso ambos devem ser levados em conta em nossa afirmação da doutrina concernente ao desígnio da morte de Cristo.

Necessidade de uma Indução Completa

Ilustrações intermináveis podem ser apresentadas sobre a necessidade de uma indução compreensiva dos fatos para justificar nossas conclusões doutrinais. Esses fatos não devem ser voluntariamente negados nem displicentemente ignorados, tampouco apreciados de forma injusta. Devemos ser honestos aqui, como o verdadeiro estudioso da natureza é honesto em sua indução. Mesmo os cientistas às vezes são levados a suprimir ou perverter fatos que militam contra suas teorias favoritas; mas a tentação a essa forma de desonestidade é muito menor em seu caso do que no caso do teólogo. As verdades da religião são muito

mais importantes do que as da ciência natural. Elas são percebidas pelo coração e pela consciência. Podem alarmar os temores ou ameaçar as esperanças dos homens, de modo que existe forte tentação em ignorá-las ou pervertê-las. Entretanto, se realmente desejamos saber o que Deus tem revelado, devemos ser conscientemente diligentes e fiéis em coletar os fatos que ele tem tomado conhecidos e dar-lhes a devida importância. Se um geólogo encontrar num depósito de data primitiva implementos de fabricação humana, não lhe é permitido dizer que são produtos naturais. Ele deve ou revisar sua conclusão quanto à idade do depósito, ou retroceder a um período anterior à existência do homem. Não existe auxílio para ele. A ciência não pode criar fatos; deve recebê-los como são. De forma semelhante, se a Bíblia assevera que a morte de Cristo foi para

a satisfazer a justiça, ao teólogo não é permitido incorporar a justiça na benevolência a fim de adequar sua teoria da expiação. Se as Escrituras ensinam que os homens nascem em pecado, não podemos mudar a natureza do pecado e tomá-la uma tendência para o mal, e não realmente pecado, a fim de desvencilhar-nos da dificuldade. Se é fato bíblico que entre a morte e a ressurreição a alma subsiste num estado de atividade consciente, não devemos negar esse fato ou reduzir a zero tal atividade consciente, só porque nossa antropologia ensina que a alma não possui individualidade nem atividade sem um corpo. Devemos tomar os fatos da Bíblia como são, e construir nosso sistema de modo que os abarquemos todos em sua integridade.

Princípios a Serem Deduzidos dos Fatos

Em quarto lugar, tanto na teologia como na ciência natural, os princípios se derivam de fatos, e não são impressos sobre eles. As propriedades da matéria, as leis do movimento, do magnetismo, da luz etc. não são ordenadas pela mente. Não são leis da imaginação. São deduções de fatos. O investigador vê, ou averígua pela observação, quais são as leis que determinam o fenômeno material; ele não inventa essas leis. Suas especulações sobre questões de ciência não têm valor, a menos que sejam sustentadas pelos fatos. Não é menos anticientífico para o teólogo pressupor uma teoria quanto à natureza da virtude, do pecado, da liberdade, da obrigação moral e então explicar os fatos da Escritura em concordância com suas teorias. Seu único curso certo é derivar dos fatos da Bíblia sua teoria da virtude, do pecado, da liberdade, da obrigação. Ele deve lembrar que sua obrigação não é apresentar seu sistema da verdade (que não tem a menor importância), mas averiguar e exibir qual é o sistema de Deus,

este sim uma questão da maior importância. Se ele não pode crer nos fatos que a Bíblia pressupõem ser verdadeiros, que o confesse. Deixe os escritores sacros com sua doutrina, enquanto ele fica com a sua. Sobre essa base, uma grande classe de exegetas e teólogos modernos, depois de muita luta, realmente surgiu. Apresentam o que consideram como doutrinas do Antigo Testamento; então as dos evangelistas; então as dos Apóstolos; e então a sua própria. Isso é justo. Entretanto, uma vez que se reconhece a autoridade obrigatória da Escritura, é muito forte a tentação para forçar os fatos da Bíblia em consonância com nossas teorias preconcebidas. Se o homem é persuadido de que a coisa certa a fazer é inconsistente com a liberdade de ação; que a livre agência sempre pode agir contrariamente a qualquer grau de influência (não destrutivo de sua liberdade) trazido sobre si, ele inevitavelmente negará que as Escrituras ensinam o contrário, e portanto se força a modificar todos os fatos que provam o absoluto controle de Deus sobre a vontade e volição dos homens. Se ele mantiver que a pecaminosidade só pode ser predicado da ação inteligente e voluntária em violação da lei, então deveria negar que os homens nascem em pecado, impedindo a Bíblia de ensinar o que ela ensina. Se ele crê que a capacidade limita a obrigação, então deve crer independentemente das Escrituras, ou em oposição a elas, não importam quais, de que os homens são capazes de arrepender-se, de crer, de amar a Deus perfeitamente, de viver sem pecado, em todo e qualquer tempo, sem a mínima assistência do Espírito de Deus. Se ele nega que o inocente pode enfrentar justamente o mal punível pelo culpado, então deve negar que Cristo carregou nossos pecados. Se negar que o mérito de uma pessoa pode ser a base judicial do perdão e da salvação de outras pessoas, então deve rejeitar a doutrina bíblica da justificação. É evidente que se causaria completa ruína a todo o sistema da verdade revelada, a menos que consentíssemos em derivar nossa filosofia da Bíblia, em vez de explicar a Bíblia pela instrumentalidade de nossa

filosofia. Se as Escrituras ensinam que o pecado é hereditário, devemos adotar a teoria do pecado que se ajusta a esse fato. Se elas ensinam que os homens não podem arrepender-se, nem crer nem fazer algo espiritualmente bom sem o auxílio supematural do Espírito Santo, devemos conformar a esse fato nossa teoria da obrigação moral. Se a Bíblia ensina que levamos a culpa do primeiro pecado de Adão, que Cristo levou nossa culpa e suportou a penalidade da lei em nosso lugar, esses são fatos com os quais devemos fazer concordar nossos princípios. Seria fácil demonstrar que, em cada área da teologia - com respeito à natureza de Deus, sua relação com o mundo, o plano da salvação, a pessoa e obra de Cristo, a natureza do pecado, as operações da graça divina -, os

homens, em vez de tomarem os fatos da Bíblia e verificarem quais princípios se lhes aplicam, qual filosofia lhes serve de fundamento, têm adotado sua filosofia independentemente da Bíblia, diante da qual os fatos da Bíblia devem curvar-se. Isso é totalmente antifílosófíco. Que a teoria deve ser determinada pelos fatos, e não os fatos pela teoria, é o princípio fundamental de todas as ciências e da teologia. Como a ciência natural foi um caos até que o princípio de indução fosse admitido e fielmente concretizado, assim a teologia é uma mistura de especulações humanas, de menos valor que uma palha, quando os homens se recusam a aplicar o mesmo princípio ao estudo da Palavra de Deus.

§ 6. *As Escrituras Contêm Todos os Fatos da Teologia*

Por um lado, isso é perfeitamente consistente com a admissão de verdades intuitivas, tanto intelectuais quanto morais, devido à nossa constituição como seres morais e racionais; e, por outro lado, com o poder controlador sobre nossas crenças exercido pelos ensinos interiores do Espirito, ou, em outros termos, por nossa experiência religiosa. E isso por duas razões: Primeira, toda verdade deve ser consistente. Deus não pode contradizer a si mesmo. Ele não pode forçar-nos, pela constituição da natureza que ele próprio nos concedeu, a crer em uma coisa, e em sua Palavra nos ordenar a crer em outra. E, segunda, todas as verdades ensinadas pela constituição de nossa natureza, ou pela experiência religiosa, são reconhecidas e autenticadas nas Escrituras. Isso é um salvo-conduto e um limite. Não podemos presumir que esse ou aquele princípio seja intuitivamente verdadeiro, ou que essa ou aquela conclusão possa ser demonstrada correta, e transformá-los num padrão ao qual a Bíblia se conforme. Qual seja a verdadeira auto-evidência, ela tem de ser provada como tal e ser sempre reconhecida na Bíblia como verdadeira. Todos os sistemas teológicos são fundados nas intuições, assim chamadas, e se cada pessoa se sente livre para exaltar suas próprias intuições, como os homens costumam denominar suas convicções fortes, devemos ter tantos teólogos no mundo quantos pensadores existem. A mesma observação se aplica à experiência religiosa. Não existe forma de convicção mais íntima e irresistível do que aquela que emana do ensino interior do Espírito. Toda a fé salvífica repousa em seu testemunho ou demonstração (ICo 2.4). Os crentes possuem uma unção do Santo e conhecem a verdade, e aquilo que não mente (ou a falsa doutrina) é da verdade. Esse ensino interior produz uma convicção que nenhum sofisma pode obscurecer, nenhum argumento pode abalar. Ele se funda na consciência, e você pode igualmente argüir um homem à luz da convicção de sua existência, bem como da sua confiança, de que o que lhe é ensinado sobre Deus é verdadeiro. É preciso ter em

mente, contudo, dois pontos. Primeiro, que esse ensino ou demonstração interior do Espírito se confina às verdades objetivamente reveladas nas Escrituras. Ele é concedido, diz o Apóstolo, a fim de podermos conhecer as

coisas gratuitamente concedidas, ou seja, a nós reveladas por Deus em sua Palavra (ICo 2.10-16). Portanto, não significa a revelação de novas verdades, mas uma iluminação da mente, para que ela apreenda a verdade, a excelência e a glória das coisas já reveladas. E, segundo, essa experiência é descrita na Palavra de Deus. A Bíblia nos fornece não apenas os fatos concernentes a Deus, a Cristo e a nós mesmos em nossa relação com nosso Criador e Redentor, mas também registra os efeitos íntimos dessas verdades na mente dos crentes. De modo que não podemos apelar para nossos próprios sentimentos ou nossas experiências interiores como fundamento ou guia, a menos que possamos mostrar que eles concordam com a experiência de homens santos conforme registrada nas Escrituras.

O Ensino do Espírito

Embora o ensino interior do Espírito, ou a experiência religiosa, não substitua uma revelação externa, e não seja parte da regra de fé, ele é, não obstante, um valioso guia em determinar o que a regra de fé ensina. O fator distintivo do agostinianismo, como ensinado pelo próprio Agostinho e pelos mais renomados teólogos da Igreja Latina ao longo da Idade Média, o qual foi formulado pelos reformadores, especialmente por Calvino e pelos doutores de Genebra, é que ao ensino interior do Espírito é dado seu lugar próprio na determinação de nossa teologia. A pergunta não é primeira e principalmente: “O que é verdadeiro para o entendimento?”, mas “O que é verdadeiro para o coração renovado?”. O esforço não é em fazer asseverações para harmonizar a Bíblia com a razão especulativa, mas em sujeitar nossa frágil razão à mente de Deus como revelada em sua Palavra, e por seu Espírito em nossa vida íntima. Poderia ser fácil levar os homens à conclusão de que eles são responsáveis apenas por seus atos voluntários, se o apelo é feito exclusivamente ao entendimento. Mas, se o apelo for feito à experiência interior do homem, especialmente de cada cristão, então chega-se à conclusão oposta. Somos convencidos da pecaminosidade das condições da mente tanto quanto dos atos voluntários, mesmo quando essas condições não têm o efeito de nossa própria agência, nem estão sujeitas ao poder da vontade. Temos consciência de estar vendidos ao pecado; de ser seus escravos; de ser possuídos por ele como um poder ou lei, imanente, inato e além de nosso controle. Tal é a doutrina da Bíblia, e tal é o ensino de

nossa consciência religiosa quando sob a influência do Espírito de Deus. O verdadeiro método em teologia requer que os fatos da experiência religiosa sejam aceitos como fatos; e, quando devidamente autenticados pela Escritura, são permitidos para interpretar as afirmações doutrinais da Palavra de Deus. Tão legítimo e poderoso é esse ensino interior do Espírito, que não é fora do comum encontrar homens de posse de duas teologias - uma do intelecto e outra do coração. Uma pode encontrar expressão nos credos e sistemas doutrinais; a outra, em suas orações e hinos. Seria seguro para alguém resolver não admitir em sua teologia nada que não seja sustentado pelos escritos devocionais dos verdadeiros cristãos de cada denominação. Seria fácil elaborar à luz de tais escritos, recebidos e sancionados pelos romanistas, luteranos, reformados e remonstrantes, um sistema de teologia paulina ou agostiniana, como algo que satisfizesse a qualquer calvinista inteligente e devoto no mundo.

O verdadeiro método de teologia é, pois, o indutivo, o qual presume que a Bíblia contém todos os fatos ou verdades que formam o conteúdo da teologia, justamente como os fatos da natureza formam o conteúdo das ciências naturais. Presume-se também que a relação dos fatos bíblicos uns

com outros, os princípios envolvidos neles, as leis que os determinam, está nos próprios fatos e deles é deduzida, da mesma forma que as leis da natureza se deduzem dos fatos da natureza. Em ambos os casos estão os princípios derivados da mente e impostos aos fatos, mas, igualmente em ambas as áreas, os princípios ou leis são deduzidos dos fatos e reconhecidos pela mente.

CAPÍTULO II

TEOLOGIA

§ 1. *Sua Natureza*

Se os pontos de vista apresentados no capítulo precedente são corretos, a pergunta “O que é teologia?” já está respondida. Se a ciência natural se preocupa com os fatos e leis da natureza, a teologia se preocupa com os fatos e princípios da Bíblia. Se o objetivo de uma é organizar e sistematizar os fatos do mundo externo, bem como averiguar as leis pelas quais eles são determinados; o objetivo da outra é sistematizar os fatos da Bíblia e averiguar os princípios ou verdades gerais que esses fatos envolvem. E assim como a ordem na qual os fatos da natureza são organizados não pode ser determinada arbitrariamente,

senão pela natureza dos fatos propriamente ditos, o mesmo se dá com os fatos da Bíblia. As partes de qualquer conjunto orgânico têm uma relação natural que não pode ser ignorada nem mudada impunemente. As partes de um relógio, ou de qualquer outra peça de mecanismo, devem ser normalmente organizadas, do contrário ficarão confusas e imprestáveis. Todas as partes de uma planta ou animal se dispõem a servir a um dado fim, e são mutuamente dependentes. Não podemos pôr as raízes de uma árvore no lugar dos ramos, nem os dentes de um animal no lugar de seus pés. Portanto, os fatos da ciência são por si mesmos organizados. Não são organizados pelo naturalista, cuja função é simplesmente averiguar qual é o arranjo dado na natureza dos fatos. Se ele se equivoca, seu sistema é falso e perde valor em maior ou menor grau. O mesmo é obviamente verdadeiro com respeito aos fatos ou verdades da Bíblia. Não podem ser mantidos isoladamente, nem admitirão todos e quaisquer arranjos que o teólogo decida determinar-lhes. Mantêm uma relação natural uns com os outros, a qual não pode ser negligenciada nem pervertida sem que os próprios fatos sejam pervertidos. Se os fatos da Escritura são o que os agostinianos crêem que sejam, então o sistema agostiniano é o único sistema possível de teologia. Se esses fatos são como os romanistas ou remonstrantes os consideram, então seu sistema é o único verdadeiro. É importante que o teólogo conheça seu lugar. Ele não é senhor da situação. Ele não pode construir um sistema teológico com vistas a adequar sua fantasia, mais do que o astrônomo não pode ajustar o mecanismo dos céus segundo sua própria vontade. Como os fatos da astronomia se organizam em determinada ordem, e não admitirão nenhuma outra, assim se passa com os fatos da teologia. Teologia, portanto, é a exibição dos fatos da Escritura em sua própria ordem e relação, com os princípios ou verdades gerais envolvidos nos próprios fatos, os quais se completam e se harmonizam como um todo.

Segue-se também, à luz desse conceito do tema, que como a Bíblia contém uma classe de fatos ou verdades que não são em outro lugar reveladas, e outra classe que, embora mais claramente conhecida na Escritura do que em qualquer outro lugar, é, não obstante, tanto revelada na natureza quanto dela dedutível, a teologia é apropriadamente distinguida como

natural e revelada. A primeira se preocupa com os fatos da natureza na medida em que revelam Deus e nossa relação com ele, e a última se preocupa com os fatos da Escritura. Essa distinção que, por um prisma é importante e por outro tem pouca importância, visto que toda essa natureza ensina a respeito de Deus e de nossos deveres, é mais plenamente e mais autoritativamente revelada em sua

Palavra.

Definições de Teologia

Outras definições de teologia são freqüentemente dadas.

1. Às vezes a palavra se restringe a seu significado etimológico, “um discurso concernente a Deus”. Orfeu e Homero eram chamados de teólogos entre os gregos, porque seus poemas tratavam da natureza dos deuses. Aristóteles classificou as ciências sob os títulos de física, matemática e teologia, isto é, aquela que se ocupa da natureza, aquela que se ocupa dos números e da quantidade, e aquela que se ocupa de Deus, Os pais se referiam ao apóstolo João como o teólogo, porque em seu evangelho e epístolas a divindade de Cristo se tomou proeminente. A palavra é ainda usada nesse sentido restrito quando contrastada com antropologia, soteriologia e eclesiologia como áreas da teologia em seu sentido mais amplo.

2. A teologia é às vezes qualificada como a ciência do supernatural. Mas o que é o supernatural? A resposta a essa pergunta depende do significado designada à palavra natureza. Se por natureza se entende o mundo externo como governado por leis fixas, então a alma dos homens e dos outros seres espirituais não se inclui sob o termo. Nesse uso da palavra natureza, supernatural é sinônimo de espiritual, e teologia, como a ciência do supernatural, é sinônimo de pneumatologia. Se esse conceito for adotado, a psicologia se converte num ramo da teologia, e os teólogos devem, como tais, ensinar a filosofia mental.

A palavra natureza é, contudo, às vezes tomada num sentido mais amplo, a fim de incluir o homem. Então temos um mundo natural e outro espiritual. E o supernatural é aquilo que transcende a natureza nesse sentido, de modo que o que é supernatural é necessariamente também super-humano. Mas não necessariamente superangélico. Além disso, natureza pode significar tudo fora de Deus; então o supernatural é o divino, e Deus é o único objeto legítimo da teologia. Em nenhum sentido do termo, pois, a teologia é a ciência do supernatural. Hooker[2] diz: “Teologia é a ciência das coisas divinas”. Se por coisas divinas, ou “as coisas de Deus”, ele quer dizer as coisas que se ocupam de Deus, então a teologia se restringe a um “discurso concernente a Deus”; se ele quer dizer as coisas reveladas por Deus, segundo a analogia da expressão “coisas do Espírito”, como usada pelo Apóstolo em 1 Co. 2.14, então a definição eqüivale à mais limitada apresentada acima.

3. A definição de teologia muito mais comum, especialmente em nossos dias, é de que ela é a ciência da religião. A palavra religião, contudo, é ambigua. Sua etimologia é duvidosa. Cícero[3] faz referência a ela como *relegere,* revisar novamente, considerar. “Religio” é então consideração, observação devota, especialmente do que pertence ao culto e serviço devidos a Deus. “Religens” é devoto, consciente. “Religiosus”, no bom sentido, é o mesmo que nossa palavra religioso; no mal sentido, significa escrupuloso, supersticioso. “Religentem esse oportet,

religiosum nefas.”[4] Agostinho e Lactânio derivam a palavra de *religare,* religar. Agostinho[5] diz: “Ipse Deus enim fons nostras beatudinis, ipse omnis appetitionis est fínis. Hunc eligentes vel potius religentes amiseramus enim negligentes: hunc ergo religentes, unde et religio dieta perhibetur, ad eum dilectione tendimus ut perveniendo quiescamus”. E Lactânio: “Vinculo pietatis obstricti, Deo religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit, non, ut Cicero interpretatus est, a religendo”.[6] De acordo com isso, *religio* é a base de obrigação. É aquilo que nos liga a Deus. Subjetivamente, é a necessidade interior de união com Deus. Comumente, a palavra religião, em seu sentido objetivo, significa “Modus Deum colendi”, como quando falamos da religião pagã, da maometana e da cristã. Subjetivamente, expressa um estado de mente. O que esse estado é caracteristicamente, é expresso de formas muito variadas. Mais simplesmente se diz ser o estado de mente induzido pela fé em Deus, e um senso devido de nossa relação com ele. Ou como Wegscheider o expressa: “/Equalis et constans animi affectio, qua homo, necessitudinem suam eandemque asternam, quae ei cum summo omnium rerum auctore ac moderatore sanctissimo intercedit, intimo sensu complexus, cogitationes, voluntates et actiones suas ad eum referre studet”. Ou, como é mais concisamente expresso por Bretschneider: “Fé na realidade de Deus, com um estado mental e modo de vida em consonância com essa fé”. Ou mais vagamente: “Reconhecimento da relação mútua entre Deus e o mundo (Fischer), ou “Reconhecimento de uma causalidade super-humana na alma e na vida” (Theile). “Fé fundada sobre a percepção da realidade do ideal” (Jacobi). “O sentimento da dependência absoluta” (Schleiermacher). “A observância da lei moral como instituição divina” (Kant). “Fé na ordem moral do universo” (Fichte). “A união do finito com o infinito ou a vinda de Deus à autoconsciência no mundo” (Schelling).[7]

Essa diversidade de conceitos quanto ao que significa religião basta para provar quão completamente vaga e insatisfatória precisa ser a definição de teologia

como “a ciência da religião”. Além disso, essa definição faz a teologia inteiramente independente da Bíblia. Pois, como a filosofia moral é a análise de nossa natureza moral, e as conclusões a que essa análise conduz, assim a teologia se toma a análise de nossa consciência religiosa, juntamente com as verdades que essa análise desenvolve. E mesmo a teologia cristã só é a análise da consciência religiosa do cristão; e a consciência cristã não é a consciência religiosa natural dos homens quando modificada e determinada pelas verdades das Escrituras cristãs, mas é algo diferente. Há quem diga ser ela uma nova vida transmitida de Cristo. Outros se referem a alguma coisa distinta no estado religioso dos cristãos para a Igreja, e realmente misturam teologia com eclesiologia.

Temos, pois, de restringir a teologia à sua real esfera, como a ciência dos fatos da revelação divina até onde esses fatos dizem respeito à natureza de Deus e à nossa relação com ele, como suas criaturas, como pecadores e como sujeitos da redenção. Todos esses fatos, como justamente observados, estão na Bíblia. Mas, como alguns deles são revelados pelas obras de Deus e pela natureza do homem, há até aqui certa distinção entre a teologia natural e a teologia considerada distintamente ciência cristã.

Com respeito à teologia natural, há duas opiniões extremas. Uma é que as obras da natureza não fazem nenhuma revelação fidedigna do ser e das perfeições de Deus; a outra, que tal revelação é tão clara e abrangente que exclui a necessidade de qualquer revelação supematural.

§ 2. *Os Fatos da Natureza Revelam a Deus*

Os que negam que a teologia natural ensine tudo o que é confiável no tocante a Deus comumente entendem por natureza o universo externo, material. Pronunciam os argumentos ontológicos e teleológicos derivados da existência do mundo, e das evidências do desígnio que ele contém, como insatisfatórios. O fato de o mundo existir é prova de que ele sempre existiu, na ausência de toda a evidência contrária. E o argumento do desígnio, dizem, ignora a diferença entre mecanismo inanimado e organismo vivo, entre manufatura e crescimento. O fato de uma locomotiva não poder criar a si mesma não prova que uma árvore não possa crescer. Uma é formada *ab extra* pela ação de juntar suas partes inanimadas; a outra se desenvolve por um princípio vital em seu interior. Uma necessita da conjetura de um criador externo e anterior a ela mesma; a outra exclui, como dizem, tal conjetura. Além disso, insiste-se que as

verdades religiosas não admitem prova. Pertencem à mesma categoria que as verdades estéticas e morais. São os objetos da intuição. Para que sejam percebidas de alguma forma, devem ser percebidas em sua própria luz. Você não pode provar que uma coisa é bela ou boa a alguém que não percebe sua beleza e excelência. Daí, insiste-se ainda mais, que a prova da verdade religiosa se faz desnecessária. O bem não necessita de prova; o mal não pode apreciá-lo. Tudo o que se pode fazer é afirmar a verdade e deixá-la despertar, se possível, o poder latente da percepção.

A. *Resposta aos Argumentos Anteriores*

1. Tudo isso é sofistico. Pois os argumentos em apoio às verdades da religião natural não são extraídos exclusivamente das obras externas de Deus. Aquelas que estão mais em evidência e as mais efetivas derivam da constituição de nossa própria natureza. O homem foi criado à imagem de Deus e revela sua origem tão inequivocamente como qualquer classe de animais inferiores revela a fonte de onde emanam. Se um corcel nasce de um corcel, o espírito imortal do homem, compenetrado em suas convicções e aspirações morais e religiosas, deve originar-se do Pai dos espíritos. Eis o argumento que Paulo pronunciou na Colina de Marte aos cavilosos filósofos de Atenas. Que a esfera da teologia natural não é formada meramente dos fatos do universo material, fica claro à luz do significado da palavra natureza, a qual, já vimos, possui muitos sentidos legítimos. Ela não é apenas usada para designar o mundo externo, mas também as forças ativas no universo material, como quando falamos das operações e das leis da natureza, às vezes para tudo o que entra na cadeia de causa e efeito como distinto dos atos de agentes livres; e, como *natura* se deriva de *nascor,* natureza significa tudo quanto é produzido, e portanto inclui todas as coisas do lado externo de Deus, de modo que Deus e a natureza incluem tudo o que existe.

2. A segunda objeção à teologia natural é que seus argumentos são inconclusos. Esse é um ponto que nenhum homem pode decidir por outro. Cada um deve julgar por si mesmo. Um argumento que é conclusivo para uma mente pode ser ineficiente para outras. Que o universo material começou a existir; que ele não tem em si mesmo a causa de sua existência, e portanto

deve ter tido uma causa extracosmo; e que as manifestações infinitamente numerosas do desígnio que ele exibe demonstram que essa causa deve ser inteligente, são argumentos em prol da existência de Deus, os quais têm satisfeito a mente de grandes corporações de homens inteligentes em todas

épocas do mundo. Não deviam, pois, ser descartados como insatisfatórios, só porque todos os homens não sentem sua força. Além disso, como observado há pouco, esses argumentos apenas corroboram outros mais diretos e vigorosos derivados de nossa natureza moral e religiosa.

3. Quanto à objeção de que as verdades religiosas são os objetos da intuição, e que as verdades intuitivas não necessitam nem admitem prova, pode-se responder que em certo sentido é verdade. Mas as verdades auto-evidentes podem ser ilustradas; e pode-se mostrar que sua negação envolve contradições e absurdos. Toda a geometria é uma ilustração dos axiomas de Euclides; e, se alguém nega algum desses axiomas, pode-se demonstrar que tal pessoa creria em impossibilidades. De maneira semelhante, pode-se admitir que a existência de um ser de quem somos dependentes e perante quem somos responsáveis, é uma questão de intuição; e pode-se reconhecer ser auto-evidente que somos responsáveis apenas em relação a uma pessoa, e contudo a existência de um Deus pessoal pode-se provar ser uma hipótese necessária em prol dos fatos da observação e da consciência, e a negação de sua existência deixa o problema do universo não solucionado e insolúvel. Em outros termos, pode-se demonstrar que o ateísmo, o politeísmo e panteísmo envolvem impossibilidades absolutas. Eis um método válido de provar que Deus existe, embora se admita que sua existência, além de tudo, é uma verdade auto-evidente. O teísmo não é a única verdade auto-evidente que os homens costumam negar.

B. *Argumento Bíblico em Prol da Teologia Natural*

As Escrituras claramente reconhecem o fato de que as obras de Deus revelam seu ser e seus atributos. Isso elas fazem não só por meio de freqüente referência às obras da natureza como manifestações das perfeições de Deus, mas por meio de afirmações diretas. “Os céus proclamam a glória de Deus, e o firmamento anuncia as obras das suas mãos. Um dia discursa a outro dia, e uma noite revela conhecimento a outra noite. Não há linguagem, nem há palavras, e deles não se ouve nenhum som; no entanto, por toda a terra se faz ouvir a sua voz, e as suas palavras, até aos confins do mundo” (SI 19.1-4). “A idéia de testemunho perpétuo”, diz o dr. Addison Alexander,[8] “é comunicada pela figura de um dia e uma noite seguindo um após outro como testemunhas numa sucessão ininterrupta... A ausência de linguagem articulada, longe de enfraquecer o testemunho, o toma mais forte. Mesmo sem linguagem ou palavras, os céus testificam de Deus a todos os homens”.

Os escritores sacros, ao contender com os pagãos, apelam para a evidência que as obras de Deus ostentam de suas perfeições: “Atendei, ó estúpidos dentre o povo; e vós, insensatos, quando sereis prudentes? O que fez o ouvido, acaso, não ouvirá? E o que formou os olhos será que não enxerga? Porventura, quem repreende as nações não há de punir? Aquele que aos homens dá conhecimento não tem sabedoria?” (SI 94.8-10). Paulo disse aos homens de Listra: “Senhores, por que fazeis isto? Nós também somos homens como vós, sujeitos aos mesmos sentimentos, e vos anunciamos o evangelho para que dessas coisas vãs vos convertais ao Deus

vivo, que fez o céu, a terra, o mar e tudo o que há neles; o qual, nas gerações passadas, permitiu que todos os povos andassem nos seus próprios caminhos; contudo, não se deixou ficar sem testemunho de si mesmo, fazendo o bem, dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria” (At 14.15-17). Aos homens de Atenas, disse: “O Deus que fez o mundo e tudo o que nele existe, sendo ele Senhor do céu e da terra, não habita em santuários feitos por mãos humanas. Nem é servido por mãos humanas, como se de alguma coisa precisasse; pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais; de um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos e os limites da sua habitação; para buscarem a Deus se, porventura, tateando, o possam achar, bem que não está longe de cada um de nós; pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração. Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem” (At 17.24-29).

Não só o fato dessa revelação, mas sua clareza é distintamente asseverada pelo Apóstolo: “Porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas. Tais homens são, por isso, indesculpáveis; porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tomaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato” (Rm 1.19-21).

Portanto, não se pode duvidar racionalmente que não apenas o ser de Deus, mas também seu etemo poder e sua Deidade, se acham assim revelados em suas

obras, servindo como firme fundamento para a teologia natural. Muitas e importantes obras têm sido dedicadas à ilustração desse tema, entre as quais citamos: “Wolf de Theologia Naturali”, “The Bridgewater Treatises”, “Analogy” de Butler, “Natural Theology” de Paley.

§ 3. *Insuficiência da Teologia Natural*

A segunda opinião extremada relativa à Teologia Natural consiste em que ela exclui a necessidade de uma revelação supematural. A pergunta se o conhecimento de Deus derivado de suas obras é suficiente para guiar o homem caído à salvação é respondida afirmativamente pelos racionalistas, porém negativamente por todos os ramos da Igreja Cristã. Sobre este ponto, as igrejas grega, latina, luterana e reformada são unânimes. As duas primeiras são mais exclusivas do que as duas últimas. Os gregos e latinos, ao fazer dos sacramentos os únicos canais da graça salvífica, negam a possibilidade de salvação do não-batizado, seja em terras pagãs ou cristãs. Esse princípio é tão essencial ao sistema romanista que se inclui na própria definição da Igreja, como apresentada pelos escritores autoritativos da Igreja Papal. Essa definição é elaborada de tal forma que exclui da esperança da salvação não só todas as crianças e adultos não batizados, mas todos, não importa quão iluminados sejam no conhecimento das Escrituras e quanta santidade pratiquem no coração e na vida, se não reconhecem a supremacia do bispo de Roma.

A pergunta em relação à suficiência da teologia natural, ou das verdades da razão, deve ser respondida com base na autoridade das Escrituras. Ninguém pode afirmar *a priori* o que é necessário para a salvação. Aliás, é exclusivamente através da revelação supematural que

tomamos conhecimento de que qualquer pecador pode ser salvo. É à luz da mesma e única fonte que podemos saber quais são as condições de salvação ou quem serão seus alvos.

A. *O que as Escrituras Ensinam quanto à Salvação dos Homens.*

A Salvação das Crianças

O que as Escrituras ensinam sobre este tema, em consonância com a doutrina comum dos protestantes evangélicos, primeiramente é:

1. Todos os que morrem na infância são salvos. Tal coisa se infere do que a

Bíblia ensina da analogia entre Adão e Cristo. “Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos (ol ττοàLoí = ucmieç) se tomaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos (ol troÀA,o£ = trávceç) se tornarão justos” (Rm 5.18-19). Não temos o direito de colocar algum limite nesses termos gerais, exceto os que a própria Bíblia coloca. As Escrituras em parte alguma excluem dos benefícios da redenção de Cristo qualquer classe de crianças, batizadas ou não, nascidas em terras cristãs ou pagãs, de pais crentes ou incrédulos. Todos os descendentes de Adão, exceto Cristo, estão debaixo de condenação; são salvos todos os descendentes de Adão, exceto aqueles de quem se revela expressamente que não podem herdar o reino de Deus. Essa parece ser a clara intenção do Apóstolo, e portanto ele não hesita em dizer que, onde o pecado abundou, a graça superabundou; que os benefícios da redenção excedem infinitamente os males da queda; que o número dos salvos excede muitíssimo o número dos perdidos.

Isso não é inconsistente com a declaração do Senhor, em Mateus 7.14, de que apenas uns poucos entram pela porta que conduz à vida. Isso deve ser deduzido dos adultos. O que a Bíblia afirma diz respeito àqueles em todas as épocas e a quem ela se dirige. Ela lhes diz no que devem crer e o que devem fazer. Seria total perversão de sua intenção fazê-la aplicar-se àqueles a quem e de quem ela não fala. Quando se diz: “O que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (Jo 3.36), ninguém o entende como a exclusão da possibilidade de as crianças serem salvas.

Entretanto, a comparação que o Apóstolo faz entre Adão e Cristo leva à conclusão de que, como todos estão condenados pelo pecado de um, assim todos estão salvos pela justiça do outro, com a única exceção daqueles a quem as Escrituras excetuam; mas o princípio pressuposto ao longo de toda a discussão ensina a mesma doutrina. Esse princípio consiste em que é mais congenial com a natureza de Deus abençoar mais do que amaldiçoar, salvar mais do que destruir. Se a raça caiu em Adão, muito mais será restaurada em Cristo. Se a morte reinou através de um, muito mais a graça reinará através do outro. Esse “muito mais” se repete indefinidamente. A Bíblia por toda parte ensina que Deus não se deleita na morte do ímpio; que o juízo é sua obra inusitada. Portanto, excluir as crianças de “todos” os que são vivifíca-dos em Cristo é contrário não apenas ao argumento do Apóstolo, mas a todo o espírito da passagem (Rm 5.12-21).

A conduta e a linguagem de nosso Senhor em referência aos pequeninos não devem ser consideradas questões de sentimento ou simplesmente expressão de emoção cordial. Evidentemente, ele os contemplava como cordeiros do rebanho, em prol dos quais, como Bom Pastor,

ele deu sua vida, e a respeito de quem disse que jamais perecerão, e ninguém os arrebatará de suas mãos. Desses tais, diz-nos ele, é o reino do céu, como querendo dizer que, em grande medida, o céu fosse composto das almas das crianças redimidas. Portanto, é a crença geral dos protestantes, contrária à doutrina dos romanistas e romanizadores, que todos os que morrem na infância estão salvos.

B. *Norma de Juízo para os Adultos*

2. Outro fato geral claramente revelado na Escritura é que os homens devem ser julgados segundo suas obras e segundo a luz que têm seriamente desfrutado. Deus "retribuirá a cada um segundo seu procedimento: a vida eterna aos que, perseverando em fazer o bem, procuram glória, honra e incorruptibilidade; mas ira e indignação aos facciosos que desobedecem à verdade e obedecem à injustiça. Tribulação e angústia virão sobre a alma de qualquer homem que faz o mal, ao judeu primeiro e também ao grego; glória, porém, e honra, e paz a todo aquele que pratica o bem; ao judeu primeiro e também ao grego. Porque para com Deus não há acepção de pessoas. Assim, pois, todos os que pecaram sem lei também sem lei perecerão; e todos os que com lei pecaram mediante a lei serão julgados" (Rm 2.6-12). Nosso Senhor ensina que os que pecaram com algum conhecimento da vontade de Deus serão punidos com muitos açoites; e os que pecaram sem tal conhecimento serão castigados com poucos açoites; e que haverá mais tolerância no dia do juízo para com os pagãos, mesmo para com os de Sodoma e Gomorra, do que para com os que perecem sob a luz do evangelho (Mt 10.15; 11.20-24). O Juiz de toda a terra será justo. Nenhum ser humano sofrerá mais do que merece ou mais do que sua própria consciência reconhecerá como justo.

C. *Todos os Homens Estão Debaixo de Condenação*

3. A Bíblia, porém, nos diz que todos os homens serão condenados segundo suas obras e segundo a luz que houverem seriamente desfrutado. Não existe um justo sequer, ninguém. O mundo inteiro é culpado diante de Deus. Esse veredicto é confirmado pela consciência de cada pessoa. A consciência de culpa e de

depravação moral é absolutamente universal,

E aqui que a teologia natural fracassa completamente. Ela não consegue responder à pergunta: Como pode o homem ser justo para com Deus? ou Como pode Deus ser justo e todavia justificar o ímpio? A humanidade tem ponderado ansiosamente sobre esta questão ao longo dos séculos, sem granjear satisfação alguma. No seio da humanidade, os ouvidos têm auscultado a fim de atingir o silêncio, uma leve voz da consciência, e nenhuma resposta se obteve. Tem-se ecoado pelo céu fora, e nenhuma resposta se recebeu. A razão, a consciência, a tradição, a história, todas se unem em dizer que o pecado é morte; e portanto, no que concerne à sabedoria e aos recursos humanos, a salvação dos pecadores é tão impossível quanto ressuscitar os mortos. Todo método concebível de expiação e purificação tem sido tentado sem nenhum êxito.

4. As Escrituras, pois, ensinam que os pagãos estão “sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo” (Ef 2.12). Declara-se que não existe justificativa: “Porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tomaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tornaram-se

loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis. Por isso, Deus entregou tais homens à imundí-cia, pelas concupiscências de seu próprio coração, para desonrarem o seu corpo entre si; pois eles mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo a criatura em lugar do Criador, o qual é bendito etemamente. Amém!” (Rm 1.21-25). O Apóstolo diz dos gentios que eles andaram “na vaidade de seus próprios pensamentos, obscurecidos de entendimento, alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem, pela dureza do seu coração, os quais, tendo-se tomado insensíveis, se entregaram à dissolução para, com avidez, cometerem toda sorte de impureza” (Ef 4.17-19).

5. Todos os homens, sendo pecadores, justamente marcados com indesculpável impiedade e imoralidade, não podem ser salvos por nenhum esforço ou recurso propriamente seu. Porquanto somos informados que: “Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus? Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizentes, nem roubadores herdarão o reino de Deus” (ICo 6.9-10). “Sabei, pois, isto: nenhum incontinente, ou impuro, ou

avarento, que é idólatra, tem herança no reino de Cristo e de Deus" (Ef 5.5). Mais que isso, a Biblia nos ensina que uma pessoa pode ser exteriormente justa à vista dos homens, e todavia ser um sepulcro caiado, sendo seu coração o trono da soberba, inveja ou malícia. Em outros termos, alguém pode ser moralista em sua conduta, e por causa de paixões íntimas e más, ser à vista de Deus o principal dos pecadores, como era o caso do próprio Paulo. E muito mais que isso, ainda que uma pessoa fosse isenta de pecados exteriores e, se possível, isenta de pecados no coração, essa bondade negativa não seria suficiente. Sem santidade, "ninguém verá o Senhor" (Hb 12.14). "Se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus" (Jo 3.3). "Aquele que não ama não conhece a Deus" (lJo 4.8). "Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele" (lJo 2.15). "Quem ama pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim" (Mt 10.37). Quem, pois, pode ser salvo? Se a Bíblia exclui do reino do céu todos os imorais; todos cujo coração se acha corrompido pela soberba, inveja, malícia ou cobiça; todos os que amam o mundo; todos os que não são santos; todos em quem o amor de Deus não é o princípio supremo e controlador da ação, é evidente que, no tocante aos adultos, a salvação deve confinar-se a limites muito estreitos. É igualmente claro que a mera religião natural, o mero poder objetivo da verdade religiosa geral, deve ser tão ineficiente em preparar os homens para a presença de Deus como as águas da Síria em curar o leproso.

D. *As Condições Necessárias da Salvação*

6. Visto, pois, que o mundo, por sua própria sabedoria, não conhece a Deus; visto que os homens foram inevitavelmente entregues para morrerem em seus pecados; "aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação" (ICo 1.21). Deus enviou seu Filho ao mundo para salvar os pecadores. Houvesse sido possível qualquer outro método de salvação, Cristo teria morrido em vão (G12.21; 3.21). Não há, pois, nenhum outro nome pelo qual os homens podem ser salvos (At 4.12). O conhecimento de Cristo e a fé nele são declarados como essenciais à salvação. Isso é provado: (1.) Porque declara-se que os homens são culpados diante de Deus. (2.) Porque ninguém pode expiar sua própria culpa e restaurar-se à imagem de Deus. (3.) Porque declara-se expressamente que Cristo é o único Salvador dos homens. (4.) Porque

Cristo delegou à sua Igreja a comissão de pregar o evangelho a toda criatura debaixo do céu como o meio designado de salvação. (5.) Porque os Apóstolos, na execução dessa comissão, foram por toda parte pregando a Palavra, testificando a todos os homens, judeus e gentios, doutos e indoutos, que

precisavam crer em Cristo como o Filho de Deus a fim de serem salvos. Nosso Senhor mesmo, ensinando através de seu precursor, disse: “Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (Jo 3.36). (6.) Porque declara-se que a fé sem conhecimento é impossível. “Porque: Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue? E como pregarão, se não forem enviados? Como está escrito: Quão formosos são os pés dos que anunciam coisas boas!” (Rm 10.13-15).

Portanto, como antes declarado acerca da fé comum do mundo cristão, no que diz respeito aos adultos, não há salvação sem o conhecimento de Cristo e fé nele depositada. Essa sempre foi considerada a base da obrigação que repousa sobre a Igreja, a saber, pregar o evangelho a toda criatura.

E. *Objeções*

À objeção de que essa doutrina é inconsistente com a bondade e justiça de Deus, pode-se responder: (1.) Que a doutrina só pressupõe o que quem faz a objeção, se um teísta, deve admitir, ou seja, que Deus tratará com os homens segundo seu caráter e conduta, e os julgará segundo a luz que têm seriamente desfrutado, É por ser justo o juiz de toda a terra que todos os pecadores receberão o salário do pecado, através de uma lei inexorável, a menos que sejam salvos pelo milagre da redenção. Ao ensinar, pois, que não há salvação para os que ignoram o evangelho, a Bíblia apenas ensina que um Deus justo castigará o pecado. (2.) A doutrina da Igreja sobre este tema não vai além dos fatos do caso. Ela apenas ensina que Deus fará o que percebemos que ele realmente faz. Ele deixa a humanidade, até certo ponto, entregue a si mesma. E permite que ela mesma se faça pecaminosa e miserável. Não é mais difícil conciliar a doutrina do que o fato inegável em relação à bondade de nosso Deus. (3.) Na dádiva de seu Filho, na revelação de sua Palavra, na missão do Espírito e na instituição da Igreja, Deus fez ricas provisões para a salvação do mundo. Que a Igreja tem sido por demais remissa em tornar conhecido o evangelho, é culpa dela. Não devemos lançar sobre Deus a culpa da ignorância e conseqüente perdição dos pagãos. A culpa repousa sobre nós. Temos guardado para nós mesmos o pão da vida e permitido que as nações pereçam.

Alguns dos doutores luteranos mais antigos se dispuseram a satisfazer a objeção

em questão dizendo que o plano da salvação foi revelado a toda a humanidade em três épocas distintas. Primeiro, a Adão, imediatamente após a queda; segundo, nos dias de Noé; e terceiro, durante a era apostólica. Se esse conhecimento se perdeu, foi por culpa da ignorância dos próprios pagãos. Isso leva a doutrina da imputação à sua mais extrema conseqüência, É fazer a presente geração responsável pela apostasia de seus antecessores. Deixa a dificuldade justamente onde ela estava.

Os arminianos wesleyanos e os Amigos, admitindo a insuficiência da luz da natureza, sustentam que Deus concede graça suficiente, ou uma luz interior supematural, a qual, se adequadamente apreciada e seguida, conduzirá os homens à salvação. Mas isso não passa de

mera hipótese paliativa. Pois não existe promessa na Escritura de tal graça universal e suficiente, nem de qualquer evidência na experiência. Além disso, se admitida, ela não corrobora a questão. Se essa graça suficiente não salva realmente; se não livra os pagãos daqueles pecados sobre os quais o juízo divino é declarado, só agrava sua condenação. Tudo o que podemos fazer é aderir estritamente aos ensinos da Bíblia, assegurados de que o Juiz de toda a terra fará justiça; que, embora as nuvens e as trevas estejam ao redor dele, e seus caminhos passem despercebidos, a justiça e o juízo são a habitação de seu trono.

§ 4. *A Teologia Cristã*

Como a ciência, no que concerne aos fatos da natureza, tem suas diversas áreas, como a matemática, a química, a astronomia etc., assim a teologia, tendo os fatos da Escritura por seu tema, tem suas áreas distintas e naturais. Em primeiro lugar,

A Teologia Propriamente Dita,

A qual inclui todo o ensino bíblico referente ao ser e aos atributos de Deus; a tríplice personalidade da Deidade, ou, que o Pai, o Filho e o Espírito são pessoas distintas, da mesma substância e iguais em poder e glória; a relação de Deus com o mundo, ou seus decretos e suas obras da Criação e da Providência. Em segundo lugar,

A Antropologia,

A qual inclui a origem e natureza do homem; seu estado original e prova; sua queda; a natureza do pecado; o efeito do primeiro pecado de Adão sobre si e

sobre sua posteridade. Em terceiro lugar,

A Soteriologia,

Incluindo o propósito ou plano de Deus em referência à salvação do homem; a pessoa e obra do Redentor; a aplicação da redenção de Cristo ao povo de Deus, sua regeneração, justificação e santificação; e os meios de graça. Em quarto lugar,

A Escatologia,

Isto é, as doutrinas que dizem respeito ao estado da alma após a morte; a ressurreição; o segundo advento de Cristo; o juízo geral e o fim do mundo; o céu e o inferno. E em quinto lugar,

A Eclesiologia,

A idéia, ou natureza da Igreja; seus atributos; suas prerrogativas; sua organização.

E a sugestiva observação de Kliefoth, em sua “Dogmengeschichte”, que à mente grega e à Igreja Grega foi destinada a tarefa de elaborar a doutrina bíblica concernente a Deus, isto é, as doutrinas da Trindade e da Pessoa de Cristo; à Igreja Latina, as doutrinas concernente ao

homem; isto é, do pecado e da graça; à Igreja Germânica, a soteriologia, ou a doutrina da justificação. A eclesiologia, diz ele, é reservada para o futuro, já que a doutrina concernente à Igreja não foi estabelecida por autoridade ecumênica como foram as doutrinas da teologia e da antropologia, e a da justificação pelo menos para o mundo protestante.

A classificação anterior, embora conveniente e geralmente aceita, está longe de ser exaustiva. Ela parte do ponto de vista da lei (ou pelo menos a ela se subordina indevidamente) ou da norma do dever moral. Essa é uma área propriamente dita e, sob o título de Teologia Moral, é às vezes, como na Igreja Latina, considerada a mais importante. Entre os protestantes, é ami-úde considerada mera área da filosofia.

Tem-se admitido que a teologia diz respeito aos fatos ou verdades da Bíblia; em outros termos, que as Escrituras do Velho e do Novo Testamento são a única

regra infalível de fé e prática. Esse, contudo, não é um ponto reconhecido. Há quem reivindique para a razão autoridade suprema ou, pelo menos, de igual importância em questões de religião. Outros admitem uma luz interna supematural à qual atribuem autoridade suprema ou de igual importância. Outros confiam na autoridade de uma igreja infalível. Para os protestantes, a Bíblia é a única fonte infalível de conhecimento das coisas divinas. Faz-se necessário, pois, antes de enfrentarmos nosso trabalho, examinar brevemente esses vários sistemas, ou seja, o racionalismo, o misticismo e o romanismo.

1

Theol. Nat., Prolegg. § 22; Frankfurt and Leipzig 1736, vol. 1. p. 22.

2

Eccles. Pol. iii. 8.

3

Nat. Deor. ii. 28.

4

Poet. ap. Gell. iv. 9.

5

De Civitate Dei, x. 3. Edit. Benedictines, Paris, 1838.

6

Instt. Div. iv. 28.

7

Ver *Hutterus Redivivus,* de Hase, I. § 2.

8

Comm. on Psalms, in loc.

CAPÍTULO III

O RACIONALISMO

§ 1. *Significado e Uso do Termo*

Por racionalismo entende-se o sistema ou teoria que atribui à razão autoridade indevida em questões de religião. Por razão não se deve entender o Logos como revelado no homem, como defendido por alguns dos Pais e por Cousin e outros filósofos modernos, nem a faculdade institucional como distinta do entendimento ou da faculdade discursiva. A palavra é tomada em seu sentido ordinário para a faculdade cognitiva, aquilo que percebe, compara, julga e infere.

O racionalismo surgiu sob diferentes formas. (1.) O deísta, que nega ou a possibilidade ou o fato de qualquer revelação supematural, e mantém que a razão é tanto a fonte quanto a base de todo conhecimento e convicção religiosos. (2.) Aquele que, embora admita a possibilidade e o fato de uma revelação supematural, e que tal revelação está contida nas Escrituras cristãs, não obstante mantém que as verdades reveladas são as verdades da razão; isto é, as verdades que a razão pode compreender e demonstrar. (3.) A terceira forma de racionalismo recebe o nome de dogmatismo, o qual admite que muitas das verdades da revelação estão ocultas à razão humana e só devem ser aceitas mediante autoridade. Não obstante, mantém que essas verdades, quando reveladas, admitem ser filosoficamente explicadas e estabelecidas, e emanam da esfera da fé para a do conhecimento.

O racionalismo, em todas as suas formas, procede da esfera do teísmo, isto é, a crença num Deus pessoal extraterreno. Quando, pois, o monismo, que nega todo e qualquer dualismo e afirma a identidade de Deus com o mundo, tomou posse da mente germânica, o racionalismo, em sua antiga forma, desapareceu. Não houve mais lugar para a distinção entre a razão e Deus, entre o natural e o supematural. Nenhuma classe de homens, pois, é mais insolente em sua oposição ao racionalismo do que os que advogam a filosofia moderna, ou, como talvez mais apropriadamente designada, a filosofia panteísta germânica.

Embora até certo ponto banido de seu recente espaço, ele continua prevalecente em todas as suas formas, variadamente modificado, tanto na Europa quanto na América. Mansel, em seu “Limits of Religious Thoughfinclui sob o título de

racionalismo todo sistema que faz o teste final da verdade para que tenha “o assentimento direto da consciência humana, quer na forma de dedução lógica, juízo moral, intuição religiosa, quer por qualquer processo que essas faculdades tenham surgido para sua presumida dignidade como árbitros”. Entretanto, isso incluiria sistemas radicalmente diferentes em sua natureza.

Página 47, edit. Boston, 1859.

§ 2. *Racionalismo Deísta*

A. *Possibilidade de uma Revelação Supernatural*

O primeiro ponto a ser determinado na controvérsia com os racionalistas deístas diz respeito à possibilidade de uma revelação supernatural. Eles comumente a negam, quer com base moral, quer filosófica. Diz-se ser inconsistente com a natureza de Deus e com sua relação com o mundo supor que ele interfere no curso dos acontecimentos através de agência direta. A verdadeira teoria do universo, segundo sua doutrina, consiste em que Deus, havendo criado o mundo e dotado as criaturas com seus atributos e propriedades, fez tudo o que é consistente com sua natureza. Ele não interfere com sua agência imediata na produção dos efeitos. Estes pertencem à eficiência das causas secundárias. Ou, caso se admita a possibilidade metafísica de tal intervenção, ela, não obstante, é moralmente impossível, visto que implicaria imperfeição em Deus. Se sua obra necessita de sua constante interferência, então deve ser imperfeita e, se é imperfeita, então seria porque Deus é deficiente, ou em sabedoria ou em poder.

Que essa é uma teoria errônea da relação de Deus com o mundo, se faz manifesto. (1.) Porque contradiz o testemunho de nossa natureza moral. A relação que mantemos com Deus, como se revela em nossa consciência, implica que estamos constantemente na presença de um Deus que toma conhecimento de nossos atos, ordena nossas circunstâncias e interfere constantemente para nossa correção ou proteção. Ele não é um Deus distante de nós, com quem não temos nenhuma relação imediata; mas um Deus que não está longe, em quem vivemos, nos movemos e existimos, que conta os cabelos de nossa cabeça e sem cuja permissão um pardal não cai ao chão. (2.) A própria razão ensina que a concepção de Deus como governante do mundo, tendo suas criaturas nas mãos, capaz de controlá-las como lhe apraz e manter comunhão com elas, está longe de ser uma concepção nobre e mais consistente com a idéia de perfeição infinita, superior àquela em que o sistema racionalista se fundamenta. (3.) A consciência comum dos homens se opõe a essa doutrina, como fica evidente à luz do fato de

que todas as nações, as mais desenvolvidas e as mais bárbaras, têm sido forçadas a conceber Deus como um Ser capaz de tomar conhecimento das atividades humanas e revelar-se a suas criaturas. (4.) O argumento da Escritura, ainda que não admitido pelos racionalistas, é conclusivo para os cristãos. A Bíblia revela um Deus que está constantemente e em toda parte presente com suas obras, e age sobre elas, não só mediatamente, mas imediatamente, quando, onde e como julga conveniente.

B. *Necessidade de uma Revelação Supernatural*

Admitindo, contudo, a possibilidade metafísica de uma revelação supernatural, a próxima pergunta é se tal revelação é necessária. Essa pergunta deve ser respondida afirmativamente. (1.) Porque cada pessoa sente que dela necessita. Cada um de nós sabe que há questões concernentes à origem, natureza e destino do homem; concernentes ao pecado e ao método no qual ele pode ser perdoado e vencido, às quais não pode responder. Entretanto, são questões que devem ser respondidas. Já que esses problemas são insolúveis, ninguém pode ser bom nem feliz. (2.) Cada pessoa está igualmente certa de que ninguém responde a essas questões por seu semelhante. Cada um vê intuitivamente que elas se relacionam com questões que estão além

do alcance da razão humana. O que pode a razão decidir quanto ao destino da alma após a morte? Pode alguém capaz de fazer-se santo e feliz aqui garantir seu próprio bem-estar na futuro eterno? Toda pessoa, sem uma revelação supematural, não importa o quanto filosofe, sabe que a morte é o ingresso no desconhecido. É o portão para as trevas. Os homens têm de ultrapassar esse portão conscientes de que têm dentro de si uma vida imperecível combinada com todos os elementos de perdição. Não é evidente, pois, que os pecadores imortais necessitam de algo para responder com autoridade à pergunta: O que devo fazer para ser salvo? Convencer alguém de que não existe pecado, e de que o pecado não envolve miséria, é tão impossível quanto convencer um desventurado de que ele não é infeliz. A necessidade de uma revelação divina, pois, é uma simples questão de fato, do qual toda pessoa está convencida em seu coração. (3.) Admitindo que os filósofos poderiam resolver esses grandes problemas a seu bel-prazer, qual é a sorte da massa da raça humana? Deve ser deixada nas trevas e desespero? (4.) A experiência das gerações prova que o mundo, por sua sabedoria, não conhece a Deus. As nações pagãs, antigas e modernas, civilizadas e selvagens, têm, sem exceção, fracassado mediante a luz da natureza em resolver qualquer um dos grandes problemas da humanidade. Esse é o

testemunho tanto da história quanto da Escritura. (5.) Mesmo onde se desfruta a luz da revelação, descobre-se que os que rejeitam sua orientação são levados não só às mais contraditórias conclusões, mas à adoção de princípios, na maioria dos casos, destrutivos da virtude doméstica, da ordem social e da dignidade e felicidade individual. A razão do homem tem levado a grande corporação dos que não conhecem outro guia ao que se tem corretamente chamado de “O Inferno do Panteísmo”.

C. *As Escrituras Contêm Tal Revelação*

Admitindo a possibilidade e mesmo a necessidade de uma revelação supematural, tal revelação foi realmente efetuada? Isso, o racionalismo deísta nega, e o cristão afirma. Ele confiantemente se refere à Bíblia como que contendo tal revelação, e mantém que suas reivindicações são autenticadas por um volume de evidências que tomam o incrédulo indesculpável e criminoso.

1. Em primeiro lugar, seus autores reivindicam ser os mensageiros de Deus, falar movidos por sua autoridade e em seu nome; de modo que aquilo que ensinam deve ser recebido não sobre a autoridade dos próprios escritores, nem com base na evidência inerente da natureza das verdades comunicadas, mas sobre a autoridade de Deus. É o próprio Deus quem afirma o que os escritores sacros ensinam. Tal pretensão deve ser admitida: que os escritores sacros devem ser considerados ou fanáticos ou impostores. É absolutamente certo que eles não eram nem uma coisa nem outra. Não seria mais irracional acusar Homero e Newton de idiotas do que ter Isaías e Paulo na conta de impostores ou fanáticos. É tão certo como qualquer verdade auto-evidente que eles eram homens sábios, bons e ponderados. É uma contradição que tais homens presumissem falsamente ser os mensageiros autoritativos de Deus e dotados de poderes supematurais na confirmação de sua missão. É afirmar que homens sábios e bons são insensatos e perversos.

2. A Bíblia não contém coisa alguma inconsistente com a reivindicação de seus autores de possuir autoridade divina como mestres. Não contém coisa alguma impossível, nada absurdo, nada imoral, nada inconsistente com alguma verdade solidamente autenticada. Isso é em si

mesmo quase miraculoso, considerando as circunstâncias sob as quais as diferentes porções das Escrituras foram escritas.

3. Mais que isso, a Bíblia revela verdades da mais elevada ordem, em nenhum outro lugar feito conhecidas. Verdades que satisfazem às mais urgentes necessidades de nossa natureza; que resolvem os problemas que a razão jamais foi capaz de resolver. Ela reconhece e autentica todos os fatos da consciência, todas as verdades que nossa natureza moral e religiosa envolve, e as quais reconhecemos como genuínas tão logo são apresentadas. Têm a mesma adaptação para a alma que a atmosfera tem para os pulmões ou as influências solares têm para a terra em que vivemos. E o que a terra seria sem essas influências é, no tocante ao fato, o que a alma é sem o conhecimento das verdades que derivamos exclusivamente da Bíblia.

4. Os vários livros dos quais as Escrituras se compõem foram escritos por cerca de cinqüenta escritores diferentes que viveram num raio de mil e quinhentos anos; todavia, percebe-se que formam um todo orgânico, o produto de uma única mente. São tão claramente um desenvolvimento quanto um carvalho procede de uma semente. Os evangelhos e as epístolas são apenas a expansão, o cumprimento, o clímax do proto-evangelho, "a semente da mulher esmagando a cabeça da serpente", como proclamado a nossos primeiros pais (Gn 3.15). Tudo o que está no meio é para o Novo Testamento o que as raízes, o caule, os galhos e a folhagem da árvore são para o fruto. Nenhum livro da Escritura pode ser compreendido por si só, não mais que uma parte de uma árvore ou um membro do corpo pode ser compreendido sem referência ao todo do qual é parte. Aqueles que por falta de atenção não percebem essa relação orgânica das diferentes porções da Bíblia não podem apreciar o argumento daí derivado em favor de sua origem divina. Os que o percebem, a ele não conseguem resistir.

O Argumento com Base na Profecia

5. Deus dá testemunho da divina autoridade das Escrituras por meio de sinais e prodígios e diversos milagres, bem como por meio dos dons do Espírito Santo. Os eventos diretivos registrados no Novo Testamento foram preditos no Antigo Testamento. Disso qualquer pessoa pode satisfazer-se fazendo uma comparação de ambos os documentos sagrados. A coincidência entre as profecias e o cumprimento não admite nenhuma solução racional, a não ser que a Bíblia seja obra de Deus; ou que homens santos antigamente falaram movidos pelo Espírito Santo. Os milagres registrados nas Escrituras são eventos históricos, os quais não só obtiveram o direito de ser recebidos no mesmo testemunho que autentica os fatos da história, mas são tão implícitos com toda a estrutura do

Novo Testamento, que não podem ser negados sem se rejeitar todo o evangelho, rejeição que envolve a negação dos fatos mais excelentes autenticados na história do mundo.

O Argumento com Base nos Efeitos do Evangelho

Além desse testemunho externo supematural, a Bíblia em toda parte é assistida pela "demonstração do Espírito", que dá às suas doutrinas a clareza das verdades auto-evidentes e a autoridade da voz de Deus, análoga à autoridade da lei moral em prol da consciência natural.

6. A Bíblia sempre foi e ainda é um poder no mundo. Ela tem determinado o curso da

história. Tem destronado a falsa religião sempre que esta se manifesta. Ela é a mãe da civilização moderna. É a única garantia da ordem social, da virtude, dos direitos humanos e da liberdade. Seus efeitos não podem ser racionalmente considerados por nenhuma outra hipótese além do fato de ela ser o que reivindica ser: "A Palavra de Deus".

7. Ela faz conhecidos a pessoa, os atos e as obras de Cristo, o qual é a mais clara revelação de Deus já feita ao homem. Ele é o Deus manifestado. Suas palavras eram as palavras de Deus. Seus atos eram os atos de Deus. Sua voz é a voz de Deus, e ele disse: "a Escritura não pode falhar" (Jo 10.35). Se alguém recusa reconhecê-lo como Filho de Deus, como Mestre infalível e Salvador dos homens, não se pode evitar o que o Apóstolo diz: "Mas, se o nosso evangelho ainda está encoberto, é para os que se perdem que está encoberto, nos quais os deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus. Porque Deus, que disse: Das trevas resplandecerá a luz, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo" (2Co 4.3,

4, 6).

O racionalismo deísta é em alemão às vezes chamado de naturalismo, como distinto do supematuralismo, visto que o primeiro nega e o último afirma uma agência ou operação acima da natureza na conduta de eventos neste mundo. Entretanto, mais comumente, por naturalismo se entende a teoria que nega a existência de algum poder mais elevado que a natureza, e portanto não passa de

outro nome para ateísmo. Conseqüentemente, não é uma designação própria de um sistema que pressupõe a existência de um Deus pessoal.

§ 3. *A Segunda Forma de Racionalismo*

A. *Sua Natureza*

A forma mais comum de racionalismo admite que as Escrituras contêm uma revelação supematural. Ensina, todavia, que o objetivo dessa revelação é fazer mais conhecidas, geralmente, e autenticar para as massas as verdades da razão, ou as doutrinas da religião natural. Essas doutrinas são aceitas por mentes desenvolvidas não com base em autoridade, mas na evidência racional. O princípio fundamental dessa classe de racionalismo consiste em que não se pode crer racionalmente em nada que não pode ser compreendido. “Nil credi posse, quod a ratione capi et intelligi nequeat”. Caso se pergunte: “Por que ele crê na imortalidade da alma?”, o racionalista responde: “Porque a doutrina é lógica”. Para sua mente, o argumento em seu favor é mais forte que o argumento contrário. Caso se pergunte: “Por que ele não crê na doutrina da Trindade?”, ele responde: “Porque ela não é lógica”. Os argumentos filosóficos contra ela têm mais peso do que os argumentos da razão em seu favor. O fato de os escritores sacros ensinarem a doutrina não é decisivo. O racionalista não se sente na obrigação de crer em tudo o que os escritores sacros ensinam. A Bíblia, ele admite, contém a revelação divina. Mas essa revelação foi feita a homens falíveis, destituídos de orientação supematural ao comunicar as verdades reveladas. Eram homens cujo modo de pensar, e cuja maneira de argumentar e pressentir a verdade, foi modificado por sua cultura e pelo estilo de pensamento prevalecente na época em que viveram. As Escrituras, pois, estão saturadas de falsas impressões, argumentos inconclusos e acomodações aos erros, superstições e crenças

populares judaicas. É a função da razão joeirar esses materiais incongruentes e separar o trigo do joio. Que o trigo que a razão apreende em sua própria luz deve ser verdadeiro; que é preciso rejeitar como joio o que a razão não pode entender e não pode provar ser verdadeiro. Isto é, nada nos é verdadeiro se não podemos reconhecer por nós próprios ser verdadeiro.

B. *Refutação*

É suficiente observar a seguinte forma de racionalismo:

1. Que ele se fundamenta num falso princípio. Não é necessário ao exercício racional da fé que entendamos a verdade para nela crer. Não se pode crer no incógnito e impossível; mas toda pessoa crê e deve crer no incompreensível. O assentimento à verdade se fundamenta na evidência. Essa evidência pode ser externa ou intrínseca. Cremos em algumas coisas com base no testemunho de nossos sentidos; cremos em outras com base no testemunho dos homens. Por que, pois, não poderíamos crer com base no testemunho de Deus? Uma pessoa pode crer que o papel lançado ao fogo se queimará, ainda que não compreenda o processo de combustão. Todas as pessoas crêem que as plantas crescem e produzem à vontade; mas ninguém compreende o mistério da reprodução. Mesmo o positivista que gosta de reduzir a zero toda crença é obrigado a admitir a existência do incompreensível. E os que não crêem nem em Deus nem no espírito em virtude de serem invisíveis e intangíveis dizem que tudo o que conhecemos é o incognoscível - conhecemos apenas a energia -, mas da energia nada sabemos senão que ela existe e persiste. Se, pois, devemos crer no incompreensível em todas as demais áreas do conhecimento, nenhuma base racional pode ser apresentada para que ele deva ser banido da religião.

2. O racionalismo presume que a inteligência humana é a medida de toda a verdade. Essa é uma presunção insana por parte de uma criatura como o homem. Se uma criança crê com confiança implícita naquilo que não pode entender, baseada no testemunho de seus pais, seguramente o homem pode crer no que não pode compreender, baseado no testemunho de Deus.

3. O racionalismo destrói a distinção entre fé e conhecimento, a qual todos os homens e todas as épocas admitem. Fé é assentimento à verdade fundado no testemunho: “Credo quod non video”. Conhecimento é assentimento fundado na apreensão direta ou indireta, intuitiva ou discursiva, de seu objeto. Se não pode haver fé racional, se temos de receber como verdadeiro apenas o que conhecemos e compreendemos, então o mundo inteiro está reduzido à miséria. Ele perde tudo o que sustenta, beatifica e enobrece a vida.

4. Os pobres não podem ser racionalistas. Se é preciso entender aquilo em que cremos, mesmo com base nos princípios dos racionalistas, então somente os filósofos podem ser religiosos. Somente eles podem compreender as bases racionais sobre as quais as grandes verdades mesmo da religião natural devem ser aceitas. Difusa, pois, como tem sido a influência de um espírito racionalista, ela nunca dominou o povo; nunca controlou o credo de nenhuma igreja; porque toda religião se fundamenta no incompreensível e no infinito.

5.0 protesto, pois, que nossa natureza religiosa faz contra o tacanho, frio e estéril sistema do racionalismo é prova suficiente de que ele não pode ser verdadeiro, porque não pode satisfazer nossas mais urgentes necessidades. O objeto de culto deve ser infinito e necessariamente incompreensível.

6. Fé implica conhecimento. E, se devemos entender a fim de conhecer, então fé e conheci-

mento são igualmente impossíveis. O princípio, pois, sobre o qual o racionalismo se fundamenta leva ao niilismo, ou negação universal. Mesmo a mais recente forma de fdosofía, dando à fé religiosa o mínimo espaço possível, admite que somos cercados de todos os lados pelo incompreensível. Herbert Spencer, em seu "First Principies of a New Philosophy", assevera, na página 45, "a onipresença de algo que excede a compreensão". Ele declara que a verdade última com a qual todas as formas de religião concordam, e na qual a religião e a ciência se harmonizam, é "que o Poder que o universo nos manifesta é totalmente inescrutável".[1] O inescrutável, o incompreensível, o que não podemos compreender, seriam, pois, necessária e racionalmente o objeto da fé. E, conseqüentemente, a razão, a demonstração racional ou prova filosófica não são a causa da fé. Podemos racionalmente crer naquilo que não podemos compreender. Podemos estar seguros das verdades que são assediadas por objeções às quais não podemos satisfatoriamente responder.

C. *A História*

A forma moderna de racionalismo deísta teve sua origem na Inglaterra durante a última parte do século dezessete e primeira metade do século dezoito. Lord Herbert, que morreu bem no início de 1648, em sua obra, "De Veritate, prout distinguitur a Revelatione" etc., ensinou que toda religião consiste no reconhecimento das seguintes verdades: 1. A existência de Deus. 2. A dependência que o homem tem de Deus e sua obrigação de reverenciá-lo.

3. A piedade consiste na harmonia das faculdades humanas. 4. A diferença essencial entre o bem e o mal. 5. Um estado futuro de recompensas e castigo. Estas, ele afirmava serem verdades intuitivas, não carecendo de provas e virtualmente objetos de crença por todos os homens. Essa pode ser considerada uma confissão de fé de todos os deístas e ainda dos racionalistas que admitem uma revelação supernatural; pois tal revelação, afirmam eles, só pode autenticar o que a própria razão ensina. Outros escritores prontamente seguiram o curso

aberto por Lord Herbert, tais como Toland em seu “Christianity without Mystery”, 1696, obra que despertou grande atenção e atraiu numerosas refutações. Toland acabou por declarar-se panteísta. Hobbes era materialista. Lord Shaftesbury, que morreu em 1773, em seus “Characteristics”, “Miscellaneous Treatises” e “Moralist”, tomou ridículo o teste da verdade. Declarou ser a revelação e a inspiração mero fanatismo. Collins (morto em 1729) foi o escritor mais sério. Suas principais obras foram: “An Essay on Free-thinking” e “The Grounds and Reasons of Christianity”. Lord Bolingbroke, secretário de Estado sob a rainha Anne, “Letters on the Study and Utility of History”. Matthew Tindal, “Christianity as Old as the Creation”. Tindal, em vez de atacar o cristianismo detalhadamente, tentou construir um sistema regular de deísmo. Ele declarava que Deus não podia pretender que os homens vivessem sempre sem uma religião adequada às suas necessidades, e portanto uma revelação só podia fazer conhecido o que cada pessoa tem em sua própria razão. Essa revelação interna e universal contém as duas verdades: 1. A existência de Deus. 2. Que Deus criou o homem não por necessidade pessoal, mas por causa do homem. O mais capaz e influente dos escritores dessa classe foi David Hume. Sua obra “Essays” em quatro volumes contém seus

conceitos teológicos. O mais importante deles são aqueles que tratam da História Natural da Religião e dos Milagres. “Dialogues on Natural Religion” é considerada a obra mais talentosa já escrita em apoio do sistema deísta ou, melhor, ateísta.

Desde a Inglaterra, o espírito de infidelidade se estendera até a França. Voltaire, Rousseau, La Mettrie, Holbach, D’Alembert, Diderot e outros continuaram durante algum tempo a destronar toda a fé religiosa dominando sobre as classes da sociedade.

O Racionalismo Germânico

Na Alemanha, a deserção racionalista começou com homens tais como Baumgarten, Emesti e John David Michaelis, que não negaram a divina autoridade das Escrituras, mas explicaram suas doutrinas a seu modo. Esses foram seguidos por homens tais como Semler, Morus e Eichhom, que eram totalmente neologistas. Durante a última parte do século passado e primeira parte do presente século, muitos dos principais historiadores eclesiásticos, exegetas e teólogos da Alemanha eram racionalistas. O primeiro golpe sério desferido em seu sistema foi dado por Kant. Os racionalistas presumiam ser capazes de

demonstrar as verdades da religião natural com base nos princípios da razão. Kant, em “Crítica da Razão Pura”, incumbiu-se de mostrar que a razão é incompetente para provar qualquer verdade religiosa. Ele defendia que o único fundamento da religião era nossa consciência moral. Essa consciência envolvia ou implicava três grandes doutrinas: de Deus, da liberdade e da imortalidade. Seus sucessores, Fichte e Schelling, consolidaram os princípios que Kant adotara para provar que o mundo externo é algo desconhecido, para mostrar que tal mundo nunca existiu; que não existe distinção real entre o ego e o não-ego, o subjetivo e o objetivo; que ambos são modos da manifestação do absoluto. Portanto, todas as coisas se incorporaram numa só. Esse panteísmo idealista, havendo destronado o racionalismo, ofereceu o trono filosófico a uma forma sutil de materia-lismo.

O “Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe” de Bretschneider fornece uma lista de cinqüenta e duas obras sobre a controvérsia racionalista na Alemanha. São bem menos numerosos os livros em inglês escritos contra os racionalistas ou deístas da Grã-Bretanha, e no ofício próprio da razão em questões de religião. Algumas das mais importantes dessas , obras são as seguintes: “Boyle on Things above Reason”; “Analogy of Religion and Nature”, de Butler; “Defence of Religion”, “Hulsean Lectures”, de Conybeare; “Examination”, “Jew’s Letters to Voltaire”, de Jackson; “Credibility of the Gospel History”, de Lardner; “Advantage and Necessity of Revelation”, de Leland; “Short and Easy Method with Deists”, de Leslie. “View ofBolingbroke’s Philosophy” e “Divine Legation of Moses”, de Warburton; “Dissertation on Christianity”, de John Wilson etc. etc. Ver “Geschichte des Rationalismus” de Stãudlin e a história concisa e instrutiva da teologia durante o século dezoito, do dr. Tholuck em “Biblical Repertory and Princeton Review” de 1828. “Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison”, de Leibnitz, no Prefácio à sua “Théodicée”, e “Limits of Religious Thoughf’, de Mansel, merecem o cuidadoso manuseio do estudioso de teologia. As obras mais recentes sobre esse tema geral são “History of Rationalism in Europe”, de Lecky, e “History of Rationalism, embracing a survey ofthe present State of Protestant Theology” do rev. John F. Hurst, A.M. O último é a mais instrutiva publicação no idioma inglês sobre ceticismo moderno,

§ 4. *Dogmatismo, ou a Terceira Forma de Racionalismo* A. *Significado do Termo*

Na era inicial da Igreja, os filósofos gregos faziam objeção comum contra o

cristianismo de que suas doutrinas eram aceitas com base na autoridade e não com base na evidência racional. Muitos dos Pais, especialmente da escola de Alexandria, responderam que isso era verdadeiro somente no tocante às pessoas comuns. Não se podia esperar que entendessem filosofia. Elas só podiam receber as mais elevadas verdades espirituais da religião com base na autoridade. As classes cultas, porém, eram capazes e estavam obrigadas a examinar a evidência filosófica ou racional das doutrinas ensinadas na Bíblia e aceitá-las com base nessa evidência. Eles faziam distinção, pois, entre ttíouç e y^côoiç, fé e conhecimento. A primeira era para as pessoas comuns; o último, para as pessoas cultas. Os objetos da fé eram as declarações doutrinais da Bíblia na forma em que ali são apresentadas. A base da fé é simplesmente o testemunho das Escrituras como a Palavra de Deus. Os objetos do conhecimento eram as idéias especulativas ou filosóficas subjacentes às doutrinas bíblicas, e a base sobre a qual essas idéias ou verdades são recebidas e incorporadas em nosso sistema de conhecimento é sua própria evidência inerente. Devem ser vistas como verdadeiras à luz da razão. A fé é assim elevada a conhecimento, e o cristianismo é exaltado a filosofia. Esse método foi levado a efeito pelos pais platonizantes e prosseguiu dominante em grande medida entre os professores. Durante a Idade Média, a autoridade da Igreja era suprema, e os pensadores mais livres não se aventuravam a impugnar publicamente as doutrinas que a Igreja sancionara. Em sua maioria, contentavam-se em filosofar sobre essas doutrinas e se esforçar por mostrar que elas admitiam uma explicação e prova filosófica.

Wolfianismo

Como observado no capítulo anterior, esse método foi revivido e propagado extensamente por Wolf (1679-1754, professor em Halle e Marburg). Suas principais obras foram “Theologia Naturalis”, 1736, “Philos. Practicalis Universalis”, 1738, “Philos. Moralis s. Ethica”, 1750, “Vemünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt”, 1720. Wolf exaltou devidamente a importância da religião natural. Ainda que admitisse que as Escrituras revelavam doutrinas inexplicáveis pela desamparada razão humana, insistiu que todas as doutrinas, para que sejam racionalmente aceitas como verdadeiras, devem ser passíveis de demonstração com base nos princípios da razão. “Ele sustentava”, diz Mr. Rose (em seu “State of Protestantism in Germany”, p. 39), “que a filosofia era indispensável à religião, e, juntamente com provas bíblicas, um sistema matemático ou estritamente dogmático demonstrativo, segundo os princípios da razão, era absolutamente necessário. Suas próprias obras levaram essa teoria à prática, e,

após os primeiros clamores que subsistiram, suas opiniões granjearam mais atenção, e não demorou para que ele tivesse diante de si uma escola de veementes admiradores, que o ultrapassaram em muito no uso de seus próprios princípios. Descobrimos alguns deles que, não contentes com aplicar demonstração à veracidade do sistema, envidaram esforços por estabelecer cada dogma em separado, a Trindade, a natureza do Redentor, a Encarnação, a eternidade do castigo, por filosóficas e estranhas que pudes-

sem parecer algumas dessas verdades sobre bases matemáticas". A linguagem do próprio Wolf sobre esse tema já foi citada na página 16. Ele declara expressamente que a função da revelação é suplementar a religião natural e apresentar proposições que o filósofo é obrigado a demonstrar. Por demonstração não se quer dizer adução de prova de que a proposição é sustentada pelas Escrituras, mas que a doutrina deve ser admitida como verdadeira com base nos princípios da razão. O que se pretende é a demonstração filosófica. "Dogmatismo teológico", diz Mansel,[2] "é uma aplicação da razão ao apoio e defesa das afirmações preexistentes da Escritura.... Seu fim é produzir uma coincidência entre o que cremos e o que pensamos; remover as fronteiras que separam o compreensível do incompreensível."[3] Ela tenta, por exemplo, demonstrar a doutrina da Encarnação a partir da natureza do homem e sua relação com Deus etc. Seu grande desígnio é transmudar a fé em conhecimento, para elevar o cristianismo como sistema de verdade revelada num sistema de filosofia.

B. *Refutação*

As objeções ao dogmatismo, assim entendido, são:

1. Que ele é essencialmente racionalista. O racionalismo demanda prova filosófica das doutrinas que aceita. Não é propenso a crer na simples autoridade da Escritura. Requer que sua razão seja satisfeita com uma demonstração da verdade independentemente da Biblia. O dogmatista admite ser razoável tal exigência e se empenha em fornecer a prova requerida. Nesse ponto essencial, pois, ao fazer com que a recepção da doutrina cristã descanse na razão e não na autoridade, o dogmatista e o racionalista se põem em terreno comum. Pois, embora o primeiro admita uma revelação supematural e reconheça que para as pessoas comuns a fé deve repousar na autoridade, todavia mantém que os mistérios da religião admitem demonstração racional ou filosófica, e que tal demonstração as mentes desenvolvidas têm o direito de exigir.

2. Ao remover assim a fé do fundamento do testemunho divino e fazê-la repousar na demonstração racional, ela é transportada da Rocha dos Séculos para uma areia movediça. Há completa diferença entre uma convicção fundamentada no testemunho de Deus solidamente autenticado e aquela fundamentada na assim chamada demonstração filosófica, que existe entre Deus e o homem, o divino e o humano. Deixe qualquer um ler das pretensas demonstrações filosóficas da Trindade, da Encarnação, da ressurreição do corpo, ou outra das grandes verdades da Bíblia, e então ele se sentirá em liberdade para aceitar ou rejeitar à vontade. A Bíblia não tem autoridade nem inspira certeza. É o produto de uma mente como qualquer outra, e portanto não pode ter mais poder do que possui a falibilidade do intelecto humano.

3. O dogmatismo, portanto, em seus efeitos práticos, é destruidor da fé. Ao transformar o cristianismo numa filosofia, toda a sua natureza é mudada e todo o seu poder, perdido. O dogmatismo posiciona o cristianismo como uma das inumeráveis fases da especulação humana, que na história do pensamento humano sucedem umas às outras como as ondas do mar -nenhuma jamais permanece.

4. Ele dá origem um princípio essencialmente falso. Pressupõe a competência da razão para julgar coisas inteiramente além de sua esfera. Deus constituiu de tal forma nossa natureza, que

somos autorizados e exigidos a confiar no testemunho solidamente autenticado de nossos sentidos, dentro de sua própria esfera. E, de maneira semelhante, somos constrangidos a confiar na operação de nossa mente e nas conclusões a que ela conduz, dentro da esfera que Deus designou para a razão humana. Mas os sentidos não podem julgar as verdades racionais. Não podemos estudar lógica com o microscópio ou o bisturi. Não é menos irracional depender da razão ou demandar demonstração racional ou filosófica para as verdades que se tomam os objetos do conhecimento só quando são reveladas. Da natureza do causa às verdades concernentes à criação, da provação e da apostasia do homem, ao propósito e plano da redenção, da pessoa de Cristo, ao estado da alma no mundo futuro, da relação de Deus com suas criaturas etc., não dependendo dos princípios gerais da razão mas em grande medida dos propósitos de um Ser inteligente e pessoal, só podem ser conhecidas até onde ele decide revelá-las e devem ser aceitas simplesmente com base em sua autoridade.

O Testemunho das Escrituras contra o Dogmatismo

5. O testemunho das Escrituras é decisivo sobre este tema. Do início ao final da Bíblia, os escritores sacros se apresentam no caráter de testemunhas. Demandam fé em seus ensinos e obediência a seus mandamentos não com base na sua própria superioridade em sabedoria ou excelência; não com base na demonstração racional da verdade do que ensinavam, mas simplesmente como instrumentos de Deus, homens por ele designados para revelar sua vontade. Sua primeira, última e suficiente razão para a fé é: “Assim diz o Senhor”. Os escritores neotestamentários, especialmente, repudiam toda e qualquer reivindicação ao caráter dos filósofos. Eles ensinavam que o evangelho não era um sistema de verdade derivado da razão ou sustentado por sua autoridade, mas pelo testemunho de Deus. Asseveravam expressamente que suas doutrinas eram matérias de revelação, para serem recebidas com base no testemunho divino. “Mas, como está escrito: Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está?” (ICo 2.9-11). Sendo tal a natureza do evangelho, se recebido prontamente, deve ser recebido com base na autoridade. Deve-se crer nele ou levá-lo em consideração, e não demonstrá-lo como um sistema filosófico. Sim, a Bíblia avança ainda mais. Ensina que uma pessoa deve tomar-se louca para ser sábia; deve renunciar à dependência de sua própria razão ou sabedoria, a fim de receber a sabedoria de Deus. Nosso Senhor disse a seus discípulos que, se eles não se convertessem e se tornassem como criancinhas, não poderiam entrar no reino de Deus. E o apóstolo Paulo, em sua Epístola aos Coríntios, e naquelas dirigidas aos Efésios e Colossenses, isto é, escritas àqueles que eram inspirados pela filosofia grega e oriental, impôs como condição indispensável para se tomarem cristãos que renunciassem à filosofia como guia em questões de religião e recebessem o evangelho com base no testemunho de Deus. Nada, pois, pode opor-se mais a todo o ensino e espírito da Bíblia do que essa disposição de insistir sobre a prova filosófica dos artigos de nossa fé. Nosso dever, privilégio e segurança estão em crer, não em conhecer; em confiar em Deus, não em nosso próprio entendimento. Devem ser dignos de piedade os que não têm nenhum mestre mais fidedigno do que eles mesmos.

6. As instruções da Bíblia sobre esse tema são ricamente confirmadas pelas lições da experiência. Desde os dias dos gnósticos e dos pais idealistas, em todas as épocas tem havido tentativas exaltar a fé em conhecimento, transmudar o cristianismo em filosofia, demonstrando suas doutrinas nos princípios da razão.

Tais tentativas sempre abortaram - cada teórico sucessivo vendo com mais ou menos desprezo as especulações de seus predecessores, cada um imaginando possuir os dons para compreender o Todo-poderoso.

Tais tentativas são não apenas abortivas, são sempre nocivas em seus efeitos sobre seus autores e sobre todos quantos se deixam influenciar por elas. Até onde resultam para a satisfação daqueles que as empreendem, mudam a relação da alma com a verdade e, naturalmente, com Deus. A recepção da verdade não é um ato de fé ou de confiança em Deus; mas de confiança em nossas próprias especulações. O ego substitui a Deus como fonte de confiança. Todo o estado interior do homem é com isso mudado. A história, ademais, prova que o dogmatismo é o predecessor do racionalismo. A tendência natural e as conseqüências reais da indulgência de uma indisposição para exigir demonstração filosófica para os artigos de fé são um estado mental que se insurge na autoridade e se recusa a admitir como verdadeiro o que não pode ser compreendido e provado. E esse estado mental, incompatível com a fé, é o pai da incredulidade e de todas as suas conseqüências. Não há segurança para nós, pois, a não ser permanecer dentro dos limites que Deus nos designou. Confiemos em nossos sentidos, dentro da esfera de nossas percepções; em nossa razão, dentro da esfera das verdades racionais; e em Deus, e tão-somente nele, em tudo o que se relaciona com as coisas de Deus. Apenas ele conhece realmente quem consente, com a docilidade de uma criança, em ser instruído por Deus.

§ 5. *A Função Própria da Razão em Questões de Religião*

A. *A Razão Necessária para o Recebimento de uma Revelação*

Ao repudiar o racionalismo em todas as suas formas, os cristãos não rejeitam os préstimos da razão em questões de religião. Reconhecem suas nobres prerrogativas e a responsabilidade envolvida em seu exercício.

Em primeiro lugar, a razão é necessariamente pressuposta em toda a revelação. Revelação é a comunicação da verdade à mente. Mas a comunicação da verdade pressupõe a capacidade de recebê-la. Não se podem fazer revelações a brutos ou idiotas. As verdades, para serem recebidas como objetos de fé, têm de ser intelectualmente apreendidas. Uma proposição que não nos transmite nenhum significado, por mais importante seja a verdade que contenha, não pode ser objeto de fé. Se for afirmado que a alma é imortal, ou que Deus é um espírito, a menos que conheçamos o significado dos termos, nada é comunicado à mente, e

esta nada pode afirmar ou negar no que diz respeito ao tema. Em outros termos, o conhecimento é essencial à fé. Quando cremos, afirmamos a veracidade da proposição crida. Mas nada podemos afirmar sobre aquilo de que nada conhecemos. A função primária e indispensável da razão, portanto, em questões de fé, é a cognição ou apreensão inteligente das verdades propostas para nossa percepção. Isso é o que costumam chamar de *usus organicus, seu, instrumentalis, rationis.* Sobre isso não é possível haver nenhuma disputa.

A Diferença entre Conhecer e Compreender

É importante, contudo, ter em mente a diferença entre conhecer e entender, ou compreender. Uma criança sabe o que significam as palavras "Deus é espírito". Nenhum ser criado pode compreender perfeitamente o Onipotente. Devemos conhecer o plano de salvação; mas ninguém pode compreender seus mistérios. Tal distinção é reconhecida em cada esfera. Os homens conhecem indescritivelmente mais do que entendem. Sabemos que as plantas crescem; que a vontade controla nossos músculos voluntários; que Jesus Cristo é Deus e homem em duas naturezas distintas e uma só pessoa para sempre; mas aqui, como em toda a parte, vemo-nos circundados pelo incompreensível. Podemos racionalmente crer que uma coisa existe sem saber como ou por que ela existe. É suficiente para a genuína dignidade do homem como criatura racional que ele não seja convocado por seu Criador para crer sem conhecimento; para receber como verdadeiras as proposições que não comunicam nenhum significado à mente. Isso seria não só irracional, mas impossível.

B. *A Razão Deve Julgar a Credibilidade de uma Revelação*

Em segundo lugar, é a prerrogativa da razão julgar a credibilidade de uma revelação. A palavra "crível" é às vezes usada popularmente no sentido de fácil de crer, isto é, provável. Em seu sentido próprio, é antitético de incrível. Incrível é aquilo em que não se pode crer. Crível é aquilo em que se pode crer. Nada é incrível senão o impossível. O que existe, pode ser racionalmente (isto é, sobre bases adequadas) crido.

Uma coisa pode parecer estranha, inaceitável, ininteligível e todavia perfeitamente crível. O que é estranho ou inaceitável a uma mente pode ser perfeitamente familiar e claro a outra. O mais limitado intelecto ou experiência tomar-se o padrão do possível e verdadeiro, seria tão absurdo como fazer o horizonte visível de uma pessoa o limite do espaço. Se alguém não estiver

disposto a crer no incompreensível, não pode crer em nada e deveria morar para sempre nas trevas exteriores. A mais cética forma de filosofia moderna, a qual reduz a fé e o conhecimento a um mínimo, ensina que o incompreensível é tudo o que conhecemos, isto é, que a força existe, e é persistente. É mais irracional, pois, insistir como objeção ao cristianismo só porque ele demanda fé no incompreensível.

Não se Pode Crer no Impossível

Embora isso seja verídico e evidente, não é menos verdadeiro que o impossível é incrível, e portanto não pode ser objeto de fé. Os cristãos concedem à razão o *judicium contradictionis,* isto é, a prerrogativa de decidir se uma coisa é possível ou impossível. Caso se veja ser impossível, nenhuma autoridade e nenhuma porção ou sorte de evidência pode impor a obrigação de recebê-la como verdadeira. Entretanto, se uma coisa é possível ou não, não deve ser arbitrariamente determinada. Os homens se dispõem a pronunciar como impossível tudo quanto contradiz suas convicções estabelecidas, suas predisposições e preconceitos, ou o que é repugnante a seus sentimentos. Os homens de outrora não hesitavam em dizer ser impossivel que a terra girasse em tomo de seu eixo e se movesse pelo espaço com incrível velocidade, ainda que não o percebemos. Pronunciou-se absolutamente impossível que a informação seria transmitida a

milhares de quilômetros numa fração de segundo. Com certeza seria loucura rejeitar toda a evidência de fatos como esses com base em sua impossibilidade. Não é menos irracional que os homens rejeitem as verdades da revelação com base na pretensão de que envolvem o impossível, quando contradizem nossa convicções prévias ou quando não podemos perceber como elas são possíveis. Os homens dizem ser impossível que a mesma pessoa pode ser tanto Deus quanto homem; e, no entanto, admitem que o homem é simultaneamente material e imaterial; mortal e imortal; anjo e animal. O impossível não pode ser verdadeiro; a razão, porém, ao pronunciar algo como impossível, deve agir racionalmente, e não caprichosamente. Seus juízos devem ser guiados pelos princípios que se recomendam à consciência comum dos homens. Tais princípios são os seguintes:

O que é Impossível

(1.) É impossível o que envolve contradição, ou seja, que uma coisa existe e não

existe; que o certo é errado, e o errado, certo. (2.) É impossível que Deus faça, aprove ou ordene o que é moralmente errôneo. (3.) É impossível que ele exija de nós crer no que contradiz quaisquer das leis da fé que ele imprimiu em nossa natureza. (4.) É impossível que uma verdade contradiga outra. É impossível, pois, que Deus revele algo como verdadeiro quando isso contradiz alguma verdade solidamente autenticada, seja por intuição, experiência ou revelação prévia.

Os homens podem usar mal essa prerrogativa da razão, como usam mal sua livre agência. Mas a prerrogativa propriamente dita não deve ser negada. Temos o direito de rejeitar como falso tudo quanto é impossível que Deus exija que creiamos. Ele não pode requerer que creia-mos no que é absurdo, mais do que crermos no que é errôneo.

Prova dessa Prerrogativa da Razão

1. Que a razão tem a prerrogativa do *judicium contradictionis,* é evidente, em primeiro lugar, à luz da própria natureza do caso. A fé inclui uma afirmação da mente de que uma coisa é verdadeira. Mas é contradição dizer que a mente pode afirmar ser verdadeiro o que se percebe não ser possivelmente verdadeiro. Isso seria afirmar e negar, crer e descrer, ao mesmo tempo. À luz da própria constituição de nossa natureza, portanto, somos proibidos de crer no impossível. Somos, conseqüentemente, não só autorizados, mas obrigados a declarar anátema um apóstolo ou anjo celestial, que porventura nos conclame a receber como revelação de Deus algo absurdo, ou mau, ou inconsistente com a natureza intelectual ou moral com a qual Deus nos dotou. A sujeição da inteligência humana a Deus é deveras absoluta; mas é uma sujeição à sabedoria e bondade infinita. Visto ser impossível que Deus se contradiga, também é impossível que, por meio de uma revelação interna, Deus declare ser verdadeiro o que, pelas leis de nossa natureza, ele classificou como impossível que creiamos.

2. Essa prerrogativa da razão é constantemente reconhecida na Escritura. Os profetas conclamaram o povo a rejeitar as doutrinas dos pagãos, porque elas não podiam ser verdadeiras. Não podiam ser verdadeiras porque envolviam contradições e absurdos; porque se punham em contradição com nossa natureza moral e eram inconsistentes com as verdades conhecidas. Moisés ensinou que nada-devia ser crido, não importava que quantidade de evidência externa se aduzisse em seu apoio, que contraditasse uma revelação prévia, devidamente auten-

ticada, de Deus. Paulo faz o mesmo quando nos conclama a pronunciar maldito, mesmo que seja um anjo, que porventura ensine outro evangelho. Ele reconhecia a suprema autoridade dos juízos intuitivos da mente. O apóstolo diz que a condenação de alguém é justa quando nos conclama a crer que o certo é errado, ou quando os homens convertem em mal o bem que poderia vir. t

3. A base última da fé e do conhecimento é a confiança em Deus. Não podemos crer nem conhecer nada amenos que confiemos nessas leis da fé que Deus implantou em nossa natureza. Se é possível exigir-se que creiamos no que contradiz essas leis, então os fundamentos são fragmentados. Toda distinção entre verdade e falsidade, entre certo e errado, desapareceria. Todas as nossas idéias de Deus e da virtude seriam confundidas e nos tomaríamos vítimas de hábeis enganadores ou ministros de Satanás, os quais, mediante os prodígios do engano, nos conclamariam a crer na mentira. Temos de testar os espíritos. Como, porém, podemos testá-los sem um padrão? E que outro padrão poderia existir, que não as leis de nossa natureza e as revelações autenticadas de Deus?

C. *A Razão Deve Julgar as Evidências de uma Revelação*

Em terceiro lugar, a razão deve julgar a evidência na qual se apóia uma revelação.

Neste ponto, pode-se observar:

1. Que, como a fé envolve consentimento, e consentimento é a convicção produzida por evidência, segue-se que a fé sem evidência é ou irracional ou impossível.

2. Essa evidência deve adequar-se à natureza da verdade cri da. A verdade histórica requer evidência histórica; verdades empíricas, o testemunho da experiência; verdade moral, a evidência moral; e “as coisas do Espírito”, a demonstração do Espírito. Em muitas coisas, diferentes tipos de evidência concorrem para apoiar a mesma verdade. Que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo, por exemplo, é sustentado pela evidência histórica, moral e espiritual de forma tão abundante, que nosso Senhor diz que a ira de Deus habita nos que a rejeitam.

3. A evidência deve ser não só apropriada, mas também adequada. Isto é, inspirar consentimento em toda mente bem constituída à qual se apresenta.

Como podemos crer sem evidência, e como essa evidência seria apropriada e adequada, são pontos cujo julgamento compõe claramente uma prerrogativa da razão. Eis o plano.

1. À luz da natureza da fé, a qual não é um consentimento cego, irracional, mas uma inteligente recepção da verdade sobre bases adequadas.

2. As Escrituras nunca demandam fé que não seja com base em evidência adequada. “Se eu não tivesse feito entre eles tais obras, quais nenhum outro fez, pecado não teriam” (Jo 15.24); reconhecendo claramente o princípio de que a fé não pode ser requerida sem evidência. O Apóstolo Paulo prova que os pagãos são justamente passíveis de condenação em razão de sua idolatria e imoralidade, porque tal revelação do verdadeiro Deus e da lei moral foi feita para eles, aponto de deixá-los sem justificativa.

3. A Bíblia considera a descrença pecado, e o grande pecado pelo qual os homens serão condenados ante o tribunal de Deus. Isso pressupõe que a descrença não pode originar-se da falta de evidência apropriada e adequada, mas está associada à ímpia rejeição da verdade, não obstante a prova pela qual é acompanhada. O falso conceito popular de que os homens não são responsáveis por sua fé emana de uma confusão de idéias. É verdade que os homens não são

culpados por não crerem em verdades especulativas, quando a causa da descrença é a ignorância do fato ou de sua evidência. Não é pecado não crer que a terra se move em tomo do sol, se alguém é ignorante do fato ou da evidência de sua veracidade. Mas sempre que a descrença surge de um coração mau, então ela envolve toda a culpa que pertence à causa donde ela emana. Se os ímpios odeiam o bem e crêem ser tão repelente quanto eles próprios, isso apenas é uma prova de sua perversidade. Se uma pessoa não crê na lei moral; se ela sustenta que é correto que o forte roube, mate ou oprima os fracos, como ensinam alguns filósofos, ou se ela descrê da existência de Deus, então é evidente a homens e a anjos que lhe foi permitido entregar-se a uma mentalidade reprovável. Existe uma evidência da beleza para a qual nada senão a ausência de gosto pode tomar alguém insensível; existe evidência de superioridade moral à qual nada senão um coração perverso pode tomar-nos cegos. Por que os judeus rejeitaram a Cristo, a despeito de toda a evidência manifestada em seu caráter, em suas palavras e em suas obras, de que ele era o Filho de Deus? “Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus” (Jo 3.18). O fato, contudo, de que a descrença é um grande pecado, e a causa

especial da condenação dos homens, necessariamente pressupõe que ela é injustificável, que não se origina da ignorância ou falta de evidência. “Ecomo crerão naquele de quem nada ouviram?” (Rm 10.14). E nosso Senhor diz: “O julgamento é este: que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque suas obras eram más” (Jo 3.19).

4. Outra evidência de que as Escrituras reconhecem a necessidade de evidência, de modo que a fé e o direito daqueles a quem a revelação é endereçada possam julgar essa evidência, encontra-se na freqüente ordem de considerar, examinar e testar os espíritos, isto é, os que alegam ser os instrumentos do Espírito de Deus. O dever de julgar é imposto, e o padrão do julgamento é fornecido. E então os homens são tidos como responsáveis por sua decisão.

Os cristãos, pois, concedem à razão todas as prerrogativas que ela porventura reivindique com justiça. Deus não requer de suas criaturas racionais nada que seja irracional. Ele não requer fé sem conhecimento, nem fé no impossível, nem fé sem evidência. O cristianismo igualmente se opõe à superstição e ao racionalismo. Aquela é fé sem evidência apropriada; este se recusa a crer no que não entende, a despeito da evidência que ordenaria que se cresse. O cristão, cônscio de sua imbecilidade como criatura, e de sua ignorância e cegueira como pecador, coloca-se diante de Deus, na postura de uma criança, e aceita como verdadeiro tudo o que um Deus de infinita inteligência e bondade declara ser digno de confiança. E ao assim submeter-se a ser instruído, ele age com base nos mais elevados princípios da razão.

§ 6. *Relação da Filosofia com a Revelação*

Cícero[4] define filosofia como “Rerum divinarum et humanaram, causarumque quibus hae res continentur, scientia”. Peemans[5] diz: “Philosophia est scientia rerum per causas primas, recto rationis usu comparata”. Ou, como Ferires[6] expressa: “Filosofia é a obtenção da verdade pela via da razão”. Essas e outras definições podem ser encontradas em “Vocabulary of Philosophy”, de Fleming.

Há, contudo, uma *philosophia prima*, ou filosofia primária, a qual se preocupa não tanto com o que pode ser conhecido, quanto com a faculdade do conhecimento, a qual examina a faculdade cognitiva, determina suas leis e seus limites. E a filosofia da filosofia.

Se tomarmos a palavra no sentido do conhecimento de Deus e da natureza obtido

pela razão, ou dos princípios que devem reger todos os esforços para a obtenção do conhecimento, a palavra se destina a cobrir todo o domínio da inteligência humana. Popularmente, distingui-mos entre filosofia e ciência; a primeira tendo por sua esfera o espiritual, a última, o material. Comumente, filosofia é subentendida como a compreender ambas as esferas. Daí falarmos de filosofia natural tanto quanto da filosofia da mente. Sendo estes os limites do domínio que os filósofos reivindicam como lhes pertencendo, a própria relação entre filosofia e teologia se toma uma questão de vital importância. Eis, deveras, a grande questão como resultado da controvérsia racionalista; e, portanto, na conclusão deste capítulo, tudo o que resta a ser feito é apresentar uma declaração concisa dos princípios familiares.

Filosofia e Teologia Ocupam Terreno Comum

1. A filosofia e a teologia ocupam terreno comum. Ambas presumem ensinar o que é verdadeiro no que diz respeito a Deus, ao homem, ao mundo e à relação que Deus mantém com suas criaturas.

2. Embora seus objetivos sejam até aqui idênticos, ambas se esforçando por obter um conhecimento das mesmas verdades, seus métodos são essencialmente diferentes. A filosofia busca obter conhecimento por meio de especulação e indução, ou pelo exercício de nossas próprias faculdades intelectuais. A teologia confia na autoridade, aceitando como verdade tudo o que Deus tem revelado em sua Palavra.

3. Ambos os métodos são legítimos. Os cristãos não negam que nossos sentidos e a razão sejam informantes confiáveis; que nos capacitam a chegar à certeza quanto ao faz parte de sua esfera.

4. Deus é o autor de nossa natureza e o criador do céu e terra, portanto nada que as leis de nossa natureza ou os fatos do mundo externo provam ser verdadeiro pode contradizer as verdades da filosofia ou da ciência.

Filósofos e Teólogos Devem Empenhar-se em prol da Unidade

5. Visto que essas duas grandes fontes do conhecimento devem ser consistentes em seus ensinos válidos, é dever de todas as partes diligenciar-se por exibir tal consistência. Os filósofos não devem ignorar os ensinos da Bíblia, e os teólogos não devem ignorar os ensinos da ciência. Muito menos devem as duas classes entrar desnecessariamente em colisão uma com a outra. É irracional

e irreligioso para os filósofos adotar e promulgar teorias inconsistentes com os fatos da Bíblia, quando essas teorias são sustentadas somente por evidência plausível, a qual não ordena o consentimento mesmo da corporação dos próprios cientistas. Por outro lado, não é sábio para os teólogos insistir sobre uma interpretação da Escritura que entre em colisão com os fatos da ciência. Ambos os equivocos são amiúde praticados. A Biblia, por exemplo, ensina claramente a unidade das raças humanas existentes, tanto no tocante à origem como no tocante às espécies. Muitos naturalistas, contudo, insistem que elas são diversas, e alguns

dizem, tanto em origem quanto em espécie; e outros, em origem se não em espécie. Isso é feito não meramente com base em evidência plausível, sendo uma das várias formas possíveis de considerar as diversidades reconhecidas, mas em oposição à mais decisiva prova em contrário. Essa prova, até onde é histórica e fdosófica, não entra na esfera da ciência natural, e portanto o mero naturalista a desconsidera. Filólogos comparativos apoiam a obtusidade dos homens de ciência que afirmam que as raças têm diferentes origens, cujas linguagens reforçam a demonstração de que se derivaram de um trono comum. Considerando o esmagador peso de evidência da divina autoridade das Escrituras, bem como da inexprimível importância dessa autoridade sendo mantida acima da mente e do coração dos homens, ela comprova a terrível temeridade por parte daqueles que insolentemente impugnam seus ensinos. Por outro lado, não é sábio que os teólogos se arremessem desnecessariamente contra os ensinos da ciência. Os romanistas e protestantes debalde resistiram à adoção da teoria de Copémico sobre nosso sistema solar. Interpretaram a Bíblia num sentido contrário a essa teoria. Até onde puderam, ampararam a autoridade bíblica na exatidão de sua interpretação. A teoria provou ser verdadeira, e teve-se de renunciar à interpretação aceita. A Bíblia, contudo, não sofreu nenhuma injúria, embora os teólogos tenham aprendido uma importante lição, a saber: deixar à ciência seguir seu curso, seguros de que as Escrituras se acomodarão a todos os fatos científicos bem autenticados no futuro, como fizeram no passado.

A Autoridade dos Fatos

6. A relação entre Revelação e Filosofia (tomando a palavra em seu sentido restrito) é diferente daquela entre Revelação e Ciência. Ou, para expressar a mesma idéia em palavras diferentes, a relação entre revelação e fatos é uma coisa; e a relação entre revelação e teorias, outra coisa. Fatos não admitem negação. São determinados pela sabedoria e vontade de Deus. Negar fatos é

negar o que Deus afirma ser verdadeiro. Isso a Biblia não pode fazer. Ela não pode contraditar a Deus. O teólogo, pois, reconhece que as Escrituras devem ser interpretadas em consonância com os fatos estabelecidos. Ele tem o direito, contudo, de exigir que esses fatos sejam verificados além da possibilidade de dúvida. Os cientistas de uma época ou de um país afirmam a veracidade dos fatos que outros negam ou desaprovam. Seria um lamentável espetáculo ver a Igreja mudando suas doutrinas ou interpretações da Escritura com o fim de satisfazer constantemente as representações em mudança dos cientistas quanto às questões de fatos.

Embora reconhecendo sua obrigação de admitir fatos inegáveis, os teólogos são livres para aceitar ou rejeitar as teorias deduzidas desses fatos. Tais teorias são especulações humanas, e podem não ter nenhuma autoridade mais elevada do que sua própria probabilidade inerente. Os fatos da luz, eletricidade, magnetismo são permanentes. As teorias concernentes a eles estão em constante transição. Os fatos da geologia devem ser admitidos; as teorias dos geólogos não possuem autoridade coercitiva. Os fatos da psicologia e anatomia comparada podem ser aceitos; mas ninguém é obrigado a aceitar nenhuma das várias e conflitantes teorias do desenvolvimento. Essa distinção entre fatos e teorias é óbvia, não obstante seja amiúde ignorada. Os cientistas se dispõem a defender suas teorias, a autoridade devida exclusivamente aos fatos estabelecidos. E os teólogos, em razão da liberdade de rejeitar as teorias, às vezes são levados a asseverar sua independência dos fatos.

A Autoridade da Bíblia è Maior que a da Filosofia

7. Sendo a filosofia, em seu sentido mais amplo, as conclusões da inteligência humana quanto ao que é verdadeiro, e sendo a Bíblia a declaração de Deus quanto ao que é verdadeiro, é claro que, onde as duas contradizem uma à outra, a filosofia deve render-se à revelação; o homem deve render-se a Deus. Tem-se admitido que a revelação não pode contradizer os fatos; que a Bíblia deve ser interpretada em consonância com o que Deus claramente fez conhecido na constituição de nossa natureza e no mundo exterior. Mas a parte central do que passa por filosofia e ciência é meramente especulação humana. Qual é a filosofia dos orientais, dos brâmanes e dos budistas, dos antigos gnósticos, dos seguidores de Platão e de Scott da Idade Média; de Leibnitz com suas mônadas e a harmonia preestabelecida; de Descartes e suas vórtices; de Kant e suas categorias; de Fichte, Schelling e Hegel, com suas diferentes teorias de panteísmo idealista? A resposta a essa pergunta consiste em que esses sistemas

de filosofia são tantas e variadas formas de especulação humana; e conseqüentemente, até onde essas especulações concordam com a Bíblia, são verdadeiras; e até onde diferem dela, são falsas e sem valor. Eis a base que cada crente, douto ou indouto, é autorizado e obrigado a aceitar. Se a Bíblia ensina que Deus é uma pessoa, a filosofia que ensina que um ser infinito não pode ser uma pessoa é falsa. Se a Bíblia ensina que Deus cria, controla, regenera, a filosofia que proíbe a pretensão de que ele age dentro do tempo deve ser rejeitada. Se a Bíblia ensina que a alma subsiste depois da dissolução do corpo, a filosofia que ensina que o homem é simplesmente a efêmera manifestação de uma vida genética em conexão com dada organização corporal deve ser descartada sem exame ulterior. Em suma, a Bíblia ensina certas doutrinas concernentes à natureza de Deus e sua relação com o mundo; concernente à origem, natureza e destino do homem; concernente à natureza e virtude, à base da obrigação moral, liberdade e responsabilidade humana; qual é a regra do dever, qual é o certo e qual o errado em todas as nossas relações com Deus e com as criaturas nossas iguais. Esses são temas sobre os quais a filosofia compromete-se a especular e dogmatizar; se de alguma forma essas especulações entram em conflito com o que é ensinado ou necessariamente se acha implícito na Bíblia, elas são desse modo refutados, como por um *reductio ad absurdum.* E a disposição que recusa manter tais especulações em obediência ao ensino da Bíblia é inconsistente com o cristianismo. É condição indispensável de salvação através do evangelho, que recebamos como verdadeiro tudo o que Deus revela em sua Palavra. É preciso que façamos nossa escolha entre a sabedoria dos homens e a sabedoria de Deus. A sabedoria dos homens é loucura para Deus; e a sabedoria de Deus é loucura para os sábios deste mundo.

A relação, pois, entre a filosofia e a revelação, como determinada pelas próprias Escrituras, é o que toda pessoa sensata deve aprovar. Tudo é concedido à filosofia e à ciência, o que elas legitimamente exigirem. Admite-se que elas têm uma ampla e importante esfera de investigação. Admite-se que dentro dessa esfera elas têm direito a maior deferência. Concede-se efusivamente que elas têm realizado muito, não só como meio de disciplina mental, mas em expandir a esfera do conhecimento humano e promover o refinamento e a felicidade dos homens. Admite-se que os teólogos não são falíveis na interpretação da Escritura. É possível, pois, que aconteça no futuro, como tem sucedido no passado, que as interpretações da Bíblia, há muito confiantemente aceitas, sejam modificadas ou abandonadas para trazer a revelação em harmonia com o que Deus ensina em suas obras. Essa mudança de conceito quanto ao

verdadeiro significado da Bíblia pode ser uma dolorosa prova para a Igreja, mas não causa o mínimo prejuízo à autoridade das Escrituras. Elas permanecem infalíveis; somos simplesmente convencidos de ter equivocado seu significado.

§ 7. *A Função dos Sentidos em Questões de Fé*

A pergunta “Que autoridade se deve aos sentidos em questões de fé?” originou-se das controvérsias entre romanistas e protestantes. A doutrina da transubstanciação, como ensinada pela Igreja Romana, contradiz o testemunho de nossos sentidos da visão, paladar e tato. Era natural para os protestantes apelar para essa contradição como evidência decisiva contra a doutrina. Os romanistas replicavam negando a competência dos sentidos para dar testemunho em tais casos.

Os protestantes mantêm a validade desse testemunho sobre as seguintes bases: (1.) A confiança no inconfundível testemunho de nossos sentidos é uma das leis da fé que Deus imprimiu em nossa natureza; à luz da autoridade dessas leis, é impossível que nos emancipemos. (2.) A confiança em nossos sentidos é, portanto, uma forma de confiar em Deus. Supõe que ele nos colocou debaixo da necessidade de erro, para assumir que não podemos seguramente confiar em diretrizes nas quais, por uma lei de nossa natureza, ele nos constrange a confiar. (3.) Toda base da certeza em questões ou de fé ou de conhecimento é destruída se a confiança nas leis de nossa natureza forem abandonadas. Nada é então possível senão absoluto ceticismo. Nesse caso, não podemos saber que nós mesmos existimos, nem que existe um Deus, nem a lei moral, nem qualquer responsabilidade para o caráter ou a conduta. (4.) Toda revelação externa supematural é dirigida aos sentidos. Os que ouviram a Cristo tiveram de confiar em seu sentido auditivo; os que lêem a Bíblia têm de confiar em seu sentido visual; os que recebem o testemunho da Igreja, fazem-no através dos sentidos. É suicídio do romanismo, pois, dizer que os sentidos não são confiáveis em questões de fé.

Todos os argumentos derivados dos falsos argumentos dos homens, quando mal guiados pelos sentidos, são respondidos pela simples afirmação da proposição de que se deve confiar nos sentidos exclusivamente dentro de sua esfera legítima.

Os olhos podem realmente nos enganar quando as condições da correta visão não estão presentes; mas isso não prova que a visão não é confiável dentro de seus limites apropriados.

CAPÍTULO IV

MISTICISMO

§ 1. *Significado dos Termos Entusiasmo e Misticismo*

No sentido popular do termo, entusiasmo significa um elevado estado de excitação mental. Nesse estado, todas faculdades são despertadas, os pensamentos se tomam mais dilatados e vividos, os sentimentos ficam mais férteis e a vontade, mais determinada. É nesses períodos de excitação que as mais importantes obras dos gênios, poetas, pintores ou guerreiros têm sido concretizadas. Os antigos faziam referência a esse estímulo do homem interior como motivado por influência divina. Consideravam as pessoas assim excitadas como que possuídas ou possuindo um deus dentro de si. Daí eram chamadas *entusiastas* (evGeoç). Em teologia, pois, os que ignoram ou rejeitam a orientação das Escrituras, e presumem ser guiados por uma influência divina interna para o conhecimento e obediência da verdade, são propriamente chamados entusiastas. Esse termo, contudo, tem sido em grande medida superado pela palavra *místicos.*

Poucas palavras, aliás, têm sido usadas em sentido tão vago e indefinido como misticismo. Sua etimologia não determina seu significado. Um púorriç era um iniciado no conhecimento dos mistérios gregos, alguém a quem as coisas secretas haviam sido reveladas. Daí, no sentido amplo do termo, místico é alguém que alega ver ou conhecer o que está oculto a outras pessoas, seja esse conhecimento obtido por intuição imediata, seja por revelação interior. Na maioria dos casos, admitia-se que tais métodos eram idênticos, como se cria ser a intuição a visão imediata de Deus e das coisas divinas. Daí, no sentido amplo do termo, místicos são aqueles que alegam estar sob a imediata orientação de Deus ou de seu Espírito.

A. *O Uso Filosófico do Termo*

Em conseqüência, misticismo, nesse sentido, inclui todos aqueles sistemas de filosofia que ensinam ou a identidade de Deus e da alma, ou a intuição imediata

do infinito. O panteísmo dos brâmanes e dos budistas, a teosofia dos sufis, dos egípcios e de muitas formas da filosofia grega, nessa acepção do termo, são todos místicos. Como o mesmo sistema tem sido reproduzido nos tempos modernos, a mesma designação se aplica à filosofia de Spinoza e de suas várias modificações. Segundo Cousin, “Misticismo em filosofia é a crença de que Deus pode ser conhecido face a face, sem intermediação. É uma aquiescência ao sentimento despertado pela idéia do infinito, e fluência de todo conhecimento e de todo dever com a contemplação e o amor dele”.[7]

Pela mesma razão, toda a escola de teologia alexandrina na Igreja primitiva foi chamada

mística. Desprezavam caracteristicamente a autoridade externa das Escrituras e exaltavam a da luz interior. É verdade que chamavam a essa luz razão, mas a consideravam divina. Segundo a nova doutrina platônica, o Aóyoç, ou razão impessoal de Deus, é Razão no homem; ou como disse Clemente de Alexandria, o Logos era uma luz comum a todos os homens. Portanto, aquele a quem suprema autoridade foi atribuída na busca da verdade era “Deus dentro de nós”. Eis a doutrina do eclesiasticismo moderno como apresentado por Cousin. Esse filósofo diz: “A razão é impessoal em sua natureza. Não somos nós que a fazemos. Está tão longe de ser individual, que suas características peculiares são o oposto da individualidade, isto é, universalidade e necessidade, visto ser à razão que devemos o conhecimento das verdades universais e necessárias, dos princípios aos quais todos obedecemos, e outra coisa não podemos fazer senão obedecer.... Ele procede de Deus e tem acesso ao homem. Manifesta-se na consciência como um convidado que traz inteligência de um mundo ignoto, do qual imediatamente apresenta a idéia e desperta a necessidade. Se a razão fosse pessoal, não teria valor algum, nenhuma autoridade além dos limites do sujeito individual.... A razão é uma revelação, uma revelação necessária e universal que não falta a nenhum homem e ilumina a cada pessoa em seu ingresso no mundo. A razão é a necessidade medianeira entre Deus e o homem, o Aóyoç de Pitágoras e de Platão, a Palavra feita Carne, a qual serve como o intérprete de Deus, o mestre do homem, o divino e o humano ao mesmo tempo. Não é deveras o Deus absoluto em sua majestosa individualidade, mas sua manifestação em espírito e em verdade. Não é o Ser dos seres, mas é o revelado Deus da raça humana”.[8]

A razão, segundo esse sistema, não é uma faculdade da alma humana, mas Deus no homem. Como a eletricidade e o magnetismo são (ou eram) considerados

forças difundidas através do mundo material, assim o Aóyoç, a razão divina impessoal, é difundida através do mundo da mente e potencialmente se revela mais ou menos na alma de todos os homens. Essa teoria, num aspecto, é uma forma de racionalismo, quando se refere a todo o nosso conhecimento mais elevado, especialmente ao conhecimento religioso, a uma fonte subjetiva que designa a razão. Entretanto, ela tem mais pontos de analogia com o misticismo, porque (1.) presume que o princípio informante, a fonte de conhecimento e guia do dever é divino, algo que não pertence à nossa natureza, mas surge como um hóspede de nossa consciência. (2.) O ofício desse princípio interior, ou luz, é o mesmo em ambos os sistemas. Visa revelar a verdade e o dever, elevar e purificar a alma. (3.) Sua autoridade é a mesma; ou seja, é suprema se não exclusiva. (4.) Suas próprias designações são as mesmas. É chamada pelos filósofos, Deus, o Aóyoç, a Palavra; pelos cristãos, Cristo dentro de nós; ou Espírito. Com isso, os sistemas aparentemente os mais diversos (Cousin e George Fox!) se entrelaçam e se revelam reproduções da filosofia pagã, ou das heresias da Igreja primitiva.

Embora os teólogos alexandrinos tivessem esses pontos de concordância com os místicos, como eram especulativos em toda a sua tendência e se esforçavam por transmudar o cristianismo numa filosofia, não devem ser propriamente considerados místicos no sentido teológico do termo geralmente aceito.

B. *O Sentido em que os Cristãos Evangélicos São Chamados Místicos*

Como todos os cristãos evangélicos admitem uma influência supematural do Espírito de Deus na alma e reconhecem uma forma mais elevada de conhecimento, santidade e comunhão com Deus, como efeitos dessa influência, eles são estigmatizados como místicos por aqueles que descartam toda e qualquer forma supematural de cristianismo. As definições de misticismo formuladas pelos racionalistas são propositadamente tão estruturadas que incluem o que todos os cristãos evangélicos defendem ser verdadeiro no que concerne à iluminação, ao ensino e à orientação do Espírito Santo. Por isso, Wegscheider[9] diz: “Mysticismus est persuasio de singulari animas facultate ad immediatum ipsoque sensu percipiendum cum numine aut naturis coelestibus commercium jam in hac vita perveniendi, quo mens immediate cognitione rerum divinarum ac beatitate perfruatur”. E Bretschneider[10] define misticismo como “crença numa operação contínua de Deus na alma, garantida pelo exercício religioso especial, produzindo iluminação, santidade e beatitude”. Os teólogos evangélicos, até onde concordam com esse ponto de vista, como

Lange[11] e Nitsch[12], dizem “que cada crente genuíno é um místico”. O último escritor acrescenta: “Que as idéias cristãs de iluminação, revelação, encarnação, regeneração, os sacramentos e a ressurreição são essencialmente elementos místicos. Sempre que a própria vida religiosa e eclesiástica sai do formalismo e da escolástica áridos, e é realmente vivificada, desponta como mística e levanta a voz dizendo que o misticismo está ganhando ascendência”. Alguns escritores, aliás, fazem distinção entre místico e misticismo. “Die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik” (A vitalidade interior da religião é sempre mística), diz Nitsch, mas “Mysticismus ist eine einseitige Herrschaft und eine Ausartung der mystischen Richtung”. Isto é, o misticismo é um indevido e pervertido desenvolvimento do elemento místico que pertence à verdadeira religião. Essa distinção entre místico e misticismo não é geralmente reconhecida, e não pode ser bem expressa em inglês/português. Lange, em vez de usar palavras diferentes, fala de um misticismo verdadeiro e falso. Mas coisas diferentes devem ser designadas por palavras diferentes. Houve uma teoria religiosa prevalente na Igreja mais ou menos extensamente, a qual se distingue da doutrina bíblica por meio de características inequívocas e é conhecida na história eclesiástica como misticismo, e a palavra deve restringir-se a essa teoria. É a teoria, variadamente modificada, de que o conhecimento, a pureza e abem-aventurança derivados da comunhão com Deus não são alcançados pelo uso das Escrituras e dos meios comuns de graça, mas pela influência divina supematural e imediata, influência essa (ou comunicação de Deus à alma) que deve ser assegurada pela passividade, um simples devotamento da alma ao influxo divino sem reflexão ou esforço.

C. *O Sistema que Faz das Emoções a Fonte do Conhecimento*

Um uso ainda mais amplo da palavra misticismo tem sido em certa extensão adotado. Qualquer sistema, quer em filosofia quer em religião, que imprime mais importância às emoções do que ao intelecto é chamado místico. Cousin e Morell, depois dele, arranjam os sistemas de

filosofia sob os tópicos de sensacionalismo, idealismo, ceticismo e misticismo. O primeiro faz dos sentidos a fonte exclusiva ou predominante de nosso conhecimento; o segundo, o ego, em sua constituição e leis, como entendido e apreendido pelo intelecto; e o misticismo, as emoções. O místico pressupõe que os sentidos e a razão são igualmente sem valor e inadequados como fontes do conhecimento; que nada pode ser recebido confiantemente como verdade, pelo menos nas áreas mais elevadas do conhecimento, em tudo o que se

relaciona com nossa própria natureza, com Deus e nossa relação com ele, exceto o que é revelado ou naturalmente ou supematuralmente nas emoções. Há, portanto, duas formas de misticismo: uma que admite que as próprias emoções sejam as fontes desse conhecimento; a outra, que é através das emoções que Deus toma a verdade conhecida da alma,[13] "A razão não é mais vista como o grande órgão da verdade; suas decisões são estampadas como incertas, falhas e quase sem valor, enquanto os impulsos interiores de nossa sensibilidade, desenvolvendo-se na forma de fé ou de inspiração, são defendidos como a verdadeira e infalível fonte do conhecimento humano, O processo fundamental, pois, de todo o misticismo é reverter a verdadeira ordem da natureza e dar precedência ao emocional em vez de ao elemento intelectual da mente humana."[14] Isso é declarado como "a base comum de todo misticismo".

A Teoria de Schleiermacher

Se esse é um ponto de vista correto da natureza do misticismo; se consiste em dar predominante autoridade às emoções em questões de religião; e se seus impulsos, desenvolvendo-se na forma de fé, são a verdadeira e infalível fonte do conhecimento, então o sistema de Schleiermacher, adotado e expandido pelo próprio Morell em sua "Philosophy of Religion", é o mais elaborado sistema de teologia já apresentado à Igreja. É princípio fundamental da teoria de Schleiermacher que a religião reside não na inteligência, ou na vontade, ou nas faculdades ativas, mas na sensibilidade. É uma forma de sentimento, um senso de dependência absoluta. Em vez de sermos, como parecemos ser, indivíduos, agentes livres e separados, dando origem a nossos próprios atos, reconhecemo-nos como parte de um grande todo, determinados em todas as coisas pelo grande todo, do qual somos parte. Achamo-nos como criaturas finitas em contraste com um Ser infinito, em relação ao qual somos como nada. O infinito é tudo; e tudo é apenas uma manifestação do infinito. "Embora o homem", diz ainda Morell, "enquanto no meio de objetos finitos, sempre se sente até certo ponto livre e independente, todavia na presença do que é auto-existente, infinito e eterno, pode sentir o senso de liberdade completamente suprimido e tornar-se absorvido pelo senso de absoluta dependência."[15] Afirma-se que esse é o princípio essencial da religião em todas as suas formas, do fetichismo ao cristianismo. Depende principalmente do grau de cultura do indivíduo ou comunidade em qual forma esse senso de dependência se revelará; porque, quanto mais iluminado e puro for o indivíduo, mais será capaz de apreender corretamente o que está envolvido nesse senso de dependência de Deus. Revelação não é a comunicação de uma nova verdade ao entendimento, mas as influências providenciais pelas

quais a vida religiosa é despertada na alma. Inspiração não é a influência

divina que controla as operações mentais e alocuções de seu tema, a fim de tomá-lo infalível na comunicação da verdade revelada, mas simplesmente a intuição de verdades eternas devido ao estado excitado dos sentimentos religiosos. O cristianismo, subjetivamente considerado, são as intuições dos homens bons, como ocasionadas e determinadas pelo aparecimento de Cristo. Objetivamente considerado ou, em outros termos, a teologia cristã, é a análise lógica e o arranjo e a elucidação científica das verdades envolvidas nessas intuições. As Escrituras, como regra de fé, não possuem autoridade. Possuem valor somente como meio de despertar em nós a vida religiosa experimentada pelos Apóstolos, assim nos capacitando a atingir iguais intuições das coisas divinas. A fonte de nossa vida religiosa, segundo esse sistema, são as emoções, e, se esse é o aspecto característico do misticismo, então a doutrina de Schleiermacher é puramente mística.

D. *O Misticismo como Conhecido na História Eclesiástica*

Isso, contudo, não é o que se pretende por misticismo, como tem aparecido na Igreja Cristã. Os místicos, como já declaramos, são aqueles que reivindicam uma comunicação imediata do conhecimento divino e da vida divina de Deus para a alma, independentemente das Escrituras e do uso dos meios ordinários de graça. “Ele descoroçoa”, diz Fleming, “o processo regular da ciência; crê que podemos alcançar diretamente, sem o auxílio dos sentidos ou da razão, e por meio de uma intuição imediata, o real e absoluto princípio de toda a verdade - Deus”.[16]

Os místicos são de duas classes: os teosofistas, cujo objeto é o conhecimento, e cujo órgão de comunicação com Deus é a razão; e os místicos propriamente ditos, cujo objeto é a vida, a pureza e a beatitude; e cujo órgão de comunicação, ou receptividade, são as emoções. Concordam, primeiro, em confiar na revelação ou comunicação imediata de Deus com a alma; e, segundo, que essas comunicações devem ser adquiridas, na negligência dos meios externos, pela quietude ou contemplação passiva. “O teosofista é alguém que fornece uma teoria de Deus ou das obras de Deus, que não tem a razão, senão uma inspiração propriamente sua como sua base.”[17] “Os teosofístas, não contentes com a luz natural da razão, nem com as doutrinas simples da Escritura entendidas em seu sentido literal, têm recorrido a uma luz interna supematural superior a todas as demais iluminações, da qual professam derivar uma misteriosa e divina filosofia manifestada somente aos escolhidos favoritos do céu.”[18]

O Misticismo Não é Idêntico à Doutrina do Iluminismo Espiritual

O misticismo, pois, não deve ser confundido com a doutrina da iluminação espiritual como defendida por todos os cristãos evangélicos. As Escrituras claramente ensinam que a mera apresentação externa da verdade na Palavra não é suficiente para a conversão ou santificação dos homens; que o homem natural, ou não renovado, não recebe as coisas do Espírito de Deus, porque são loucura para ele; nem pode entendê-las; que, para qualquer conhecimento salvífico da verdade, isto é, desse conhecimento quando produz santos afetos e assegura uma vida santa,

há necessidade de um ensino interior supematural do Espírito, produzindo o que as Escrituras chamam de "discernimento espiritual". Esse é o ensino supematural que nosso Senhor prometeu a seus discípulos quando disse que lhes enviaria o Espírito da verdade. Por esse ensino os escritores sacros oraram, para que fosse concedido não somente a eles, mas a todos quantos ouvissem suas palavras ou lessem seus escritos. Para isso eles dependiam exclusivamente de seu êxito na pregação ou no ensino. Daí os crentes serem designados como **irveupauKOÍ,** ***a*** *Spiritu Dei illuminati, qui reguntur a Spiritu.* E os homens do mundo, os homens não renovados, são descritos como aqueles que não possuem o Espírito. Deus, portanto, mantém imediata comunicação com a alma dos homens. Ele se revela a seu povo, como não faz com o mundo. Concede-lhes o Espírito de revelação no conhecimento dele (Ef 1.17). Desvenda-lhes sua glória e enche-lhes de uma alegria que excede a compreensão. Tudo isso é admitido; mas tal coisa é muito diferente do misticismo. As duas coisas, isto é, iluminação espiritual e misticismo, diferem, primeiro, quanto ao seu objetivo. O objetivo do ensino interior do Espírito é capacitar-nos a discernir a verdade e a excelência do que já se revelou objetivamente na Bíblia. A iluminação alegada pelo místico comunica a verdade independentemente de sua revelação objetiva. Não se destina a capacitar-nos para apreciar o que já conhecemos, mas a comunicar novo conhecimento. Uma coisa é capacitar uma pessoa a discernir e apreciar a beleza de uma obra de arte exposta ante seus olhos, e outra completamente distinta é comunicar a intuição de todas as formas possíveis da verdade e beleza, independentemente de tudo o que é externo. Portanto, há grande diferença entre a influência que capacita a alma a discernir as coisas "para que conheçamos o que por Deus nos foi dado gratuitamente" (1 Co 2.12) em sua Palavra, e a revelação imediata, à mente, de todo o conteúdo dessa palavra, ou de seus equivalentes.

As doutrinas da iluminação espiritual e do misticismo diferem não só no objetivo, mas, em segundo lugar, na maneira em que esse objetivo deve ser alcançado. O ensino interior do Espírito deve ser buscado pela oração e pelo diligente uso dos meios designados; as intuições do místico são buscadas na negligência de todos os meios, na supressão de toda a atividade interior e exterior, e na espera passiva pelo influxo de Deus na alma. Elas diferem, em terceiro lugar, em seus efeitos. O efeito da iluminação espiritual consiste em que a Palavra habita em nós “em toda a sabedoria e entendimento espiritual” (Cl 1.9). O que habita na mente do místico são suas próprias imaginações, o caráter das quais depende de seu próprio estado subjetivo; e o quer que sejam, são produtos do homem, não de Deus.

Ele Difere da Doutrina da “Liderança do Espirito "

Tampouco deve o misticismo ser confundido com a doutrina da orientação do Espírito. Os cristãos evangélicos admitem que os filhos de Deus são guiados pelo Espírito de Deus; que suas convicções quanto à verdade e ao dever, ao caráter interior e exterior de sua conduta, são moldadas por sua influência. São filhos capazes de orientar-se, guiados por um Pai de infinita sabedoria e amor, sempre presente. Essa orientação é em parte providencial, ordenando suas circunstâncias externas; em parte se dá através da Palavra, a qual é lâmpada para seus pés; e em parte resulta da influência interna do Espírito na mente. Essa última, contudo, também vem através da Palavra, tomando-a inteligível e eficaz; trazendo-a lucidamente à memória. Deus guia seu povo pelos fios de um homem, ou seja, em consonância com as leis de sua natureza. Isso é muito diferente da doutrina de que a alma, rendendo-se passivamente a Deus, se enche

de toda verdade e bondade; ou que, em emergências especiais, ela é controlada por impulsos cegos e irracionais.

Ele Difere da Doutrina da “Graça Comum "

Finalmente, o misticismo difere da doutrina da graça comum como defendida por todos os agostinianos e da graça suficiente como defendida pelos arminianos. Todos os cristãos crêem que, como Deus está presente em toda a parte no mundo material, orientando a operação das causas secundárias a fim de assegurar os resultados que ele designa, assim seu Espírito está presente em toda a parte na mente dos homens, estimulando o bem e restringindo o mal, controlando eficazmente o caráter e a conduta humana, em consistência com as

leis dos seres racionais. Segundo a teoria arminiana, essa “graça comum” é suficiente, caso seja apropriadamente desenvolvida e obedecida, para guiar os homens à salvação, sejam pagãos, maometanos ou cristãos. Entretanto, há pouca analogia entre essa doutrina da graça comum ou suficiente e o misticismo como revelado na história da Igreja. Uma pressupõe uma influência do Espírito em todos os homens análoga à eficiência providencial de Deus na natureza; o outro pressupõe uma influência análoga àquela concedida aos profetas e apóstolos, envolvendo tanto revelação quanto inspiração.

§ 2. *O Misticismo na Igreja Primitiva* A. *Montanismo*

Os montanistas, que surgiram próximo do apagar das luzes do segundo século, tiveram, num aspecto, afinidade com o misticismo. Montanus ensinava que, como os antigos profetas predisseram a vinda do Messias por meio de quem novas relações seriam efetuadas, assim Cristo predisse a vinda do Paracleto por meio de quem comunicações adicionais da mente de Deus seriam transmitidas a seu povo. Tertuliano, que reduziu esse sistema à ordem e o recomendou à classe mais excelente de intelectos, sustentava, aliás, que a regra de fé era fixa e imutável, mas, não obstante, havia necessidade de uma revelação supematural contínua da verdade, pelo menos quanto a questões de dever e disciplina. Essa revelação supematural era efetuada pelo Paracleto; ou, como provavelmente era a idéia geral entre os montanistas, por meio de comunicação concedida, de tempos em tempos, a indivíduos especiais, que com isso se tomavam profetas cristãos, ou por meio de uma influência comum a todos os crentes, os quais, contudo, uns mais experientes e perfeitos do que os outros. A seguinte passagem de Tertuliano[19] fornece claramente o princípio fundamental do sistema, no que se refere a este ponto: “Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis,... Hac lege fidei manente, cetera jam disciplinas et conversationis admittunt novitatem correctionis; operante scilicet et proficiente usque in finem gratia Dei.... Propterea Paracletum misit Dominus, ut, quoniam humana mediocritas omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur et ad perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario Domini Spiritu Sancto. Quse est ergo Paracleti administratio nisi hgec, quod disciplina dirigitur, quod Scripturae revelantur, quod intellectus

reformatur, quod ad meliora profícitur?... Justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens; dehinc per legem et prophetas promovit in infantiam; dehinc per evangelium efferbuit in juventutem; nunc per Paracletum componitur in maturitatem”.

Os pontos de analogia entre o montanismo e o misticismo são que ambos pressupõem a insuficiência das Escrituras e das ordenanças da Igreja para o pleno desenvolvimento da vida cristã; e ambos declaram a necessidade de uma revelação supematural, contínua, do Espírito de Deus. Em outros aspectos, as duas tendências eram divergentes. O misticismo se dirigia à vida interior; o montanismo, à vida exterior. Ele se preocupava com a reforma de costumes e o rigor da disciplina. Ordenava jejuns e outras práticas ascéticas. Como dependia da orientação supematural e contínua do Espírito, era por um lado contrário à especulação ou à tentativa de desenvolver o cristianismo por meio da filosofia; e, por outro, à autoridade dominante dos bispos. Seu espírito denunciatório e exclusivista detenninou sua condenação como herético. Como os montanistas anatematizavam a Igreja, a Igreja os anatematizava.[20]

B. *O Assim Chamado Dionísio, o Areopagita*

O misticismo na acepção comum do termo, é antagonista à especulação. E no entanto eles com freqüência estão juntos. Tem havido místicos especulativos e filosóficos. Aliás, o pai do misticismo na Igreja Cristã era filósofo. Cerca do ano 523 d.C., durante a controvérsia monotelita, certos escritos foram citados como autoritativos e tendo por autor Dionísio, o areopagita. O total silêncio acerca deles durante os séculos precedentes; os conceitos filosóficos que expressavam; as alusões ao estado da Igreja que os saturavam, produziram a convicção, nutrida universalmente, de que eram obras do mesmo autor que viveu na última parte do quinto século. Os mais eruditos investigadores, contudo, confessam sua incapacidade de fixar com certeza ou ainda com probabilidade a que escritor porventura se referem. Ainda que sua autoria seja desconhecida, sua influência tem sido reconhecidamente grande. As obras que levam o pseudônimo de Dionísio são: “A Hierarquia Celestial”, “A Hierarquia Terrestre”, “Teologia Mística” e “As Doze Epístolas”. O conteúdo revela que seu autor pertencia à escola dos neoplatonistas, e que seu objetivo era propagar os conceitos peculiares daquela escola na Igreja Cristã. O escritor tenta mostrar que as doutrinas reais, esotéricas, do cristianismo são idênticas àquelas de sua própria escola de filosofia. Em outros termos, ele ensinava o neoplatonismo, na terminologia da Igreja. As idéias cristãs foram inteiramente excluídas, enquanto a linguagem da Bíblia foi retida. Por isso em nossos dias temos a filosofia de Schelling e Hegel demonstrada nas fórmulas da teologia cristã. -

O Neoplatonismo

Os neoplatonistas ensinavam que a base e fonte original de todas as coisas era a simples existência sem fé ou consciência; da qual absolutamente nada poderia ser conhecido além do

que ela é. Pressupunham uma soma desconhecida, da qual nada pode ser afirmado. O pseudo-Dionísio chamou de Deus; essa base original de todas as coisas; e ensinava que Deus era mera existência sem atributos de gênero algum, não só incognoscível pelo homem, mas de quem nada há para se conhecer, como a existência absoluta é na linguagem da filosofia moderna -Nada; nada em si mesmo; mas, não obstante, o õúvoípiç tcôv *mvwv.*

O universo procede da existência primordial, não por algum exercício do poder ou da vontade consciente, mas por um processo ou emanação. A ilustração familiar se deriva do fluxo da luz do sol. Entretanto, com a seguinte diferença: que o sol emite luz, é uma prova de que ele é em si mesmo luminoso; mas o fato de que os seres inteligentes emanam da "existência causai" não se admite como prova de que ela é inteligente. O fato de o ar produzir prazer, dizem esses filósofos, não prova que a atmosfera experimenta alegria. Não podemos inferir nada quanto à natureza da causa da natureza dos efeitos.

Tais emanações são de diferentes ordens; decrescem em dignidade e excelência quando estão distantes da fonte primária. A primeira dessas emanações é a mente, voOç, inteligência individualizada em diferentes categorias de seres espirituais. A próxima, procedente da primeira, é a alma, que se toma individualizada por conexão orgânica ou vital com a matéria. Há, pois, uma inteligência das inteligências, bem como uma alma das almas; daí sua unidade genérica. O mal emana da conexão do espiritual com o corpóreo, todavia essa conexão, no tocante às almas, é necessária para sua individualidade. Cada alma, pois, é uma emanação da alma do mundo, como esta é de Deus, através da Inteligência.

Como não há alma individual sem um corpo, e como o mal é a conseqüência necessária da união com um corpo, o mal não é apenas necessário ou inevitável, ele é um bem.

O fim da filosofia é a visão imediata de Deus, a qual confere à alma suprema bem-aventurança e descanso. Essa união com Deus é obtida quando penetramos em nós mesmos; pela passividade. Como somos uma forma ou um modo de existência de Deus, descobrimos Deus em nós mesmos; e somos

conscientemente um com ele, quando isso é realmente apreendido; ou, quando deixamos Deus, por assim dizer, absorver nossa individualidade.

As emanações primárias da causa de toda a existência, as quais os pagãos chamavam de deuses (como tinham muitos deuses e muitos senhores); os neoplatonistas, de espíritos ou inteligências; e os gnósticos, de aiôneos; o pseudo-Dionísio chamou de anjos. Estes ele dividiu em três tríades: (1.) tronos, querubins e serafins; (2.) potestades, domínios, autoridades; (3.) anjos, arcanjos, principados. E classificou as ordenanças e ofícios e membros da Igreja em tríades correspondentes: (1.) os sacramentos - batismo, comunhão, unção -, meios de iniciação ou consagração; (2.) os iniciadores - bispos, sacerdotes, díáconos; (3.) os iniciados - monges, batizados, catecúmenos.

Os termos Deus, pecado e redenção são mantidos em seu sistema, mas o significado a eles aplicados era inteiramente inconsistente com o sentido que recebem na Bíblia e na Igreja Cristã. O pseudo-Dionísio era um filósofo pagão com vestimentas de um ministro cristão. A filosofia que ensinava, ele reivindicava ter o sentido genuíno das doutrinas da Igreja, como aquele sentido que fora comunicado por uma tradição secreta. Não obstante sua origem e caráter originais, sua influência na Igreja era grande e arraigadamente contínua. Os escritos de seu autor foram traduzidos, anotados e parafraseados, séculos após sua morte. Como não há efeito sem causa adequada, deve ter havido poder em seu sistema e adaptação aos anseios de uma grande classe de intelectuais.

Causas da Influência dos Escritos do Pseudo-Dionísio

Com o fim de prestar esclarecimento de sua extensa influência, pode-se observar: (1.) Ele não abalou abertamente a fé nem prejudicou a Igreja. Não condenou nenhuma doutrina aceita nem repudiou nenhuma instituição ou ordenança estabelecida. Pretendia ser cristão. Esforçou-se por dar uma visão mais profunda e mais correta dos mistérios da religião. (2.) Subordinou o exterior ao interior. Certas pessoas se satisfazem com ritos, cerimônias, simbolos, que podem significar alguma coisa ou nada; outras se contentam com o conhecimento ou conceitos mais claros da verdade. Para outras, o que mais importa é a vida interior da alma, a relação com Deus. Para tais, esse sistema falava por si mesmo. Ele se propunha a satisfazer os anelos por Deus, na verdade não de forma legítima nem por meio da determinação divina. Não obstante, tinha por objetivo a união com aquele que propunha, e o qual professava garantir. (3.) Esse sistema era apenas uma forma da doutrina que exerce tal fascinação sobre a

mente humana e domina tantas formas de religião em cada época do mundo; a doutrina, isto é, que o universo é uma emanação da vida de Deus - todas as coisas fluem dele e para ele retomam de eternidade a eternidade. Essa doutrina tranqüiliza a consciência, quando destrói a idéia de pecado; ela comunica a paz que flui do fatalismo; e promete o absoluto descanso da inconsciência quando o indivíduo é absorvido no seio do Infinito.[21]

§3.0 *Misticismo Durante a Idade Média* A. *Características Gerais desse Período*

A Idade Média abarca o período do final do sexto século à Reforma. Esse período se distingue por três características marcantes. Primeiro, o grande desenvolvimento da Igreja Latina em sua hierarquia, culto e doutrinas formuladas, bem como em suas superstições, corrupções e poder. Em segundo lugar, a extraordinária atividade intelectual despertada na área da especulação, quando se manifestou na multiplicação das cadeiras da erudição, no número e celebridade de seus mestres e na grande multidão de estudantes pelos quais eram assistidos, e no interesse despertado por todas as classes nos temas de discussão erudita. Em terceiro lugar, por um movimento difuso e variadamente manifesto da, por assim dizer, vida interna da Igreja, protestando contra o formalismo, a corrupção e a tirania da Igreja externa. Esse protesto foi feito em parte publicamente por aqueles a quem os protestantes costumavam chamar de “Testemunhas da Verdade”; e em parte dentro da própria Igreja. A oposição dentro da Igreja manifestou-se em parte entre o povo, na formação de comunidades ou sociedades em prol do esforço benevolente e da cultura espiritual, tais como os Beguines, os Beghards, os Lollards e, mais tarde, “os Irmãos da Sorte Comum”; e em parte nas escolas, ou mediante os ensinos dos teólogos.

Era alvo declarado dos teólogos desse período justificar as doutrinas da Igreja no tribunal da razão; provar que o que era aceito com autoridade como matéria de fé era verdadeiro como matéria de filosofia. Afirmava-se ser dever do teólogo enaltecer a fé no conhecimento. Ou,

como Anselmo[22] expressa: “rationabili necessitate intelligere, esse oportere omnia illa, quse nobis fides catholica de Christo credere prascipit”. Richard à St. Victore assevera ainda mais vigorosamente que somos obrigados, “quod tenemus ex fide, ratione apprehendere et demonstrativas certitudinis attestatione fírmare”.

A Primeira Classe de Teólogos Medievais

Dentre esses teólogos, contudo, havia três classes. A primeira, dos que declaradamente enalteciam a razão acima da autoridade e recusavam receber algo advindo de autoridade que não pudessem, por si mesmos, com bases racionais, provar ser verdadeiro. John Scotus Erigena *(Eringeborne,* irlandês de nascença) pode ser considerado um representante dessa classe. Ele não só sustentou que a razão e a revelação, a filosofia e a religião, são perfeitamente consistentes, mas que a religião e a filosofia são idênticas. "Conficitur", diz ele, "inde veram philosophiam esse veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam".[23] E sobre a questão crucial se a fé precede a ciência, ou a ciência a fé, ele decide pela última. A razão, com ele, era suprema para a autoridade, não tendo a última nenhuma força exceto quando sustentada pela primeira. "Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis autem auctoritas, quse vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget."[24] Sua filosofia, como desenvolvida em sua obra "De Divisione Naturae", é puramente panteísta. Há com ele apenas uma existência, e o pensamento é tudo o que é real. Seu sistema, pois, é quase idêntico ao panteismo idealista de Hegel; todavia, como teólogo, ele tinha seu trinitarianismo, sua soteriologia e sua escatologia.

A Segunda Classe

A segunda e mais numerosa classe dos teólogos medievais tomou por base que a fé em questões de religião precede a ciência; que as verdades nos são reveladas supernaturalmente pelo Espírito de Deus e devem ser recebidas com base na autoridade das Escrituras e no testemunho da Igreja. Mas, tendo crido, então devemos empenhar-nos por compreendê-las e prová-las; de modo que nossa convicção de sua verdade deve repousar em bases racionais. É muito evidente que tudo depende do espírito com que esse princípio é aplicado e na medida em que é concretizado. Nas mãos de muitos dos professores, como dos Pais, estava meramente uma forma de racionalismo. Muitos ensinavam que, embora o cristianismo devesse ser recebido pelo povo com autoridade como matéria de fé, devia ser recebido pelos desenvolvidos como matéria de conhecimento. O humano substituía o divino; a autoridade da razão, o testemunho de Deus. Com a melhor classe dos professores, o princípio em questão era defendido com muitas limitações. Anselmo, por exemplo, ensinava: (1.) Que a santidade do coração é a

condição essencial do verdadeiro conhecimento. Somente quando as verdades da religião entram em nossa experiência pessoal, é que somos capazes de propriamente apreendê-las. A fé, pois,

quando inclui o discernimento espiritual, deve preceder todo o verdadeiro conhecimento. “Qui sccundum camem vivit, camalis sive animalis est, de quo dicitur: animalis homo non percipit ea, quas sunt Spiritus Dei. ... Qui non crediderit, non intelliget, nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget.”[25] “Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia, nisi credidero, non intelligam.”[26] (2.) Ele sustenta que a prova racional não se fazia necessária como auxílio à fé. Era um absurdo, dizia ele, presumirmos adicionar autoridade ao testemunho de Deus por meio de nosso raciocínio, como para um homem sustentar o Olimpo. (3.) Ele ensinava que há doutrinas da revelação que transcendem nossa razão, as quais não podemos racionalmente pretender compreender ou provar, e as quais devem ser aceitas com base no simples testemunho de Deus. “Nam Christianus per fídem debet ad intellectum profícere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fíde recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur, cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.”[27]

Uma terceira classe de professores, enquanto professava aderir às doutrinas da Igreja, consciente ou inconscientemente, as explicava satisfatoriamente.

B. *Mis ticos Medievais*

Os misticos podiam ser encontrados em todas essas classes, e portanto foram divididos, como pelo dr. Shedd,[28] na classe herética, na ortodoxa e numa intermediária, a qual ele designa como latitudinária. No mesmo sentido, Neudecker[29] as classifica como teosofísta, evangélica e separatista. Ullmann[30] faz uma classificação um pouco diferente. A característica comum dessas classes, que diferiam tanto umas das outras, era não que em todas houvesse um protesto do coração contra a cabeça, das emoções contra o intelecto, uma reação contra as sutilezas dos teólogos escolásticos, pois alguns místicos dentre a liderança estavam entre os mais sutis dialéticos. Tampouco era uma adesão à filosofia platônica em oposição à aristotélica, ou ao realismo em oposição ao nominalismo. Era, porém, a crença de que a identidade com Deus era o grande alvo a ser desejado e perseguido, e que essa união devia ser buscada, não tanto através da verdade, ou da Igreja, ou das ordenanças, ou da comunidade cristã; mas por meio de introspecção, meditação, intuição. Como muitos

diferentes conceitos eram nutridos da natureza da “identidade com Deus”, a qual devia ser buscada, assim os místicos diferiam muitíssimo uns dos outros. Alguns eram panteístas extremados; outros eram teístas e cristãos devotos. À luz de sua natureza essencial, contudo, a tendência do misticismo era para o panteísmo. E, por conseguinte, um panteísmo declarado era não apenas ensinado por alguns dos místicos mais proeminentes, senão que prevalecia extensamente entre o povo.

1

First Principies of a New Philosophy, p. 46.

2

Limits of Religious Thought, p. 47.

3

Ibid., p. 50.

4

De Officiis, lib. ii. c. 2.

5

Introd. ad Philosophiam, seção 107.

6

Inst. of Metaphys. p. 2.

7

Cours de 1’Hist. de la Phil. Mod., Prem. Sér., Paris, 1846, vol. ii., leç. 9, 10, pp. 95, 120.

8

Specimens of Foreign Standard Literature, editado por George Ripley. Vol. i. *Philosophical Miscellanies from Cousin, et al,* pp. 125, 149.

9

Inst. § 5.

10

Systematische Entwichelung, quarta edição, p. 19.

11

Encyklopãdie, de Herzog, art. “Mystik”.

12

System der Christlichen Lehre, quinta edição, p. 35.

13

Ver *Cours de THistoire de Ia Philosophie,* de Cousin, e *History of Modern Philosophy,* de Morell, p. 556 ss.

14

Morell, p. 560.

15

Philosophy of Religion, p. 75.

16

Palavra “Mysticism”.

17

Vaughan, *Hours with the Mystics,* vol. i. p. 45.

18

Taylor, *Elements of Thought.* Ver Fleming, palavra “Theosophism”.

19

De Virgg. Veland. c. 1. - Edit. Basle, p. 490.

20

Ver *Dogmengeschichte*, de Neander, vol. i. Schwegler, F. C. (diseípulo de Baur) *Der Montanismus und die Christliche Kirche des Zweiten Jahrhunderts*, Tub. 1841 -48. Um relato conciso e claro do montanismo é apresentado em *Commentaries on theAffairs of Christians Before lhe Time of Constantine*, de Mosheim, vol, i. § 66, pp. 497 ss. da edição de Murdoek.

21

Ver *Geschichte der Philosophie*, de Rixner, vol. 1. §§ 168-172. *Geschichte der Christlichen Philosophie*, de Ritter, vol. ii. pp. 115-135. *Encyklopãdie* de Herzog.

22

Cur Deus Homo, lib. i. cap. 25.

23

De Prcedest., cap. i. 1, Migne, *Patr.*, vol. cxxii. p. 358, a.

24

De Div. Nat. i. 69 s. Migne, *ut supra*, p. 513, b.

25

De Fide Trinitatis, 2; *Opera*, Paris, 1721, p. 42, B, b, c.

26

Proslogium i.; *Ibid.*, p. 30, B, a.

27

Epislolae, lib. ii. epis. 41; *Opera*, Paris, 1721, p. 357, B, a.

28

History of Christian Doctrine, vol. i. p. 79.

29

Lexicon, art. “Mystik”.

30

Reformers before the Reformators.

Tendência Panteísta do Misticismo

Já se observou que o sistema do pseudo-Dionísio, como apresentado em sua "Mystical Theology" e outros escritos, era essencialmente panteísta. Tais escritos foram traduzidos por Scotus Erigena, sendo ele mesmo o mais pronunciado panteísta da Idade Média. Através da influência conjunta desses dois homens, uma forte tendência para o panteísmo desenvolveu-se em maior ou menor grau entre os místicos medievais. Mesmo as associações dentre o povo, tais como os Beghards e os Lollards, ainda que a princípio exemplares e profícuos, ao adotar um sistema de panteísmo místico, tomaram-se completamente corruptas.[1] Crendo-se ser modos da existência divina, todos eles en-tretinham um deus criado, e todos se sentiam inclinados a agir segundo o impulso de Deus, e portanto nada podia estar errado. Em nossos próprios dias, os mesmos princípios têm levado às mesmas conseqüências numa parte da escola alemã de filosofia.

Esse sistema foi adotado não só entre o povo e nessas comunidades secretas. Homens da mais elevada estirpe nas escolas, e pessoalmente exemplares em seu comportamento, converteram-se em defensores da teoria que subjaz no fundamento dessas práticas nocivas. Dentre esses escolásticos panteístas místicos, o mais distinto e influente era Henry Eckart, a quem alguns escritores modernos consideram "o mais profundo pensador de sua época, se não de todas as épocas". Não se conhece nem o tempo nem o lugar de seu nascimento. Ele primeiro apareceu em Paris como monge dominicano e professor. Em 1304, era Provincial dos dominicanos na Saxônia. Logo depois estava em atividade em Strasburgo como pregador. Suas doutrinas foram condenadas como heréticas, ainda que ele negasse ter em qualquer aspecto se separado das doutrinas da Igreja. Da decisão de seu arcebispo e seu concilio provincial, Eckart apelou para o Papa, por quem a sentença de condenação foi confirmada. Tal decisão, contudo, não foi publicada até 1329, quando Eckart já havia morrido. Não é necessário aqui apresentar os detalhes de seu sistema. Basta dizer que ele sustentava que Deus é o único ser; que o universo é a automanifestação de Deus; que o mais sublime destino do homem emana da consciência de sua identidade com Deus; que esse fim deve ser alcançado em parte pela abstração filosófica e em parte pela renúncia ascética do ego.

"Ainda que a união com Deus seja efetuada principalmente por meio do pensamento e consciência, ela também requer um ato correspondente da

vontade, algo prático, tal como renúncia e privação, pelo qual o homem se ergue acima de tudo quanto é finito. Não só deve ele pôr de lado todas as coisas criadas, o mundo e o bem terreno, e mortifícar os desejos, mas, mais que tudo, ele deve renunciar a seu ‘eu’, reduzi-lo à nulidade, e transformar-se no que era antes de provir desse estado temporal. Sim, o homem deve elevar-se acima do bem essencial, da virtude, da piedade, da bem-aventurança e do próprio Deus, como coisas externas e superiores a seu próprio espírito, e é só quando assim se tiver aniquilado, bem como tudo o que não é Deus em seu íntimo, que nada permaneça exceto a essência divina pura e simples, na qual toda e qualquer divisão é convertida em unidade absoluta.”[2]

Outro escritor distinto e influente da mesma classe foi John Ruybroek, nascido em 1293, numa vila desse nome não distante de Bruxelas. Havendo ingressado no serviço da Igreja, ele devotou-se aos deveres de um sacerdote secular até completar sessenta anos, quando se tomou

prior de um monastério recém-instituído. Ele era ativo e fiel, gentil e devoto. Se ele era teísta ou panteísta, é um ponto controvertido. Seus conceitos especulativos foram formados mais ou menos sob a influência dos escritos do pseudo-Dionísio e de Eckart. Gerson, também místico, fez objeção às suas doutrinas como panteístas; e cada um reconhece que há não só formas de expressão, mas também princípios, encontrados em seus escritos, os quais implicam a teoria panteísta. Ele fala de Deus como o ser superessencial que inclui todos os seres. Todas as criaturas, ensinava ele, estavam em Deus em forma de pensamentos antes de sua criação. “Deus as viu e as reconheceu em si mesmo, como de um modo ou de outro, mas não inteiramente, distintas dele próprio, pois o que está em Deus é Deus.” “No ato de autodepleção, o espírito se perde na recreação do amor e absorve diretamente o esplendor de Deus, sim, se transforma no próprio esplendor que absorve. Todo aquele que se ergue à sublimidade dessa vida contemplativa é um com o esplendor deificante (deifica) e se toma um e a mesma luz como aquilo que observa. A uma altitude tal é o espírito elevado acima de si mesmo e feito um com Deus, de forma que na identidade desse viver original em que, segundo seu ser não-criado, ela se possui, desfmta e contempla infíndos tesouros na mesma forma que o próprio Deus.” Ullmann, quem cita tais e semelhantes passagens, ainda mantém que Ruysbroek era teísta, porque, como ele diz, Ruysbroek “reconhece distintamente não só a imanência de Deus, mas, o que nenhum panteísta pode fazer, sua transcendência”. Demais, ele “muito freqüente e solicitamente assevera que, na identidade do homem contemplativo com Deus, ele ainda reconhece certa

diferença entre ambos, permitindo-nos atribuir-lhe a doutrina de uma dissolução absoluta do indivíduo na substância divina".[3] Uma pessoa pode asseverar uma diferença entre as ondas e o oceano, entre as folhas e a árvore, e não obstante, em ambos os casos, asseverar uma unidade substancial. É verdade que ninguém pode inteligentemente afirmar a transcendência de Deus e ainda defender a forma extremada de panteísmo que faz do mundo a forma existencial de Deus, a totalidade de sua inteligência, poder e vida. Ele, porém, pode ser um monista. Pode crer que não existe senão um Ser no universo, que tudo é uma forma de Deus e toda a vida, a vida de Deus. O panteísmo é multiforme. Alguns modernos falam de um panteísmo cristão. Mas qualquer sistema que nos impede de dizer "Tu" para Deus é fatal à religião.

Místicos Evangélicos

Bernard de Clairvaux, Hugo e Richard de St. Victor, Gerson, Thomas à Kempis e outros são comumente incluídos na classe de místicos evangélicos. Esses eminentes e influentes homens diferiam muito uns dos outros, mas todos defendiam a união com Deus, não no sentido bíblico, mas no sentido místico desse termo, como o grande alvo do desejo. Não significava que defendessem que "a visão beatífica de Deus", a intuição de sua glória, que pertence ao céu, é atingível neste mundo e atingível por meio de abstração, apreensão estática ou recepção passiva, mas que a alma se torna una com Deus, se não na substância, sim, na vida. Esses homens, contudo, foram grande bênção para a Igreja. Sua influência visava a preservação da vida interior da religião em oposição à formalidade e ritualismo então prevalecentes na Igreja; e por esse meio livrar a consciência da sujeição à autoridade humana. Os escritos de Bernard são ainda tidos em elevada estima, e "A Imitação de

Cristo", de Thomas à Kempis, se tem emanado como incenso por todas as ilhas e recâmaras da Igreja Universal.[4]

§ 4. O *Misticismo na e Depois da Reforma* A. *Efeito da Reforma na Mente Popular*

Um movimento tão grande e geral da mentalidade pública como o ocorrido durante o século dezesseis, quando os antigos fundamentos da doutrina e da ordem na Igreja foram postos de ponta-cabeça, mal podia evitar ser consumido pelas irregularidades e extravagâncias na vida pessoal e externa do povo. Há dois princípios desenvolvidos, tanto bíblicos como da máxima importância, qúe

são especialmente suscetíveis a abuso em tempos de excitação popular.

O primeiro consiste no direito de juízo privado. Este, como entendido pelos reformadores, é o direito de todo homem decidir o que a revelação feita a ele por Deus requer que ele creia. Foi um protesto contra a autoridade pretendida pela Igreja (isto é, os bispos), de decidir pelo povo em que este devia crer. Era muito natural que os fanáticos, ao rejeitar a autoridade da Igreja, rejeitassem também toda autoridade externa em questões de religião. Entenderam por direito de juizo privado o direito de todo homem determinar em que deve crer à luz das operações de sua própria mente e à luz da experiência pessoal, independentemente das Escrituras. Mas, como é palpavelmente absurdo esperar, num tema como o de religião, uma convicção que seja satisfatória a nós mesmos e autoritativa para outros, à luz de nossa própria razão ou sentimentos, era inevitável que essas convicções subjetivas se referissem a uma fonte supematural. Revelações privativas, uma luz interior, o testemunho do Espírito, viriam a ser exaltados acima da autoridade da Bíblia.

Em segundo lugar, os reformadores ensinaram que a religião é uma matéria do coração, que a aceitação que alguém faz de Deus não depende de sua condição de membro em alguma sociedade externa, da obediência a seus oficiais e da assídua observância de seus ritos e ordenanças; mas da regeneração de seu coração, bem como de sua fé pessoal no Filho de Deus, manifestando-se numa vida santa. Esse foi um protesto contra o princípio fundamental do romanismo de que todos os que tomam parte da organização externa à qual os romanistas chamam de Igreja estão salvos; e todos os de fora estão perdidos. Não causa surpresa que homens maus tenham torcido este princípio, como fazem com todas as demais verdades, para sua própria destruição. Visto que a religião não consiste no que é externo, muitos chegaram à conclusão de que o externo - a Igreja, suas ordenanças, seus oficiais, seu culto -era destituído de valor. Esses princípios foram logo aplicados além da esfera da religião. Os que se consideram instrumentos de Deus, emancipados da autoridade da Bíblia e exaltados acima da Igreja, comparecem para reivindicar isenção da autoridade do Estado. A grave e

duradoura opressão dos camponeses contribuiu grandemente para tal insurreição, de modo que o espírito de fanatismo e revolta rapidamente eclodiu por toda a Alemanha, Suíça e Holanda.

As Desordens Populares Não Resultaram da Reforma

A extensão a que tais desordens se espalharam e a rapidez com que se difundiram mostram que não eram mero produto da Reforma. Os princípios declarados pelos reformadores, assim como o afrouxamento da autoridade papal ocasionados pela Reforma, só serviram para inflamar os elementos que por anos permaneceram letárgicos na mente do povo. As numerosas associações e comunidades, das quais já se fez menção na seção precedente, saturaram a mente pública com os princípios do misticismo panteísta, os quais se tornaram prolifera fonte do mal. Os homens que se imaginaram como formas nas quais Deus existia e agia, igualmente não se sujeitavam a nenhuma autoridade humana ou divina, nem tinham condição de considerar pecaminoso tudo quanto se inclinavam a fazer.

Tais homens haviam sido educados também sob o papado. Segundo a teoria papal, especialmente na forma em que prevaleceu durante a Idade Média, a Igreja era uma teocracia, cujos representantes se constituíam em objetos de constante inspiração, o que os tomava infalíveis como mestres e absolutos como governantes. Todos quantos se opusessem à Igreja eram rebeldes contra Deus, aos quais destruir era um dever, tanto de Deus quanto do homem. Münzer e seus seguidores aplicaram essas idéias a si próprios. Eram a verdadeira Igreja. Eram inspirados. Esta-vam autorizados a determinar a verdade em questões de doutrina. Estavam autorizados a governar com absoluta autoridade na igreja e no estado. Todos quantos se lhes opusessem, opunham-se a Deus, e deviam ser exterminados. Münzer morreu no cadafalso; e assim se cumpriu uma vez mais a declaração de nosso Senhor: “Os que tomarem a espada, pela espada perecerão”.

B. *Místicos entre os Reformadores*

Poucos dos teólogos contemporâneos de Lutero tiveram alguma participação nesse movimento fanático. Em certa extensão, isso foi feito por Carlstadt (Bodenstein), arcediago e mais tarde professor de teologia em Wittenberg. A princípio ele cooperou zelosamente com o grande reformador; mas, quando Storch e Stübener alegaram ser profetas, foram a Wittenberg durante o confínamento de Lutero em Wartburg, e denunciaram a cultura e as instituições da Igreja, e ensinaram que toda a confiança devia ser depositada na luz interior, ou na orientação supematural do Espírito; Carlstadt apoiou e exortou os estudantes a abandonar seus estudos e a recorrer ao trabalho manual. Grande desordem seguiu esses movimentos, o que fez Lutero deixar seu lugar de reclusão, surgir em cena e abrandar o tumulto. Carlstadt, então, retirou-se de Wittenberg e finalmente uniu-se a Schwenkfeld, o oponente mais influente de

Lutero, e o qual igualmente se imbuiu do espírito do misticismo.

Schwenkfeld

Schwenkfeld, nobre nascido em 1490, no principado de Lignitz, na Baixa Silésia, foi ho-

mem de grande energia e força de caráter, exemplar em sua conduta, de extensa cultura e infatigável diligência. A princípio tomou parte ativa em promover a Reforma e viveu em termos amistosos com Lutero, Melancthon e os outros líderes formadores. Sendo homem não apenas com um modo independente de pensar, mas confiante e zeloso em manter suas opiniões peculiares, logo se separou dos demais reformadores e passou a vida toda em controvérsia; condenado pelos sínodos e proscrito pelas autoridades civis, fugindo de cidade em cidade até sua morte, que ocorreu em 1561.

Que Schwenkfeld diferia não só dos romanistas, mas também de Lutero e dos reformadores em todas as grandes doutrinas então em controvérsia, deve-se ao fato de que ele defendia, em comum com o grande corpo dos místicos da Idade Média, que a união ou unidade com Deus, não só em natureza e caráter, mas também no ser ou substância, era o grande desiderato e condição essencial de santidade e felicidade. A fim de evitar as doutrinas panteístas para as quais a maioria dos místicos foi conduzida, ele sustentou uma forma de dualismo. As criaturas vivem fora de Deus e estão à mercê do exercício de seu poder. Nelas não há nada da substância de Deus, e portanto nada realmente bom. Com respeito aos homens, são criados bons e abençoados por comunicar-lhes a substância de Deus. Essa comunicação é feita através de Cristo. Cristo não é, mesmo quanto à sua natureza humana, uma criatura. Seu corpo e sua alma foram formados da substância de Deus. Enquanto ele viveu na terra, em seu estado de humilhação, essa unidade substancial de sua humanidade com Deus não se desenvolveu nem foi revelada. Depois de sua exaltação, ela é completamente deificada, ou se perdeu na essência divina. Deduziu-se desses princípios primeiro que a igreja externa, com suas ordenanças e meios de graça, era de pouca importância. Especialmente porque as Escrituras não são, mesmo como instrumento, a fonte da vida divina. A fé não procede do ouvir, mas de dentro de Cristo; isto é, da substância viva de Deus comunicada à alma. Tal comunicação deve ser buscada pela abnegação e renúncia da criatura, por meio de contemplação e oração. Em segundo lugar, quanto ao sacramento da Ceia, que era então o grande tema das controvérsias, Schwenkfeld se posicionou. Não

admitindo que Cristo possuísse corpo material nem sangue, ele não pôde admitir que o pão e o vinho fossem transubstanciados em seu corpo e sangue, como ensinam os romanistas; nem que seu corpo e sangue estivessem localmente presentes no sacramento, em, com e sob o pão e o vinho, como defendia Lutero; nem pôde admitir a presença dinâmica do corpo de Cristo, como ensinou Calvino; nem que a Ceia do Senhor fosse meramente uma ordenança significativa e comemorativa, como ensinou Zuínglio. Ele defendia sua doutrina pessoal. Inverteu as palavras de Cristo. Em vez de "Isto [o pão] é o meu corpo", disse ele, o verdadeiro significado e intenção de Cristo eram: "Meu corpo é pão"; isto é, como o pão é sustento e fonte de vida para o corpo, assim meu corpo, formado da essência de Deus, é a vida da alma.

Uma terceira diferença do princípio fundamental de Schwenkfeld consistia em que a redenção da alma é puramente subjetiva; algo operado na própria alma. Ele negou a justificação pela fé como Lutero ensinava, doutrina que Lutero considerava como a vida da Igreja. Ele disse que somos justificados não pelo que Cristo fez por nós, mas pelo que ele faz dentro de nós. Tudo o de que necessitamos é da comunicação da vida ou da substância de Cristo à alma. Com ele, como com os místicos em geral, as idéias de culpa e expiação eram ignoradas.

Místicos Mais Recentes

A sucessão de escritores místicos foi mantida por homens tais como Paracelsus, Weigel, Jacob Boehme e outros. O primeiro da lista era médico e quimico, o qual combinou a filosofia e a alquimia natural com sua teosofia. Ele nasceu em 1493 e morreu em 1541. Weigel, pastor, nasceu na Saxônia em 1533 e morreu em 1588. Seus conceitos foram formulados sob a influência de Tauler, Schwenkfeld e Paracelsus. Ele ensinava, como fizera seu predecessor, que a palavra interior, e não as Escrituras, era a fonte do verdadeiro conhecimento, que toda a criação de Deus é o próprio Deus, e que tudo o que é bom no homem procede da substância de Deus. O mais notável escritor dessa classe foi Jacob Boehme, que nasceu próximo a Gorlitz, na Silésia, em 1575. Seus pais eram camponeses e ele mesmo era sapateiro. Que um homem como esse tenha escrito livros que se provaram ser uma mina de pensamentos para Schelling, Hegel e Coleridge, tanto quanto para toda classe de teólogos, por si só é evidência de seus dons extraordinários. Quanto ao caráter, ele era manso, gentil e devoto; e, ainda que acusado de heresia, declarava constantemente sua obediência à fé da Igreja. Considerava-se como havendo recebido em resposta à oração, em três diferentes ocasiões,

comunicações de luz e conhecimento divinos, as quais fora impelido a revelar a outros. Ele não representava o ser primordial como destituído de atributos ou qualidades do qual nada se poderia predizer, mas como o centro de toda sorte de energias em busca de desenvolvimento. O que a Bíblia ensina da Trindade, ele entendia como equivalente ao desenvolvimento do universo fora de Deus e sua relação com ele. Ele era um teosofista, no sentido em que Vaughan[5] define o termo: “Alguém que lhe apresenta uma teoria de Deus ou das obras de Deus, a qual não tem razão, mas uma inspiração com base em si próprio”. “Os teosofístas”, diz Fleming,[6] “são uma escola de filósofos que mistura entusiasmo com observação, alquimia com teologia, metafísica com medicina, e veste tudo com uma forma de majestade e inspiração.”[7]

§ 5. *Quietismo A. Seu Caráter Geral*

Tholuck[8] diz que “Existe uma lei de estações no mundo espiritual como existe no mundo físico, em virtude da qual, quando o tempo chega, sem aparente conexão, fenômenos semelhantes se revelam em diferentes lugares. Como para os fins do século quinze um movimento reformador eclesiástico-doutrinário passou por sobre a maior parte da Europa, em parte sem aparente conexão, assim, nos fins do século dezessete, uma tendência mística e espiritual se manifestou quase tão extensivamente. Na Alemanha, ela assumiu a forma de misticismo e pietismo; na Inglaterra, de quacrerismo; na França, de jansenismo e misticismo; e na Espanha e Itália, de quietismo”. Esse movimento era de fato o que em nossos dias seria chamado reavivamento religioso. Não necessariamente uma forma isenta de graves erros, mas, não

obstante, um retomo à religião do coração, oposta à religião das formas. Os místicos desse período, ainda que constantemente apelassem para os místicos medievais, mesmo ao areopagita, e ainda que amiúde usassem as mesmas formas de expressão, todavia aderiram muito fielmente às doutrinas bíblicas e à fé da Igreja. Não caíram no panteismo nem creram na absorção da alma na substância divina. Entretanto, sustentavam que o fim a ser obtido era a união com Deus. Com isso não queriam dizer o que os cristãos geralmente entendem por esse termo; congenialidade com Deus, deleite em suas perfeições, certeza de seu amor, submissão à sua vontade, perfeita satisfação no desfruto de seu favor. Era algo mais do que tudo isso, algo místico e, portanto, inexplicável; uma questão sentimento, não algo a ser entendido ou explicado; um estado de perfeita quietude no qual a alma se perde em Deus - um “écoulement et liquefaction de l’âme en Dieu”, como expresso por São Francisco de Sales. Tal estado é

alcançado por poucos. Deve ser atingido não pelo uso dos meios de graça ou ordenanças da Igreja. A alma deve elevar-se acima da necessidade de todo e qualquer auxílio. Ergue-se até mesmo acima de Cristo, de tal modo que não é a ele que a alma busca, nem Deus nele, mas Deus como Deus; o Deus absoluto, infinito. A importância das Escrituras, da oração, dos sacramentos e da verdade concernente a Cristo não era negada; mas tudo isso era considerado como que pertencente aos estágios inferiores da vida divina. Tampouco deveriam esse repouso e essa união com Deus ser alcançados pela meditação; pois a meditação é discursiva. Implica esforço por trazer a verdade na presença da mente e fixar a atenção nela. Toda consciência e auto-atividade devem ser suspensas para esse perfeito repouso em Deus. E um estado no qual a alma fica fora de si; um estado de êxtase, conforme o significado etimológico do termo.

Tal estado deve ser alcançado na forma prescrita pelos místicos mais antigos; primeiro, pela negação ou abstração; isto é, a abstração da alma de tudo o que está fora de Deus, da criatura, de todo interesse, preocupação ou impressão dos objetos sensíveis. Daí a conexão entre o misticismo, nessa forma, e o ascetismo. Não só deve a alma tomar-se assim abstraída da criatura, mas deve estar morta para si mesma. Deve perder todo e qualquer respeito pelo ego. Não pode haver nenhuma oração, pois a oração é a busca de algo para o ego; nenhuma ação de graça, pois a ação de graça implica gratidão pelo bem feito ao ego. O ego deve ser perdido. Não deve haver preferência pelo céu em lugar do inferno. Um dos pontos mais energicamente enfatizados era a obstrução espontaneidade, se tal fosse a vontade de Deus. Na controvérsia entre Fénélon e Bossuet, a principal questão dizia respeito ao amor desinteressado, se ao amar a Deus a alma deve ser elevada acima de todo e qualquer respeito à sua própria santidade e felicidade. Esse amor puro e desinteressado justifica, ou se toma justo, à vista de Deus. Embora os místicos desse período fossem eminentemente puros e devotos, às vezes estabeleciam princípios ou pelo menos usavam expressões que davam a seus inimigos um pretexto de acusá-los de antinomianismo. Dizia-se que a alma que se enchesse desse amor ou se reduzisse a essa total negação do ego não poderia pecar; “o pecado não está nela, mas fora dela”; o qual foi feito para o egoísta, e que nada é pecado para o perfeito. É um fato psicológico instrutivo que, quando os homens tentam ou pretendem elevar-se acima da lei de Deus, se precipitam abaixo dela; que o perfeccionismo tão amiúde se reduz a antinomianismo.

B. *Líderes desse Movimento*

As principais pessoas engajadas em promover esse memorável movimento religioso foram

Molinos, Madame Guyon e o arcebispo Fénélon. Michael Molinos, nascido em 1640, era sacerdote espanhol. Por volta de 1670 ele passou a residir em Roma, onde granjeou grande reputação pela piedade e mansidão, e grande influência a partir sua posição como confessor para muitas famílias de distinção. Desfrutou da amizade das mais altas autoridades da Igreja, inclusive de vários cardeais e do papa Inocêncio XI, pessoalmente. Em 1675, ele publicou seu "Spiritual Guide", no qual foram apresentados os princípios acima mencionados. Molinos não reivindicava originalidade, mas professava confiar nos místicos da Idade Média, vários dos quais já haviam sido canonizados pela Igreja. Isso, contudo, não o salvou de perseguição. Seu primeiro julgamento, aliás, perante a inquisição, resultou em sua absolvição. Subseqüentemente, porém, através da influência dos jesuítas e da corte de Luís XIV, ele foi condenado, após um ano de prisão. Conforme seu princípio de inteira sujeição à Igreja, retratou-se de seus erros, mas não conseguiu assegurar-se da confiança de seus juizes. Morreu em 1697. Sua principal obra, "Manuductio Spiritualis", ou Guia Espiritual, foi traduzida para diferentes idiomas e granjeou para ele muitas adesões em toda parte do mundo católico. Quando foi aprisionado, diz-se que vinte mil cartas de todos os quadrantes, e muitas delas provindo de pessoas de distinção, foram encontradas entre seus papéis, assegurando-o da simpatia de seus autores para com ele, em seu espírito e conceitos. Eis uma prova de que havia naquele tempo milhares na Igreja Romana que não dobravam seus joelhos perante o baal do formalismo.

Madame Guyon

A mais proeminente e influente dos quietistas, como eram chamados, foi Madame Guyon, nascida em 1648 e morta em 1717. Pertencente a família nobre, foi educada num claustro e casou-se aos dezesseis anos com um homem de posição e riqueza, com o triplo de sua idade; aderindo zelosamente à sua Igreja, passou a vida de incessante labor e também foi afligida por perseguição. Quando ainda no claustro, recebeu a influência dos escritos de São Francisco de Sales, os quais determinaram seu curso subseqüente. De temperamento arrebatado, dotada de extraordinários dons, ela logo chegou a considerar-se como receptora de visões, revelações e inspirações pelas quais se viu impelida a escrever e, na primeira instância, devotar-se à conversão dos protestantes. Fracassando em tal empresa, ela considerou ser sua vocação tornar-se mãe de filhos espirituais,

levando-os a adotar seus pontos de vista a respeito da vida interior. A tal objetivo ela se dedicou com infatigável energia e grande sucesso; seus adeptos, secretos e declarados, eram contados aos milhares ou, como ela mesma supunha, aos milhões. Ela então atraiu para si, ainda que devotada à Igreja, o desprazer das autoridades e foi aprisionada por sete anos na Bastilha e em outras prisões da França. Gastou os últimos anos de sua vida em retiro na casa de sua irmã, sobrecarregada com enfermidades físicas, ouvindo missas todos os dias em sua capela privativa e comunicando-se com outros diariamente. Suas principais obras foram: “La Bible avec des Explications et Réflexions, qui regardent la Vie Intérieure”, “Moyen court et très-facile de faire Oraison”. Esta pequena obra excitou grande atenção e grande oposição. Ela se viu obrigada a defendê-la em “Apologie du Moyen Court”, de 1690, e “Justifications”, de 1694, e em 1695 foi forçada a retratar-se de trinta e cinco proposições dali selecionadas. Publicou um poema alegórico sob o título “Les Torrens”. Suas peças poéticas inferiores, chamadas “Poésies Spirituelles”, em quatro volumes, são grandemente admiradas pela genialidade que exibem.

O arcebispo Fénélon, um dos maiores luminares da Igreja Galicana, abraçou a causa de Madame Guyon e publicou, em 1697, “Explication des Maximes des Saints sur la Vie Intérieure”. Como o título insinua, os principios desse livro se derivam dos primeiros místicos, especialmente do último dos santos, São Francisco de Sales, canonizado em 1665, apenas trinta e três anos após sua morte. Embora Fénélon evitasse criteriosamente as extravagâncias dos místicos de seus próprios dias, e não ensinasse nada que os homens venerados na Igreja não tivessem ensinado antes dele, seu livro o privou do favor da corte e ele foi finalmente condenado pelas autoridades de Roma. A essa condenação ele se submeteu com inusitada docilidade. Não só negou-se a fazer sua defesa, como leu a minuta de condenação em seu próprio púlpito e proibiu que seu livro fosse lido dentro de sua diocese. Sua consciência o constrangeu a agir assim, embora provavelmente ele não houvesse mudado seus pontos de vista. Quando o papa se pronunciou contra ele, Fénélon dispôs-se a admitir que o que dissera estava errado, e no entanto o que ele tencionava dizer ainda confirmava estar certo.

§ 6. *Os Quacres ou Amigos*

Esse amplamente extenso e altamente respeitado corpo de cristãos professos compõe-se dos representantes permanentes e mais bem organizados dos princípios do misticismo surgido no seio da Igreja. Existe como sociedade organizada há quase dois séculos e meio, e seu número na Europa e na América

atinge várias centenas de milhares.

A. *Sua Origem e Primórdios*

Eles tomaram sua origem e nome de George Fox, que nasceu em Drayton, Leicestershire, Inglaterra, em 1624. Ele recebera apenas os rudimentos da educação inglesa, e profíssional-mente atuou como sapateiro. Desde a infância se notabilizou por seus hábitos quietos e solitários. Devotava seu lazer à leitura das Escrituras e à meditação. A época em que viveu se caracterizou pela corrupção na Igreja e agitação no Estado. Sentiu-se tão impressionado com os males que via em seu redor, que perdeu a confiança nos mestres da religião e nas ordenanças da Igreja. Por fim sentiu-se chamado por Deus, por direta revelação e inspiração, para denunciar a Igreja existente, sua organização e oficiais, bem como para proclamar uma nova dispensação espiritual. Tal dispensação devia ser nova somente em relação àquela há tanto tempo existente. Ela se designava como uma restauração da era apostólica, quando a igreja era guiada e expandida pelo Espírito, sem a intervenção da Palavra escrita, ou, como Fox e seus seguidores declaravam, de uma ordem especial de ministros, mas cada homem e cada mulher falavam como o Espírito lhes desse a palavra.[9]

Eles foram denominados quacres (em inglês, *quaker*, "tremer", "estremecer"), seja porque tremiam quando sob a influência do Espírito, seja porque costumavam exortar aqueles a quem se dirigiam para que tremessem de medo do juízo divino. A designação há muito deixou de ser apropriada, visto que eles são caracteristicamente quietos em seu culto e gentis para com os de

fora. Denominam-se Amigos, porque se opõem à violência, à contenda e, especialmente, à guerra. A princípio, contudo, eram acusados de muitas irregularidades, as quais, em conexão com sua recusa de pagar dízimos, fazer votos e prestar serviço militar, serviam de pretexto a freqüentes e contínuas perseguições.

A princípio, os quacres, como classe, eram iletrados, porém homens das classes cultas logo se juntaram a eles, e por sua influência as irregularidades relativas ao movimento se foram corrigindo, e a sociedade se reduziu a uma forma regularmente organizada. Os mais proeminentes desses homens foram George Keith, Samuel Fisher e William Penn. O último destes, filho de um almirante inglês, provou sua sinceridade pelos sacrifícios e sofrimentos a que sua adesão a uma seita, então desprezada e perseguida, o sujeitou. Em virtude da influência

que possuía, como amigo e favorito de Tiago II, pôde fazer muito por seus irmãos e, tendo recebido da coroa uma concessão, que é agora a Pensilvânia, transportou uma colônia deles para os Estados Unidos e ali fundou um dos mais importantes Estados da União Americana. Entretanto, o homem que mais fez para pôr em ordem os princípios de George Fox e recomendá-los ao público religioso e literário foi Robert Barclay. Barclay foi membro de uma proeminente família escocesa e recebeu o benefício de uma educação extensa e variada. Nasceu em 1648 e morreu em 1690. Sua obra principal, "Theologiae Christianae Apologia", é uma exposição de quinze teses, as quais ele escrevera previamente e imprimira sob o titulo: "Theses Theologicae omnibus Clericis et praesertim universis Doctoribus, Professoribus et Studiosis Theologiae in Academiis Europas versantibus sive Pontificis sive Protestantibus oblatae".

B. *Suas Doutrinas*

É impossível dar uma visão satisfatória das doutrinas dos quacres. Eles não possuíam um credo autoritativo nem uma exposição doutrinária pelos quais fossem reconhecidos todos os que se denominavam quacres. Seus escritores mais proeminentes diferiam em seus pontos de vista sobre muitos temas importantes. As opiniões de nenhum deles, nem dos vários autores, podem ser positivamente consideradas uma representação dos pontos de vista da Sociedade. Em verdade há três classes de quacres.

Primeira. Fonnada por aqueles que se denominam ortodoxos, os quais diferem bem pouco do grande corpo de cristãos evangélicos, A essa classe pertence a grande maioria da Sociedade, tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha. Isso se vê à luz dos testemunhos reiteradamente editados pelos "Yearly Meetings", órgãos representativos da Sociedade. Eis um testemunho da fé geral da corporação muito mais satisfatório do que a declaração de escritores individuais, por mais eminentes que sejam, pelos quais a Sociedade não é responsável. Um sumário muito claro e abrangente da doutrina dos Amigos deve encontrar-se na "History of Religious Denominations in the United States", compilado por I. Daniel Rupp. Os artigos nessa obra foram escritos por homens eminentes pertencentes às várias denominações cujos pontos de vista estão representados. O que se relaciona aos quacres foi escrito pelo falecido Thomas Evans, proeminente ministro da Sociedade e um homem verdadeiramente representativo. Sem aludir às doutrinas peculiares da Sociedade, os seguintes extratos mostram quão próximos os quacres ortodoxos (isto é, apropria Sociedade, como representadas em suas reuniões anuais) estão da fé comum das

igrejas protestantes.

Doutrinas dos Amigos Ortodoxos

1. Quanto a Deus, informa-se, os quacres “Crêem num único e sábio, onipotente e eterno Deus, o criador e sustentador de todas as coisas, visíveis e invisíveis; e num só Senhor Jesus Cristo, por quem são todas as coisas, o mediador entre Deus e o homem; e no Espírito Santo que procede do Pai e do Filho; um só Deus bendito para sempre. Ao expressar seus pontos de vista relativos à terrível e misteriosa doutrina de ‘os Três que dão testemunho no céu’, criteriosamente evitam o uso de termos bíblicos, inventados para definir Aquele que é indefínível, e escrupulosamente aderem à linguagem segura e simples da Sagrada Escritura, como contida em Mateus 28.18-19”.

2. Quanto à pessoa e obra de Cristo, “Reconhecem e crêem em Jesus Cristo, o amado e unigênito Filho de Deus, que foi concebido do Espírito Santo e nasceu da Virgem Maria. ... Crêem que unicamente ele é o Redentor e Salvador do homem, o capitão da salvação, que salva tanto do pecado quanto do inferno e da ira vindoura, e destrói as obras do diabo. Ele é a semente da mulher que esmaga a cabeça da serpente; sim, Jesus Cristo, o Alfa e o Ômega, o primeiro e o último. Ele é, segundo as Escrituras da verdade dizem sobre ele, nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção, e não há salvação em nenhum outro, pois não há nenhum outro nome sob o céu, dado entre os homens, pelo qual possamos ser salvos”.

“A Sociedade dos Amigos tem invariavelmente declarado sua fé na divindade e humanidade do Senhor Jesus: que ele era verdadeiro e perfeito homem, e que o sacrifício de si mesmo na cruz foi a propiciação e expiação pelos pecados do mundo inteiro, e que a remissão dos pecados da qual qualquer um participa procede unicamente daquele, por virtude daquele sacrifício muitíssimo satisfatório.”

3. Quanto ao Espírito Santo, “Os Amigos crêem no Espírito Santo, ou Consolador, a promessa do Pai, de quem Cristo declarou enviaria em seu nome para conduzir e guiar seus seguidores a toda verdade, para ensinar-lhes todas as coisas e trazer-lhes todas as coisas à lembrança. ... Crêem que o conhecimento salvífico de Deus e Cristo não pode ser obtido de nenhuma outra forma senão pela revelação deste Espírito - pois o Apóstolo diz ‘qual o homem que sabe as coisas do homem, senão o espírito do homem que nele está? Mesmo assim,

ninguém sabe as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus. Ora, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que é de Deus, para que possamos conhecer as coisas que nos são dadas gratuitamente por Deus'. Se, pois, as coisas propriamente pertencentes ao homem não podem ser discernidas por algum princípio inferior ao espírito do homem; as coisas que relativas propriamente a Deus e a Cristo não podem ser conhecidas por alguma faculdade inferior à do Espirito Santo".

4. Quanto ao homem, "Eles crêem que o homem foi criado à imagem de Deus, capaz de entender a lei divina e manter comunhão com seu Criador. Pela transgressão ele caiu desse bendito estado e perdeu a imagem celestial. Sua posteridade entra no mundo segundo a imagem do homem terreno; e, enquanto não for renovada pelo poder vivificante e regenerador do homem celestial, Cristo Jesus, manifestado na alma, está caída, degenerada e morta para a vida divina na qual Adão originalmente esteve, e sujeita ao poder, natureza e semente da serpente; e não só suas palavras e feitos, mas suas imaginações, são perpetuamente más aos olhos de Deus. O homem, pois, nesse estado, não pode entender nada corretamente em relação a Deus; seus pensamentos e concepções das coisas espirituais, enquanto ele não desfizer dessa semente nociva e unir-se à luz divina, Cristo Jesus, não têm nenhum proveito para si e para os outros".

5. Quanto ao estado futuro, "A Sociedade dos Amigos crê que haverá uma ressurreição tanto dos justos quanto dos ímpios; para os primeiros, vida e bem-aventurança eternas; para os segundos, miséria e tormento eternos, de acordo com Mateus 25.31-46; João 5.25-30; 1 Coríntios 15.12-58. Que Deus julgará o mundo por meio daquele a quem ele ordenou, sim, Cristo Jesus, o Senhor, que retribuirá a cada um segundo suas obras".

6. Quanto às Escrituras, "A religiosa Sociedade dos Amigos sempre tem crido que as Sagradas Escrituras foram escritas por divina inspiração e contêm uma declaração de todas as doutrinas e princípios fundamentais relativos à vida e à salvação eternas, e que toda e qualquer doutrina ou prática contrária a elas deve ser rejeitada como falsa e errônea; que elas são uma declaração da mente e vontade de Deus em e para as várias épocas nas quais foram escritas e nos são obrigatórias e devem ser lidas, cridas e obedecidas pela assistência da graça divina.... Ela as considerava o único livro adequado para julgar e testar as controvérsias entre os cristãos, e é muito seguro que todas as suas doutrinas e práticas sejam testadas por elas, livremente admitindo que, seja o que for que façam, pretextando ser do Espírito, que é contrário às Escrituras, sejam

condenadas como um engano do diabo".

E assim tudo indica que os Amigos ortodoxos estão em sintonia, em todas as doutrinas fundamentais, com a grande corporação de seus companheiros cristãos.

Amigos Heterodoxos

Segunda. Existe uma classe que se chama Amigos e retém a organização da Sociedade, e em seus costumes, como vestuário, linguagem e sistema de culto, na realidade é composta por deístas. Eles não admitem nenhuma autoridade superior, em questões de religião, à razão e à consciência natural do homem, e mantêm um pouco de tudo o que é verdadeiro além das verdades da religião natural. Essa classe tem sido repudiada pela Sociedade em sua capacidade representativa.

Terceira. Há uma terceira classe que não constitui um corpo organizado ou separado, mas inclui homens de conceitos bem diferentes. Como já se observou, houve grande diversidade de opinião entre os quacres, especialmente durante o período inicial de sua história. Tal diversidade se relacionava com as doutrinas comuns do cristianismo, com a natureza da luz interior conducente na qual todos professavam crer, bem assim com a autoridade devida às Sagradas Escrituras. Alguns negavam explicitamente a doutrina da Trindade e a satisfação de Cristo; alguns pareciam ignorar totalmente o Cristo histórico e atribuir tudo ao Cristo interior, Outros, embora admitissem a veracidade histórica da vida de Cristo e de sua obra na terra, consideravam sua redenção algo totalmente subjetivo. Ele nos salva não pelo que fez por nós, mas exclusivamente pelo que faz em nós. Essa, como já vimos, é a tendência característica do misticismo em todas as suas modificações.

C. *A Doutrina dos Amigos quanto à Luz Interior Concedida a Todos os Homens*

Ainda maior diversidade de conceitos prevalecia quanto à natureza da luz interior que constitui a doutrina distintiva da Sociedade. Os quacres ortodoxos, sobre este tema, em primeiro lugar, distinguem criteriosamente esta "luz" da razão natural e da consciência dos homens; bem assim do discernimento espiritual, ou aquela obra interior do Espírito, que todos os cristãos

reconhecem, pela qual a alma é capacitada a conhecer "as coisas do Espirito" como se acham reveladas nas Escrituras, e sem a qual não pode haver fé

salvífica nem santidade de coração ou vida. Essa iluminação espiritual é peculiar ao verdadeiro povo de Deus; a luz interior, na qual os quacres crêem, é comum a todos os homens. O desígnio e o efeito da “luz interior” são a comunicação de nova verdade, ou da verdade revelada não objetivamente, bem como o discernimento espiritual das verdades das Escrituras. O desígnio e efeito da iluminação espiritual são a apreensão adequada da verdade já conhecida especulativamente.

Em segundo lugar, por luz interior os quacres ortodoxos entendem a influência supematural do Espírito Santo, com respeito à qual eles ensinam: (1.) Que é concedida a todos os homens. (2.) Que ela não só convence do pecado e capacita a alma a apreender corretamente as verdades da Escritura, mas também comunica certo conhecimento dos “mistérios da salvação”. “A manifestação deste Espírito, eles crêem que é dada a cada pessoa também para proveito; que ela convence do pecado e, como pretendiam, confere poder à alma para vencê-lo e a ele renunciar; abre a mente para os mistérios da salvação e a capacita salvificamente para entender as verdades registradas nas Santas Escrituras e lhe concede a viva, prática e profunda experiência daquelas coisas que pertencem ao seu bem-estar eterno.” “Ele tem comunicado certa medida da luz de seu próprio Filho, certa medida da graça do Espírito Santo - pela qual ele convida, chama, exorta e insiste com todo homem, a fim de salvá-lo; luz ou graça essa, quando recebida e não resistida, opera a salvação de todos, mesmo daqueles que são ignorantes da queda de Adão e da morte e sofrimentos de Cristo; tanto em trazê-los a um senso de sua própria miséria, como para serem participantes dos sofrimentos de Cristo, interiormente; e por fazê-los participantes de sua ressurreição, tomando-os puros e justos e restaurados de seus pecados.”[10]

Em terceiro lugar, acerca dessa luz interior, como já foi demonstrado, os Amigos ortodoxos ensinam que ela está subordinada às Santas Escrituras, porquanto as Escrituras são a regra infalível de fé e prática, e tudo contrário a ela deve ser rejeitado como falso e destrutivo.

Os Conceitos de Barclay

Embora tais sejam os conceitos dos Amigos ortodoxos, deve-se admitir que muitos defendiam uma doutrina diferente. Isso procede não só daqueles que foram excluídos da Sociedade, mas de muitos dos homens mais proeminentes de sua história. Tal diferença diz respeito tanto ao que essa luz é quanto à sua autoridade. Quanto ao primeiro destes pontos, a linguagem empregada é tão

diversa e tão figurativa, que se toma difícil determinar seu real significado. Alguns dos primeiros quacres falavam como se adotassem a doutrina dos antigos místicos, ou seja, que esse princípio interior era Deus mesmo, a substância divina. Outros falam dele como Cristo, ou ainda o corpo de Cristo, ou a sua vida. Outros mencionavam “uma semente”, que é expressa como não sendo parte da natureza do homem; nenhum resquício da imagem divina em que Adão fora criado; tampouco é a substância de Deus. Não obstante, declara-se ser “uma substância espiritual”, na qual o Pai, o Filho e o Espírito Santo estão presentes. Essa semente vem de Cristo e é comunicada a cada pessoa. Em alguns ela é como uma semente sobre a rocha, e jamais revela algum sinal de vida. Mas quando a alma recebe uma visita do Espírito, se não houver resistência à sua influência, essa semente é vivificada e se desenvolve para a

santidade do coração e da vida; pela qual a alma é purificada e justificada. Não somos justificados por nossas obras. Tudo se deve a Cristo. Ele é “o doador e o próprio dom”. Não obstante, nossa justificação consiste nessa mudança subjetiva.[11] Faz-se distinção entre uma dupla redenção; uma “realizada e consumada por Cristo em nosso favor, em seu corpo crucificado fora de nós; a outra é a redenção operada por Cristo dentro de nós”. “A primeira é aquela por meio da qual uma pessoa, quando em sua condição caída, recebe a capacidade para a salvação e lhe comunica uma medida desse poder, virtude, espírito, vida e a graça que estava em Cristo Jesus, a qual, como dom gracioso de Deus, é capaz de contrabalançar, vencer e erradicar a semente nociva, com a qual somos naturalmente, como na queda, contaminados. A segunda é que, por esse meio, testemunhamos e conhecemos essa pura e perfeita redenção em nós próprios, purificando-nos, limpando-nos e redimindo-nos do poder da corrupção e nos conduzindo à unidade, favor e amizade com Deus.”[12]

Com respeito à autoridade dessa luz interior, embora os ortodoxos a façam subordinada às Escrituras, muitos dos Amigos antigos fizeram a escrita ser subordinada à interior; e outros, como o próprio Barclay, consideraram as duas como coordenadas. No entanto, nessa matéria ele dificilmente é consistente consigo mesmo. Expressamente nega que as Escrituras nos sejam “a fonte” da verdade; diz que elas são “a base principal de toda verdade e conhecimento, e ainda a primeira regra adequada de fé e costumes”. Entretanto, elas devem “ser estimadas como regra secundariamente subordinada ao Espírito”. Não obstante, ele ensina com igual clareza que, o que “não pode ser provado pela Escritura, não é artigo necessário da fé”.[13] Diz ele ainda: Estamos “dispostos a admitir como uma máxima positiva e certa, seja o que for que fizermos, com o pretexto

de que é para o Espírito, que for contrário às Escrituras, seja considerado e computado como um engano do diabo".[14] Ele "francamente subscreve aquele dito: Aquele que prega algum outro evangelho além daquele que tem sido pregado pelos Apóstolos, e é segundo as Escrituras, seja anátcma".[15] Examinamos as Escrituras, diz ele, "como o único juiz apto nas controvérsias entre os cristãos, e qualquer doutrina que é contrária ao seu testemunho, que seja com justiça rejeitada como falsa".[16] Seu livro como um todo, pois, é um esforço para provar à luz da Escritura todas as doutrinas peculiares ao quacrerismo.

Eis sua teoria: (1.) Que todos os homens, desde a queda, permanecem num estado de morte espiritual, do qual são completamente incapazes de livrar-se. Ele é severo em sua denúncia contra toda a doutrina pelagiana e semipelagiana. (2.) Que Deus determinou, através de seu Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, fazer provisão para a salvação de todos os homens. (3.) A obra de Cristo garante a oportunidade e os meios de salvação para todo o homem. (4.) Através e por amor a ele, "uma semente" é concedida a todo homem para que, sob a influência do Espírito, seja desenvolvida para a justiça e a santidade, restaurando a alma à imagem e semelhança de Deus. (5.) A cada pessoa é concedido "um dia de visitação", no qual o Espírito vem a ela e exerce uma influência que, se não sofrer resistência, vivifica essa semente divina e com isso lhe dá a oportunidade de ser salva. (6.) A medida dessa influência divina não é a mesma

em todos os casos. Em alguns é irresistível, em outros, não. Em alguns é tão abundante como nos profetas e Apóstolos, tornando seus objetos autoritativos como mestres tanto quanto os Apóstolos originais. (7.) O ofício do Espírito é ensinar e guiar. Não se destina a iluminar a mente no conhecimento das verdades contidas nas Escrituras. Ele apresenta a verdade à mente subjetivamente. Não revela novas doutrinas, muito menos doutrinas opostas às reveladas nas Escrituras; mas faz uma revelação nova e independente das antigas doutrinas. Nesse ponto, Barclay é bastante explícito.[17] A discussão de sua segunda e terceira proposições - uma concernente à "revelação imediata" e a outra concernente às "Escrituras" - aborda essa doutrina extensamente. "Distinguimos", diz ele, "entre a revelação de um novo evangelho e uma nova doutrina, e uma nova revelação do excelente evangelho e doutrinas antigos; a última defendemos, mas a primeira negamos plenamente." A razão natural revela certas doutrinas, mas isso não é inconsistente com uma nova revelação das mesmas doutrinas nas Escrituras. Portanto, o fato de o evangelho ser revelado nas Escrituras não é inconsistente com sua revelação objetiva imediata à alma

pelo Espírito.

Além das grandes doutrinas da salvação, há muitas coisas que o cristão necessita saber e que não constam nas Escrituras. Em tais matérias, ele não é abandonado à sua própria sorte. O Espirito “guia a toda verdade”. “Portanto”, diz Barclay, “o Espírito de Deus guia, instrui e ensina a todo verdadeiro cristão tudo quanto lhe é necessário saber.” Por exemplo, se ele deve pregar; e, se for chamado para pregar, quando, onde e o que pregará; aonde deve ir, e o que deve fazer em qualquer emergência. E assim o Espírito nos ensina quando e onde devemos orar, e pelo que orar. Visto que a diretriz do Espírito se estende a tudo, ela deve ser buscada e obedecida em todas as coisas.

O quacrerismo ignora a distinção entre homens inspirados e não inspirados, exceto quanto à medida da influência do Espírito. Ele habita em todos os crentes e efetua o mesmo ofício em todos. Visto que os santos antigos, antes da promulgação da lei, estavam sob instrução e orientação, assim continuaram a desfrutar de seu ensino depois que a lei foi promulgada. Através da dispensação do Antigo Testamento, todo o povo de Deus recebeu revelações e diretrizes imediatas. Quando Cristo veio, houve mais copiosa comunicação dessa influência. Essas comunicações não se confinaram a ambos os sexos nem a alguma classe na Igreja. Não foram peculiares aos Apóstolos, nem aos ministros, mas a cada um era concedida uma manifestação do Espírito para seu proveito. O estado da Igreja, como apresentado no Novo Testamento quanto a este assunto, continua nos dias atuais, exceto pelo fato de que agora os dons concedidos não têm o mesmo caráter miraculoso de então. Mas quanto às suas operações de revelar, iluminar, ensinar e guiar, ele está tão presente com os crentes agora como durante a era apostólica. Lá todos falavam segundo o Espírito lhes dava que falassem. Quando os cristãos se reuniam, cada um tinha o seu dom: um tinha salmo, outro doutrina, outro revelação, outro interpretação. Todos podiam falar; mas tudo devia ser feito com decência e ordem. Se algo era revelado a alguém que estava sentado, este guardava silêncio até chegar sua vez; pois Deus não é o autor de confusão. Em 1 Coríntios 14 temos o ideal ou modelo quacre de uma assembléia cristã. Como os Apóstolos iam aqui e acolá, não seguindo seu próprio critério, mas ricamente guiados pelo Espírito, assim o Espírito guia a todos os crentes nas atividades ordinárias da vida, se porventura esperam pelos impulsos de sua vontade.

Visto que essa doutrina da orientação do Espírito é o princípio fundamental do quacrerismo, é a fonte de todas as peculiaridades pelas quais a Sociedade dos

Amigos sempre se distinguiu. Se cada pessoa tem dentro de si um guia infalível quanto à verdade e ao dever, ela não carece de instrução externa. Se é ofício do Espírito revelar a verdade à mente de forma objetiva, bem como indicar em todas as ocasiões a vereda do dever; e se sua influência reveladora e orientadora é universal e imediata, auto-evidenciando a si mesma como divina, deve necessariamente substituir todas as outras; justamente como as Escrituras substituem a razão em questões religiosas. Os quacres, portanto, embora, como já demonstrado, reconheçam a divina autoridade das Escrituras, fazem muito menos caso delas do que as demais denominações dos cristãos evangélicos. Fazem exacerbado pouco caso da Igreja e de suas ordenanças; do dia de descanso; de um ministério declarado; e dos sacramentos como ordenanças externas e meios de graça. Em todos esses aspectos, sua influência tem sido nociva à causa de Cristo, embora se admita euforicamente que alguns dos melhores cristãos de nossa época pertencem â Sociedade dos Amigos.

§ 7. *Objeções à Teoria Mística*

A idéia sobre a qual o misticismo se fundamenta é bíblica e verdadeira. É verdade que Deus tem acesso à alma humana. É verdade que ele pode, supernatural e imediatamente, revelar a verdade à mente de forma objetiva, e assistir essa revelação com evidência que produza infalível certeza de sua veracidade e origem divina. É também verdade que tais revelações se têm amiúde feito aos filhos dos homens. Mas esses casos de revelação supernatural imediata pertencem à categoria dos milagres. São raros e devem ser devidamente autenticados.

A doutrina comum da Igreja Cristã consiste em que Deus, em vários tempos e diversas maneiras, falou aos filhos dos homens; que aquilo que os olhos não viram, ou os ouvidos não ouviram, o que jamais entrou no coração humano, Deus tem revelado por meio de seu Espírito àqueles a quem selecionou para que fossem porta-vozes divinos aos seus semelhantes; que essas revelações foram autenticadas como divinas, por seu caráter, seus efeitos e mediante sinais e prodígios e diversos milagres e dons do Espírito Santo; que esses homens santos de outrora, que falaram conforme eram movidos pelo Espírito Santo, comunicaram as revelações que haviam recebido não só oralmente, mas por escrito, empregando não as palavras que a sabedoria humana ensina, mas aquelas que o Espírito Santo ensina; de sorte que temos nas Sagradas Escrituras as coisas do Espírito registradas nas palavras do Espírito; que as Escrituras, pois, são a Palavra de Deus - isto é, o que Deus diz ao homem; o que ele declara ser

verdadeiro e obrigatório -, e constituem para sua Igreja a regra infalível de fé e prática.

Os romanistas, embora admitam a infalibilidade da Palavra escrita, contestam que ela não é suficiente; e sustentam que Deus continua, de maneira supernatural, a guiar a Igreja ao tomar seus bispos infalíveis em questões pertencentes à verdade e ao dever.

Os místicos, fazendo a mesma admissão quanto à infalibilidade da Escritura, alegam que o Espírito é dado a cada pessoa como um mestre e guia interior, cujas instruções e influências constituem a regra de fé mais elevada e suficiente, mesmo sem as Escrituras, para assegurar a salvação da alma.

O Misticismo Não Tem Fundamento nas Escrituras

As objeções à teoria romana e à teoria mística são substancialmente as mesmas.

1. Não há fundamento para ambas nas Escrituras. Como as Escrituras não contêm nenhuma promessa de orientação infalível aos bispos, também não contêm nenhuma promessa do Espírito como revelador imediato da verdade a cada pessoa. Sob a dispensação veterotestamentária, o Espírito de fato revelava a mente e os propósitos de Deus; mas era a pessoas selecionadas, escolhidas para serem profetas, autenticadas como mensageiros divinos, cujas instruções o povo era obrigado a receber como provenientes de Deus. De igual forma, sob a nova dispensação, nosso Senhor selecionou doze homens, dotou-os com conhecimento pleno do evangelho, fez deles mestres infalíveis e ordenou que todos os homens recebessem suas instruções como palavras de Deus. É verdade que durante a era apostólica houve comunicações ocasionais feitas a certa classe de pessoas chamadas profetas. Mas esse “dom de profecia”, isto é, o dom de falar sob a inspiração do Espírito, era análogo ao dom de milagres. Obviamente, assim como um cessou, também ocorreu ao outro.

É verdade, ainda, que nosso Senhor prometeu enviar o Espírito, o qual devia permanecer com a Igreja, habitar em seu povo, ser seu mestre e guiá-lo no conhecimento de toda a verdade. Porém, que verdade? Não a verdade histórica ou científica, mas a verdade claramente revelada; a verdade que ele pessoalmente ensinara, ou fizera notória através de seus mensageiros autorizados. O Espírito é deveras um mestre; e sem suas instruções não há conhecimento salvífico das coisas divinas, pois o Apóstolo nos diz: “Ora,

o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente" (ICo 2.14). Discernimento espiritual, portanto, é o desígnio e o efeito do ensino do Espírito. E as coisas discernidas são "as coisas livremente a nós concedidas por Deus", isto é, como o contexto o demonstra, as coisas reveladas aos Apóstolos e claramente feitas notórias nas Escrituras.

O Apóstolo João diz a seus leitores: "E vós possuis unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento" (Uo 2.20), e outra vez, no versículo 27: "Quanto a vós outros, a unção que dele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não é falsa, permanecei nele, como também ela vos ensinou". Essas passagens ensinam o que todos os cristãos evangélicos admitem. Primeiro, que o verdadeiro conhecimento, ou discernimento espiritual das coisas divinas, se deve ao ensino interior do Espírito Santo; e, segundo, essa verdadeira fé, ou a certeza infalível das verdades reveladas, se deve de igual forma à "demonstração do Espírito" (ICo 2.4). O Apóstolo João igualmente diz: "Aquele que crê no Filho de Deus tem, em si, o testemunho" (lJo 5.10). A fé salvífica não repousa sobre o testemunho da Igreja, nem na evidência externa de milagres e profecia, mas no testemunho interno do Espírito com e por meio da verdade em nosso coração. Aquele que possui esse testemunho interno não necessita de outro. Não carece que outros lhe digam qual é a verdade; essa mesma unção lhe ensina qual é a verdade, e que nenhum mentiroso pertence à verdade. Os cristãos não deviam crer em espírito algum. Deveriam testar se os espíritos provinham de Deus. E o teste ou critério de julgamento era a revelação externa, autenticada de Deus, como espiritualmente discernida e demonstrada pelas operações internas do Espírito. Portanto, agora, quando os hereges vêm e dizem às pessoas que não há Deus, nem pecado, nem retribuição, nem necessidade de um

Salvador, ou de expiação, ou de fé; que Jesus de Nazaré não é o Filho de Deus, Deus manifestado na carne, o cristão genuíno não tem necessidade de ser informado de que tais hereges são aqueles a quem o Apóstolo chama de mentirosos. Ele possui o testemunho interno quanto à veracidade do registro que Deus que fez de seu Filho.

Se a Bíblia não fornece apoio à doutrina mística da revelação supernatural, objetiva, da verdade feita pelo Espírito a cada pessoa, essa doutrina é destituída de todo e qualquer fundamento, pois é só pelo testemunho de Deus que toda e

qualquer doutrina pode ser estabelecida.

O Misticismo é Contrário às Escrituras

2. A doutrina em questão não só carece do apoio das Escrituras, mas as contradiz. Não se opõe apenas a declarações isoladas da Palavra de Deus, mas a todo o plano revelado do relacionamento de Deus com o seu povo. Por toda parte, e em todas as dispensações, a regra de fé e dever tem sido o ensino de mensageiros autenticados de Deus. O apelo sempre se fez "à lei e ao testemunho". Os profetas surgiram em cena dizendo: "Assim diz o Senhor". Dos homens exigiu-se que cressem e obedecessem ao que lhes era comunicado, e não ao que o Espírito revelava a cada indivíduo. Era a palavra exterior, e não a interior, à qual deviam atender. E sob o evangelho, o requerimento de Cristo a seus discípulos foi: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo" (Mc 16.15-16)- crer, naturalmente, no evangelho que eles pregaram. A fé vem pelo ouvir. "Como, porém", pergunta o Apóstolo, "invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?" (Rm 10.14). Deus, nos diz ele, detenninou salvar os homens pela loucura da pregação (1 Co 1.21). É a pregação da cruz que ele declara ser o poder de Deus (v. 18). É o evangelho, a revelação externa do plano da salvação através de Jesus Cristo, diz ele em Romanos 1.16 e 17, que "é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê, primeiro do judeu e também do grego; visto que a justiça de Deus se revela no evangelho, de fé em fé". Esta idéia percorre todo o Novo Testamento. Cristo comissionou seus discípulos para que pregassem o evangelho. Ele declarou ser essa a forma na qual os homens deveriam ser salvos. Conseqüentemente, os discípulos saíram pregando por toda aparte.
Essa pregação deveria prosseguir até o fim do mundo. Portanto, fez-se provisão parra a continuidade do ministério. Homens chamados e qualificados pelo Espírito deveriam ser selecionados e separados para essa obra por mandato divino. E é dessa forma, até agora, que o mundo se tem convertido. Em nenhum caso encontramos os Apóstolos convocando pessoas, sejam judeus ou gentios, a olhar para dentro de si e ouvir a Palavra interna. Era preciso que ouvissem a Palavra externa; cressem no que se ouvia, e orassem para que o Espírito Santo os capacitasse a entender, receber e obedecer ao que lhes era então externamente conhecido.

Contrário aos Fatos da Experiência

3. A doutrina em questão não é menos contrária ao fato do que o é à Escritura. A doutrina ensina que, pela revelação do Espírito, o conhecimento salvífico da verdade e do dever é ministrado a cada indivíduo. Mas toda a experiência mostra que, sem a Palavra escrita, os homens de todas as partes e de todas as épocas ignoram as coisas divinas - sem Deus, sem Cristo

e sem esperança no mundo. O sol não é mais obviamente a fonte da luz do que a Bíblia é a fonte do conhecimento divino. A ausência de uma se indica claramente como a ausência da outra. É incrível que uma revelação interior da verdade salvífica seja feita a todo homem pelo Espírito Santo, e os efeitos apropriados dessa revelação não se manifestem em parte alguma. É preciso lembrar que, sem o conhecimento de Deus, não pode haver religião. Sem a correta apreensão do Supremo Ser, não pode haver afeições corretas em relação a ele. Sem o conhecimento de Cristo, não pode haver fé nele. Sem a verdade, não pode haver santidade, não mais que se pode ter visão sem luz. Como a correta apreensão de Deus, e a santidade de coração e vida não se encontram em parte alguma onde as Escrituras são ignoradas, é óbvio que as Escrituras, e não uma luz interior comum a todos os homens, são, pela ordenação de Deus, nossa única fonte de conhecimento salvífico e santificador.

Há um sentido no qual, como crêem todos os cristãos evangélicos, o Espírito é concedido a cada pessoa. Ele está presente com toda a mente humana excitando o bem e restringindo o mal. A isso se deve a ordem e o que há de moralidade no mundo. Sem essa “graça comum”, ou influência geral do Espírito, não haveria diferença entre nosso mundo e o inferno; pois inferno é um lugar ou estado no qual os homens são finalmente abandonados por Deus. De igual modo, há uma eficiência geral e providencial de Deus pela qual ele coopera com as causas secundárias, nas produções do maravilhoso fenômeno do mundo externo. Sem tal cooperação - a contínua orientação mental -, o cosmo se converteria em caos. O fato, porém, de que essa eficiência providencial de Deus é universal não prova que ele opera milagres em toda parte, que ele constantemente age sem a intervenção de causas secundárias. Assim, também, o fato de o Espírito estar presente com cada mente humana, e constantemente reforçar a verdade presente nessa mente, não prova que ele faz revelações imediatas e supernaturais a cada ser humano. O fato é que não podemos ver sem luz. É inútil dizer que cada pessoa tem uma luz interior suficiente para guiá-la sem o sol. Os fatos contrariam a teoria.

Não Há Critério pelo qual Julgar a Fonte das Sugestões Internas

4. Uma quarta objeção à doutrina mística consiste em que não há critério pelo qual alguém possa testar esses impulsos ou revelações internos, e determinar quais são do Espírito de Deus e quais são de seu próprio coração ou de Satanás, que amiúde surge e atua como um anjo de luz. Tal objeção, diz Barclay, "Pressagia muita ignorância nos opositores.... Pois uma coisa é afirmar que a verdadeira e indubitável revelação do Espírito de Deus é certa e infalível; e outra coisa é afirmar que essa ou aquela pessoa, individualmente, é guiada infalivelmente por essa revelação no que fala ou escreve, porque afirma ser assim guiada pela revelação interna e infalível do Espírito".[18] Admite-se que há um testemunho interno e infalível do Espírito no coração dos crentes quanto às verdades objetivamente reveladas nas Escrituras. Admite-se, também, que tem havido revelações imediatas da verdade na mente, como no caso dos profetas e Apóstolos, e que tais revelações se autenticam ou são assistidas com uma certeza infalível de que procedem de Deus. Mas tais admissões não invalidam a objeção como supramencionado. Admitindo-se que alguém que recebe uma revelação autêntica saiba que ela procede de Deus; como alguém que recebe uma revelação falsa pode saber que ela não procede de Deus? Muitas

pessoas honestamente crêem que são inspiradas, mas estão sob a influência de algum espírito mau - talvez o seu próprio. A demonstração ou serenidade de convicção pode ser tão forte num caso quanto no outro. Num ela é bem fundada; no outro, é um ludibrio. Convicção irresistível não basta. Pode satisfazer o seu próprio objeto. Mas não pode satisfazer os outros, nem ser um critério da verdade. Milhares foram, e ainda são, plenamente convencidos de que o falso é verdadeiro, e de que o errado é certo. Dizer às pessoas, portanto, que busquem dentro si um guia autoritativo e confiem em suas convicções irresistíveis é entregar-lhes um guia que as levará à destruição. Quando Deus realmente faz revelações à alma, ele não dá uma certeza infalível de que a revelação é divina, mas a acompanha com evidência satisfatória, tanto em relação aos outros quanto em relação ao receptor, de que ela procede de Deus. Todas as suas revelações têm tido o selo tanto da evidência interna quanto da externa. E, quando o crente se assegura, pelo testemunho do Espírito, das verdades da Escritura, ele tem apenas um novo tipo de evidência do que já está autenticado além de toda a contradição racional. Nosso bendito Senhor mesmo disse aos judeus: "Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis; mas, se faço, e não me credes, crede nas obras" (Jo 10.37-38). Ele ainda avança mais e diz: "Se eu não tivesse feito entre eles tais obras, quais nenhum outro fez, pecado não teriam" (Jo 15.24).
O ensino e o testemunho interior do Espírito são verdades bíblicas, e verdades de valor inestimável. Mas é destruidor colocá-las no lugar da Palavra escrita

divinamente autenticada.

Doutrina Geradora do Mal

5. Nosso Senhor diz dos homens: “Por seus frutos os conhecereis”. A mesma regra de julgamento se aplica às doutrinas. O misticismo sempre tem sido gerador do mal. Tem conduzido à negligência ou à depreciação das instituições divinas - da Igreja, do ministério, dos sacramentos, do dia de descanso e das Escrituras. A história mostra que ele também tem conduzido a grandes excessos e males sociais. A Sociedade dos Amigos tem num grau razoável escapado desses males; mas isso por uma feliz inconsistência. Ela não tem levado a cabo seu princípio. Porque, enquanto ensinam que as revelações interiores do Espírito apresentam o “objeto formal” da fé; que são claras e infalíveis, forçando “o entendimento bem disposto a assentir, movendo-o irresistivelmente para esse fim”; que são a fonte primária, imediata e principal do conhecimento divino; que não devem “estar sujeitas a exame, quer do testemunho externo das Escrituras, quer da razão natural do homem, como regra ou pedra de toque mais nobre e certa”;[19] todavia também ensinam que nada há nas Escrituras que possa ser um artigo de fé; que somos obrigados a crer em tudo o que a Bíblia ensina; que tudo quanto for contrário ao seu ensino deve ser rejeitado como “um engano do diabo”, não importa de que fonte provenha; e que as Escrituras são o juiz das controvérsias entre os cristãos; assim, como uma sociedade, têm sido preservados dos excessos nos quais geralmente incorrem os místicos.
Não obstante o princípio místico de revelação imediata e objetiva da verdade para cada pessoa, como sua regra principal e primária de fé e prática, tenha ornado os Amigos com seu fruto legítimo, ainda os tem levado à comparativa negligência das Escrituras e das ordenanças da Igreja.

CAPÍTULO V

DOUTRINA CATÓLICA ROMANA CONCERNENTE À REGRA DE FÉ

§ 1. *Declaração da Doutrina*

1. Os romanistas rejeitam a doutrina do racionalismo que faz da razão humana a fonte ou o padrão da verdade religiosa. É um de seus princípios que a fé é meramente humana quando seu objeto ou sua base é humana. Para ser divina, a fé deve ter a verdade supematuralmente revelada como objeto, e a evidência sobre a qual ela repousa deve ser o testemunho supematural de Deus.

2. Eles rejeitam a doutrina mística de que a verdade divina é revelada a cada pessoa pelo Espírito. Admitem uma revelação objetiva, supematural.

3. Eles mantêm, contudo, que essa revelação é em parte escrita e em parte não escrita; isto é, a regra de fé inclui tanto a Escritura quanto a tradição. Ademais, como as pessoas não podem saber com certeza quais livros são de origem divina, e portanto designados a um lugar no cânon; e como são incompetentes para decidir sobre o significado das Escrituras, ou quais são divinas e quais são humanas dentre a multidão de doutrinas e utilizações contraditórias, Deus fez da Igreja um mestre infalível por meio do qual todos esses pontos são determinados, cujo testemunho é a base de fé imediata e suficiente ao povo.

Até onde a doutrina romanista concernente à Regra de Fé difere da dos protestantes, apresentam-se os seguintes pontos para considerações: Primeiramente, a doutrina dos romanistas concernente às Escrituras. Em segundo lugar, a doutrina concernente à tradição. Em terceiro lugar, sua doutrina concernente ao ofício e à autoridade da Igreja como mestra.

§ 2. A Doutrina Católica Romana Concernente às Escrituras

Sobre esse tema os romanistas concordam com os protestantes, (1.) em ensinar a inspiração plena e conseqüente autoridade infalível dos escritos sacros. Desses escritos, o Concilio de Trento afirma que Deus é seu Autor, e que foram escritos por imposição do Espírito Santo ("Spiritu sancto dictante"). (2.) Eles concordam conosco em receber no cânon sacro todos os livros que consideramos de divina autoridade.

Os romanistas diferem dos protestantes na consideração das Escrituras:

1. Em receberem no cânon determinados livros que os protestantes não admitem como inspirados, ou seja: Tobias, Judite, Siraque, partes de Ester, Sabedoria de Salomão, Primeiro, Segundo e Terceiro Livros dos Macabeus (o Terceiro Livro dos Macabeus, contudo, não é incluído na Vulgata), Baruque, o Hino das Três Crianças, Susana e Bel e o Dragão. Esses livros não são todos incluídos nominalmente na lista dada pelo Concilio de Trento. Alguns são partes dos livros ali enumerados. Assim, o Hino das Três Crianças e Bel e o Dragão figuram

como partes do livro de Daniel. Alguns teólogos modernos da Igreja Romana atribuem todos os livros apócrifos ao que chamam de "O Segundo Cânon" e admitem que não possuem igual autoridade com os pertencentes ao Primeiro

Cânon.[20] O Concilio de Trento, contudo, não faz tal distinção.

Insuficiência das Escrituras

2. Um segundo ponto de diferença consiste em que os romanistas negam, e os protestantes afirmam, a suficiência das Escrituras Sagradas. Isto é, os protestantes mantêm que todas as revelações supematurais de Deus, que foram conservadas, as quais constituem a regra de fé para sua Igreja, estão contidas em sua palavra escrita. Os romanistas, em contrapartida, declaram que algumas doutrinas nas quais todos os cristãos são obrigados a crer estão reveladas só imperfeitamente nas Escrituras; outras estão só obscuramente insinuadas; e outras não estão ali contidas de modo algum. O Prefácio ao Catecismo Romanista (Questão 12) diz: "Omnis doctrinas ratio, qutc fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum esf'. Belarmino[21] diz expressamente: "Nos asserimus, in Scripturis non contineri expressè totam doctrinam necessariam, sive de fide sive de moribus; et proinde praeter verbum Dei scriptum requiri etiam verbum Dei non-scriptum, *i. e.*, divinas et apostólicas traditiones". Sobre esse ponto, os teólogos romanistas são unânimes; mas, quais são as doutrinas que são assim imperfeitamente reveladas nas Escrituras, ou meramente implícitas, ou inteiramente omitidas, nunca foi decidido autoritativamente pela Igreja de Roma. Os teólogos dessa Igreja, com mais ou menos unanimidade, incluem em uma ou outra dessas classes as seguintes doutrinas: (1.) O cânon da Escritura. (2.) A inspiração dos escritores sacros. (3.) A doutrina completa da Trindade. (4.) A personalidade e divindade do Espírito Santo. (5.) O batismo infantil. (6.) A observância do domingo como o sábado cristão. (7.) A tríplice ordem do ministério. (8.) O governo da Igreja por bispos. (9.) A perpetuidade do apostolado. (10.) A graça das ordens. (11.) A natureza sacrificial da Eucaristia. (12.) Os sete sacramentos. (13.) O purgatório. Repousa nos interesses dos defensores da tradição a depreciação das Escrituras e a demonstração de quanto a Igreja perderia se não possuísse nenhuma outra fonte de conhecimento da verdade divina além da palavra escrita. Sobre esse tema, o autor dos Oxford Tracts No. 85, ao falar mesmo das doutrinas essenciais, declara:[22] "É genuíno que todas elas estão nas Escrituras. O prodígio é que estão todas ali. Julgando humanamente, estariam ali senão pela interposição de Deus; e, portanto, visto que estão ali por uma sorte de acidente, não é estranho que estariam ali de uma forma latente, e só disponível dali indiretamente". "A doutrina do evangelho", diz o mesmo escritor, "está apenas indireta e veladamente registrada na Escritura abaixo da superfície."

A tradição é sempre representada pelos romanistas não apenas como o intérprete, mas como o complemento das Escrituras. A Bíblia, portanto, é, segundo a Igreja de Roma, incompleta. Ela não contém tudo aquilo em que a Igreja é obrigada a crer; nem as doutrinas que ela contém são plena e claramente perceptíveis ali.

Obscuridade das Escrituras

3. O terceiro ponto de diferença entre romanistas e protestantes diz respeito à perspicuidade da Escritura e o direito de juízo privado. Os protestantes sustentam que a Bíblia, sendo endereçada ao povo, é suficientemente perspícua para ser compreendida por ele, sob a orientação do Espírito Santo; e que o povo está autorizado e obrigado a examinar a Escritura, bem como a julgar por si mesmo qual é seu genuíno significado. Os romanistas, em contrapartida, ensinam que as Escrituras são tão obscuras que necessitam de um intérprete visível, presente e infalível; e que o povo, incompetente para entendê-las, é obrigado a crer em todas as doutrinas que a Igreja, através de seus órgãos oficiais, declara serem verdadeiras e divinas. Sobre esse tema, o Concilio de Trento (Sess. 4), afirma: “Ad coêrcenda petulantia ingenia decernit (Synodus), ut nemo, suae prudentiae innixus, in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium, Sacram Scripturam ad suas sensus contorquens contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia, cujus est judicare de vero sensu et interpretatione Scripturarum Sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi hujus modi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravenerint, per ordinários declarentur et poenis a jure statutis puniantur”. Belarmino[23] diz: “Non ignorabat Deus multas in Ecclesia exorituras diffícultates circa fídem, debuit igitur judicem aliquem Ecclesiae providere. At iste judex non potest esse Scriptura, neque Spiritus revelans privatus, neque princeps secularis, igitur princeps ecclesiasticus vel solus vel certe cum consilio et consensu coepiscoporum”.

À luz desse conceito da obscuridade da Escritura, segue-se que o uso do sacro volume pelo povo é desencorajado pela Igreja de Roma, embora seu uso jamais tenha sido proibido por nenhum concilio geral. Tais proibições, contudo, têm sido reiteradamente emitidas pelos papas: por Gregório VII, Inocêncio III, Clemente XI e Pio IV, os quais tomaram a liberdade da leitura de qualquer versão das Escrituras dependente da permissão do sacerdote. Entretanto, muitos prelados e teólogos romanistas encorajam a leitura geral da Bíblia. O espírito da Igreja Latina e os efeitos de seu ensino se têm manifestado dolorosamente pelo

fato de as Escrituras serem praticamente inacessíveis à massa do povo em países estritamente católicos romanos.

A Vulgata Latina

4. O quarto ponto de diferença concerne à autoridade devida à Vulgata Latina. Sobre esse tema, o Concilio de Trento (Sess. 4) diz: “Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus Latinis editionibus quse circumferentur, sacromm librorum, qusenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarai, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot seculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, prsedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et nemo illam rejicere quovis praetextu audeat vel praesumaf’. O significado desse decreto é questão de disputa entre os próprios romanistas. Alguns de seus teólogos mais modernos e liberais dizem que o Concilio simplesmente tencionava determinar quais, dentre as diversas versões latinas, deviam ser usadas no serviço da Igreja. Contendiam que não se pretendia proibir nenhum apelo às Escri-

turas originais, nem colocar a Vulgata em igual autoridade com elas. Os romanistas mais antigos e mais austeros tomam por base que o Sínodo pretendia proibir o apelo às Escrituras hebraicas e gregas e fazer da Vulgata autoridade final. A linguagem do Concilio parece favorecer esta interpretação. A Vulgata devia ser usada não só com propósitos ordinários de instrução pública, mas em todas as discussões teológicas, bem como em todas as obras de exegese.

§ 3. *A Tradição*

A palavra tradição (irapáôoon;) significa: (1.) A arte de passar de um para o outro. (2.) A coisa entregue ou comunicada. No Novo Testamento é usada (a.) Para instruções passadas de alguém para outros, sem referência ao modo de entrega, seja oralmente, seja por escrito; como em 2 Tessalonicenses 2.15: “Assim, pois, irmãos, permanecei firmes e guardai as tradições que vos foram ensinadas, seja por palavra, seja por epístola nossa”; e em 3.6: “Nós vos ordenamos, irmãos, em nome do Senhor Jesus Cristo, que vos aparteis de todo irmão que ande desordenadamente e não segundo a tradição que de nós recebestes”. (b.) Pois as instruções dos pais passaram de geração a geração, mas não constavam nas Escrituras e todavia se consideravam autoritativas. Nesse sentido, nosso Senhor com muita freqüência menciona as “tradições dos

fariseus", (c.) Em Gálatas 1.14, onde Paulo fala de seu zelo pelas tradições de seus pais, podem-se incluir as instruções tanto escritas com não escritas que ele havia recebido. Seu extremado zelo tinha por base todo o sistema do judaísmo que lhe fora ensinado.

Na Igreja primitiva, a palavra foi usada nesse sentido amplo. Fazia-se constante apelo às "tradições", isto é, às instruções que as igrejas haviam recebido. Somente algumas igrejas a princípio receberam instruções escritas por parte dos Apóstolos. E somente no final do primeiro século os escritos dos Evangelistas e Apóstolos foram colecionados e organizados num cânon ou regra de fé. E, quando os livros do Novo Testamento acabaram de ser colecionados, os pais falavam deles como contendo as tradições, isto é, as instruções derivadas de Cristo e de seus Apóstolos. Chamavam aos Evangelhos de "as tradições evangélicas", e às Epístolas, de "as tradições apostólicas". Nessa época da Igreja, a distinção entre a palavra escrita e não escrita ainda não havia sido distintamente feita. Surgiram, porém, as controvérsias e disputas de ambos os lados de todas as questões invocadas pela "tradição", isto é, ao que ela havia ensinado; e, quando se descobriu que essas tradições diferiam, uma igreja dizendo que seus mestres sempre lhe ensinaram uma coisa, e que os mestres da outra lhe ensinaram o contrário, fez-se sentir a necessidade de algum padrão comum e autoritativo. Daí, os mais sábios e mais excelentes dos pais insistiram em optar pela palavra escrita e nada receber como de autoridade divina se não estivesse escrito ali. Entretanto, nisso deve-se confessar que nem sempre eram consistentes. Sempre que prescrição, costume ou convicção com base em evidência não escrita fosse valiosa contra um adversário, eles não hesitavam em fazer o máximo uso disso. Durante os primeiros séculos, pois, a distinção entre Escritura e tradição não era tão vivamente delineada como o foi a partir das controvérsias entre romanistas e protestantes, especialmente a partir das decisões do Concilio de Trento.

A Doutrina Tridentina

Aquele Concilio, bem como a Igreja Latina como uma corporação, ensinam sobre esse

tema: (1.) Que Cristo e seus Apóstolos ensinaram muitas coisas que não se destinaram à escrita, ou seja, não foram registradas nas Sagradas Escrituras. (2.) Que essas instruções têm sido fielmente transmitidas e preservadas na Igreja. (3.) Que constituem uma parte da regra de fé para todos os crentes.

Esses particulares estão inclusos nos seguintes extratos das atas do Concilio: “Synodus -perspiciens hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ex ipsius Christi ore ab apostolis acceptae, aut ab ipsis apostolis, Spiritu Sancto dictante, quasi per manus traditae, ad nos usque pervenerunt; orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fídem tum ad mores pertinentes, tanquam vel ore tenus a Christo, vel a Spiritu Sancto dictatas, et continua successione in Ecclesia Catholica conservatas, pari pietatis affectu et reverentia suscipit et veneratur”.[24]

Belarmino[25] divide as tradições em três classes: divina, apostólica e eclesiástica. “Divinae dicuntur quai acceptae sunt ab ipso Christo apostolos docente, et nusquam in divinis literis inveniuntur.... Apostolicae traditiones proprie discuntur illae, quae ab apostolis institutae sunt, non tamem sine assistentia Spiritus Sancti et nihilominus non extant scriptae in eorum epistolis. ... Ecclesiasticae traditiones proprie dicuntur consuetudines quaedam antiquae vel a praelatis vel a populis inchoatae, quae paulatim tácito consensu populorum vim legis obtinuerunt. Et quidem traditiones divinae eandem vim habent, quam divina praecepta sive divina doctrina scripta in Evangeliis. Et similiter apostolicae traditiones non scriptae eandem vim habent, quam apostolicae scriptae.... Ecclesiasticae autem traditiones eandem vim habent, quam decreta et constitutiones ecclesiasticae scriptae”.

Petrus à Soto, citado por Chemnitz,[26] diz: “Infallibilis est regula et catholica. Quacunque credit, tenet, et servat Romana Ecclesia, et in Scripturis non habentur, illa ab apostolis esse tradita; item quarum observationum initium, author et origo ignoretur, vel inveniri non potest, illas extra omnem dubitationem ab apostolis tradita esse”.

À luz disso, transparece: 1. Que essas tradições são chamadas não escritas porque não fazem parte das Escrituras. Podem, em sua maior parte, ser encontradas agora escritas em palavras dos pais, decisões de concílios, constituições eclesiásticas e éditos papais.

2. A função da tradição é comunicar um conhecimento de doutrinas, preceitos e instituições não contidos na Escritura; e também servem como guia para o correto entendimento do que está ali escrito. A tradição, pois, na Igreja de Roma, é tanto suplemento quanto interpretação da palavra escrita.

3. A autoridade devida à tradição é a mesma que pertence às Escrituras. Ambas devem ser aceitas “pari pietatis affectu et reverentia”. Ambas derivam da mesma fonte; ambas são recebidas através do mesmo canal; e ambas são autenticadas pelas mesmas testemunhas. Essa autoridade, contudo, pertence propriamente só às tradições consideradas divinas ou apostólicas. As intituladas eclesiásticas são de menor importância, relativas a ritos e costumes. Ainda para elas se reivindica uma autoridade virtualmente divina, quando são ordenadas por uma igreja que alega ter sido investida por Cristo com poder pleno para ordenar ritos e cerimônias.

4. Os critérios pelos quais se faz distinção entre tradições verdadeiras e falsas são antigüidade e catolicidade, ou o testemunho que foi conservado na Igreja. Às vezes é evocado um ou outro. O Concilio de Trento apresenta o primeiro; assim faz Belarmino, bem como a maioria dos teólogos romanistas. Eis a famosa regra estabelecida por Vincent de Lerins no quinto século: “quod semper, quod ubique, quod ab omnibus”. Em todas as ocasiões, contudo, o apelo final é à decisão da Igreja. Seja o que for que a Igreja declare ser parte das revelações a ela confiadas, isso deve ser recebido como sendo de autoridade divina, com o risco de se perder a salvação.

§ 4. O *Oficio da Igreja como Mestra*

1. Os romanistas definem a Igreja como a companhia de homens que professam a mesma fé, unidos na comunhão dos mesmos sacramentos, sujeitos aos pastores legítimos, especialmente ao papa. No tocante à primeira cláusula, excluem da Igreja todos os infiéis e hereges; no tocante à segunda, todos os não batizados; no tocante à terceira, todos os que não se sujeitam aos bispos que desfrutam de sucessão canônica; e, no tocante à quarta, todos os que não reconhecem o Bispo de Roma como cabeça da Igreja sobre a terra. É essa sociedade externa, visível, assim constituída, que Deus fez mestra autoritativa e infalível.

2. A Igreja está qualificada para esse ofício: Primeiro, pela comunicação de todas as revelações de Deus, escritas e não escritas; e, em segundo, pela constante presença e orientação do Espírito Santo preservando-a de todo erro em suas instruções. Sobre esse ponto, o “Catecismo Romano”[27] diz: “Quemadmodum haec una Ecclesia errare non potest in fídei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu Sancto gubemetur; ita ceteras omnes, quae sibi ecclesiae nomen arrogant, ut quae Diaboli spiritu ducantur, in doctrinae et

morum pemiciosissimis erroribus versari necesse esf'. E Belarmino:[28] "Nostra sententia est Ecclesiam absolute non posse errare nec in rebus absolute necessariis nec in aliis, quae credenda vel facienda nobis proponit, sive habeantur expresse in Scripturis, sive non".

3. A Igreja, segundo essas afirmações, é infalível somente quanto a questões de fé e costumes. Sua infalibilidade não se estende acima dos domínios da história, filosofia ou ciência. Alguns teólogos ainda limitariam a infalibilidade da Igreja a doutrinas essenciais. A Igreja de Roma, porém, não faz a distinção, reconhecida por todos os protestantes, entre doutrinas essenciais e não essenciais. Com os romanistas, aquilo que é essencial ou necessário é o que a Igreja pronuncia ser parte da revelação de Deus. Belarmino - de cuja classe não há autoridade maior entre os teólogos romanistas - diz que a Igreja pode errar "nec in rebus absolute necessariis nec in aliis", isto é, nem em coisas em sua própria natureza necessárias, nem naquelas que se tomam necessárias quando determinadas e ordenadas. Tem-se disputado entre os romanistas se a Igreja é infalível em matérias de fato tanto quanto em matérias de doutrina. Por fatos, nesta discussão, não se pretende dizer fatos da história ou da ciência, mas fatos envolvidos em decisões doutrinais. Quando o papa condenou determinadas proposições extraídas das obras de Jansenius, seus discípulos tiveram de admitir que aquelas proposições eram errôneas; mas negaram que estivessem contidas, no sentido condenado, nos escritos de seu mestre. A isso os

jesuítas replicaram que a infalibilidade da Igreja se estendia em tais casos, tanto ao fato quanto às doutrinas. Isso, os jansenitas negaram.

Os Instrumentos da Infalibilidade da Igreja

4. Quanto aos instrumentos da Igreja em seu ensino infalível, há duas teorias: a episcopal e a papal; ou, como são designadas por seus principais defensores, a galicana e a transmontana. Segundo a primeira, os bispos, em sua capacidade coletiva, como sucessores oficiais dos Apóstolos, são infalíveis como mestres. Os bispos individualmente podem errar, a corporação ou o colégio de bispos não pode errar. Tudo quanto os bispos de qualquer época da Igreja unificarem no ensino é, para essa época, a regra de fé. Essa concorrência de juízo não necessita de número algum para unanimidade absoluta. O que se requer é a maioria, o juízo comum do episcopado. Em sua decisão, todos os dissidentes são obrigados a submeter-se. Esse juizo geral pode ser pronunciado num concilio, representando toda a Igreja, ou em qualquer outra forma na qual a concordância

seja satisfatoriamente indicada. Aquiescência nas decisões mesmo de um concilio provincial, ou do papa, ou dos bispos gerais, cada um em sua própria diocese, ensinando a mesma doutrina, é suficiente prova de consentimento.

A Teoria Transmontana

Segundo a teoria papal ou transmontana, o papa é o órgão através do qual se pronuncia o juízo infalível da Igreja. Ele é o vigário de Cristo. Não está sujeito a um concilio geral. Não se requer que ele consulte outros bispos antes de pronunciar sua decisão. Essa infalibilidade não é pessoal, e, sim, oficial. Como homem, o papa pode ser imoral, herege ou infiel; como papa, quando falar *ex cathedra,* ele é o instrumento do Espírito Santo. O sumo sacerdote entre os judeus podia ser errôneo em fé ou imoral na conduta, mas, quando consultava a Deus em sua capacidade oficial, era o mero instrumento da comunicação divina. Tal, em poucas palavras, é a doutrina dos romanistas concernente à Regra de Fé.

No recente Concilio Ecumênico, reunido no Vaticano, depois de renhida luta, a doutrina transmontana foi sancionada. Portanto, é agora obrigatório a todos os romanistas que creiam que o papa, ao falar *ex cathedra,* é infalível.

§ 5. *Exame da Doutrina Romanista*

Centenas de volumes têm sido escritos para discutir os vários pontos incluídos na teoria apresentada acima. Apenas uma visão muito superficial da controvérsia pode ser fornecida numa obra como esta. Até onde os romanistas diferem de nós sobre o cânon da Escritura, o exame de seus pontos de vista pertence à área da literatura bíblica. No que diz respeito à sua doutrina da insuficiência e obscuridade da palavra escrita, e à conseqüente necessidade de um intérprete infalível e visível, poderá ser dito mais sob o tópico da doutrina protestante da Regra de Fé. Os dois pontos a serem agora considerados são a Tradição e o Ofício da Igreja como Mestra. Esses temas se relacionam de tal forma que é difícil mantê-los distintos. A tradição é o ensino da Igreja, e o ensino da Igreja é a tradição. Esses temas estão não só intimamente relacionados, mas, geralmente, incluídos sob o mesmo tópico nos Símbolos Católicos. Não

obstante, são distintos e envolvem muitos princípios diferentes. Portanto, devem ser considerados separadamente.

§ 6. *Exame da Doutrina da Igreja de Roma sobre a Tradição*

A. *Diferença entre a Tradição e a Analogia da Fé*

1. A doutrina romanista da tradição difere essencialmente da doutrina protestante da analogia da fé. Os protestantes admitem que há certo gênero de tradição dentro dos limites das próprias Escrituras Sagradas. Uma geração de escritores sacros recebeu todo o corpo da verdade ensinada por aqueles que os precederam. Houve uma tradição de doutrina, um *usus loquendi* tradicional, figuras, tipos e símbolos tradicionais. A revelação de Deus em sua Palavra começa numa fonte e jorra em correntes contínuas sempre aumentando em volume. Somos governados por essa tradição de verdades que percorre todo o volume sacro. Tudo é consistente. Uma parte não pode contraditar a outra. Cada uma deve ser interpretada de forma que a mantenha em harmonia com o todo. Isso eqüivale a dizer que a Escritura deve explicar a Escritura.

2. Novamente, os protestantes admitem que, como há uma tradição ininterrupta de verdades, desde o proto-evangelho até final do livro de Apocalipse, assim há um manancial de ensino tradicional que corre através da Igreja Cristã, desde o dia de Pentecostes até os dias atuais. Essa tradição é de tal forma uma regra de fé que nada contrário a ela pode ser verdadeiro. Os cristãos não vivem isoladamente, cada um defendendo seu próprio credo. Constituem um só corpo, havendo um só credo comum. Rejeitar esse credo, ou qualquer de suas partes, é o mesmo que rejeitar a comunidade dos cristãos, incompatível com a comunhão dos santos ou a membresia no corpo de Cristo. Em outros termos, os protestantes admitem que há uma fé comum na Igreja, a qual ninguém tem liberdade de rejeitar, e à qual ninguém pode rejeitar e ser cristão. Reconhecem a autoridade dessa fé comum, por duas razões: primeiro, porque o que todos os leitores competentes de um livro simples tomam como seu significado, deve ser seu significado. Em segundo lugar, porque se promete que o Espirito Santo haverá de guiar o povo de Deus no conhecimento da verdade, e por isso o que eles, sob o ensino do Espírito, concordarem em crer, deve ser verdadeiro. Há certas doutrinas fixas entre os cristãos, como há entre os judeus e os maometanos, as quais não mais são questões abertas. As doutrinas da Trindade; da divindade e encarnação do etemo Filho de Deus; da personalidade e divindade do Espírito Santo; da apostasia e pecaminosidade da raça humana; as doutrinas da expiação do pecado através da morte de Cristo e da salvação através de seus méritos; da regeneração e santificação do Espírito Santo; do perdão dos pecados, da ressurreição do corpo e da vida eterna, sempre fizeram parte da fé de

toda igreja historicamente reconhecida na face da terra, e não podem agora ser legitimamente postas em dúvida por ninguém que pretenda ser cristão.

Alguns dos mais filosóficos dos teólogos romanistas querem que creiamos que isso é tudo o que eles querem dizer por tradição. Insistem, dizem eles, somente na autoridade do consenso comum. E assim Moehler, professor de Teologia em Munique, em seu "Symbolik, oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze", diz: "Tradição, no sentido subjetivo do termo, é a fé comum, ou a consciência da Igreja".[29] "A palavra sempre viva no coração dos crentes."[30] É,

diz ele, o que Eusébio significa pela expressão èKKÀriotKouKÒu cjjpóvrpa; e o que Vincent de Lerins pretende pela expressão *ecclesiastica intelligentia,* e o Concilio de Trento, pela expressão *universus ecclesice sensus.* "No sentido objetivo do termo", diz Moehler que "Tradição é a fé comum da Igreja como apresentada no testemunho histórico externo através de todos os séculos." "No último sentido", nos diz ele, "a tradição é comumente considerada quando a mencionamos como guia para a interpretação da regra de fé."[31] Ele admite que, nesse sentido, "Tradição nada contém além do que é ensinado na Escritura; as duas, quanto ao seu conteúdo, são uma e a mesma".[32] Não obstante, ele reconhece que na Igreja de Roma foram entregues pelos Apóstolos muitas coisas que não fazem parte do conteúdo das Escrituras. Ele não nega tal fato. Admite que essas tradições adicionais, ou essas revelações em adição às contidas na palavra escrita, são da mais elevada importância. Mas logo descarta o tema e devota suas energias ao ponto de vista mencionado previamente a respeito da natureza e ofício da tradição, e mostra o quanto a doutrina peculiar do romanismo se opõe à doutrina protestante. Os protestantes, contudo, admitem o fato e a autoridade de uma consciência e uma fé comum, ou unanimidade da Igreja, enquanto rejeitam a doutrina real e peculiar de Roma sobre esse tema.

B. *Pontos de Diferença entre a Doutrina Romanista e a dos Protestantes sobre a Unanimidade*

Os pontos de diferença entre a doutrina protestante concernente à fé comum da Igreja e a doutrina católica romana da tradição são:

Primeiro. Quando os protestantes falam de unanimidade dos cristãos, entendem por cristãos o genuíno povo de Deus. Os romanistas, em contrapartida, têm em mente a companhia dos que professam a fé genuína e se sujeitam ao papa de Roma. Existe a maior diferença possível entre a autoridade devida à fé comum

dos realmente regenerados, pessoas santas, templos do Espírito Santo, e a devida ao que uma sociedade de cristãos nominais professa crer, a grande maioria dos quais pode ser mundana, imoral e sem religião.

Segundo. A unanimidade para a qual os protestantes apelam diz respeito exclusivamente a doutrinas essenciais; isto é, doutrinas que são parte da própria natureza do cristianismo como religião, e as quais são necessárias à sua existência subjetiva no coração; ou as quais, se não fazem parte essencial da experiência religiosa dos crentes, são então conectadas com doutrinas vitais que não admitem separação delas. Os romanistas, ao contrário, apelam para a autoridade da tradição em prol de todo e qualquer gênero de doutrinas e preceitos, em prol de ritos e cerimônias e instituições eclesiásticas, os quais nada têm que ver com a vida da Igreja, e estão totalmente fora da esfera da prometida orientação do Espirito. Nosso Senhor, ao prometer o Espírito como guia de seu povo no conhecimento das verdades necessárias para sua salvação, não prometeu preservá-los do erro em matérias subordinadas, nem dar-lhes conhecimento supematural da organização da Igreja, do número de sacramentos ou do poder dos bispos. As duas teorias, pois, diferem não só quanto à classe de pessoas que são guiadas pelo Espírito, mas também quanto à classe de assuntos em relação aos quais essa orientação é prometida.

Terceiro. Uma diferença ainda mais importante consiste em que a fé comum da Igreja pela qual os protestantes contendem é a fé nas doutrinas claramente reveladas na Escritura. Ela não vai além dessas doutrinas. Deve toda sua autoridade ao fato de ser uma compreensão comum da palavra escrita, obtida e preservada sob aquele ensino do Espírito que assegura aos crentes o competente conhecimento do plano da salvação nela revelado. Em contrapartida, a tradição é para os romanistas inteiramente independente das Escrituras. Eles apelam para a unanimidade em doutrinas que não fazem parte do conteúdo da Palavra de Deus, ou que não podem receber dela aprovação alguma.

Quarto. Os protestantes não consideram a “unanimidade” nem como informante nem como base da fé. Para eles, a palavra escrita é a única fonte de conhecimento do que Deus revelou para nossa salvação, e seu testemunho nela é a única base de nossa fé. Ao passo que, no caso dos romanistas, a tradição é não apenas um informante daquilo em que se deve crer, mas a testemunha sobre cujo testemunho a fé deve render-se. Uma coisa é dizer que o fato de todo o verdadeiro povo de Deus, sob a orientação do Espírito, crer que determinadas doutrinas são ensinadas na Escritura é um argumento irrespondível de que eles

são realmente instruídos nela, e é completamente outra dizer que, por ser uma sociedade externa, composta de toda a sorte de pessoas, a quem nenhuma promessa de orientação divina jamais foi dada, concorda em defender determinadas doutrinas, por isso é obrigada a receber essas doutrinas como parte da revelação de Deus.

C. *Tradição e Desenvolvimento*

A doutrina romanista da tradição não deve ser confundida com a doutrina moderna da desenvolvimento. Todos os protestantes admitem que tem havido, em certo sentido, uma evolução ininterrupta da teologia da Igreja, desde a era apostólica até os dias atuais, Todos os fatos, verdades, doutrinas e principios que se introduzem na teologia cristã estão na Bíblia. Estão ali tão plenamente quanto claramente, numa época como em outra; no princípio como agora estão. Nenhuma adição foi feita a seu número, e nenhuma nova explanação se ofereceu de sua natureza e relações. O mesmo procede quanto aos fatos da natureza. São agora o que têm sido desde o princípio. Contudo, são muito mais conhecidos e mais claramente discernidos agora do que o foram há mil anos. O mecanismo dos céus era o mesmo nos dias de Pitágoras como era nos dias de La Place; e, no entanto a astronomia deste teve um avanço incomensuravelmente maior que o daquele. A mudança se efetuou através de um progresso contínuo e gradual. O mesmo progresso tem ocorrido no conhecimento teológico. Cada crente é cônscio de tal progresso em sua própria experiência. Quando ele era criança, pensava como criança. Ao avançar em idade, ele cresceu no conhecimento da Bíblia. Em seu conhecimento, ele se agigantou não só em extensão, mas em clareza, ordem e harmonia. Isso é tão verdadeiro no tocante à Igreja, coletivamente, quanto ao cristão, individualmente. Que seja assim e, em primeiro lugar, natural, se não inevitável. A Bíblia, embora seja tão clara e simples em seu ensino, tanto que quem corre para lê-la e aprendê-la encontra o suficiente para assegurar-se de sua salvação, é ainda repleta dos tesouros da sabedoria e do conhecimento de Deus; repleta de tà pá0q TOO 0eoO, as mais profundas verdades concernentes a todos os grandes problemas que sobrecarregam o intelecto do homem desde o princípio dos tempos. Essas verdades não são sistematicamente delineadas, mas promiscuamente dispersas, por assim dizer, nas páginas sacras, precisamente

como os fatos da ciência estão dispersos sobre a face da natureza, ou ocultos em suas profundezas. Cada pessoa sabe que há indescritivelmente mais na Biblia do que tem aprendido, como todo cientista sabe que há indescritivelmente mais na

natureza do que tem descoberto ou entende. Ela está para a razão como um livro que, sendo o tema de devotado e laborioso estudo, século após século, manuseado por homens capazes e fiéis, chega a ser mais e mais compreendido. E como tem sucedido em questões de ciência, embora uma falsa teoria suplante outra, fundada em princípios equivocados ou em imperfeita indução dos fatos, todavia se tem feito real progresso, e o campo, uma vez conquistado, jamais é perdido, assim devemos naturalmente esperar que seja com o estudo da Bíblia. Falsos conceitos, falsas inferências, malentendidos, ignorar alguns fatos, e interpretações distorcidas se pode esperar que vêm e se vão, em interminável sucessão, mas, não obstante, também se espera que se concretize um pronto progresso no conhecimento do que a Bíblia ensina. E podemos ainda esperar que aqui também o campo, uma vez firmemente conquistado, não seja outra vez perdido.

Mas, em segundo lugar, o que é ainda natural e razoável em si mesmo é um patente fato histórico. A Igreja tem assim avançado no conhecimento teológico. A diferença entre as representações confusas e discordantes dos primeiros pais sobre todos os temas conectados com as doutrinas da Trindade e da pessoa de Cristo, e a clareza, a precisão e a consistência dos conceitos apresentados após os séculos de discussão, bem como a afirmação dessas doutrinas pelos Concílios de Calcedônia e Constantinopla, é quase tão grande como a diferença entre o caos e o cosmo. E esse campo nunca se perdeu. O mesmo procede com respeito às doutrinas do pecado e da graça. Antes da prolongada discussão desses temas no período agostiniano, prevalecia grande confusão e contradição nos ensinos dos líderes da Igreja; durante tais discussões, os conceitos da Igreja se fizeram claros e estabelecidos. Há raramente um princípio ou doutrina concernente à queda do homem, natureza do pecado e da culpa, incapacidade, necessidade da influência do Espírito etc. etc., que agora entram na fé dos cristãos evangélicos, os quais não eram então explicitamente declaradas e autoritativamente sancionadas pela Igreja. De igual forma, antes da Reforma, confusão semelhante existiu com respeito à grande doutrina da justificação. Nenhuma linha clara de discriminação foi traçada entre ela e a santificação. Aliás, durante a Idade Média e entre os mais devotados professores, a idéia de culpa incorporou-se na idéia de pecado, e o pecado considerado como meramente defecção moral. O grande objetivo era assegurar a santidade. Então o perdão viria naturalmente. A doutrina apostólica, paulina, profundamente bíblica, de que não pode haver santidade alguma até que o pecado seja expiado, que o perdão, a justificação e a reconciliação devem preceder a santificação, nunca foi claramente apreendida. Essa constitui a grande lição que a Igreja

aprendeu na Reforma, e da qual, desde então, jamais se esqueceu. É verdade, pois, como um fato histórico, que a Igreja tem progredido. Ela entende as grandes doutrinas da teologia, antropologia e soteriologia muito melhor agora do que as entendeu na primeira fase pós-apostólica da Igreja.

Teoria Moderna do Desenvolvimento

Muito distinta do conceito supra apresentado é a teoria do desenvolvimento orgânico da Igreja. Essa teoria moderna reconhecidamente se fundamenta nos princípios panteístas de

1

Ullmann, vol. ii. ch. 2.

2

Ullmann. Tradução em Clark's Library, vol. ii. p. 27.

3

Ibid., p. 47.

4

Ver Tholuck, *Sujismus seu Theosophia Persarum Pantheistica.* C. Schmidt, *Essai sur les Mystiques du 14me Siècle.* Esse escritor é o autor dos mais excelentes artigos na *Encyklopãdie,* de Herzog, sobre os místicos medievais. *Reformers before the Reformation,* de Ullmann. *Bibliotheca Mysticorum,* de Poiret. *Hours with the Mystics,* de Vaughan. *Christliche Mystik,* de Helfferich. *Geschichte der Protestantischen Theoiogie,* de Domer, 48-49.

5

Hours with Mystics, vol. i. p. 45.

6

Vocabulary of Philosophy.

7

Ver *Christliche Gnosis,* de Baur; *History of the Doctrine of the Person of Christ,* de Dorner, e seu *History of Protestant Theology; Die Lehre des Deuíschen Philosophen J. Boehme,* de Hamberger, 1844.

8

Encyklopddie, de Herzog, art. “Molinos”.

9

Uma das obras mais importantes de William Penn leva o título: *Primitive Christianity revived in the Faith and Practice of the People called Quakers.*

10

Evans.

11

Ver *Apology,* de Barclay, edição de Filadélfia, pp. 152, 153.

12

Ibid., p. 218.

13

Ibid., p. 106.

14

Ibid, p. 100.

15

Ibid., p. 105.

16

Ibid., p. 100.

17

[1] Ver pp. 62-64, 105.

18

Apologyde Barclay.

19

SecondProposition, de Barclay.

20

Ver B. Lamy, *Apparatus Bibl.* lib. ii. c. 5. *Einleitung*, de Jahn, Th. I. § 29; 2" edição, Viena, 1802, p. 132.

Symbolik, de Moehler.

21

De Verbo Dei, iv. 3, tom. i. p, 163, e. edit. Paris, 1608.

22

Páginas 34 e 35.

23

De Verbo Dei, iii. 9, tom. i. p. 151, d. *ut sup.*

24

Trent. Sess. iv.

25

De Verbo Dei, iv. 1.

26

Examen Concilii Tridentini, p. 85, edit. Frankfurt, 1574.

27

Parte I. cap. x. questão 15.

28

De Ecclesia Militante, c. 14.

29

Página 356.

30

“ Página 357.

31

Página 358.

32

Página 373.

Schelling e Hegel. Para eles, o universo é a automanifestação e evolução do Espírito absoluto. O dr. Schaff[1] diz que essa teoria "deixou certa impressão na ciência germânica que jamais poderá ser apagada; e contribuiu mais do que qualquer outra influência para difundir uma clara concepção do organismo interno da história". Em sua obra sobre os "Principies of Protestantism",[2] o dr. Schaff diz que Schelling e Hegel ensinaram o mundo a reconhecer na história "o sentido continuamente aberto dos pensamentos eternos, um desenvolvimento racional sempre progressivo da idéia de humanidade e suas relações com Deus". Essa teoria do desenvolvimento histórico foi adotada e parcialmente organizada por Schleiermacher, de quem passou para o dr. Schaff, como anuncia em sua obra supracitada, bem como para muitos outros homens igualmente devotos e excelentes. A base dessa teoria modificada é o realismo. A humanidade é uma vida genérica, uma substância inteligente. Essa vida se tornou culpada e poluída em Adão. Dele ela passou por um processo de desenvolvimento natural e orgânico (a mesma vida e substância numéricas) a toda sua posteridade, a qual é, portanto, culpada e poluída. Essa vida genérica, o Filho de Deus assumiu na união com sua natureza divina, e assim a curou e a elevou a um poder ou ordem mais sublime. Ele se tomou um novo ponto de partida. A origem dessa nova forma de vida nele é supematural. A constituição de sua pessoa foi um milagre. Mas a partir dele essa vida é comunicada à Igreja por um processo natural de desenvolvimento. Seus membros são participantes dessa nova vida genérica. Ela é, contudo, um germe. Tudo o que vive cresce. "Tudo o que é feito morre." Essa nova vida é o cristianismo. O cristianismo não é uma forma de doutrina objetivamente revelada nas Escrituras. A teologia cristã não é o conhecimento, ou a exibição sistemática do que a Bíblia ensina. É a interpretação dessa vida interior. A vida intelectual de uma criança se expressa de uma maneira; a de um garoto, de outra; e a de um adulto, de outra e mais elevada maneira. Em cada estágio de seu progresso, o homem tem visões, sentimentos e maneiras de pensar apropriadas a esse estágio. Não teria um adulto as mesmas visões e pensamentos de uma criança. Todavia, estes são tão verdadeiros, tão corretos e tão próprios para uma criança como os de um adulto são para um adulto. Dá-se o mesmo com a Igreja. Ela atravessa esses estágios da infância, juventude e maturidade, através de um processo regular. Durante os primeiros séculos, a Igreja teve seus conceitos doutrinais indistinta, vaga e exageradamente, pertencentes ao período da infância. Na Idade Média, assumiu uma forma mais avançada. Na Reforma, avançou e entrou em outro estágio. A forma tomada pelo cristianismo durante o período medieval foi, naquele período, o genuíno e correto, mas não a forma permanente. Não alcançamos ainda essa forma quanto

à doutrina. Isso será alcançado na Igreja do futuro.

O Desenvolvimento como Defendido por Alguns Romanistas

Há ainda outra forma muito diferente da doutrina do desenvolvimento. Ela não adota a doutrina mística na habitação da substância de Cristo na alma, cujo desenvolvimento produz sua iluminação no conhecimento da verdade, e finalmente sua completa redenção. Admite que o cristianismo é ou inclui um sistema de doutrina, e que essas doutrinas estão nas Escrituras; mas afirma que muitas delas estão ali só em seus rudimentos. Sob a constante orientação do

Espírito, a Igreja chega a entender tudo o que esses rudimentos contêm e os expande em sua plenitude. Assim, a Ceia do Senhor tem sido expandida na doutrina da transubstanciação e no sacrifício da missa; a unção dos enfermos, no sacramento da extrema unção; as regras de disciplina, no sacramento da penitência, das satisfações, das indulgências, do purgatório e das missas e orações em favor dos mortos; a proeminência de Pedro, na supremacia do papa. O Antigo Testamento contém o germe de todas as doutrinas reveladas no Novo; e assim o Novo Testamento contém os germes de todas as doutrinas reveladas, sob a orientação do Espírito, na teologia da Igreja medieval.

Embora alguns romanistas e anglicanos tenham feito tentativas de decompor a doutrina da tradição em uma ou outra dessas teorias do desenvolvimento, elas são essencialmente diferentes. O único ponto de analogia entre elas consiste em que, em ambos os casos, pouco se toma muito. A tradição tem feito contribuições à fé e às instituições da Igreja Cristã; e o desenvolvimento (nas duas últimas formas da doutrina supramencionada) contribui para uma expansão semelhante.

A Questão Real

O real *status qucestionis,* sobre este tema, tanto entre os romanistas como entre os protestantes, não é (1.) se o Espírito de Deus conduz os verdadeiros crentes ao conhecimento da verdade; nem (2.) se os verdadeiros cristãos concordam em todas as questões essenciais quanto à verdade e ao dever; nem (3.) se alguém pode segura ou inocentemente dissentir dessa fé comum do povo de Deus; mas (4.) se à parte da revelação contida na Bíblia, há outra revelação suplementar e explicativa, a qual tem sido transmitida às gerações seguintes fora das Escrituras e da tradição. Em outros termos, se há doutrinas, instituições e ordenanças, não

autorizadas pelas Escrituras, as quais nós, cristãos, somos obrigados a aceitar e obedecer com base na autoridade do que se chama unanimidade. Isso os romanistas afirmam e os protestantes negam.

D. *Argumentos contra a Doutrina da Tradição*

Os tópicos do argumento contra a doutrina romanista sobre o tema são os seguintes:

1. Ele envolve uma impossibilidade natural. Por certo, concorda-se que Cristo e seus Apóstolos disseram e fizeram muita coisa que não se registrou nas Escrituras; e admite-se mais que, se tivéssemos algum conhecimento definido de tais instruções não registradas, elas teriam autoridade igual ao que está escrito nas Escrituras. Os protestantes, porém, sustentam que elas se destinaram a constituir para a Igreja parte da regra permanente de fé. Destinaram-se às pessoas daquela geração. As chuvas que caíram mil anos atrás molharam a terra e a tomaram frutífera para as pessoas vivas de então. Não podem ser agora juntadas e tomar-se benéficas a nós. Não constituíram um reservatório para suprimento das gerações futuras. De modo semelhante, os ensinos não registrados de Cristo e seus Apóstolos cumpriram sua tarefa. Não se destinaram à nossa instrução. É tão impossivel descobrir o que foram quanto juntar as folhas que adornaram e enriqueceram a terra quando Cristo caminhou pelo jardim de Getsêmani, Tal impossibilidade surge das limitações de nossa natureza, tanto quanto de sua corrupção proveniente da queda. O homem não possui a nitidez da percepção, a retenção da memória nem o poder da representação para capacitá-lo (sem auxílio supematural) a dar um relato fidedigno

de um discurso uma vez ouvido, poucos anos atrás, nem mesmo meses depois de sua enunciação. E que tal coisa pudesse ocorrer repetidamente mês após mês por milhares de anos, é algo totalmente impossível. Se a isso acrescentar-se a dificuldade na forma de tal transmissão oral, emanando da cegueira dos homens para as coisas do Espírito, a qual obstrui sua percepção do que ouvem, bem como da disposição de perverter e entender erroneamente a verdade com o intuito de adequá-la a seus próprios preconceitos e propósitos, deve-se reconhecer que a tradição não pode ser uma fonte confiável de conhecimento da verdade religiosa. Isso é universalmente reconhecido e levado em conta na ação, exceto pelos romanistas. Ninguém pretende determinar o que Lutero e Calvino, Latimer e Cranmer ensinaram, exceto à luz dos registros

escritos contemporâneos. Muito menos alguma pessoa sã pretenderá saber o que Moisés e os profetas ensinaram, exceto à luz de seus próprios escritos.

Os romanistas admitem a força dessa objeção. Admitem que a tradição não deve ser um informante fidedigno do que Cristo e os Apóstolos ensinaram, sem a intervenção supematural de Deus. A tradição deve ser confiável não porque vem pelas mãos de homens falíveis, mas porque vem por uma Igreja infalivelmente guiada. Isso, contudo, é abandonar a questão. É fundir a autoridade da tradição com a autoridade da Igreja. Não há necessidade da primeira, se a última for admitida. Os romanistas, contudo, mantêm essas duas coisas distintas. Dizem que, se os Evangelhos nunca tivessem sido escritos, eles conheceriam os fatos da vida de Cristo através da tradição histórica; e que, se os seus discursos e as epístolas dos Apóstolos nunca tivessem sido reunidos e registrados, pelos mesmos meios eles conheceriam as verdades ali contidas. Admitem, contudo, que isso não ocorreria sem uma intervenção divina especial.

Nenhuma Promessa de Intervenção Divina

2. A segunda objeção dos protestantes a essa teoria consiste em que é antifilosófico e irreligioso pressupor uma intervenção supematural por parte de Deus sem promessa e sem prova, simplesmente para acomodar um propósito - *Deus ex machina*.

Nosso Senhor prometeu preservar sua Igreja da apostasia fatal; prometeu enviar seu Espírito a fim de habitar com seu povo, a fim de instruí-lo; prometeu que estaria com ele até o fim do mundo. Essas promessas, porém, não foram feitas a alguma organização externa, visível, de cristãos professos, sejam gregos ou latinos; nem deixaram implícito que alguma Igreja como tal seria preservada de todo o erro em questão de fé e prática; muito menos que as instruções não registradas pelo ditado do Espírito seriam preservadas e transmitidas de geração a geração. Não existe tal promessa na Palavra de Deus e, como tal preservação e transmissão sem interposição divina e supematural seria impossível, a tradição não pode ser um informante fidedigno do que Cristo ensinou.

Nenhum Critério

3. Os romanistas também admitem que muitas falsas tradições têm prevalecido em diferentes épocas e em diferentes partes da Igreja. Os que as recebem têm confiança em sua genuinidade e zelo por sua defesa. Como traçar uma linha

entre o verdadeiro e o falso? Por qual critério pode-se distinguir um do outro? Os protestantes dizem que não existe tal critério e, portanto, se se admitir a autoridade da tradição, a Igreja se expõe a um dilúvio de superstição e erro. Esse

é seu terceiro argumento contra a doutrina romanista sobre este tema. Os romanistas, contudo, afirmam possuir um critério seguro na antigüidade e universalidade. Formulam sua regra de juízo na famosa sentença de Yincent de Lerins: “Quod semper, quod ubique, quod ab omníbus”.

Unanimidade, Não Critério

A isso replicam os protestantes: Primeiro, que admitem a autoridade da unanimidade entre os verdadeiros cristãos quanto ao que é ensinado nas Escrituras. Até onde todo o verdadeiro povo de Deus concorda em sua interpretação da Bíblia, reconhecemos que somos obrigados a submeter-nos. Esse consenso, porém, é apenas de autoridade, (*a*) até onde é o consenso dos verdadeiros crentes; (*b*) até onde se relaciona com o significado da palavra escrita; e (c) até onde se relaciona com as doutrinas práticas, experimentais ou essenciais do cristianismo. Tal consenso quanto a questões fora da Bíblia, ou mesmo supostamente dentro na Bíblia, se não diz respeito ao fundamento de nossa fé, não se constitui de importância decisiva. O mundo cristão inteiro, sem uma única voz dissidente, creu durante séculos que a Bíblia ensinava que o sol se move em tomo da terra. Agora ninguém mais crê nisso.

Em segundo lugar, a unanimidade quanto à doutrina cristã não pode ser pleiteada exceto dentro de limites estreitos. É tão-somente com base em gratuita e monstruosa pretensão de que os romanistas são os únicos cristãos, que se pode dar a mínima plausibilidade à reivindicação da unanimidade, O argumento é realmente este: A Igreja de Roma aceita determinadas doutrinas com base na autoridade da tradição. A Igreja de Roma inclui todos os verdadeiros cristãos. Portanto, a unanimidade de todos os cristãos pode ser reivindicada em favor dessas doutrinas,

Mas, em terceiro lugar, admitir que a Igreja de Roma é a totalidade da Igreja, e que a Igreja é unânime em defender determinadas doutrinas, não prova que essa Igreja sempre as defendeu. A regra exige que uma doutrina deve ser defendida não só *ab omníbus*, mas *semper.* Entretanto, é um fato histórico que todas as doutrinas peculiares do romanismo não foram aceitas na Igreja primitiva como matérias de fé. Doutrinas tais como a supremacia do Bispo de Roma;

a perpetuidade do apostolado; a graça das ordens; a transubstanciação; o sacrifício propiciatório da missa; o poder dos sacerdotes para perdoar pecados; os sete sacramentos; o purgatório; a imaculada concepção da Virgem Maria etc. etc. podem todas ser remontadas historicamente à sua origem, desenvolvimento gradual e adoção final, Como seria injusto determinar a teologia de Calvino e Beza à luz do socinianismo da moderna Genebra; ou a de Lutero à luz da teologia dos alemães de nossos dias, assim é totalmente desarrazoado inferir que, visto que a Igreja Latina crê em tudo o que o Concilio de Trento pronunciou ser verdadeiro, que tal era sua fé nos primeiros séculos de sua história. Não se deve negar que, ao longo dos primeiros cem anos depois da Reforma, a Igreja da Inglaterra era calvinista; então, sob o arcebispo Laud e os Stuarts, ela se tomou quase totalmente romanízada; então, tornou-se, em grande medida, racionalista, a tal ponto que o bispo Bumet disse dos homens de seus dias que o cristianismo parecia ser considerado uma fábula “entre todas as pessoas de discernimento”. A isso sucedeu um reavivamento geral da doutrina e piedade evangélica; e então igual reavivamento do romanismo e ritualismo. Mr. Newman[3] diz do presente tempo: “Na Igreja da Inglaterra, dificilmente encontraremos dez ou vinte clérigos adjacentes que concordem entre si; e isso não em

questões não essenciais da religião, mas no tocante às suas doutrinas elementares e necessárias; ou quanto ao fato de haver quaisquer doutrinas absolutamente necessárias, qualquer fé distinta e definida requerida para a salvação”. Tal é o testemunho da história. Em nenhuma Igreja externa, visível, tem havido consenso a qualquer forma de fé, *semper et ab omnibus.*

A Igreja Latina não é exceção a essa advertência. É fato inegável da história que o arianismo prevaleceu por anos tanto no Oriente quanto no Ocidente; que ele recebeu a sanção da vasta maioria dos bispos, de concílios provinciais e ecumênicos e do Bispo de Roma. Não é menos certo que na Igreja Latina o agostinianismo, inclusive todas as doutrinas características do que agora se chama calvinismo, era declarado ser a verdadeira fé por concilio atrás de concilio, provincial e geral, e pelos bispos e papas. Entretanto, logo o agostinianismo perdeu sua ascendência. Por sete ou oito séculos, nenhuma forma de doutrina concernente ao pecado, à graça e à predestinação prevaleceu na Igreja Latina. O agostinianismo, o semipelagianismo e o misticismo (igualmente irreconciliável com ambos) estavam em constante conflito; e, também, em questões sobre as quais a Igreja já tinha pronunciado seu juizo. Não chegara ainda o início do sexto século, quando o Concilio de Trento, após longo conflito

em seu próprio seio, sancionou uma forma unificada de semipelagianismo.

A reivindicação, pois, por unanimidade, como entendido pelos romanistas, é contrária à história. É inconsistente com fatos inegáveis. Isso é virtualmente admitido pelos próprios romanistas. Pois entre eles é comum dizer: Cremos porque o quinto século creu. Mas essa é uma admissão virtual de que sua fé peculiar não é historicamente traçada além do quinto século. Tal admissão da falta de evidência histórica de "unanimidade" também está envolvida, como se observou anteriormente, em seu constante apelo à autoridade da Igreja. O que a Igreja diz ser matéria de fé, nisso, afirmam os tradicionais, somos obrigados a crer sempre ter sido matéria de fé. A passagem de "Petrus à Soto", supracitada, expõe o caso de forma concisa: "Quaecunque credit, tenet et servat Romana ecclesia, et in Scripturis non habentur illa ab Apostolis esse tradita". O argumento eqüivale a isto: a Igreja crê com base na unanimidade. A prova de que uma coisa é matéria de unanimidade, e sempre o foi, é que a Igreja agora nela crê.

Impropriedade das Evidências do Consenso

A segunda objeção ao argumento de que os romanistas usam a unanimidade em prol de suas tradições consiste em que a evidência que eles aduzem de tal consenso é totalmente inadequada. Eles apelam para os credos antigos. Mas não há nenhum credo geralmente adotado antes do quarto século. Nenhum credo adotado antes do oitavo século contém nenhuma das doutrinas peculiares à Igreja de Roma. Todos os protestantes aceitam as afirmações doutrinais contidas no que se chama Credo dos Apóstolos e nos credos de Calcedônia e de Constantinopla, adotados em 681 d. C.

Apelam também para as decisões dos concílios. A isso se faz a mesma réplica. Não houve concílios gerais antes do quarto século. Os primeiros seis concílios ecumênicos não apresentaram decisões doutrinais das quais os protestantes dissentem. Portanto, não apresentam evidência de consenso nas doutrinas que são agora peculiares à Igreja de Roma.

Eles apelam novamente para os escritos dos pais. A isso, porém, os protestantes objetam:

Primeiro. Que os escritos dos pais apostólicos são muito escassos para serem tomados como representantes fidedignos do estado de opinião na Igreja ao longo

dos primeiros trezen-

tos anos. Não se pode razoavelmente presumir que dez ou vinte escritores dispersos por um período tal expressassem a mente de toda a Igreja.

Segundo. O consenso desses pais, ou da metade deles, não pode ser aduzido em favor de nenhuma doutrina em controvérsia entre protestantes e romanistas.

Terceiro. Consenso quase unânime pode ser citado em apoio a doutrinas que romanistas e protestantes se unificam em rejeitar. A doutrina judaica do milênio, em sua forma mais grosseira, passou pela Igreja Cristã primitiva. Essa doutrina, porém, a Igreja de Roma é especialmente zelosa em denunciar.

Quarto, O consenso dos pais não pode ser provado em apoio a doutrinas que protestantes e romanistas concordam em aceitar, Não que tais doutrinas não penetrassem então na fé da Igreja, mas simplesmente não foram apresentadas.

Quinto. Tal é a diversidade de opinião entre os próprios pais, tal é a imprecisão de suas afirmações doutrinais, e tal é o desordenado *usus loquendi* quanto a palavras importantes, que a autoridade dos pais pode ser citada em ambos os lados de qualquer doutrina controvertida. Não há, por exemplo, perspectiva da natureza da Ceia do Senhor, a qual sempre foi defendida na Igreja, em prol da qual não se pode aduzir a autoridade de algum pai antigo. E amiúde o mesmo pai apresenta uma perspectiva de uma época, e outro, de época diferente.

Sexto. Os escritos dos pais têm sido notoriamente corrompidos. Era motivo de grande queixa na Igreja primitiva que obras espúrias estivessem em circulação; e que obras genuínas fossem temerariamente interpoladas. Algumas das obras mais importantes dos pais gregos subsistiam somente numa tradução latina. Esse é o caso com a maior parte das obras de Irineu, traduzidas por Rufino, a quem Jerônimo acusa da mais escandalosa adulteração.

Outra objeção ao argumento do consenso consiste em que ele é uma fundação procustiana que pode estender-se ou interromper-se à vontade. Em cada *Catena Patrum* preparada para provar esse consenso em determinadas doutrinas se descobrirá que dois ou mais escritores num século são citados como evidência da opinião unânime daquele século, enquanto o dobro ou o quádruplo de escritores igualmente importantes, pertencentes ao mesmo período, do outro lado, são absolutamente ignorados. Não há regra para guiar na aplicação desse teste e nenhuma uniformidade na maneira de seu uso.

Enquanto, pois, se admite haver um manancial de doutrinas fluindo ininterruptamente dos dias dos Apóstolos, nega-se, como matéria de fato, haver algum consenso ininterrupto ou geral em qualquer doutrina não claramente revelada nas Santas Escrituras; e nem mesmo em referência a tais doutrinas claramente reveladas, além dos estreitos limites das verdades reveladas. E nega-se, ademais, que, em qualquer Igreja externa, visível, organizada, possa a regra *quod semper, quod ab omnibus* aplicar-se mesmo a doutrinas essenciais. O argumento, pois, dos romanistas em favor de suas doutrinas peculiares, derivadas do consenso geral, é totalmente indefensável e falaz, Isso é virtualmente admitido pelos mais zelosos defensores da tradição. Diz o professor Newman:[4] "Não só a Igreja Católica é obrigada a ensinar a verdade, mas é divinamente guiada para ensiná-la; seu testemunho da fé cristã é tanto uma questão de promessa quanto de dever; seu discernimento dela é assegurado por uma regra tanto celestial quanto humana. Ela é indefectível nisso [na regra]; e portanto não apenas tem autoridade para reforçá-

la, mas é autorizada a declará-la. A Igreja não só transmite a fé por meios humanos, mas possui um dom supematural para tal propósito; essa doutrina que é verdadeira, considerada um fato histórico, é verdadeira também porque ela a ensina". O autor dos Oxford Tracts, No. 85, depois de dizer: "Cremos principalmente porque a Igreja do quarto e do quinto séculos unanimemente creu",[5] acrescenta: "Por que a Igreja não seria divina? O acúmulo de provas seguramente está do outro lado. Aceitarei suas doutrinas, e seus ritos, e sua Bíblia - não um, nem outro, mas todos -, até que eu tenha nítida prova de que ela está equivocada. Sinto ser a vontade de Deus que assim o faça; e, além disso, amo essas suas possessões - amo sua Bíblia, suas doutrinas e seus ritos; e, portanto, eu creio".[6] Os romanistas, pois, crêem porque a Igreja crê. Eis a suprema razão. A Igreja crê não porque possa historicamente provar que suas doutrinas foram recebidas dos Apóstolos, mas porque ela é supematuralmente guiada para conhecer a verdade. A "unanimidade", pois, é praticamente abandonada, e a tradição se funde na presente fé da Igreja.

A Tradição Não é Acessível ao Povo

4. Os protestantes objetam a tradição como parte da regra de fé, porque ela não é adaptada a esse propósito. Uma regra de fé para o povo deve ser algo que ele possa aplicar; um padrão pelo qual possa julgar. Essa revelação não escrita, porém, não figura em algum volume que esteja ao alcance do povo e inteligível para ele. Acha-se dispersa pelos registros eclesiásticos de dezoito séculos. É

absolutamente impossível para o povo aprender o que ela ensina. Como lhe é possível dizer se a Igreja em todas as épocas aprendeu a doutrina da transubstanciação, o sacrifício da missa ou qualquer outra doutrina papal? É preciso receber todas essas doutrinas com base na confiança, ou seja, com base na fé na sobrevivência da Igreja. Isso, porém, significa negar que a tradição é para eles uma regra de fé. Requer-se deles que creiam nas doutrinas, sob o risco de suas almas e sob a pretensa evidência de que é impossível delas assegurar-se ou a elas apreciar.

5. Os romanistas argumentam dizendo que tal é a obscuridade das Escrituras, que não só o povo, mas a própria Igreja, necessita do auxílio da tradição a fim de discerni-las devidamente. Se a Bíblia, porém, um livro comparativamente claro, num volume manuseável, necessita ser assim explicado, como seria então explicar as centenas e centenas de páginas nas quais essas tradições se acham registradas? Certamente, torna-se muito mais necessário um guia para a interpretação dessas páginas do que para as Escrituras.

A Tradição Destrói a Autoridade das Escrituras

6. Fazer da tradição uma parte da regra de fé subverte a autoridade das Escrituras. Isso se segue como conseqüência natural e inevitável. Se há dois padrões de doutrinas de igual autoridade, sendo um o explicativo e o intérprete infalível do outro, é necessariamente a interpretação que determina a fé do povo. Portanto, em vez de nossa fé repousar sobre o testemunho de Deus como registrado em sua Palavra, repousa sobre o que homens pobres, falíveis, amiúde

fantasiosos, preconceituosos, ignorantes nos dizem ser o significado dessa palavra. O homem e sua autoridade tomam o lugar de Deus. Como essa é a conseqüência lógica de fazer da tradição uma regra de fé, assim é o fato histórico de que as Escrituras se tomaram de nenhum préstimo sempre que se admitiu a autoridade da tradição. Nosso Senhor disse que os escribas e os fariseus tornaram a palavra de Deus sem efeito por meio da tradição deles; que ensinavam doutrinas que não passavam de mandamentos humanos. Isso, historicamente, não é menos verdadeiro no tocante à Igreja de Roma. Um grande conglomerado de doutrinas, ritos, ordenanças e instituições, dos quais as Escrituras nada sabem, tem sido imposto sobre a razão, a consciência e a fé do povo. A religião católica romana de nossos dias, com sua hierarquia, seu ritual, imagens e santo culto; com suas absolvições, indulgências e despótico poder sobre a consciência e vida do indivíduo, é tão pouco semelhante à religião dos

dias do Novo Testamento, como a atual religião dos hindus com sua miríades de divindades, crueldades e abominações é semelhante à religião simples de seu antigo Vedas. Em ambos os casos, causas similares têm produzido efeitos similares. Em ambos houve uma provisão para comunicar autoridade divina aos erros e corrupções rapidamente cumulativos de épocas sucessivas.

7. A tradição ensina erros e portanto não pode ser divinamente controlada quanto a ser uma regra de fé. A questão é entre Escritura e tradição. Ambas não podem ser verdadeiras. Uma contradiz a outra. Uma ou a outra deve ser abandonada. Desse fato, nenhum protestante verdadeiro nutre dúvida alguma. Todas as doutrinas peculiares ao romanismo, e em prol das quais os romanistas evocam a autoridade da Escritura, os protestantes crêem ser antibíblicas; e, portanto, eles não carecem de outra evidência para provar que não se deve confiar na tradição nem em matérias de fé nem de prática.

As Escrituras Não Recebem a Autoridade da Tradição

8. O argumento dos romanistas é que os protestantes admitem a autoridade da tradição, visto que ela tem por base a autoridade com que eles aceitam o Novo Testamento como a palavra de Deus. Isso não é correto. Não cremos que o Novo Testamento seja divino com base no testemunho da Igreja. Aceitamos os livros incluídos nas Escrituras canônicas sobre a dupla base da evidência interna e externa. Pode-se provar historicamente que esses livros foram escritos por homens cujos nomes carregam; e pode-se também provar que esses homens foram instrumentos devidamente autenticados do Espírito Santo. A evidência histórica que determina a autoria do Novo Testamento não é exclusivamente a dos pais cristãos. O testemunho dos escritores pagãos é, em alguns aspectos, de maior peso que o dos próprios pais. Podemos crer no testemunho da história inglesa, eclesiástica e secular, de que os Trinta e Nove Artigos foram elaborados pelos reformadores ingleses, sem sermos tradicionalistas. De igual forma, podemos crer que os livros do Novo Testamento foram escritos pelos homens cujos nomes carregam sem admitir a tradição como parte da regra de fé.

Além disso, a evidência externa de qualquer gênero é uma parte bastante subordinada do fundamento da fé protestante nas Escrituras. Esse fundamento é principalmente a natureza das doutrinas nela reveladas, bem como o testemunho do Espírito, com e pela verdade, ao coração e à consciência. Cremos nas Escrituras pela mesma razão que cremos no Decálogo.

A Igreja é obrigada a permanecer firme na liberdade com que Cristo a tomou livre, e não

deixar-se novamente enlear pelo jugo de escravidão - escravidão não só a doutrinas e instituições humanas, mas a erros e superstições que destroem a alma.

§7.0 Oficio da Igreja como Mestra

A. *A Doutrina Romanista sobre esse Tema*

Os romanistas ensinam que a Igreja, como uma sociedade externa, visível, constituída dos que professam a religião cristã, unidos na comunhão dos mesmos sacramentos e sujeitos a pastores legítimos, especialmente ao papa de Roma, é divinamente designada a ser a mestra infalível dos homens em todas as coisas pertencentes à fé e à prática. Ela está qualificada para esse oficio pela revelação plena da verdade na palavra de Deus, escrita e não escrita, e pela orientação supematural do Espírito Santo outorgada aos bispos como sucessores oficiais dos Apóstolos, ou ao papa como o sucessor de Pedro em sua supremacia sobre toda a Igreja, bem como vigário de Cristo na terra.

Há algo simples e grande nessa teoria. Ela é maravilhosamente adaptada aos gostos e carências dos homens. Ela os isenta da responsabilidade pessoal. Tudo é decidido por eles. Sua salvação é assegurada meramente por se submeterem a ser salvos por uma Igreja infalível, perdoadora de pecados e comunicadora de graça. Muitos poderiam inclinar-se a pensar ser uma grande bênção haver Cristo deixado na terra um representante visível investido com sua autoridade para ensinar e governar, bem como uma ordem de homens dispersos pelo mundo fora dotados com os dons dos Apóstolos originais - homens por toda a parte acessíveis, a quem pudéssemos recorrer em todas as épocas de dificuldade e dúvida, e cujas decisões pudessem ser seguramente recebidas como as decisões pessoais de Cristo. Entretanto, os pensamentos de Deus não são como os nossos pensamentos. Sabemos que, quando Cristo esteve neste mundo, os homens não creram nele nem lhe obedeceram. Sabemos que, quando os Apóstolos ainda viviam e sua autoridade ainda era confirmada por sinais e prodígios e diversos milagres e dons do Espírito Santo, a Igreja, não obstante, se distraía com heresias e cismas. Se alguns em sua indolência se dispõem a pensar que um corpo perpétuo de mestres infalíveis seria uma bênção, que todos admitam que a infalibilidade presumida pelos ignorantes, errados e perversos seria um mal

inconcebivelmente grande. Se a teoria romanista fosse verdadeira, então poderia ser uma bênção; se falsa, seria uma pavorosa maldição. Que ela é falsa, pode-se demonstrar para a satisfação de todos os que não desejam que seja ela verdadeira, e, ao contrário do autor dos Oxford Tracts, não estão determinados a crer porque não a amam.

B. *A Definição Romanista de Igreja Deriva do que a Igreja de Roma é Agora*

Antes de apresentar um breve esboço do argumento contrário a essa teoria, será conveniente observar que a definição romanista de Igreja é puramente empírica. Não deriva da significação ou do uso da palavra êKKÀrioía no Novo Testamento; nem do que é ali ensinado concernente à Igreja. É meramente uma afirmação do que a Igreja de Roma é agora. E um corpo que professa a mesma fé, unido na comunhão dos mesmos sacramentos, sujeito a pastores (isto é, os bispos) que pretendem ser legítimos e ao papa como o vigário de Cristo. Ora, nessa definição se pressupõe livremente:

1. Que a Igreja à qual é dada a promessa de orientação divina é uma organização externa e visível; e não o povo de Deus como tal em sua relação pessoal e individual com Cristo. Em outros termos, presume-se que a Igreja é uma sociedade visível, não um termo coletivo para o povo de Deus; como quando se diz de Paulo, que ele perseguiu a Igreja; e de Cristo, que ele amou a Igreja e a si mesmo se deu por ela. Cristo certamente não morreu por alguma sociedade externa, visível, organizada.

2. A teoria romanista presume não só que a Igreja é uma organização externa, mas que deve ser organizada de uma forma definida e prescrita. Mas essa pretensão não é apenas desarrazoada; é antibíblica, porque nenhuma forma é prescrita na Escritura como essencial à existência da Igreja; e porque é contrária a todo o espírito e caráter do evangelho que formas de governo seriam necessárias à vida espiritual e à salvação dos homens. Ademais, tal pretensão é inconsistente com os fatos históricos. A Igreja em todas as suas partes nunca foi organizada segundo um único plano.

3. Mas, admitindo que a Igreja seja uma sociedade externa e deva ser organizada de acordo com um plano, é presunção gratuita e indefensável dizer que esse plano deve ser o episcopal. E fato notório que o episcopado diocesano não existiu durante a era apostólica. É igualmente notório que esse plano de governo foi introduzido gradualmente. E não é menos notório que grande parte

da Igreja na qual Cristo habita por meio de sua presença, e a qual ele de todas as maneiras reconhece e honra, não tem bispos até os nossos dias. O governo da Igreja por meio de bispos, os romanistas admitem, é uma das instituições que não repousam nas Escrituras para sua autoridade, mas na tradição.

4. Mas, seja como for, é totalmente desarrazoada a pretensão de que a sujeição ao papa, como vigário de Cristo, é necessária para a existência da Igreja. Esse é o clímax. Não existe a mais leve evidência no Novo Testamento ou na era apostólica de que Pedro exercesse tal primazia entre os Apóstolos, como alegam os romanistas. Há não só ausência de toda e qualquer evidência de que ele exercesse alguma jurisdição sobre eles, como há farta evidência contrária. Isso fica claro à luz da menção de Pedro, Tiago e João juntos como o que pareciam ser colunas (G12.9), e essa distinção se devia não ao oficio, mas ao caráter. Isso fica mais claro à luz da plena igualdade em dons e autoridade que Paulo assegurou para si e provou possuir para a satisfação de toda a Igreja. Fica claro à luz da posição subordinada ocupada por Pedro no Concilio de Jerusalém (At 15) e da severa reprovação que recebeu da parte de Paulo em Antioquia (G12.11-21). É fato histórico evidente que Paulo e João foram os espíritos mestres da Igreja apostólica. Admitindo-se, porém, a primazia de Pedro no colégio apostólico, não há evidência de que tal primazia tivesse a intenção de ser perpétua. Não há ordem para eleger sucessor seu naquele ofício; nenhuma regra apresentada quanto ao método de tal eleição, nem as pessoas por meio de quem a escolha devesse ser feita; e nenhum registro da realização real tal eleição. Tudo se faz fora do ar. Admitindo-se, porém, que Pedro tenha sido constituído cabeça de toda a Igreja na terra, e que tal superioridade pretendesse ser contínua, que evidência há de que o bispo de Roma fosse para sempre designado a tal ofício? Há grandes dúvidas com respeito a Pedro ter estado em Roma alguma vez. A esfera de seus labores foi na Palestina e no Oriente. É certo que ele nunca foi bispo da Igreja naquela cidade. E, mesmo que tivesse sido, seria primaz não como bispo de Roma, mas por designação de Cristo. Segundo a teoria, ele foi primaz antes de ir à Roma, e não porque esteve ali. O simples fato histórico consiste em que, como Roma era sede do Império Romano, o bispo de Roma aspirava ser a cabeça da Igreja, reivindicação que veio a ser reconhecida depois de longa pugna, pelo menos no Ocidente.

É nas quatro pretensões gratuitas e desarrazoadas supramencionadas, isto é, que a Igreja à qual se faz a promessa do Espírito seria uma organização externa e visível; que uma forma particular de organização é essencial à sua existência; que tal forma de organização seria episcopal; e que ela deve ser papal, isto é,

todo o episcopado deve estar sujeito ao bispo de Roma é sobre essas pretensões indefensáveis que todo o estupendo sistema do romanismo repousa. Se alguma delas cair, todas caem por terra. Essas pretensões são tão inteiramente destituídas de qualquer prova histórica adequada, que nenhum homem razoável pode aceitá-las em sua própria evidência. Somente os que têm sido instruídos ou induzidos a crer que a Igreja se conservaria infalível é que podem crer nelas. E crêem não porque esses pontos podem ser comprovados, mas com base na asseveração da Igreja. A Igreja Romana diz que Cristo constituiu a Igreja sobre o sistema papal, e portanto nisso se deve crer. A hipótese a ser provada é tida como estabelecida. É um*petitio principii* do começo ao fim.

C. *A Doutrina Romanista da Infalibilidade Fundamenta-se numa Teoria Errônea da Igreja*

O primeiro grande argumento dos protestantes contra os romanistas diz respeito à teoria da Igreja.

Deus entrou numa aliança com Abraão. Nessa aliança determinadas promessas diziam respeito a seus descendentes naturais através de Isaque, e essas promessas apoiavam-se na obediência nacional do povo. Esse pacto, contudo, continha a promessa de redenção através de Cristo. Ele era o descendente em quem todas as nações da terra seriam benditas. Os judeus chegaram a crer que essa promessa de redenção, isto é, das bênçãos do reinado do Messias, havia sido feita a eles como nação; e a membresia nessa nação era a condição de tais bênçãos. Os que eram judeus, por descendência ou por proselitismo, e haviam sido circuncidados e aderiam à lei, eram salvos. Todos os demais certamente pereceriam para sempre. Eis a doutrina que nosso Senhor tão enfaticamente condenou e contra a qual Paulo tão exaustivamente argumentou. Quando os judeus reivindicaram ser filhos de Deus, pelo fato de serem filhos de Abraão, Cristo disse-lhes que podiam ser filhos de Abraão e ao mesmo tempo ser filhos do diabo (Jo 8.33-44); como João, o precursor, dissera anteriormente: “Não comeceis a dizer entre vós mesmos: Temos por pai a Abraão; porque eu vos afirmo que destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão” (Mt 3.9). Foi contra essa doutrina que as epístolas aos Romanos e aos Gálatas foram especialmente dirigidas. O Apóstolo mostra (1.) Que a promessa de salvação não foi confinada aos judeus ou aos membros de alguma organização externa. (2.) E, portanto, ela não foi condicionada aos descendentes de Abraão, nem à circuncisão, nem à adesão à teocracia do Antigo Testamento. (3.) Que todos os crentes (ol è« iríateuç) são filhos e, portanto, herdeiros de Abraão (G13.7). (4.)

Que um homem pode ser judeu, hebreu de hebreus, circun-cidado ao oitavo dia, e no tocante à justiça procedente da lei inculpável, e todavia avaliar tudo como perda (Fp 3.4-6). (5.) Não é por ser ele judeu que será descartado; e a circuncisão procede do coração (Rm 2.28-29). (6.) E, conseqüentemente, que Deus pôde eliminar os judeus como nação sem agir inconsistentemente em relação a seu pacto com Abraão, porque a promessa não foi feita a Israel Katà aápKa, mas a Israel ícatà irveOpa. (Rm 9.6-8).

Os romanistas transferiram toda a teoria judaica para a Igreja Cristã; enquanto os protestantes aderem à doutrina de Cristo e seus Apóstolos. Os romanistas ensinam (1.) Que a Igreja

é essencialmente uma comunidade externa, organizada, como a comunidade de Israel. (2.) Que a essa sociedade externa pertencem todos os atributos, prerrogativas e promessas da verdadeira Igreja. (3.) Que a membresia nessa sociedade é a condição indispensável da salvação; como é tão-somente pela união com a Igreja que os homens se unem a Cristo, e, através de suas ministrações, se tomam participantes de sua redenção. (4.) Que todo aquele que morre em comunhão com essa sociedade externa, embora possa, se não for perfeito na morte, sofrer por um período mais longo ou mais curto no purgatório, será finalmente salvo. (5.) Todos quantos estão fora dessa organização externa perecerão eternamente. Não existe, pois, um único elemento da teoria judaica que não esteja reproduzido no romanismo.

A Doutrina Protestante da Natureza da Igreja

Os protestantes, em contrapartida, ensinam sobre este tema, em exata consonância com a doutrina de Cristo e dos Apóstolos: (1.) Que a Igreja como tal, ou em sua natureza essencial, não é uma organização externa. (2.) Todos os crentes, em quem o Espírito de Deus habita, são membros daquela Igreja que é o corpo de Cristo, não importa com que organização eclesiástica estejam conectados, e mesmo que não participem de tal conexão. O ladrão na cruz foi salvo, ainda que não se tomasse membro de nenhuma Igreja externa. (3.) Portanto, que os atributos, prerrogativas e promessas da Igreja não pertencem a nenhuma sociedade externa como tal, mas ao verdadeiro povo de Deus coletivamente considerado; e às sociedades externas somente até onde constituídas de verdadeiros crentes e por eles controladas. Isso é apenas para dizer o que toda pessoa admite ser verdadeiro que os atributos, prerrogativas e promessas relativos aos cristãos pertencem exclusivamente aos verdadeiros

cristãos, e não aos ímpios ou profanos que se denominam cristãos. (4.) Que a condição de membresia na verdadeira Igreja não é a união com alguma sociedade organizada, mas a fé em Jesus Cristo. São os filhos de Deus pela fé; são os filhos de Abraão, herdeiros da promessa de redenção a eles feita pela fé; sejam judeus ou gentios, escravos ou livres; sejam protestantes ou romanistas, presbiterianos ou episcopais; ou estando demasiadamente dispersos, não podendo dois ou três deles reunir-se para o culto.

Os protestantes não negam que haja uma Igreja Católica visível na terra, composta por todos os que professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos. Mas nem todos se acham inclusos numa única sociedade externa. Eles também admitem que é dever dos cristãos unir-se com o propósito de prestar culto e vigilância e cuidado mútuos. Reconhecem que a tais associações e sociedades pertencem certas prerrogativas e promessas; que têm ou devem ter os oficiais cujas qualificações e deveres estão prescritos nas Escrituras; que sempre tem havido, e provavelmente sempre haverá, tais organizações cristãs ou igrejas visíveis. Negam, porém, que alguma uma dessas sociedades, ou todas elas coletivamente, constitua a Igreja pela qual Cristo morreu; na qual ele habita por meio de seu Espírito; à qual ele prometeu perpetuidade, catolicidade, unidade e orientação divina no conhecimento da verdade. Qualquer uma delas, ou todas elas, uma após a outra, pode apostatar da fé, e todas as promessas de Deus a sua Igreja se cumprem. A Igreja não deixou de existir quando Deus reservou para si somente sete mil em todo o Israel que não dobraram seus joelhos a Baal.

Quase todos os pontos de diferença entre protestantes e romanistas dependem da resolução da pergunta: “O que é a Igreja?”. Se sua teoria for correta; se a Igreja é a sociedade externa de cristãos professos, sujeitos a apóstolos-bispos (isto é, a bispos que são apóstolos) e ao papa como

vigário de Cristo na terra; então somos obrigados a submeter-nos a ela; e então também, além do alcance dessa comunhão, não há salvação. Mas se todo verdadeiro crente é, em virtude de sua fé, membro daquela Igreja à qual Cristo promete orientação e salvação, o romanismo cai por terra.

As Teorias Oponentes da Igreja

Que as duas teorias oponentes da Igreja, a romana e a protestante, são o que se declarou acima é tão geralmente reconhecido e tão inquestionável, que é

desnecessário citar autoridades de ambos os lados. É suficiente, no que diz respeito à doutrina dos romanistas, citar a linguagem de Belarmino,[7] de que as marcas da igreja são três: “Professio verse fidei, sacramentorum communio, et subjectio ad legitimum pastorem, Romanum Pontifícem. - Atque hoc interest inter sententiam nostram et alias omnes, quod omnes aliae requirunt internas virtutes ad constituendum aliquem in Ecclesia, et propterea Ecclesiam veram invisibilem faciunt; nos autem credimus in Ecclesia inveniri omnes virtutes, - tamen ut aliquis aliquo modo dici possit pars verse Ecclesiae -, non putamus requiri ullam internam virtutem, sed tantum externam professionem fidei, et sacramentorum communionem, quse sensu ipso percipitur. Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et palpabilis, ut este coetus Populi Romani, vel regnum Galliae aut respublica Venetorum”. Os símbolos luteranos definem a Igreja como “Congregatio sanctorum”.[8] “Congregatio sanctorum et vere credentium.”[9] “Societas fidei et Spiritus Sancti in cordibus.”[10] “Congregatio sanctorum, qui habent inter se societatem ejusdem evangelii seu doctrinae, et ejusdem Spiritus Sancti, qui corda eorum renovat, sanctificat et gubemaf’; e[11] “Populus spritualis, non civilibus ritibus distinctus a gentibus, sed verus populus Dei renatus per Spiritum Sanctum.”[12]

Os Símbolos das Igrejas Reformadas apresentam a mesma doutrina.[13] A Confissão Helvética diz: “Oportet semper fuisse, nunc esse et ad finem usque seculi futuram esse Ecclesiam, *i. e.*, e mundo evocatum vel collectum ccetum fidelium, sanctorum inquam omnium communionem, eorum videlicet, qui Deum verum in Christo servatore per verbum et Spiritum Sanctum vere cognoscunt et rite colunt, denique omnibus bonis per Christum gratuito oblatis fide participanf’.[14] A Confissão Galicana: “Affirmamus ex Dei verbo, Ecclesiam esse fidelium coetum, qui in verbo Dei sequendo et pura religione colenda consentiunt, in qua etiam quotidie proficiunf’.[15] A Confissão Belga: “Credimus et confitemur unicam Ecclesiam catholicam seu universalem, qure est sancta congregatio seu coetus omnium fidelium Christianorum, qui totam suam salutem ab uno Jesu Christo exspectant, abluti ipsius sanguine et per Spiritum ejus sanctificati atque obsignati. Haec Ecclesia sancta nullo est aut certo loco sita et circumscripta, aut ullis certis personis astricta aut alligata: sed per omnem orbem terrarum sparsa atque diffusa est”.[16]

A mesma doutrina se encontra na resposta à questão 54 do Catecismo Heidelberg. No Catecismo de Genebra, à pergunta “Quid est Ecclesia?”, a resposta é: “Corpus ac societas fidelium, quos Deus ad vitam asternam

praedestinavit”.[17]

Winer, em seu “Comparative Darstellung”,[18] assim declara sucintamente as duas teorias concernentes a Cristo. Os romanistas, diz ele, “definem a Igreja na terra como a comunidade daqueles que são batizados no nome de Cristo, unidos sob seu vigário, o papa, sua cabeça visível. Os protestantes, em contrapartida, como a comunhão dos santos, isto é, daqueles que verdadeiramente crêem em Cristo, no qual o evangelho é pregado com pureza e os sacramentos, administrados apropriadamente”.

Prova da Doutrina Protestante da Igreja

Este não é o lugar de apresentar uma defesa formal da doutrina protestante da natureza da Igreja. Tal abordagem pertence à área da eclesiologia. O que se segue é suficiente para o presente propósito.

A pergunta não é se a palavra Igreja é usada inadequadamente, e em consonância com as Escrituras, para as corporações visíveis e organizadas de cristãos professos, ou para esses cristãos coletivamente considerados. Tampouco é a pergunta se devemos considerar cristãos aqueles que, vivendo livres de escândalos, professam sua fé em Cristo, ou se as sociedades de tais professos organizadas para o culto de Cristo e a administração de sua disciplina devemos encarar como verdadeiras igrejas. A questão, porém, é se a Igreja à qual pertencem os atributos, prerrogativas e promessas relativos ao corpo de Cristo é, em sua natureza, uma comunidade visível e organizada; especialmente, se ela é uma comunidade organizada em uma única forma exclusiva, e mais especialmente na forma papal; ou se é um corpo espiritual composto pelos verdadeiros crentes. Ou quando a Bíblia se dirige a um grupo de homens como os “chamados de Jesus Cristo”, “amados de Deus”, “participantes da vocação celestial”; como os “filhos de Deus, co-herdeiros com Cristo de uma herança celestial”; “eleitos segundo a presciência de Deus o Pai, pela santificação e aspersão do sangue de Cristo”; “participantes da fé igualmente preciosa com os Apóstolos”; “os que são lavados, e santificados, e justificados no nome do Senhor Jesus e pelo Espírito de nosso Deus”; os que, estando mortos em pecados, “foram vivificados e ressuscitados e assentados juntos nas regiões celestiais com Cristo Jesus”; isso significa os membros de uma sociedade externa como tal, e por causa disso, ou o verdadeiro povo de Deus? A pergunta é se, quando com homens assim designados e descritos Cristo prometeu estar presente até o fim do mundo, prometeu dar-lhes o Espírito, guiá-los no

conhecimento da verdade, guardá-los pelo poder do Espírito, de modo que os portões do inferno não prevalecerão contra eles - ele tinha em mente seus discípulos sinceros ou seus discípulos nominais - crentes ou descrentes? Essas perguntas admitem uma única resposta. Os atributos imputados à Igreja na Escritura pertencem exclusivamente aos crentes verdadeiros. As promessas feitas à Igreja se cumprem somente em relação aos crentes. A relação que a Igreja mantém com Deus e Cristo é sustentada exclusivamente pelos crentes genuínos. Somente eles são os filhos e herdeiros de Deus; somente eles são o corpo de Cristo no qual ele habita por seu Espírito; somente eles são

o templo de Deus, a noiva de Cristo, os participantes de sua glória. A doutrina de que um homem se toma filho de Deus e herdeiro da vida etema por meio da membresia em alguma sociedade externa subverte os próprios fundamentos do evangelho e introduz um novo método de salvação. Todavia, essa é a doutrina sobre a qual repousa todo o sistema do romanismo. Como, pois, o Apóstolo mostra que as promessas feitas a Israel sob o Antigo Testamento, a promessa de perpetuidade, de extensão sobre toda a terra, de favor e amizade de Deus, bem como todas as bênçãos do reinado do Messias, não foram feitas ao Israel externo como tal, mas ao verdadeiro povo de Deus; assim os protestantes argumentam que as promessas feitas à Igreja como corpo e noiva de Cristo não são feitas ao corpo externo de cristãos professos, mas aos que verdadeiramente crêem nele e obedecem ao seu evangelho.

Os absurdos que procedem da substituição da Igreja invisível pela visível, da transferência dos atributos, prerrogativas e promessas relativos aos verdadeiros crentes, para um corpo organizado de crentes nominais ou professos, são tão grandes que os romanistas não conseguem demonstrar consistência. Não podem aderir à sua própria teoria. São forçados a admitir que os ímpios realmente não são membros da Igreja. Estão “nela”, mas não são “dela”. A conexão deles com a Igreja é meramente externa, como a conexão entre o joio e o trigo. Isso, contudo, é a doutrina protestante. A doutrina romanista é precisamente o reverso. Os romanistas ensinam que o joio é o trigo; que o joio se converte em trigo pela conexão externa com o precioso grão. Tão certo, pois, como o joio não é trigo; que os cristãos nominais, como tais, não são verdadeiros cristãos, assim é certo que nenhuma sociedade externa, constituída por bons e maus, é aquela Igreja à qual se fez a promessa da presença e salvação de Cristo. É como diz Turrettin,[19] “npákov i|iePõoç pontifíciorum in tota controvérsia est, ecclesiam metiri velle ex societatis civilis modulo, ut ejus essentia in externis tantum et in sensus incurrentibus consistat, et sola professio fidei sufficiat ad membrum

ecclesiae constituendum, nec ipsa fídes et pietas interna ad id necessário requirantur".

D. *A Doutrina da Infalibilidade Fundamentada na Falsa Pretensão da Perpetuidade do Apostolado*

Como o primeiro argumento contra a doutrina dos romanistas quanto à infalibilidade da Igreja consiste em que ela converte a Igreja de Roma no corpo ao qual pertencem os atributos, prerrogativas e promessas de Cristo relativos aos verdadeiros crentes; o segundo consiste em que ela limita a promessa do ensino do Espírito aos bispos como sucessores dos Apóstolos. Em outros termos, os romanistas falsamente arrogam a perpetuidade do Apostolado. Se é verdade que os prelados da Igreja de Roma, ou de qualquer outra igreja, são apóstolos, investidos da mesma autoridade para ensinar e governar como os mensageiros originais de Cristo, então seriam obrigados a produzir a mesma fé em relação ao seu ensino e a mesma obediência aos seus mandamentos, como se deve aos escritos inspirados do Novo Testamento. E tal é a doutrina da Igreja de Roma,

Os Prelados Modernos Não São Apóstolos

Para determinar se os prelados modernos são apóstolos, é necessário em primeiro lugar determinar a natureza do Apostolado e averiguar se os prelados modernos possuem os dons, as qualificações e as credenciais do ofício. Quem, pois, eram os Apóstolos? Eram um número definido de homens selecionados por Cristo para que fossem testemunhas de suas doutrinas, dos fatos de sua vida, de sua morte e, especialmente, de sua ressurreição. A qualificação para esse ofício de testemunhas autoritativas tomava necessário (1.) Que eles tivessem conhecimento independente e pleno do evangelho. (2.) Que houvessem visto a Cristo depois de sua ressurreição. (3.) Que fossem inspirados, isto é, individual e estritamente guiados pelo Espírito, de tal forma que se tomassem infalíveis em todas as suas instruções. (4.) Que fossem autenticados como mensageiros de Cristo, pela adesão ao verdadeiro evangelho, pelo êxito na pregação (Paulo disse aos Coríntios que eles eram o selo de seu apostolado, 1 Co 9.2); epor meio de sinais e prodígios e diversos milagres e dons do Espirito Santo. Tais foram os dons, as qualificações e as credenciais dos Apóstolos originais; e os que reivindicavam o oficio sem possuir esses dons e credenciais eram denunciados como falsos apóstolos e mensageiros de Satanás.

Quando Paulo reivindicou para si o Apostolado, ele sentiu a necessidade de

provar (1.) Que fora designado não pelo homem nem através de homens, mas imediatamente por Jesus Cristo (G1 1.1). (2.) Que o evangelho não lhe fora ensinado através de outros, mas que ele havia recebido seu conhecimento através de revelação imediata (G11.12). (3.) Que havia visto Cristo depois de sua ressurreição (ICo 9.1 e 15.8). (4.) Que ele era inspirado ou infalível como mestre, de sorte que os homens eram obrigados a reconhecer seu ensino como o ensino de Cristo (1 Co 14.37). (5.) Que o Senhor autenticara sua missão apostólica tão plenamente como fizera com Pedro (G1 2.8). (6.) Disse ele aos Coríntios: “Pois as credenciais do apostolado foram apresentadas no meio de vós, com toda a persistência, por sinais, prodígios e poderes miraculosos” (2Co 12.12).

Os prelados modernos não reivindicam possuir nenhum um desses dons. Tampouco pretendem possuir as credenciais que autenticaram a missão dos Apóstolos de Cristo. Não reivindicam nenhuma comissão imediata; nenhum conhecimento independente derivado da revelação imediata; nenhuma infalibilidade pessoal; nenhuma visão de Cristo; e nenhum dom de milagres. Ora, reivindicam, sim, a autoridade do ofício, mas não sua realidade. É muitíssimo óbvio, pois, que não são apóstolos. Não podem possuir a autoridade do ofício sem possuir os dons sobre os quais essa autoridade se fundamentava e dos quais ela emanava. Se um homem não pode ser um profeta sem o dom de profecia; nem um operador de milagres sem o dom de milagres; nem ter o dom de línguas sem a habilidade de falar outros idiomas além do seu próprio; ninguém pode com justiça reivindicar ser um apóstolo sem possuir os dons que fizeram dos Apóstolos originais o que eles foram. O surdo e mudo pode tão razoavelmente reivindicar a posse do dom de línguas. O mundo jamais viu nem suportou maior impostura do que homens frágeis, ignorantes e amiúde imorais reivindicarem a mesma autoridade para ensinar e governar que pertenceu a homens a quem a verdade foi supematuralmente revelada, os quais foram declaradamente infalíveis em sua comunicação e de cuja divina missão Deus mesmo testemunhou por meio de sinais e prodígios, e diversos milagres e dons do Espírito Santo. O ofício dos Apóstolos com descrito no Novo Testamento era, portanto, por sua própria natureza, impossível de ser transmitido, e de fato não foi perpetuado.

Não há no Novo Testamento mandamento algum para que se perpetue a sucessão dos Apóstolos. Quando Judas apostatou, Pedro disse que seu lugar seria preenchido, mas a seleção deveria confinar-se, disse ele, aos “homens que nos acompanharam todo o tempo que o Senhor Jesus andou entre nós, começando no

batismo de João, até ao dia em que dentre nós foi levado às alturas" (At 1.21 -22). A razão alegada para essa designação não era para que o Apostolado fosse contínuo, mas para que o homem selecionado fosse "testemunha conosco da sua ressurreição". "E os lançaram em sortes, vindo a sorte recair sobre Matias, sendo-lhe, então, votado lugar com os onze apóstolos." E esse foi o fim. Nunca mais ouvimos falar de Matias. É muito duvidoso se essa designação de Matias teve alguma validade. O que aqui se acha registrado (At 1.15-26) ocorreu antes de os Apóstolos serem revestidos com o poder do alto (At 1.8) e, portanto, antes que possuíssem qualquer autoridade de agir. Cristo, em seu próprio tempo e modo, completou o número de suas testemunhas, ao convocar Paulo para ser Apóstolo. Mas, seja como for, aqui se nunca *exceptio probat regulam.* Isto prova que as fileiras dos Apóstolos podiam estar completas, e a sucessão contínua se constituía somente no número daqueles que podiam dar testemunho independente da ressurreição e doutrinas de Cristo.

Além de não haver nenhum mandamento para que fossem designados apóstolos, há clara evidência de que o oficio não se destinava a perpetuar-se. Com respeito a todos os ofícios permanentes da Igreja, há (1.) não só uma promessa de que esses dons relativos à Igreja teriam seguimento, e o mandamento para a designação de pessoas aptas a cumpri-lo, mas também uma especificação das qualificações a serem buscadas e exigidas; (2.) um registro da real designação das pessoas incumbidas; e (3.) a evidência histórica de sua continuação na Igreja desde aqueles dias até hoje. Com respeito ao Apostolado, tudo isso está ausente. Como já vimos, os dons do ofício não têm tido continuidade, não há nenhum mandamento para a perpetuidade do ofício, nenhuma diretriz para guiar a Igreja na seleção de pessoas apropriadas a serem apóstolos, nenhum registro de sua designação e nenhuma evidência histórica de sua continuação; ao contrário, eles desaparecem totalmente depois da morte dos doze originais. Pode-se também asseverar que os faraós do Egito, ou os doze césares de Roma, tiveram continuidade da mesma forma que a casta de apóstolos foi perpetuada.

É verdade que há umas poucas passagens nas quais outras pessoas além dos doze originais parecem ter sido designadas como apóstolos. Desde o início da Igreja até recentemente, contudo, ninguém se aventurou a considerar Barnabé, Silas, Timóteo e Tito como apóstolos, no sentido oficial da palavra. Todas as designações dadas aos ofícios da Igreja, no Novo Testamento, são usadas em sentidos diferentes. Assim, "presbítero" ou "ancião" significa um homem idoso, um oficial judaico, um oficial da Igreja. A palavra "diácono" significa um oficial doméstico, às vezes secular, às vezes ministro da Igreja; às vezes a ordem

inferior de oficiais eclesiásticos. Embora Paulo e Pedro se tenham denominado "diáconos", isso não prova que seu ofício fosse servir às mesas. De igual modo, a palavra "apóstolo" é às vezes usada em seu sentido etimológico, "mensageiro", às vezes no sentido religioso, como usamos a palavra "missionário"; e às vezes em seu sentido oficial restrito, no qual se confina a mensageiros imediatos de Cristo. Nada pode ser mais claro à luz do Novo Testamento do que nem Silas nem Timóteo, nem qualquer outra pessoa, jamais ter falado como oficial em pé de igualdade com os doze Apóstolos. Estes constituem uma classe por si próprios. Eles se sobressaem no Novo Testamento como fazem em toda a história da Igreja, como os fundadores autoritativos da Igreja Cristã, sem pares ou colegas.

Se, pois, o Apostolado, à luz de sua natureza e desígnio, não podia ser transmitido; se existe essa evidência decisiva à luz da Escritura e da história, de que ele não foi perpetuado, então toda a teoria dos romanistas concernente à Igreja cai por terra. Essa teoria se fundamenta na pretensão de que os prelados são apóstolos, investidos com a mesma autoridade para ensinar e governar, que tinham os mensageiros originais de Cristo. Se tal pretensão é infundada, então toda a reivindicação da infalibilidade da Igreja deve ser descartada; pois não se pretende que nem a massa do povo nem o sacerdócio seja infalível, mas simplesmente o episcopado. E os bispos são infalíveis somente com base na pretensão de que são apóstolos, no sentido oficial do termo. Eles certamente não são. A Igreja pode fazer sacerdotes, bispos e papas; mas tão-somente Cristo pode fazer um apóstolo. Pois um Apóstolo era um homem dotado com conhecimento supematural e também com poder supematural.

E. *A Infalibilidade se Fundamenta numa Falsa Interpretação da Promessa de Cristo*

O terceiro argumento decisivo contra a infalibilidade da Igreja consiste em que Cristo nunca prometeu preservá-la de todo e qualquer erro. O que se quer dizer aqui é que Cristo nunca prometeu à verdadeira Igreja, ou seja, "à companhia dos verdadeiros crentes", que ela não erraria em matéria de doutrina. Ele prometeu que ela não apostataria fatalmente da verdade. Prometeu que concederia a seus verdadeiros discípulos uma medida tal de orientação divina por meio de seu Espírito, que eles teriam suficiente ciência de estar salvos. Ademais, ele prometeu que convocaria homens para o ministério e lhes concederia as qualificações de mestres fiéis, tais como foram os presbíteros a quem o Apóstolo ordenava em cada cidade. Mas não há promessa de infalibilidade quer à Igreja

como um todo, quer a qualquer classe de homens na Igreja. Cristo prometeu santificar a seu povo; mas essa não foi uma promessa de fazê-los perfeitamente santos nesta vida. Ele prometeu dar-lhes alegria e paz ao crerem; mas essa não é uma promessa de fazê-los perfeitamente felizes nesta vida - livres de todas as provações e tristezas. Então, por que a promessa para ensinar seria uma promessa de tomar-se infalível? Como a Igreja atravessou o mundo banhada em lágrimas e sangue, da mesma forma ela prosseguiu manchada com pecado e erro. É assim que ela manifesta que nunca foi infalível, da mesma forma que nunca foi perfeitamente santa. Cristo não prometeu nem uma coisa nem outra.

F. *A Doutrina é Contraditada pelos Fatos*

O quarto argumento consiste em que a doutrina romana da infalibilidade da Igreja é contraditada por fatos históricos inegáveis. Portanto, não pode ser verdadeira. A Igreja tem errado com freqüência, e por conseqüência ela não é infalível.

Os protestantes crêem que a Igreja, em todas as dispensações, tem sido a mesma. Sempre teve o mesmo Deus; o mesmo Redentor; a mesma regra de fé e prática (a Palavra de Deus escrita, pelo menos desde o tempo de Moisés); a mesma promessa da presença e diretrizes do Espirito; a mesma garantia de perpetuidade e triunfo. Para eles, pois, o fato de que toda a Igreja visível reiteradamente apostatou durante a antiga dispensação - e não só o povo, mas todos os representantes da Igreja, os sacerdotes, os levitas e os anciãos - é prova decisiva de que a Igreja externa, visível, pode fatalmente errar em questões de fé. Não menos decisivo é o fato de

que toda a Igreja judaica e o povo, como igreja e nação, rejeitaram a Cristo. Ele veio para os seus, e os seus não o receberam. A vasta maioria do povo, os principais sacerdotes, os escribas e os anciãos, recusaram-se a reconhecê-lo como o Messias. O Sinédrio, o grande corpo representativo da Igreja daquele tempo, o declarou digno de morte e exigiu sua crucificação. Isso, para os protestantes, é prova esmagadora de que a Igreja pode errar.

Os romanistas, contudo, fazem tamanha diferença entre a Igreja antes e depois do advento de Cristo, que não admitem a força deste argumento, Que a Igreja judaica errou, dizem eles, não é prova de que a Igreja Cristã pode errar. Será necessário, pois, mostrar que, segundo os principios e admissões dos próprios romanistas, a Igreja tem errado. Ela ensinou numa época o que condenou em

outra, e o que a Igreja de Roma agora condena. Para provar isso, será suficiente trazer a lume dois exemplos inegáveis.

Deve-se ter em mente que por Igreja, nesta conexão, os romanistas não queriam dizer o verdadeiro povo de Deus; nem o corpo dos cristãos professos; nem a maioria dos sacerdotes; nem os doutores em divindade; mas o episcopado. O que o corpo dos bispos de qualquer época ensina, nisso todos os cristãos são obrigados a crer, porque esses bispos são de tal forma guiados pelo Espírito que se tomam infalíveis em seu ensino.

A Apostasia Ariana

O primeiro grande fato histórico inconsistente com essa teoria é que a grande maioria dos bispos, tanto da Igreja oriental quanto da ocidental, inclusive o papa de Roma, ensinava o arianismo, o qual toda a Igreja, tanto antes quanto depois, condenava. A decisão de três séculos e oitenta bispos na Concilio de Nicéia, ratificada pelo assento da grande maioria daqueles que não assistiram ao Concilio, é positivamente tomada como prova de que a Igreja visível daquele tempo ensinava, como Roma agora ensina, que o Filho é consubstanciai com o Pai. O fato de alguns, naquele tempo, terem dissentido ou mais tarde se juntado a esse dissentimento, ou que em poucos anos, no Oriente, os dissentimentos eram da maioria, não é considerado invalidação da posição daquele Concilio como a decisão da Igreja; porque a maioria dos bispos, como um corpo, pennanecia a favor da doutrina nicena. Então, por paridade de raciocínio, as decisões dos dois concílios contemporâneos, um em Selêucia, no Oriente, e o outro em Ariminum, no Ocidente, incluindo quase oitocentos bispos, ratificadas como foram pela grande maioria dos bispos de toda a Igreja (inclusive Libério, o bispo de Roma), devem ser aceitas como o ensino da Igreja visível daquela época. Aquelas decisões, porém, segundo o juízo prévio e subseqüente da Igreja, eram heréticas. Insistia-se que a linguagem adotada pelo Concilio de Ariminum admite uma interpretação ortodoxa. Em resposta a isso, basta dizer o seguinte: (1.) Que foi redigida, proposta e instada pelo pelos oponentes declarados do Credo Niceno. (2.) Que sofreu enfática resistência dos defensores daquele credo, e foi abandonada tão logo quanto granjeou ascendência. (3.) Que o próprio Mr. Palmer admite que o Concilio repudiou a palavra “consubstanciai” para expressar a relação do Filho com o Pai. Mas esse era o ponto preciso na disputa entre os ortodoxos e os arianos.

Os antigos e os modernos se unem para testificar a prevalência geral do

arianismo naquele tempo. Diz Gregório Nazianzen:[20] “Nam siperpaucos exceperis,... omnes (pastores) tempori

obsecuti sunt: hoc tantum inter eos discriminis fuit, quod alii citius, alii seriüs in eam fraudem inciderunt, atque, alii impietatis duces antistitesque se praebuerunt”. Diz Jerônimo: “Ingemuit totus orbis terrarum, et Arianum se esse miratus est”.[21] Ele diz ainda:[22] “Ecclesia non parietibus consistit, sed in dogmatum veritate, Ecclesia ibi est ubi fídes vera est. Ceterum ante annos quindecim aut viginti parietes omnes hic ecclesiarum hasretici (Ariani) possidebant, Ecclesia autem vera illic erat, ubi vera fídes erat”. Assevera-se aqui que o mundo inteiro se tomara ariano; e que todas as igrejas estavam de posse de heresias. Tais declarações devem ser tomadas com o devido desconto. Não obstante, elas provam que a grande maioria dos bispos havia adotado o credo ariano ou semi-ariano. Com o mesmo propósito, diz Atanásio: “Quae nunc ecclesia libere Christum adorat? Si quidem ea, si pia est, periculo subjacet?... Nam si alicubi pii et Christi studiosi (sunt autem ubique tales permulti) illi itidem, ut Prophetae et magnus ille Elias, absconduntur,.... et in speluncas et cavernas terras sese abstrudunt, aut in solitudine aberrantes commorantur”.[23] Diz Vincent de Lerins:[24] “Arianorum venenum non jam portiunculam quamdam, sed pene orbem totum contaminaverat, adeo utprope cunctis Latini sermonis episcopis partim vi partim fraude deceptis caligo quaedam mentibus effunderetur”. A esses antigos testemunhos se pode acrescentar qualquer número de autoridades de teólogos modernos. Apresentamos apenas o testemunho do dr. Jackson, um dos mais distintos teólogos da Igreja da Inglaterra: “Depois dessa abjuração da Igreja Romana no bispo Libério, todo o Império Romano foi coberto com o arianismo”.[25]

Sejam quais forem as dúvidas que porventura existam quanto a detalhes, o fato geral dessa apostasia não pode ser posto em dúvida. Através da abjuração da verdade, através das artes da parte dominante, através da influência do imperador, a grande maioria dos bispos se uniu à condenação de Atanásio e a subscrever a fórmula de doutrina redigida em oposição do Credo Niceno; mais tarde se renunciou à fórmula, condenando-a; fórmula essa pela qual o bispo de Roma foi banido por dois anos por ter recusado assiná-la e então restaurado à sua sé quando consentiu em subscrevê-la. Se, pois, aplicarmos a esse caso as mesmas regras que são aplicadas às decisões do Concilio Niceno, devemos admitir que a Igreja externa apostatou tão verdadeiramente sob Constâncio como professou a verdadeira fé sob Constantino. Se muitos assinaram a fórmula

eusebiana ou a fórmula ariana sem sinceridade, então muitos assentiram hipocritamente com os decretos de Nicéia. Se muitos se viram oprimidos pela autoridade e pelo medo num caso, também o foram no outro. Se muitos revogaram seu assentimento ao arianismo, da mesma forma muitos retiraram seu consentimento à doutrina atanasiana.

A Evasão Romanista deste Argumento

Ao tratar desse inegável fato, romanistas e romanizadores se vêem forçados a abandonar seu princípio. Sua doutrina consiste em que a Igreja externa não pode errar, que a maioria dos

bispos que viveram em certo tempo não pode deixar de ensinar a verdade. Sob o reinado do imperador Constando, porém, é inegável que a vasta maioria, inclusive o bispo de Roma, renunciou à verdade. Mas, conforme diz Belarmino,[26] a Igreja continuou e foi conspícua em Atanásio, Hilário, Eusébio e outros. E Mr. Palmer de Oxford diz:[27] "A verdade foi preservada mesmo sob os bispos arianos". A questão, porém, não é se a verdade será preservada e confessada pelos verdadeiros fdhos de Deus, mas se algum corpo externo, organizado, especialmente a Igreja de Roma, pode errar em seu ensino. Os romanistas não podem ser autorizados, meramente para satisfazer uma emergência, a tirar proveito da doutrina protestante de que a Igreja pode consistir em crentes dispersos. É verdade quando Jerônimo ensina na passagem supracitada: "Ubi fides vera est, ibi Ecclesia est". Mas essa é a nossa doutrina, não a doutrina de Roma. Os protestantes dizem com plena convicção: "Ecclesia manet et manebit". Mas, seja na glória conspícua como no dias de Davi, seja nos crentes dispersos como nos dias de Elias, ela não é essencial.

A Igreja de Roma Rejeita as Doutrinas de Agostinho

Um segundo caso no qual a Igreja externa (especialmente a Igreja de Roma) tem-se apartado do que ela mesma havia declarado ser verdadeiro é na rejeição das doutrinas conhecidas na história como agostinianismo. Está livre de controvérsias que as doutrinas peculiares a Agostinho, inclusive a doutrina da pecaminosa corrupção da natureza derivada de Adão, que é a morte espiritual e envolve a inteira inabilidade por parte do pecador para converter-se ou para cooperar em sua própria regeneração; a necessidade de certeza da operação eficaz da graça divina; a soberania de Deus na eleição e reprovação; a perseverança infalível dos santos, foram sancionadas por toda a Igreja,

especialmente a Igreja de Roma. O capitulo dezoito do “Agostinianismo e Pelagianismo” de Wigger é intitulado: “A adoção final do sistema agostiniano para toda a cristandade, no terceiro concilio ecumênico de Efeso, 431 d. C.”. Não se nega que muitos dos bispos orientais, provavelmente a maioria deles, secretamente se opunham ao sistema em seus aspectos essenciais. Tudo isso, insiste-se, significa que toda a Igreja, pelo que os romanistas reconhecem como seus órgãos oficiais, deu sua sanção às doutrinas peculiares a Agostinho; e, no que tange à Igreja Latina, tal assentimento foi não só em termos gerais, mas cordiais. Não é menos certo que o Concilio de Trento, enquanto condenava o pelagianismo, e mesmo a doutrina peculiar ao semipelagianismo, a qual afirmava que é o homem que começa a operar a conversão, negando assim a necessidade da graça preveniente (*gratia preveniens*), não obstante repudiava as doutrinas distintivas de Agostinho, e anatematizou tudo o que defendiam.

G. *A Igreja de Roma, Agora, Ensina Erro*

Eis o quinto argumento contra a infalibilidade da Igreja de Roma, ou seja, que a Igreja, agora, ensina erro. De tal fato não pode haver nenhuma dúvida racional, caso se admitam as Escrituras como o padrão de juízo.

1. É erro monstruoso, contrário à Bíblia, à sua letra e ao seu espírito, e chocante ao senso comum da humanidade, dizer que a salvação dos homens depende do reconhecimento deles de que o papa é a cabeça da Igreja no mundo, ou o vigário de Cristo. Isso toma a salvação independente de fé e caráter. Uma pessoa pode ser sincera e inteligente em sua fé em Deus e Cristo, e perfeitamente exemplar em sua vida cristã, todavia, se não reconhecer o papa, deve perecer para sempre.

2. É um grave erro, contrário aos expressos ensinamentos da Bíblia, dizer que os sacramentos são os únicos canais para comunicar aos homens os benefícios da redenção. Em conseqüência dessa falsa pretensão, os romanistas ensinam que todos os que morrem sem o batismo, mesmo as criancinhas, estão perdidos.

3. É um grande erro ensinar o que a Igreja de Roma ensina, ou seja, que os ministros do evangelho são sacerdotes; que o povo não tem acesso a Deus ou a Cristo, e não pode obter a remissão dos pecados ou outras bênçãos salvíficas, exceto através da intervenção deles e por meio de suas minístrações; que os sacerdotes possuem o poder não só da absolvição declarati-va, mas também judicial e efetiva, de sorte que aqueles, e somente aqueles, a quem absolvem são

inocentados no tribunal de Deus. Essa foi a grande razão da Reforma, a qual eram uma rebelião contra essa dominação sacerdotal; uma demanda por parte do povo pela liberdade com que Cristo os fez livres - a liberdade de chegar-se imediatamente a ele com seus pecados e dores, e achar confiança sem a intervenção ou a permissão de outro homem que tenha maior direito de acesso do que eles pessoalmente.

4. A doutrina do mérito proveniente das boas obras, como ensinada pelos romanistas, é outro erro muitíssimo prolifero. Eles sustentam que as obras realizadas depois da regeneração possuem mérito real *(meriíum condigni*) e compõem a base da justificação do pecador diante de Deus. Alegam que uma pessoa pode fazer mais do que a lei requer dela, e realizar obras de super-rogação, e assim obter mais mérito do que é necessário para sua própria salvação e beatificação. Que esse mérito excedente vá para o tesouro da Igreja e possa ser distribuído para o benefício de outros. Com base nesse ensino, as indulgências são concedidas ou vendidas, para fazer efeito não só nesta vida, mas também na vindoura.

5. Com isso se conecta o erro adicional concernente ao purgatório. A Igreja de Roma ensina que os que morrem na comunhão da Igreja, os quais nesta vida não fizeram plena satisfação por seus pecados, ou não granjearam mérito suficiente que os autorizasse à admissão no céu, passam pela morte num estado de sofrimento, ali permanecendo até que se conclua a devida satisfação e se efetue adequada purificação. Não há término necessário para esse estado de purgatório, senão no dia do juízo ou fim do mundo. Ele pode durar por mil ou muitos milhares de anos. O purgatório, porém, está debaixo do poder das chaves. Os sofrimentos da alma nesse estado podem ser aliviados ou abreviados pelos ministros autorizados da Igreja. Não há limite para o poder dos homens que são tidos como aqueles que mantêm as chaves do céu em suas mãos, os quais fecham e ninguém abre, e abrem e ninguém fecha. De todas as coisas incríveis, a mais incrível é que Deus tenha confiado tal poder a homens fracos, ignorantes e amiúde perversos.

6. A Igreja de Roma ensina graves erros concernentes à Ceia do Senhor. Ela ensina (1.) Que, quando consagrados pelo sacerdote, toda a substância do pão e toda a substância do vinho são transmudadas na substância do corpo e sangue de Cristo. (2.) Que, como seu corpo é inseparável de sua alma e divindade, onde um estiver, o outro estará. A totalidade de Cristo,

pois, corpo, alma e divindade, eslá presente na hóstia, a qual deve ser adorada como Cristo mesmo é adorado. Eis a razão por que a Igreja da Inglaterra, em suas homílias, declara idólatra a cerimônia da missa na Igreja Romana. (3.) Que a Igreja ensina mais que o corpo e o sangue de Cristo, assim local e substancialmente presentes na Eucaristia, são oferecidos como genuíno sacrifício propiciatório para o perdão do pecado, cuja aplicação é determinada pela intenção dos sacerdotes oficiantes.

7. A idolatria consiste não só em cultuar falsos deuses, mas em cultuar o verdadeiro Deus por meio de imagens. O segundo mandamento do Decálogo proíbe expressamente curvar-se ou servir a qualquer semelhança do que há acima no céu e abaixo na terra. As palavras hebraicas usadas são: **nin^tçín** e **TS5?.** NaSeptuaginta, as palavras são: oú **irpooKuvriaeiç aÚTOtç, oúôè p/q**

A.(rrpeúaeiç **aúiolç** .Na Vulgata se lê: "Non adorabis ea neque coles". A coisa precisa, pois, que se proíbe é aquela que a Igreja de Roma permite e ordena, a saber, o uso de imagens no culto religioso, a prostração diante delas e o ato de prestar-lhes reverência.

8. Outro grande erro da Igreja de Roma consiste no culto dedicado aos santos e anjos, especialmente à Virgem Maria. Não é o mero fato de serem considerados objetos de reverência, mas que a cerimônia oferecida a eles envolve a imputação de atributos divinos. Presume-se que estão presentes em toda a parte, capazes de ouvir e atender às orações, socorrer e salvar. Tornaram-se a base da confiança do povo e objetos de sua afeição religiosa. São para eles precisamente o que os deuses do paganismo eram para os gregos e os romanos.

Tais são alguns dos erros ensinados pela Igreja de Roma, e eles provam que essa Igreja, em vez de infalível, é tão corrupta que se torna dever do povo de Deus sair dela e renunciar à sua comunhão.

H. *O Reconhecimento de uma Igreja Infalível é Incompatível tanto com a Liberdade Religiosa quanto Civil*

Uma igreja que alegue ser infalível, *ipsofacto,* alega ser a senhora do mundo; e os que admitem sua infalibilidade com isso admitem total sujeição à sua autoridade. Isto eqüivale simplesmente a dizer que tal infalibilidade se limita a questões de fé e conduta, pois sob esses tópicos se inclui toda a vida do homem, religiosa, moral, doméstica, social e política.

Uma igreja que reivindica o direito de decidir o que é verdadeiro em doutrina e obrigatório em moral, bem como assevera o poder de exigir submissão a suas decisões com risco de perdição eterna, não deixa lugar algum para qualquer outra autoridade sobre a terra. Na presença da autoridade de Deus, todas as demais desaparecem.

Com a reivindicação à infalibilidade se acha inseparavelmente conectada a reivindicação ao perdão de pecado. A Igreja não assume meramente o direito de declarar as condições sobre as quais o pecado será perdoado no tribunal de Deus, mas assevera possuir a prerrogativa de conceder, ou reter, esse perdão. “Ego te absol vo” é a fórmula que a Igreja põe nos lábios de seu sacerdócio. Aqueles que recebem essa absolvição estão salvos; aqueles a quem a Igreja recusa absolver devem levar a culpa de suas ofensas.

Uma igreja infalível é, portanto, a única instituição da salvação. Todos os que se acham sob seu cetro estão salvos; todos os excluídos perecem. Tão-somente os que estão na Igreja é que crêem no que ela ensina, fazem o que ela ordena e se sujeitam a seus oficiais, especialmente sua cabeça, o pontífice romano. Qualquer pessoa, pois, a quem a Igreja excomunga está por

isso do lado de fora do reino do céu; qualquer nação que se encontra sob seu anátema está não só privada das consolações das cerimônias religiosas, mas necessariamente dos meios da salvação.

Se a Igreja é infalível, sua autoridade não é menos absoluta na esfera da vida social e política. É imoral contratar ou continuar um matrimônio ilícito, guardar um juramento ilícito, decretar leis injustas, obedecer a uma soberania hostil à Igreja. A Igreja, pois, tem o direito de dissolver casamentos, isentar os homens das obrigações de seus juramentos e os cidadãos de seus compromissos, anular leis civis e destituir soberanos. Essas prerrogativas têm sido não apenas reivindicadas, mas vezes e mais vezes exercidas pela Igreja de Roma. Todos os direitos pertencem àquela Igreja, caso seja ela infalível. Como essas reivindicações são impostas sob penas de envolver a perda da alma, não podem sofrer resistência daqueles que admitem ser a Igreja infalivel. É óbvio, pois, que onde essa doutrina é defendida, não pode haver liberdade de opinião, nem liberdade de consciência, nem liberdade civil muito menos política. Como o recente Concilio ecumênico do Vaticano decidiu que tal infalibilidade está investida no papa, doravante se torna matéria de fé para os romanistas que o pontífice romano é o soberano absoluto do mundo. Todos os homens estão

obrigados, sob pena de morte eterna, a crer no que ele declara ser verdadeiro, bem como a fazer tudo o que ele decide ser obrigatório.

1

What is Church History? p. 75.

2

Página 150.

3

Lectures on Prophet. Office of the Church, Londres, 1837, pp. 394, 395.

4

Lectures, ut supra, pp. 225, 226.

5

Oxford Tracts, No. 85, p. 102.

6

Ibid., p. 115.

7

De Ecclesia Militante, II. Dispulationes, edil. Paris, 1608, vol. ii. p. 108., d.

8

Augsburg Confession, art. 7.

9

Ibid., art. 8.

10

25 *Apol. A.* C., art. 4, pp. 144, 145, Hasc.

11

Ibid., p. 146.

12

[2 5] Ver *Libri Symbolici*, de Hase.

13

Ver *Coll. Confess*, de Nietneyer.

14

II. cap. 17, p. 499, Niem.

15

Art. 27, p. 336, *ibid.*

16

Art. 27, p. 379, *ibid.*

17

Página 135, *ibid.*

18

Página 165.

19

Locus XVIII. ii. 12.

20

Orat. xxi. t. i. p. 387, edit. Paris, 1609.

21

Dialogus contra Luciferanos, 19, vol. ii. p. 172 c., edit. Migne, Paris, 1845.

22

Comment. on Ps. cxxxiii, vol. vii. p. 1223 a, edit. Migne.

23

“Ad Solitariam Vitam Agentes Epist.”, *Works*, p. 846, edit. Paris, 1627.

24

Comm. 1. iv. p. 642, vol. 1. Migne, *Patrol.*, Paris, 1846.

25

On the Church, p. 160. Editado por W, Goodc. Filadélfia, 1844.

26

De Ecclesia, lib. iii. c. 16.

27

On the Church, vol. ii. p. 187.

CAPÍTULO VI

A REGRA DE FÉ PROTESTANTE

§ 1. *Declaração da Doutrina*

Todos os protestantes concordam em ensinar que “a palavra de Deus, como expressa nas Escrituras do Velho e do Novo Testamento, é a única regra infalível de fé e prática.”

Nos Artigos Smalcald,[1] a Igreja Luterana diz: “Ex patrum - verbis et factis non sunt exstruendi articuli fidei - Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condat artículos fidei et praeterca nemo, ne angelus quidem”. A “Fórmula Concórdia”[2] diz: “Credimus, confitemur et docemus, unicam regulam et normam secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et judicari oporteat, nullam omnino aliam esse, quamprophetica et apostólica scripta cum V. tum N. Testamenti”.

Os símbolos das igrejas reformadas ensinam a mesma doutrina. A Confissão Helvética, II.[3], diz: “In scriptura sancta habet universalis Christi Ecclesia plenissime exposita, quaecunque pertinent cum ad salvifícam fidem, tum ad vitam Deo placentem.[4] Non alium in causa fidei judicem, quam ipsum Deum per Scripturas sacras pronuntiantem, quid verum sit, quid falsum, quid sequendum sit quidne fugiendum. A Confissão Galicana:[5] Quum haec (SS.) sit omnis veritatis summa, complectens quidquid ad cultum Dei et salutem nostram requiritur, neque hominibus neque ipsis etiam angelis fas esse dicimus quicquam ei verbo adjicere vel detrahere vel quicquam prorsus in eo immutare”. Nos Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra,[6] diz-se: “A Santa Escritura contém todas as coisas necessárias à salvação; de modo que tudo o que não se lê nela, nem se pode provar por meio dela, não deve ser requerido que pessoa alguma creia como artigo de fé, ou que seja uma idéia indispensável ou necessária à salvação”. A Confissão de Westminster[7] ensina: “Sob o título de Sagrada Escritura, ou Palavra de Deus escrita, estão agora contidos todos os livros do Velho e do Novo Testamento, os quais são estes: etc.... Todos dados por inspiração divina para serem a regra de fé e prática. Todo o conselho de Deus, concernente a todas as coisas indispensáveis à sua glória, à salvação, fé e vida do ser humano, ou está expressamente registrado na Escritura, ou pode ser lógica

e claramente dela deduzido; à qual nada, e em tempo algum, se acrescentará, seja por novas

revelações do Espírito, seja por tradições humanas.[8] Todas as coisas, por si sós, não são igualmente claras nas Escrituras, nem igualmente evidentes a todos; não obstante, aquelas coisas que precisam ser conhecidas, cridas e observadas para a salvação estão tão claramente expostas e visíveis, em um ou outro lugar da Escritura, que não só os doutos, mas ainda os indoutos, no devido uso dos meios ordinários, podem alcançar suficiente entendimento delas".[9]

À luz de tais afirmações, transparece que os protestantes defendem: (1.) Que as Escrituras do Velho e do Novo Testamento são a Palavra de Deus, escritas sob a inspiração do Espírito Santo, e portanto são infalíveis e de divina autoridade em todas as coisas pertencentes à fé e à prática, e conseqüentemente isentas de todo e qualquer erro, seja de doutrina, de fato ou de preceito. (2.) Que elas contêm todas as revelações supematurais de Deus que resistiram ao tempo, designadas para serem uma regra de fé e prática à sua Igreja. (3.) Que são suficientemente perspícuas à compreensão do povo, no uso dos meios ordinários e pelo auxílio do Espírito Santo, em todas as coisas necessárias à fé ou à prática, sem necessidade de algum intérprete infalível.

O Cânon

Antes de entrar na consideração desses pontos, é necessário responder à pergunta: Quais livros são qualificados a um lugar no cânon, ou regra de fé e prática? Os romanistas respondem a esta pergunta dizendo que todos aqueles que a Igreja decidiu serem divinos em sua origem, e nenhum outro, devem ser assim recebidos. Os protestantes respondem dizendo que, no que concerne ao Antigo Testamento, todos os livros, e somente esses, que Cristo e seus Apóstolos reconheceram como a Palavra de Deus escrita, são qualificados a ser considerados canônicos. Tal reconhecimento foi propiciado de dupla forma: Primeiro, muitos dos livros do Antigo Testamento são citados como a Palavra de Deus, como ministrados pelo Espírito; ou se nos informa que o Espírito produziu o que está ali registrado. Segundo, Cristo e seus Apóstolos fazem menção aos escritos sacros dos judeus - o volume que consideravam divino - como o que alegavam ser, a Palavra de Deus. Quando nos referimos à Bíblia como de autoridade divina, nos referimos a ela como um volume e reconhecemos todos os escritos que ela contém como dados pela inspiração do Espírito. De igual modo, quando Cristo ou seus Apóstolos citam as "Escrituras", ou "a lei e os

profetas", e falam do volume então assim chamado, dão sua sanção à autoridade divina de todos os livros que esse volume continha. Portanto, tudo quanto se faz necessário ao determinar o cânon do Antigo Testamento, para os cristãos, é verificar quais livros foram incluídos nas "Escrituras" reconhecidas pelos judeus daquele período. Eis o ponto sobre o qual não existe dúvida justificável. O cânon judaico do Antigo Testamento incluía todos os livros, e nenhum outro, que os protestantes agora reconhecem como constituindo as Escrituras veterotestamentárias. Sobre esta base, os protestantes rejeitam os assim chamados livros apócrifos. Estes não foram escritos em hebraico nem estavam incluídos no cânon dos judeus. Portanto, não foram reconhecidos por Cristo como a Palavra de Deus. Esta razão é por si só suficiente. É, contudo, confirmada por considerações extraídas do caráter dos próprios

livros. Tais livros estão saturados de erros e de afirmações contrárias àquelas encontradas nos livros indubitavelmente canônicos.

O princípio sobre o qual o cânon do Novo Testamento é determinado é igualmente simples. Esses livros, e somente esses, os quais se podem comprovar que foram escritos pelos Apóstolos, ou que receberam sua sanção, devem ser reconhecidos como de autoridade divina. A razão dessa regra é óbvia. Os Apóstolos eram os mensageiros de Cristo devidamente autenticados, de quem ele disse: "Aquele que vos ouvir, a mim me ouve".

§2 .*As Escrituras São Infalíveis, ou Seja, Foram Dadas por Inspiração Divina*

A infalibilidade e a autoridade divina das Escrituras se devem ao fato de serem a palavra de Deus; e elas são a palavra de Deus em virtude de terem sido dadas pela inspiração do Espírito Santo.

A. *A Natureza da Inspiração. Definição*

A natureza da inspiração deve ser apreendida das Escrituras; à luz de suas afirmações didáticas e seus fenômenos. Há certos fatos ou princípios gerais que fundamentam a Bíblia, os quais se pressupõem em todos os seus ensinamentos e, portanto, devem ser previstos em sua interpretação. Devemos, por exemplo, pressupor (1.) Que Deus não é o fundamento inconsciente de todas as coisas; nem uma força destituída de inteligência; nem um nome para a ordem moral do universo; nem mera causalidade; mas um Espírito - um agente autoconsciente, inteligente, voluntário, possuidor todos os atributos de nossos espíritos, sem

limitação e em grau infinito. (2.) Que ele é o Criador do mundo, extraterreno, preexistente e independente dele; não sua alma ou princípio vivificante; mas seu Criador, preservador e governante. (3.) Que, como Espírito, ele está presente e ativo em toda a parte, preservando e governando todas as suas criaturas e todas as ações delas. (4.) Que, embora tanto no mundo externo quanto no mundo da mente, ele age geralmente de acordo com leis fixas e através de causas secundárias, é livre para agir, e amiúde age imediatamente, ou sem a intervenção de causas, tal como fez na criação, na regeneração e nos milagres. (5.) Que a Bíblia contém uma revelação divina ou supematural. A presente questão não é se a Bíblia é o que alega ser; mas, o que ensina quanto à natureza e efeitos da influência sob a qual ela foi escrita.

Sobre este tema trata a doutrina comum da Igreja, e sempre tratou, de que a inspiração foi uma influência do Espírito Santo sobre a mente de determinados homens seletos, fazendo deles instrumentos de Deus para a comunicação infalível de sua mente e vontade. Eles foram, em tal sentido, órgãos de Deus, de sorte que o que eles disseram foi o que Deus disse.

B. *Inspiração Supernatural*

Tal definição inclui vários pontos distintos. Primeiro. Inspiração é uma influência supematural. Ela assim se distingue, por um lado, da agência providencial de Deus, a qual está em toda a parte e perenemente em operação; e, por outro, das operações graciosas do Espírito no coração de seu povo. Segundo as Escrituras e os conceitos comuns dos homens, é preciso fazer marcante distinção entre os efeitos que se devem à eficiência de Deus operando regular-

mente através de causas secundárias e aqueles produzidos por sua eficiência imediata sem a intervenção de tais causas. Uma classe de efeitos é natural; a outra, supematural. A inspiração pertence à última classe. Ela não é um efeito natural decorrente do estado interior de seu objeto, nem decorrente da influência de circunstâncias externas.

Não menos óbvia é a distinção que a Bíblia faz entre as operações graciosas do Espírito e aquelas pelas quais dons extraordinários são concedidos a pessoas específicas. A inspiração, pois, não deve ser confundida com a iluminação espiritual. Elas diferem, primeiramente, quanto a seus objetos. Os objetos da inspiração são umas poucas pessoas seletas; os objetos da iluminação são todos os verdadeiros crentes. E, em segundo lugar, elas diferem quanto a seu desígnio.

O desígnio da primeira é tomar determinados homens infalíveis como mestres; o desígnio da segunda é tomar os homens santos; e naturalmente elas diferem quanto aos seus efeitos. A inspiração por si só não tem influência santificadora. Balaão foi inspirado. Saul era um dentre os profetas. Caifás pronunciou uma predição sobre a qual se registra que "ele não disse isto de si mesmo" (Jo 11.51). No último dia, muitos dirão a Cristo: "Senhor, Senhor! Porventura não temos nós profetizado em teu nome, e em teu nome não expulsamos demônios, e em teu nome fizemos muitos milagres?". A quem ele dirá: "Nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais iniqüidade" (Mt 7.22-23).

C. *Distinção entre Revelação e Inspiração*

Segundo. A definição supra pressupõe certa diferença entre revelação e inspiração. Elas diferem, primeiramente, quanto a seu objetivo. O objetivo da revelação é a comunicação do conhecimento. O objetivo ou desígnio da inspiração é assegurar infalibilidade ao ensino. Por conseqüência, elas diferem, em segundo lugar, em seus efeitos. O efeito da revelação era tornar seu receptor mais sábio. O efeito da inspiração era preservá-lo de erro na ministração do ensino. Esses dois dons eram amiúde desfrutados pela mesma pessoa ao mesmo tempo. Ou seja, o Espírito amiúde comunicava conhecimento e controlava sua comunicação a outros, oralmente ou por escrito. Isso sem dúvida foi o ocorreu com os Salmistas e amiúde com os Profetas e Apóstolos. Entretanto, as revelações em geral eram feitas de uma só vez, e, subseqüentemente, sob a diretriz do Espírito, comunicadas de tempos em tempos em seus discursos e epístolas. Em muitos casos, esses dons eram separados. Muitos dos escritores sacros, embora inspirados, não recebiam revelações. Esse foi provavelmente o caso dos autores dos livros históricos do Antigo Testamento. O evangelista Lucas não aplica seu conhecimento dos eventos que registra à revelação, mas diz que o recebeu daqueles "que desde o princípio foram deles testemunhas oculares e ministros da palavra" (Lc 1.2). É irrelevante para nós saber onde Moisés obteve seu conhecimento dos eventos registrados no livro de Gênesis; se de documentos antigos, da tradição ou de revelação direta. Nem mais causas devem ser presumidas para qualquer efeito além das necessárias. Se os escritores sacros tinham em si mesmos fontes suficientes de conhecimento, ou em outras origens além deles, não há necessidade de pressupor alguma revelação direta. Basta-nos reconhecer que eles se tomaram infalíveis como mestres. Essa distinção entre revelação e inspiração é comumente feita por escritores sistemáticos. Assim Quenstedt (1685),[10] diz: "Distingue inter revelationem et inspirationem. Revelatio vi

voeis est manifestatio rerum ignotarum et occultarum, etpotest fieri multis etdiversismodis.... Inspiratio... est interna conceptum suggestio, seu infusio, sive res conceptse jam ante scriptori fuerint cognitse, sive occultse. Illa potuit tempore antecedere scriptionem, hsec cum scriptione semper fuit conjuncta et in ipsam scriptionem influebat". Freqüentemente, contudo, a distinção em questão é ignorada. Em linguagem popular, a inspiração visa incluir tanto a comunicação supematural da verdade à mente quanto um controle supernatural em tomar essa verdade conhecida a outros. Os dois dons, contudo, diferem em sua natureza, devendo, pois, ser distingui-dos. Confundi-los tem às vezes levado a sérios erros. Quando nenhuma revelação era necessária, nenhuma inspiração é admitida. Por isso diz Grotius: "Vere dixi non omnes libros qui sunt in Hebraeo Cânone dictatos a Spiritu Sancto. Scriptos esse cum pio animi motu, non nego; et hoc est quod judicavit Synagoga Magna, cujus judicio in hac re stant Hebrsci. Sed a Spiritu Sancto dictari historias nihil fuit opus: satis fuit scriptorem memória valere circa res spectatas, aut diligentia in describendis veterum commentariis".[1'] É uma conclusão ilógica, contudo, inferir que, porque um historiador não precisou ter os fatos ditados a ele, então não necessitou de nenhum controle para preservá-lo do erro.

D. *Homens Inspirados, Instrumentos de Deus*

Um terceiro ponto incluído na doutrina da Igreja acerca da inspiração consiste em que os escritores sacros foram instrumentos de Deus, de sorte que o que ensinavam, era Deus que ensinava. Deve-se lembrar, contudo, que, quando Deus usa alguma de suas criaturas como seus instrumentos, ele as usa em consonância com sua natureza. Ele usa os anjos como anjos, os homens como homens, os elementos como elementos. Os homens são agentes inteligentes e voluntários; e como tais foram feitos instrumentos de Deus. Os escritores sacros não se transformavam em seres inconscientes e irracionais. O espírito dos profetas estava sujeito aos profetas (ICo 14.32). Não era como uma máquina calculadora que resolve logaritmos com infalível exatidão. Os antigos, aliás, costumavam dizer, como alguns teólogos também têm dito, que os escritores sacros eram como canetas na mão do Espírito; ou como harpas, das quais ele extraía os sons que lhe apraziam. Tais representações, contudo, se destinavam simplesmente a ilustrar um ponto, a saber, que as palavras pronunciadas ou registradas por homens inspirados eram as palavras de Deus. A Igreja jamais sustentou o que tem sido estigmatizado como a teoria mecânica de inspiração. Os escritores sacros não eram máquinas. Sua própria consciência não estava suspensa; nem suas faculdades intelectuais eram substituídas. Homens santos falaram movidos

pelo Espírito Santo. Eram homens, não máquinas; não instrumentos inconscientes, mas, sim, mentes vivas, pensantes, voluntárias, às quais o Espírito usou como seus instrumentos. Demais, visto que a inspiração não envolveu a suspensão nem a supressão das faculdades humanas, tampouco interferiu no livre exercício das características mentais distintivas do indivíduo. Se um hebreu era inspirado, ele falava hebraico; se um grego, ele falava grego; se uma pessoa douta, ela falava como alguém possuidor de cultura; se indouta, falava tal como costumava falar. Se sua mente era lógica, ela raciocinava como Paulo fazia; se era emotiva e contemplativa, então escrevia como João escreveu. Tudo isso está envolvido no fato de que Deus usa seus instrumentos de acordo com sua natureza. Os escritos sacros imprimiram [11]

suas peculiaridades em suas várias produções tão claramente como se não estivessem sujeitos a nenhuma influência extraordinária. Eis um dos fenômenos da Bíblia patentes ao leitor mais superficial. Jaz na própria natureza da inspiração o fato de que Deus fala na linguagem humana; que ele usa pessoas como seus instrumentos, cada uma segundo seus dons e dotes peculiares. Quando ele ordena o louvor dos lábios das criancinhas, estas devem falar como criancinhas, do contrário todo o poder e beleza do tributo se perdem. Não há razão para crer que a operação do Espírito na inspiração se revelou na consciência dos escritores sacros mais do que suas operações de santificação se revelam na consciência do cristão. Como o crente aparenta agir por si mesmo, e de fato age movido por sua própria natureza, assim pessoas inspiradas escreveram da plenitude de seus próprios pensamentos e sentimentos, e empregaram a linguagem e os modos de expressão que para elas eram os mais naturais e apropriados. Não obstante, falaram movidas pelo Espírito Santo, e suas obras eram obras dele.

E. *Prova da Doutrina*

Que esse é o conceito bíblico de inspiração; que homens inspirados foram instrumentos divinos em sentido tal que suas palavras devem ser recebidas não como as palavras de homens, mas como são na verdade, as palavras de Deus (lTs 2.13), prova-se:

1. À luz da importância e do uso da palavra. Admite-se, naturalmente, que as palavras devem ser entendidas em seu sentido histórico. Se é possível mostrar que idéia os homens que viveram na era apostólica deduziram da palavra 0€Ónveuara<; e suas equivalentes, essa é a idéia que o Apóstolo tencionava

expressar por meio delas, Todas as nações nutriram a crença não só de que Deus tem acesso à mente humana e pode controlar suas operações, mas que ele ocasionalmente tomou tal posse de pessoas particulares, que fez delas os instrumentos de suas comunicações. Tais pessoas eram chamadas pelos gregos de Ô€oc|jópol (aqueles que portavam um deus dentro de si); ou evGeoç (aqueles em quem um deus habitava). Na Septuaginta, a palavra Trveupoaocljópoç é usada no mesmo sentido. Em Josefo,[12] a idéia é expressa pela frase: "xcç 0eíq) irvÊiípaxi Ketavrípevoç;" à qual as palavras de Pedro (2Pe 1.21) correspondem exatamente, ímò uveúpcaoç c(jepó|a.evoL; e o que é escrito por homens sob tal influência do Espírito se chama ypacjif) Oeónveuaxoç (2Tm3.16). Gregório deNyssa,[13] tendo citado as palavras de nosso Senhor em Mateus 22.43, "Como, pois, Davi, pelo Espírito, chama-lhe Senhor", acrescenta: oúkoüv xí) ôuvápei xoü Ilvíúpatoç oí 0eoc|}opoúp,£voi xwv áyíwv épnveovxou ,Kai õià xoüxo uâaa ypac|)T) Geóuveuoxoç Xeyexca, õià xò xí)ç 0€Íaç épuveúoecoç eivou õiõaaKodíav, ou seja, "Por isso, aqueles dentre os santos que pelo poder do Espírito são cheios de Deus são inspirados, e portanto toda a Escritura é chamada GeÓTTveuoxoç, visto que a instrução é por divina inspiração". A idéia de inspiração está, portanto, fixada. Não deve ser arbitrariamente determinada. Não devemos interpretar a palavra ou o fato de acordo com nossas teorias sobre a relação de Deus com o mundo, mas de acordo com o costume antigo, sacro e profano, e de acordo com a doutrina que os escritores sacros e os homens de sua geração se sabe terem nutrido sobre o tema. Segundo toda a antigüidade, homem inspirado era alguém que se tornara o instrumento de Deus naquilo que dizia, de sorte que suas palavras eram as palavras do deus de quem ele era

instrumento. Quando, pois, os escritores sacros usam as mesmas palavras e formas de expressão que os antigos usavam para comunicar tal idéia, em tudo deveriam honestamente presumir estar dizendo a mesma coisa.

Argumento à Luz do Significado da Palavra do Profeta

2. Que essa é a idéia bíblica de inspiração, prova-se mais à luz do significado da palavra do profeta. Os escritores sacros dividem as Escrituras em "a lei e os profetas". Visto que a lei fora escrita por Moisés, e visto que Moisés foi o maior dos profetas, segue-se que todo o Antigo Testamento foi escrito por profetas. Se, pois, podemos determinar a idéia bíblica de um profeta, por esse meio determinaremos o caráter de seus escritos e a autoridade a eles devida. Um profeta, pois, no sentido biblico do termo, é um porta-voz, alguém que fala por outro, em seu nome e por sua autoridade; de sorte que o responsável pela

verdade que era transmitida não era o porta-voz, e, sim, a pessoa para quem ele agia. Em Êxodo 7.1, está escrito: “Vê que te constituí como Deus sobre Faraó, e Arão, teu irmão, será teu profeta”, ou seja, teu porta-voz. Isso se explica pelo está escrito em Êxodo 4.14-16: “Não é Arão, o levita, teu irmão? Eu sei que ele fala fluentemente. ... Tu, pois, lhe falarás e lhe porás na boca as palavras; eu serei com a tua boca e com a dele e vos ensinarei o que deveis fazer. Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus”. (Ver Jr 36.17-18.) Isso determina definitivamente o que é um profeta. Ele é a boca de Deus; alguém através de quem Deus fala ao povo; de sorte que o que o profeta diz, Deus diz. Por isso, quando o profeta era consagrado, se dizia: “Eis que ponho na tua boca as minhas palavras” (Jr 1.9; Is 51.16). Que essa é a idéia bíblica de um profeta está, além do mais, evidente à luz das fórmulas, constantemente reiteradas, as quais se relacionam com seus deveres e missão. Ele era o mensageiro de Deus; falava em nome de Deus; as palavras “Assim diz o Senhor” estavam continuamente em sua boca. “A palavra do Senhor” se nos informa ter vindo a esse profeta da parte de Deus; “o Espírito veio sobre ele”, “o poder” ou “a mão” de Deus estava sobre ele; tudo isso no sentido em que o profeta era o instrumento de Deus; o que ele falava, falava em nome de Deus e por sua autoridade. Portanto, isso é verdadeiro, como diz Filo:[14] trpottjprnç yáp íôiov oúôèv àirotjjGeyYeraL dcAAoipioc ôè irávra uirrixoüvuoç etépou.

Isso é precisamente o que ensina o Apóstolo Pedro, quando diz (2Pe 1.20-21): “Sabendo, primeiramente, isto: que nenhuma profecia da Escritura provém de particular elucidação; porque nunca jamais qualquer profecia foi dada por vontade humana; entretanto, homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos (t^epopevoi, *arrastado* como um navio pelo vento] pelo Espírito Santo”. A profecia, isto é, o que um profeta dizia, não era humana, mas divina.
Não provinha da interpretação do próprio profeta, mas da mente e vontade de Deus. Ele falava como instrumento do Espírito Santo.

O que o Profeta Dizia Era Deus que Dizia

3. Eis aqui outra prova decisiva de que os escritores sacros eram os instrumentos de Deus no sentido supramencionado, ou seja, que tudo quanto eles diziam, declara-se que era o Espí-

rito que dizia. Cristo pessoalmente disse que Davi, pelo Espírito, chamou o Messias de Senhor (Mt 22.43). Disse Davi no Salmo 95: “Hoje, se ouvirdes sua voz, não endureçais o coração”; mas o Apóstolo (Hb 3.7) diz que essas foram as

palavras do Espírito Santo. Igualmente, no capítulo 10.15-16, o mesmo Apóstolo diz: “E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo; porquanto, após ter dito: Esta é a aliança que farei com eles, depois daqueles dias, diz o Senhor”. Portanto, ele cita a linguagem de Jeremias 31.33 como a linguagem do Espírito Santo. Em Atos 4.25, disseram os Apóstolos reunidos, “unânimes”: “Tu, Soberano Senhor... disseste por intermédio do Espírito Santo, por boca de Davi, nosso pai, teu servo: Por que se enfureceram os gentios, e os povos imaginaram coisas vãs?”. Em Atos 28.25, disse Paulo aos judeus: “Bem falou o Espírito Santo a vossos pais, por intermédio de Isaías”. É dessa forma que Cristo e seus Apóstolos se referiam constantemente às Escrituras, demonstrando além de qualquer dúvida que eles criam e ensinavam que aquilo que os escritores sacros diziam, era o que o Espírito Santo dizia.

Inspiração dos Escritores do Novo Testamento

É verdade que esta prova se relaciona, especialmente, apenas aos escritos do Antigo Testamento. Nenhum cristão, porém, coloca a inspiração do Velho acima da inspiração do Novo Testamento. A tendência, e podemos até mesmo dizer a evidência, é diretamente o outro caminho. Se as Escrituras da antiga dispensação foram dadas por inspiração divina, muito mais foram aqueles escritos produzidos sob a dispensação do Espírito. Além disso, a inspiração dos Apóstolos é provada: (1.) À luz do fato de que Cristo lhes prometera o Espírito Santo, que lhes traria à lembrança todas as coisas e os tornaria infalíveis em seu ensino. Não sois vós, disse ele, que falais, mas o Espírito de meu Pai que fala em vós. Aquele que vos ouvir, ouve a mim. Ele os proibiu de exercer seu ofício de mestres até que fossem revestidos com o poder do alto. (2.) Essa promessa se cumpriu no dia de Pentecostes, quando o Espírito desceu sobre os Apóstolos como o som de poderoso vento, e eles ficaram cheios do Espírito Santo, passando a falar como o Espírito lhes concedeu que falassem *(dabat eloqui*, como a Vulgata mais literalmente traduz as palavras). Desse momento em diante, eles se tomaram novos homens, com novos conceitos, novo espírito e novo poder e autoridade. A mudança foi brusca. Não foi um desenvolvimento. Foi algo totalmente supematural; como quando Deus disse: Haja luz, e houve luz. Nada pode ser mais indescritível do que atribuir a meras causas naturais essa súbita transformação dos Apóstolos de judeus fanáticos e de mente tacanha em iluminados cristãos de mentalidade ampla e visão universal. Seus preconceitos judaicos haviam resistido por três anos a toda a instmção e influência de Cristo, mas cederam caminho num instante, quando o Espírito desceu do alto sobre eles. (3.) Após o dia de Pentecostes, os Apóstolos alegaram ser os instrumentos

infalíveis de Deus em todos os seus ensinos. Ordenaram que os homens recebessem o que ensinavam não como palavra de homem, mas como a palavra de Deus (1 Ts 2.13); declararam, como faz Paulo (ICo 14.37), que as coisas que haviam escrito eram mandamentos do Senhor. Tomaram a salvação dos homens dependente da fé nas doutrinas que ensinavam. Paulo pronuncia anátema até mesmo sobre um anjo celestial que pregasse algum outro evangelho além daquele que haviam ensinado (G1 1.8). João diz que quem não recebesse o testemunho que ele dava concernente a Cristo, fazia Deus mentiroso, porque o testemunho de João era o testemunho de Deus (1 Jo 5.10). “Aquele que conhece a Deus nos ouve; aquele que não é da

parte de Deus não nos ouve” (4.6). Essa afirmação de infalibilidade, essa reivindicação de autoridade divina de seu ensino, é característica de toda a Bíblia. Os escritores sacros todos, e em toda parte, negam sua autoridade pessoal; nunca fizeram a obrigação de fé repousar em seus ensinos, em seu próprio conhecimento ou sabedoria; nunca a repousaram sobre a verdade do que ensinavam como manifesto à razão ou como possível de ser provado por argumentação. Falavam como mensageiros, como testemunhas, como instrumentos. Declaram que o que diziam, era Deus que dizia, e, portanto, pela autoridade divina, seu ensino devia ser recebido e obedecido.

O Testemunho de Paulo

Os coríntios faziam objeção à pregação Paulo, dizendo que ele não atentava para as provas racionais e filosóficas das doutrinas que propunha; que sua linguagem e todo o método de seu discurso não estavam em consonância com as regras da retórica. Ele responde a tais objeções - primeiro, dizendo que as doutrinas que ele ensinava não eram verdades provindas da razão, não derivavam da sabedoria dos homens, mas eram matérias da revelação divina; que ele simplesmente ensinava o que Deus declarava ser a verdade; e, segundo, que, quanto ao método de apresentar essas verdades, ele era o mero instrumento do Espírito de Deus. Em ICo 2.7-13, ele anuncia todo esse tema no mais claro e mais conciso método. As coisas que ele ensinava, as quais ele chama “a sabedoria de Deus”, “as coisas do Espírito”, isto é, o evangelho, o sistema de doutrina ensinado na Bíblia, ele diz que nunca haviam entrado na mente do homem. Deus havia revelado esses verdades por meio de seu Espírito; pois o Espírito é a única fonte competente de tal conhecimento. “Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão o seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus” (1 Co 2.11). Tanto mais

para a fonte do conhecimento e a base sobre a qual as doutrinas que ele ensinava deveriam ser recebidas. Quanto à segunda objeção, a qual diz respeito à sua linguagem e método de apresentação, ele diz: Essas coisas do Espírito, assim reveladas, ensinamos “não em palavras que a sabedoria humana ensina; mas como o Espírito Santo ensina”, nveupauKotç irveugcmica. *auyKplvovxtç,conferindo espiritual com espiritual*, isto é, vestindo as verdades do Espírito nas palavras do Espírito. Não existe nem na Bíblia nem nos escritos humanos uma afirmação mais simples e mais clara das doutrinas da revelação e inspiração. Revelação é o ato de comunicar o conhecimento divino à mente, através do Espírito. Inspiração é o ato do mesmo Espírito, controlando os que tornam a verdade conhecida a outros. Os pensamentos, as verdades feitas conhecidas, e as palavras em que elas são registradas, declara-se que são igualmente do Espírito. Essa, do princípio ao fim, tem sido a doutrina da Igreja, não obstante a infindável diversidade de especulações em que os teólogos se comprazem sobre o tema. Essa, pois, é a base sobre a qual os escritores sacros firmaram suas reivindicações. Eles foram simplesmente instrumentos de Deus. Foram seus mensageiros. Os que os ouviam, ouviam a Deus; e os que se recusavam ouvi-los, recusavam-se ouvir a Deus (Mt 10.40; Jo 13.20).

4. Essa alegação de infalibilidade por parte dos Apóstolos foi devidamente autenticada não só pela natureza das verdades que comunicavam e pelo poder que essas verdades sempre exerceram na mente e no coração dos homens, mas também pelo testemunho interior do Espírito do qual João fala quando diz: “Aquele que crê no Filho tem, em si, o testemunho” (1 Jo 5.10); “a unção que vem do Santo” (1 Jo 2.20). Ela foi também confirmada por meio de dons miraculosos.

Logo que os Apóstolos foram revestidos com o poder do alto, falaram em “outras línguas”; curaram os enfermos, restauraram o coxo e o cego. “Dando Deus”, como diz o Apóstolo (Hb 2.4), “testemunho juntamente com eles, por sinais, prodígios e vários milagres e por distribuições do Espírito Santo, segundo sua vontade”. E Paulo diz aos coríntios que as credenciais de um Apóstolo haviam sido apresentadas entre eles “com toda a persistência, por sinais, prodígios e poderes miraculosos” (2Co 12.12). A mera operação de milagres não era uma evidência de sua comissão divina como mestre. Mas quando um homem alega ser o instrumento divino, quando ele diz que Deus fala através dele, então sua operação de milagres é o testemunho de Deus para a validade de suas alegações.

As considerações acima são suficientes para mostrar que, segundo as Escrituras, homens inspirados foram os instrumentos ou a boca de Deus, no sentido de que aquilo que diziam e ensinavam tinha a sanção e autoridade de Deus.

F. *A Inspiração se Estende Igualmente a Todas as Partes da Escritura*

Eis o quarto elemento da doutrina da Igreja sobre este tema. Significa, primeiramente, que todos os livros da Escritura são igualmente inspirados. Todos são igualmente infalíveis no que ensinam. E, em segundo lugar, que a inspiração abrange todo o conteúdo desses vários livros. Não se confina às verdades morais e religiosas, mas se estende às declarações dos fatos, sejam científicos, históricos ou geográficos. Não se limita aos fatos cuja importância é óbvia, ou que se envolvem em questões doutrinais. A inspiração estende-se a tudo o que algum escritor sacro assevera ser verdadeiro.

Isso se prova: (1.) Porque ela se implica ou se deduz como conseqüência necessária da proposição de que os escritores sacros foram os instrumentos divinos. Se o que asseveram, é o que Deus assevera, a idéia bíblica de inspiração, como já demonstramos, suas assevera-ções devem ser isentas de erro. (2.) Porque nosso Senhor diz expressamente: “A Escritura não pode falhar” (Jo 10.35), isto é, ela não erra. (3.) Porque Cristo e seus Apóstolos fazem referência a todas as partes das Escrituras, ou ao volume inteiro, como a palavra de Deus. Não fazem distinção quanto à autoridade da Lei, dos Profetas ou dos Hagiógrafos. Citam o Pentateuco, os livros históricos, os Salmos e os Profetas, como sendo todos igualmente a palavra de Deus. (4.) Porque Cristo e os escritores do Novo Testamento se referem a todas as classes de fatos registrados no Antigo Testamento como infalivelmente verdadeiros. Não só fatos doutrinais, tais como os da criação e do teste feito ao homem; sua apostasia; o pacto com Abraão; a promulgação da lei no monte Sinai; não só os grandes fatos históricos, como o dilúvio, o livramento do povo do Egito, a passagem do mar Vermelho e outros; mas circunstâncias incidentais, ou fatos de importância aparentemente menor, como, por exemplo, que Satanás tentou nossos primeiros pais na forma de uma serpente; que Moisés ergueu uma serpente no deserto; que Eliseu curou Naamã, o sírio, e foi enviado à viúva de Sarepta; que Davi comeu o pão da proposição no templo; e mesmo aquela grande pedra de tropeço, ou seja, que Jonas esteve três dias no ventre da baleia, são todos referidos por nosso Senhor e seus Apóstolos com a sublime simplicidade e confiança com que são recebidos pelas criancinhas. (5.) Jaz na própria idéia da Bíblia que Deus escolheu alguns homens para escrever história; alguns para compor salmos; alguns para

desvendar o futuro; alguns para ensinar doutrinas. Todos foram igualmente instrumentos, e cada um era infalível em sua

própria esfera. Como o princípio da vida vegetal permeia toda a planta, as raizes, o caule e as flores; como a vida do corpo pertence tanto aos pés quanto à cabeça, assim o Espírito de Deus permeia toda a Escritura, não mais em uma parte do que na outra. Alguns membros do corpo são mais importantes que outros. Pode haver grande diferença entre o Evangelho de João e o Livro de Crônicas, assim como entre o cérebro de uma pessoa e seu cabelo; não obstante, a vida do corpo está tão verdadeiramente no cabelo quanto no cérebro.

G. *A Inspiração das Escrituras se Estende às Palavras*

1. Isso novamente se inclui na infalibilidade que nosso Senhor atribui às Escrituras. O mero relatório ou registro humano de uma revelação divina deve necessariamente ser não apenas falível, porém mais ou menos errôneo.

2. Os pensamentos estão nas palavras. Ambos são inseparáveis. Se as palavras sacerdote, sacrifício, resgate, expiação, propiciação, purificação pelo sangue e afins não possuem autoridade divina, então a doutrina que incorporam não possui tal autoridade.

3. Cristo e seus Apóstolos argumentam a partir das próprias palavras da Escritura. Nosso Senhor diz que Davi, pelo Espírito, chamou o Messias de Senhor, isto é, Davi usou essa palavra. Foi no uso de uma palavra particular que Cristo disse (Jo 10.35) que as Escrituras não podem falhar. “Se ele chamou deuses àqueles a quem foi dirigida a palavra de Deus, e a Escritura não pode falhar” etc. O uso dessa palavra, portanto, segundo o conceito de Cristo da Escritura, foi determinado pelo Espírito de Deus. Paulo, em Gálatas 3.16, enfatiza o fato de que, na promessa feita a Abraão, uma palavra usada é singular e não plural, “descendente, como se falando de um só”, e não “descendentes, como se falando de muitos”. Constantemente as próprias palavras da Escritura são citadas como de autoridade divina.

4. A própria forma na qual a doutrina da inspiração é ensinada na Bíblia pressupõe que os instrumentos de Deus na comunicação de sua vontade foram controlados por ele nas palavras que usaram. “Eis que ponho em tua boca as minhas palavras” (Jr 1.9). “Visto que não sois vós os que falais, mas o Espírito de vosso Pai é quem fala em vós” (Mt 10.20). “Segundo o Espírito lhes concedia

que falassem" (At 2.4). "Homens [santos] falaram da parte de Deus, movidos pelo Espírito Santo" (2Pe 1.21). Todas estas formas de expressão semelhantes que enchem as Escrituras implicam que as palavras expressas eram as palavras de Deus. Além do mais, essa é a própria idéia de inspiração como entendida pelo mundo antigo. Pressupunha-se que as palavras do oráculo deviam ser palavras da divindade, e não aquelas selecionadas pelo instrumento de comunicação. E esta também, como já foi mostrado, era a idéia aplicada ao dom de profecia. As palavras do profeta eram as palavras de Deus, ou ele não podia ser o porta-voz e a boca de Deus. Também já se demonstrou que na passagem mais formalmente didática em toda a Bíblia sobre este tema (ICo 2.10-13), o Apóstolo assevera expressamente que as verdades reveladas pelo Espírito, ele as comunicava em palavras ensinadas pelo Espírito.

Inspiração Plena

O conceito apresentado acima é conhecido como a doutrina da inspiração plena. Plena é oposto de parcial. A doutrina da Igreja nega que a inspiração se confine a partes da Bíblia; e afirma que ela se aplica a todos os livros da cânon sagrado. Nega que os escritores sacros

foram mera e parcialmente inspirados; assevera que foram plenamente inspirados quanto a tudo o que ensinaram, seja doutrina ou fato. Isso naturalmente não implica que os escritores sacros eram infalíveis, exceto para o especial propósito pelo qual foram empregados. Não foram imbuídos com conhecimento pleno. Quanto a questões de ciência, filosofia e história, estavam no mesmo nível de seus contemporâneos. Só eram infalíveis como mestres e quando agiam no papel de porta-vozes de Deus. Sua inspiração não fez deles astrônomos mais que agricultores. Isaías era infalível em suas predições, embora comungasse com seus patrícios os conceitos então prevalecentes quanto ao maquinismo do universo. Paulo não podia errar em nada do que ensinava, ainda que não pudesse recordar de tantas pessoas que batizara em Corinto. Os escritores sacros também, indubitavelmente, diferiam quanto à intuição das verdades que ensinavam. O Apóstolo Pedro notifica que os profetas investigavam diligentemente o significado de suas próprias predições. Quando Davi disse que Deus pôs "todas as coisas" debaixo dos pés do homem, ele, provavelmente, nem imaginou que "todas as coisas" significavam todo o universo (Hb 2.8). E Moisés, quando registrou a promessa de que Abraão seria o pai "de muitas nações", ainda que não tivesse filho, nem imaginou que isso significava o mundo inteiro (Rm 4.13). Tampouco a doutrina bíblica sobre este

tema implica que os escritores sacros estivessem isentos de erros em sua conduta. Sua infalibilidade não se originou de sua santidade, nem sua inspiração os tornou santos. Balaão era inspirado, e Saul esteve entre os profetas. Davi cometeu muitos crimes, embora tivesse sido inspirado para escrever os salmos. Pedro errou em sua conduta em Antioquia; mas isso não prova que ele errasse no ensino. A influência que o preservou de equívocos no ensino não se destinava a preservá-lo de equívocos na conduta.

H. *Considerações Gerais em Apoio à Doutrina*

Sobre este ponto há pouco a dizer. Se as perguntas “Qual é a doutrina bíblica concernente à inspiração?” e “Qual é a verdadeira doutrina?” forem consideradas diferenciadamente, então, depois de mostrar o que as Escrituras ensinam sobre o tema, seria necessário provar que o que elas ensinam é verdadeiro. Esta, pois, não é a posição do teólogo cristão. Sua tarefa é apresentar o que a Bíblia ensina. Se os escritores sacros asseveram ser os instrumentos de Deus; que o que ensinavam, Deus ensinava através deles; que falavam como se movidos pelo Espírito Santo, de sorte que o que eles diziam, o Espírito Santo dizia, então, se cremos em sua missão divina, devemos crer no que eles ensinam quanto à natureza da influência sob a qual falavam e escreviam. Eis a razão pela qual no período inicial da Igreja não houve discussão separada da doutrina da inspiração. Essa foi considerada como que envolvida na origem divina das Escrituras. Se são uma revelação de Deus, devem ser recebidas e obedecidas; mas não podem ser assim recebidas sem que se lhes atribua autoridade divina, nem podem ter tal autoridade sem serem infalíveis em tudo o que ensinam.

A unidade orgânica das Escrituras prova que elas são produto de uma só mente. São tão unidas que não podemos crer numa parte sem crer em todas; não podemos crer no Novo sem crer no Antigo Testamento; não podemos crer nos Profetas sem crer na Lei; não podemos crer em Cristo sem crer em seus Apóstolos; além de tudo isso, porém, elas apresentam o desenvolvimento regular, concretizado ao longo dos séculos e milênios, da grande promessa original. “A semente da mulher esmagará a cabeça da serpente.” Tal desenvolvimento foi conduzido por

cerca de quarenta escritores independentes, muitos dos quais entendiam muito pouco do plano que desvendavam, mas cada um contribuiu com sua parte para o progresso e acabamento do todo.

Se a Bíblia é obra de uma só mente, tal mente deve ser a mente de Deus. Só ele conhece o fím e o princípio. Só ele poderia saber o que a Bíblia revela. Ninguém, diz o Apóstolo, sabe as coisas de Deus, senão o Espírito de Deus. Só ele poderia revelar a natureza, os pensamentos e os propósitos de Deus. Só ele poderia dizer se o pecado pode ser perdoado. Ninguém conhece o Filho senão o Pai. A revelação da pessoa e obra de Cristo é tão claramente a obra de Deus como são os céus em todo o seu mistério e glória.

Além disso, temos o testemunho em nós mesmos. Descobrimos que as verdades reveladas na Bíblia têm a mesma adaptação à nossa alma que a atmosfera tem ao nosso corpo. O corpo não pode viver sem ar, recebendo-o e dele apropriando-se instintivamente, com plena confiança em sua adaptação para o fím designado. De igual modo, a alma recebe as verdades da Escritura e delas se apropria como a atmosfera na qual ele pode respirar e viver. Da mesma forma, ao aceitarmos a Bíblia como verdadeira, necessariamente a aceitamos como divina. Ao crermos nela como revelação supernatural, creremos em sua inspiração plena.

Esta doutrina não envolve nada fora da analogia com as operações ordinárias de Deus. Cremos que ele está presente em toda a parte do mundo material e controla as operações das causas naturais. Sabemos que ele faz crescer a relva e dá a chuva e estações frutíferas. Cremos que ele exerce igual controle sobre a mente dos homens, agitando-as como as águas de um rio são agitadas. Toda religião, natural e revelada, fundamenta-se no pressuposto desse governo providencial de Deus. Além disso, cremos nas graciosas operações de seu Espírito, por meio das quais ele opera no coração de seu povo tanto o querer como o realizar; cremos que a fé, o arrependimento e o viver santo se devem à influência sempre presente do Espírito Santo. Se, pois, essa maravilhosa obra em toda a parte Deus opera na natureza e na graça, por que não se deve julgar crível que homens santos falariam quando movidos pelo Espírito Santo, dizendo precisamente o que ele quis que dissessem, de modo que as palavras deles seriam as palavras dele?

Acima de tudo, Cristo é o grande objeto da fé cristã. Cremos nele e cremos em tudo mais sob sua autoridade. Ele nos leva ao Antigo Testamento e nos diz que ele é a Palavra de Deus; que seus autores falaram pelo Espírito; que as Escrituras não podem falhar. E cremos em seu testemunho. Seu testemunho a seus Apóstolos não é menos explícito, embora dado de forma diferente. Ele lhes prometeu dar uma boca e uma sabedoria às quais seus adversários não poderiam contradizer ou resistir. Disse-lhes que não se preocupassem com o que dizer:

“Porque o Espírito Santo vos ensinará, naquela mesma hora, as coisas que deveis dizer” (Lc 12.12). “Não sois vós os que falais, mas o Espírito de vosso Pai é quem fala em vós”. Disse-lhes ainda: “Quem vos recebe a mim me recebe”; e orou por aqueles que viriam a crer nele através da palavra deles. Portanto, cremos nas Escrituras, porque Cristo declara serem elas a Palavra de Deus. O céu e a terra passam, mas sua palavra não pode passar.

I. *Objeções*

Uma grande classe das objeções à doutrina da inspiração, que para muitos são as mais eficazes, surge da rejeição de um ou outro dos pressupostos especificados numa página precedente. Se uma pessoa nega a existência de um Deus pessoal e extramundano, tem de negar a doutrina da inspiração, mas isso não é necessário para provar aquela doutrina de que devemos primeiro

provar a existência de Deus. Se tal pessoa nega que Deus exerce alguma eficiência direta no governo do mundo, e sustenta que tudo é produto de leis fixas, ela não pode crer no que as Escrituras ensinam sobre a inspiração. Se o supematural é impossível, então a inspiração é impossível. Descobrir-se-á que a maioria das objeções, especialmente as de data recente, se fundamentam em pontos de vista antibíblicos da revelação de Deus ao mundo, ou nos pontos de vista filosóficos peculiares das objeções quanto à natureza do homem ou de sua livre agência.

Uma classe ainda maior de objeções se fundamenta em concepções equivocadas da doutrina. Tais objeções são respondidas pela declaração correta do que a Igreja crê sobre o assunto. Mesmo um homem tão distinguido pelo conhecimento e habilidade como Coleridge fala com desdém do que considera a teoria comum de inspiração, quando entende completamente mal a doutrina real a que se opõe. Diz ele: “Todos os milagres que as lendas de monges ou rabinos contêm dificilmente se podem pôr em competição, na categoria de complicação, inexplicabilidade, na ausência de toda utilidade ou propósito inteligível e de circuitos de autofrustração, com aqueles que seriam pressupostos pelos defensores dessa doutrina, a fim de dar efeito à série de milagres pelos quais todos os compositores nominais da nação hebraica antes dos dias de Esdras, de quem há alguns remanescentes, foram sucessivamente transformados em compositores *autômatos*”[15] etc. Mas, se a doutrina da Igreja sobre a inspiração não pressupõe que os escritores sacros “tenham sido transformados em compositores autômatos”, mais que do que cada crente é assim transformado

em quem Deus “opera tanto o querer como o realizar”, então todas essas objeções eqüivalem a nada. Se Deus, sem interferir na livre agência humana, pode fazer infalivelmente certo que o homem se arrependa e creia, pode também tomar certo que ele não errará no ensino. E debalde professar defender a doutrina comum do teísmo e ainda asseverar que Deus não pode controlar as criaturas racionais sem convertê-las em máquinas.

Discrepâncias e Erros

Mas, embora os teólogos possam corretamente rejeitar todas as objeções fundadas na negação dos princípios comuns da religião natural e revelada, há outras que não podem ser assim sumariamente descartadas. A mais óbvia dessas consiste em que os escritores sacros se contradizem uns aos outros, e ensinam erros. Naturalmente não vale a pena contender que os escritores sacros eram infalíveis, se em questão de fatos eles erram. Nossos conceitos de inspiração devem ser determinados tanto à luz dos fenômenos da Biblia quanto à luz da didática de suas afirmações. Se de fato os escritores sacros retêm cada um seu próprio estilo e método de pensamento, então devemos renunciar a qualquer teoria que presuma que a inspiração oblitera ou suprime todas as peculiaridades individuais. Se as Escrituras estão saturadas de contradições e erros, então é debalde contender, dizendo que foram escritas sob uma influência que obstrui todo erro. A pergunta, pois, é uma questão de fato. Os escritores sacros se contradizem? As Escrituras ensinam de qual fonte pode-se provar não ser verdadeira? A pergunta não é se os conceitos dos escritores sacros eram incorretos, mas se eles ensinaram erros. Por exemplo, a pergunta não é se eles *criam* que a terra é o centro de nosso sistema, mas se *ensinaram* isso.

A objeção em discussão, ou seja, que a Bíblia contém erros, divide-se em duas. Primeira, que os escritores sacros se contradizem a si próprios ou uns aos outros. Segunda, que a Bíblia ensina o que é inconsistente com os fatos da história ou da ciência.

Quanto à primeira dessas objeções, ela demandaria não um volume, mas vários volumes para discutir todos os casos alegados de discrepâncias. Tudo o que se pode esperar aqui são algumas observações gerais: (1.) Essas aparentes discrepâncias, embora numerosas, são em sua maior parte triviais; na maioria dos casos relativas a números e datas. (2.) A grande maioria delas é apenas aparente e demanda um exame criterioso. (3.) Muitas delas podem ser imparcialmente atribuídas a erros de copistas. (4.) A maravilha e o milagre

consistem em que há poucas demais para alguma importância real. Considerando que os diferentes livros da Bíblia foram escritos não só por diferentes autores, mas por homens de todos os graus de cultura, vivendo no curso de quinhentos ou dois mil anos, é totalmente inconcebível que concordassem perfeitamen-te, sobre qualquer outra hipótese além daquela em que os escritores estavam sob a diretriz do Espírito de Deus. Nesse aspecto, como em todos os demais, a Bíblia está sozinha. É suficiente para impressionar qualquer mente com admiração, ao contemplar as Sagradas Escrituras saturadas com as mais sublimes verdades, falando com autoridade no nome de Deus e tão miraculosamente livre do imundo toque dos dedos humanos. Os erros em questões de fato que os céticos procuram descobrir não significam nada em proporção ao todo. Nenhum homem são negaria que o Partenon foi construído de mármore, mesmo que aqui e ali alguma partícula de areia seja detectada em sua estrutura. Não menos irracional é negar a inspiração de um livro tal como a Bíblia, só porque um escritor sacro diz que em dada ocasião vinte e quatro mil homens foram mortos, enquanto outro diz fala em vinte e três mil. Seguramente, a um cristão se pode permitir esmagar tais objeções sob a planta de seus pés.

Admitir que as Escrituras contêm, em alguns poucos exemplos, discrepâncias que, com nossos atuais meios de conhecimento, somos incapazes de satisfatoriamente explicar, não fornece nenhuma base racional para negar sua infalibilidade. “A Escritura não pode falhar” (Jo 10.35). Eis toda a doutrina da inspiração plena, ensinada pelos lábios do próprio Cristo. O universo está saturado de evidências de desígnio, tão multiforme, tão diverso, tão maravilhoso, que esmaga a mente com a convicção de que ele teve um autor inteligente. Não obstante, aqui e ali aparecem casos isolados de monstruosidade. É irracional, só porque não podemos explicar tais casos, negar que o universo é produto de inteligência. Portanto, o cristão não tem de renunciar à sua fé na inspiração plena da Bíblia, embora possa haver algumas coisas sobre ela, em seu presente estado, que permanecem inexplicáveis.

Objeções Históricas e Científicas

A segunda grande objeção à inspiração plena da Escritura consiste em que ela ensina o que é inconsistente com a verdade histórica e científica.

Aqui uma vez mais deve-se observar (1.) Que devemos distinguir entre o que os escritores sacros pessoalmente pensavam ou criam e o que eles ensinaram. Poderiam ter crido que o sol se move em tomo da terra, mas não o ensinaram.

(2.) A linguagem da Bíblia é a da vida comum; e a linguagem da vida comum se fundamenta na verdade perceptível, e não na verdade científica. Seria ridículo recusar-se falar do sol nascendo e se pondo, só porque sabemos não ser ele um satélite de nosso planeta. (3.) Há uma grande distinção entre teorias e fatos. As

teorias pertencem aos homens. Os fatos pertencem a Deus. A Bíblia amiúde contradiz as teorias, mas nunca os fatos. (4.) Também deve-se fazer uma distinção entre a Bíblia e a nossa interpretação. Esta pode entrar em competição com os fatos estabelecidos; e então deve render-se a eles. A ciência, em muitas coisas, tem instruído a Igreja sobre como entender as Escrituras. A Bíblia foi durante séculos entendida e explicada segundo o sistema ptolemaico do universo; ela é agora explicada segundo o sistema copernicano sem a menor violência à sua linguagem. Os cristãos têm comumente crido que a terra existe só há uns poucos milhares de anos. Se os geólogos fmalmente provarem que ela existe há miríades de eras, desco-brir-se-á que o primeiro capítulo de Gênesis está em plena concordância com os fatos, e que os resultados mais recentes da ciência se acham incorporados na primeira página da Bíblia. Pode custar à Igreja uma luta renhida renunciar a uma interpretação em prol de outra, como se fez no século dezessete, mas nenhum mal real necessita ser apreendido. A Bíblia esteve e ainda está na presença de todo o mundo científico com suas inabaláveis reivindicações. Homens hostis ou indiferentes a suas verdades, sobre bases insuficientes ou em virtude de suas opiniões pessoais, talvez rejeitem sua autoridade; mas, mesmo no juízo das maiores autoridades em ciência, seus ensinamentos não podem, com justiça, ser contestados.

É impossível estimar devidamente a importância deste tema. Se a Bíblia é a Palavra de Deus, então todas as grandes questões que por séculos têm agitado a mente dos homens são estabelecidas com infalível segurança. A razão humana nunca foi capaz de responder para sua própria saciedade, nem para a segurança de outrem, às perguntas vitais: O que é Deus? O que é o homem? O que j az além da sepultura? Se existe um estado futuro de existência, o que é ele? E como é possível assegurar-se da bem-aventurança futura? Sem a Bíblia, estamos, em todas essas questões, em completa escuridão. Quão intermináveis e insatisfatórias têm sido as respostas à maior de todas as perguntas: O que é Deus? Todo o mundo oriental responde, dizendo: “Ele é a base inconsciente da existência”. Os gregos formularam a mesma resposta para os filósofos e criaram todo deus-natureza para o povo. Os modernos não chegaram a nenhuma doutrina mais elevada. Fichte diz que o Ego subjetivo é Deus. Segundo Schelling, Deus é o movimento eterno do universo, o sujeito convertendo-se em objeto, o objeto

convertendo-se em sujeito, o infinito se convertendo em finito e o finito em infinito. Hegel diz: “O pensamento é Deus”. Cousin combina todas as respostas germânicas para formular sua própria. Coleridge nos leva a Schelling para uma resposta à pergunta: O que é Deus? Carlyle faz da energia um Deus. Uma criança cristã diz: “Deus é um Espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade”. Homens e anjos velam suas faces na presença de tal resposta. É a mais sublime, a mais incomensurável e a mais frutífera verdade já incorporada à linguagem humana. Sem a Bíblia, estamos sem Deus e sem esperança. O presente é um fardo e o futuro, um horror.

§ 3. *Teorias Adversas*

Embora unanimidade substancial quanto à doutrina da inspiração tenha prevalecido entre as grandes Igrejas históricas da cristandade, não obstante tem havido não pouca diversidade de opinião entre os teólogos e os escritores filosóficos. As teorias são por demais numerosas para um exame detalhado. Podem, quem sabe, ser vantajosamente incluídas nas seguintes classes.

A. *Doutrina Naturalista*

Há uma grande classe de escritores que nega qualquer agência supernatural nas atividades dos homens. Essa classe geral inclui escritores que diferem essencialmente em seus conceitos.

Primeiro. Há os que, embora teístas, defendem a teoria mecânica do universo. Ou seja, sustentam que Deus, havendo criado o mundo, inclusive tudo o que ele contém, orgânico e inorgânico, racional e irracional, e havendo dotado a matéria com suas propriedades e a mente com seus atributos, deixou-o entregue a si próprio. Justamente como um navio, quando equipado e lançado às águas, é deixado ao saber dos ventos e à sua tripulação. Tal teoria destrói a possibilidade não só de todo e qualquer milagre, profecia e revelação supernatural, mas até mesmo de todo governo providencial, quer geral, quer especial. Os que adotam este ponto de vista da relação de Deus com o mundo considerariam a Bíblia, do início ao fim, como uma produção meramente humana. Podem catalogá-la como amais sublime, ou como uma dentre as mais sublimes obras literárias dos homens; não existe possibilidade alguma de ser ela inspirada em nenhum sentido autorizado desse termo.

Segundo. Há os que não banem Deus inteiramente de suas obras. Admitem que

ele está presente em toda a parte, e por toda a parte está ativo; que sua providencial eficiência e controle são exercidos na concorrência de todos os eventos. Mantêm, porém, que ele sempre age segundo leis fixas e sempre em conexão e cooperação com causas secundárias. Segundo tal teoria, também, todos os milagres e toda a profecia, propriamente ditos, são excluídos. Admite-se uma revelação ou, pelo menos, crê-se ser ela possível. Mas é meramente providencial. Consiste na ordenação das circunstâncias e na combinação das influências quanto à elevação de determinados homens a um nível superior de conhecimento religioso que aquele alcançado por outros. Pode-se também, num sentido, dizer que eles são inspirados enquanto esse estado subjetivo é mais puro e mais devoto, tanto quanto mais inteligente que o dos homens ordinários. Não há diferença específica, contudo, segundo essa teoria, entre homens inspirados e não inspirados. É só uma questão de graus. Um é mais e o outro é menos purificado e iluminado. Essa teoria também faz da Bíblia uma produção meramente humana. Ela confina a revelação à esfera do conhecimento humano. Nenhum grau possível de cultura ou desenvolvimento pode oferecer algo mais do que o humano proceder do homem. Segundo as Escrituras, e a fé da Igreja, a Bíblia é uma revelação das coisas de Deus; de seus pensamentos e propósitos. Mas quem sabe as coisas de Deus, pergunta o Apóstolo, senão o Espírito de Deus? As coisas que a Bíblia propõe tornar conhecidas são precisamente aquelas coisas que estão além do horizonte da mente humana. Essa teoria, pois, por pão nos oferece pedra; pelos pensamentos de Deus, os pensamentos de homens.

A Teoria de Schleiermacher

Terceiro. Há uma teoria muito mais pretensiosa e filosófica e que tem prevalecido amplamente nos últimos anos, a qual, na realidade, difere muito pouco da precedente. Concorda com ela no ponto principal em que nega tudo o que é supernatural na origem ou composição da Bíblia. Schleiermacher, o autor dessa teoria, se devotou a uma filosofia que destruiu toda a intervenção da eficiência imediata de Deus no mundo. Ele admite, contudo, duas exceções: a

criação do homem e a constituição da pessoa de Cristo. Há uma intervenção supematural na origem de nossa raça e na manifestação de Cristo. Tudo mais na história do mundo é natural. Naturalmente, não há nada supematural na Bíblia; nada no Antigo Testamento que a natureza adâmica não pudesse produzir; e nada no Novo Testamento que o cristianismo, a vida da Igreja, vida essa comum a todos os crentes, não seja suficiente para explicar.

A religião consiste em sentimentos, especialmente num sentimento de absoluta dependência (ou num absoluto senso de dependência), isto é, a consciência de que o finito nada é na presença do Infinito - o individual na presença do universal. Tal consciência envolve a unidade de um com o todo, de Deus e do homem. “Este sistema”, diz o dr. Ullmann, um de seus mais moderados e eficientes defensores, “não é absolutamente novo. Encontramo-lo em outra forma no misticismo antigo, especialmente nos místicos germânicos da Idade Média. Com eles, também, o ponto básico e central do cristianismo é a unicidade da Deidade e a humanidade efetuada pela encarnação de Deus e a deificação do homem.”[16]

O cristianismo, pois, não é um sistema de doutrina; não é, subjetivamente considerado, uma forma de conhecimento. É uma vida. É a vida de Cristo. Ullmann novamente diz explicitamente: “A vida de Cristo é cristianismo”.[17] Ao tomar-se homem, Deus não tomou para si “um verdadeiro corpo e *uma* alma racional”, mas a humanidade genérica; ou seja, a humanidade como uma vida genérica. O efeito da encarnação era unir o humano e o divino como uma só vida. E essa vida passa para a Igreja precisamente como a vida de Adão passou para sua descendência por um processo de desenvolvimento natural. E essa vida é o cristianismo. A participação dessa vida divino-humana faz de um homem um cristão.

A revelação cristã consiste nas providenciais dispensações conectadas ao aparecimento de Cristo na terra. O efeito dessas dispensações e eventos foi a elevação da consciência religiosa dos homens daquela geração, especialmente dos que viveram mais diretamente sob a influência de Cristo. Esse estado subjetivo, esse excitamento e elevação de sua vida religiosa, deu-lhes intuições de verdades religiosas, “verdades eternas”. Essas intuições eram pelo entendimento lógico vestido na forma de doutrinas. Esse, contudo, foi um processo gradual efetuado somente pela vida-igreja, isto é, pela operação da nova vida divino-humana no corpo dos crentes.[18] Mr. Morell, ao expor essa teoria, diz:[19] “O germe essencial da vida religiosa se concentra no sentimento absoluto de dependência - sentimento que nada implica de objetivo, mas, ao contrário, envolve um elevado e sacro senso de nossa existência inseparavelmente relacionada à Deidade”. Na página precedente ele dissera: “Que o sujeito se tome uma nulida-de - não, de fato, de sua insignificância ou incapacidade intrínseca da ação moral, mas por virtude da infinidade do objeto ao qual conscientemente ele se opõe; e o sentimento de dependência deve tornar-

se *absoluto*; pois todo poder finito é como nada em relação ao infinito".

O cristianismo, como já declarado, é a vida de Cristo, sua vida humana, que é também divina, e nos é comunicada como a vida de Adão foi comunicada a seus descendentes. Morell,

muito mais em consonância com os métodos ingleses de pensamento, diz:[20] "O cristianismo, como todas as demais religiões, consiste essencialmente num estado de consciência interior do homem, o qual só se desenvolve num sistema de pensamento e atividade numa comunidade de mentes despertas; e era inevitável, pois, que tal estado de consciência exigisse tempo, comunhão e simpatia mútua, antes que pudesse moldar-se numa forma decidida e distintiva". Ele representa os Apóstolos como geralmente reunidos deliberando sobre pontos essenciais, corrigindo os conceitos uns dos outros; e, depois de anos de tal comunhão, o cristianismo por fim adquiriu forma elaborada.

A revelação é expressa como uma comunicação de verdade à nossa consciência intuitiva. O mundo externo é uma revelação a nossas intuições sensoriais; a beleza é uma revelação às nossas intuições estéticas; e as "verdades eternas", quando intuitivamente percebidas, dizem-se ser reveladas; e essa intuição é realizada por tudo quanto purifica e exalta nossos sentimentos religiosos. "Revelação", diz Morell, "é um processo da consciência intuitiva que contempla as verdades eternas; enquanto teologia é a reflexão do entendimento sobre aquelas intuições vitais, para reduzi-las a uma expressão lógica e científica".[21]

Inspiração é o estado interior da mente que nos capacita a apreender a verdade. "Revelação e inspiração", diz Morell, "indicam um processo unido, cujo resultado sobre a mente humana é produzir um estado de intuição espiritual, cujos fenômenos são tão extraordinários que prontamente separamos a agência pela qual são produzidos de qualquer um dos princípios ordinários do desenvolvimento humano. E, no entanto, essa agência é aplicada em perfeita consistência com as leis e operações naturais de nossa natureza espiritual. Inspiração não implica algo genericamente novo nos processos reais da mente humana; não envolve alguma forma de inteligência essencialmente diferente da que já possuímos; antes, indica a elevação da consciência religiosa, e com ela, naturalmente, o poder de visão espiritual a um grau de intensidade peculiar aos indivíduos assim altamente favorecidos por Deus".[22] A única diferença, portanto, entre os Apóstolos e os cristãos ordinários é quanto à sua santidade relativa.

De acordo com essa teoria, não há diferença específica entre gênio e inspiração. A diferença está implícita nos objetos apreendidos e nas causas da excitação interior a que se deve a apreensão. “A genialidade”, diz Morell, “consiste na posse de um notável poder de intuição com referência a algum objeto particular, poder esse que emana da natureza interior de uma pessoa sendo introduzida numa inusitada harmonia com tal objeto em sua realidade e suas operações”.[23] Esse é precisamente seu conceito de inspiração. Diz ele: “Que haja uma devida purificação da natureza moral - uma perfeita harmonia da existência espiritual como a mente de Deus -, uma remoção de todos os distúrbios interiores do coração e o que impediria ou perturbaria essa intuição imediata das coisas divinas”.[24]

Esta teoria de inspiração, embora retenha seus elementos essenciais, é variadamente modificada. Com os que crêem com Schleiermacher, de que o homem “é a forma na qual Deus vem para a existência cônscia em nossa terra”, ela tem uma forma. Com o realismo

que define o homem como “a manifestação da humanidade genérica em conexão com uma dada organização corpórea”; e que crê que foi a humanidade genérica que Cristo assumiu e uniu numa só vida com sua natureza divina, que vida é comunicada à Igreja como seu corpo e por esse meio a todos os seus membros, ela tem uma forma um pouco diferenciada. Com aqueles que, por outro lado, não adotam nenhuma dessas teorias antropológicas, mas assumem o ponto de vista comum quanto à constituição do homem, ela assume ainda uma forma diferenciada e, em certos aspectos, inferior. Entretanto, em toda a inspiração está a intuição de verdades divinas devido à excitação da natureza religiosa, o que quer que tal natureza seja.

Objeções à Teoria de Schleiermacher

A essa teoria, em todas as suas formas, pode-se objetar:

1. Que ela procede de um ponto de vista errôneo da religião, em geral, e do cristianismo, em particular. Ela pressupõe que religião é um sentimento, uma vida. Nega que a religião seja uma forma de conhecimento ou envolva a recepção de algum sistema particular de doutrina. No sentido subjetivo do termo, todas as religiões (isto é, todas as doutrinas religiosas) são verdadeiras, como diz Twesten,[25] mas nem todas são igualmente puras, ou expressões igualmente adequadas do princípio religioso interior. Segundo as Escrituras,

contudo, e a convicção comum dos cristãos, religião (subjetivamente considerada) é a recepção de determinadas doutrinas como genuínas, bem como um estado de coração e curso de ação em consonância com tais doutrinas. Os Apóstolos propuseram determinado sistema de doutrinas; pronunciaram serem cristãos os que recebessem essas doutrinas a fim de determinar seu caráter e vida. Declararam anticristãos e não tendo parte ou sorte com o povo de Deus aqueles que rejeitavam essas doutrinas, recusando-se a receber seu testemunho, como anticristãos. O imperativo de Cristo era ensinar; converter o mundo através do ensino. Sobre este princípio, agiram os Apóstolos, e também a Igreja, sempre, daquele dia até hoje. Os que negam o teísmo como uma doutrina são ateístas. Os que rejeitam o cristianismo como um sistema de doutrina são incrédulos. Não são cristãos. A Bíblia por toda a parte pressupõe que sem a verdade não pode haver santidade; que todos os exercícios conscientes da vida espiritual são em prol da verdade objetivamente revelada nas Escrituras. Daí a importância atribuída ao conhecimento, à verdade, à sã doutrina, em toda a Palavra de Deus.

2. Esta teoria é inconsistente com a doutrina bíblica de revelação. Segundo a Bíblia, Deus apresenta objetivamente a verdade à mente, por palavras audíveis, por visões ou pela operação imediata de seu espírito. Segundo esta teoria, revelação é meramente a ordenação providencial de circunstâncias que despertam e exaltam os sentimentos religiosos, e assim capacitam a mente intuitivamente a apreender as coisas de Deus.

3. Ela abertamente confina tais intuições, e naturalmente a verdade revelada, às assim chamadas “verdades eternas”. Mas o grande corpo de verdades reveladas na Escritura não são

“verdades eternas”. A queda do homem; o fato de todos os homens serem pecadores; que o Redentor do pecado fosse da semente de Abraão e da casa de Davi; que ele nasceu de uma virgem para ser um varão de dores; que foi crucificado e sepultado; que ressurgiu ao terceiro dia; que subiu ao céu; que há de vir, sem pecado, para a salvação, embora sejam verdades sobre as quais depende nossa salvação, não são verdades intuitivas; não são verdades que qualquer exaltação da consciência religiosa capacitaria alguém a descobrir de si mesmo.

4. Segundo essa teoria, a Bíblia não tem autoridade normativa como regra de fé. Ela não contém nenhuma doutrina revelada por Deus e deve ser recebida como verdadeira em seu testemunho. Contém apenas os pensamentos de homens

santos; as formas nas quais suas percepções, sem auxílio supernatural, revestem as “intuições” devido a seus sentimentos religiosos. “A Bíblia”, diz Morell,[26] “não pode, em estrita exatidão de linguagem, ser intitulada uma revelação, já que revelação sempre implica um processo atual de inteligência numa mente viva; ela, porém, contém registros nos quais essas mentes que desfrutaram do treinamento preliminar, ou os primeiros promotores da revelação do cristianismo, descreveram as cenas que despertaram sua natureza religiosa pessoal para a nova vida e as sublimes idéias e aspirações a que essa nova vida deu origem.” O Antigo Testamento é produto da “consciência religiosa” de homens que viveram sob uma rude condição cultural, e não tem nenhuma autoridade para nós. O Novo Testamento é produto da “consciência religiosa” de homens que experimentaram a influência santificadora da presença de Cristo entre eles. Esses homens, porém, eram judeus e possuíam maneiras judaicas de pensar. Estavam familiarizados com as cerimônias da antiga dispensação; estavam habituados a pensar em Deus como acessivel somente através do sacerdócio; a demandar expiação para o pecado e regeneração de coração; e a prometer certas recompensas e formas de bem-aventurança num futuro estado de existência. Era-lhes natural, pois, vestir suas “intuições” nesses moldes judaicos de pensamento. Nós, neste século dezenove, podemos vestir os nossos em muitas formas diferentes, ou seja, em muitas doutrinas diferentes, todavia “as eternas verdades” continuam as mesmas.

Homens diferentes levaram esta teoria a diferentes extensões pessoais. Alguns deles têm uma experiência interior tal que não conseguem achar nenhuma forma de expressar o que sentem tão conveniente quanto aquela oferecida na Bíblia, e por isso crêem em todas as suas grandes doutrinas. A base de sua fé, porém, é puramente subjetiva. Não é o testemunho de Deus oferecido em sua Palavra, mas sua experiência pessoal. Tomam o que convém, e rejeitam o resto. Outros com menos experiência cristã, ou com nenhuma experiência distintivamente cristã, rejeitam todas as doutrinas distintivas do cristianismo e adotam uma forma de filosofia religiosa que se dispõem a qualificar de cristianismo.

5. Que tal teoria é antibíblica, já ficou declarado. A Bíblia faz a revelação como se acha nela ser a comunicação de doutrinas ao entendimento pelo Espírito de Deus. Ela faz dessas verdades ou doutrinas a fonte imediata de todo o sentimento correto. Os sentimentos promanam da apreensão espiritual da verdade, e não o conhecimento da verdade procede do fluir dos sentimentos. O conhecimento se faz necessário a todos os santos exercicios. Daí a Bíblia elevar a verdade à maior importância. A Bíblia pronuncia serem bem-aventurados os

que recebem as doutrinas que ela ensina, e malditos os que as rejeitam. Ela faz a salvação dos

homens depender de sua fé. Esta teoria atribui ao credo de um homem ou de um povo comparativamente pouca importância.

Na Igreja, pois, o cristianismo sempre foi considerado um sistema de doutrina. Os que crêem nessas doutrinas são cristãos; os que as rejeitam são, segundo o critério da Igreja, infiéis ou hereges. Se nossa fé é formal ou especulativa, assim será nosso cristianismo; se ela é espiritual e viva, assim será nossa religião. Mas nenhum equívoco pode ser maior do que divorciar religião da verdade e fazer do cristianismo um espírito ou vida distintos das doutrinas que as Escrituras apresentam como objetos da fé.

B. *Inspiração Graciosa*

Esta teoria pertence à categoria do natural ou supernatural, segundo o sentido atribuído a esses termos. Por efeitos naturais entende-se comumente aqueles efetuados por causas naturais sob as operações providenciais de Deus. Então os efeitos produzidos pelas graciosas operações do Espírito, tais como arrependimento, fé, amor e todos os frutos do Espírito, são supernaturais. Conseqüentemente, a teoria que atribui a inspiração à influência graciosa do Espírito pertence à classe do supernatural. Esse termo, porém, é freqüentemente usado num sentido mais limitado, para designar eventos que são produzidos pela agência ou volição imediata de Deus sem a intervenção de alguma causa imediata. Nesse sentido limitado, criação, milagres, revelação imediata, regeneração (no sentido limitado desse termo) são supernaturais. Visto que a santificação dos homens é concretizada pelo Espírito, pelo uso dos meios de graça, não é uma obra supernatural, no sentido restrito do termo.

Muitos teólogos não adotam nenhuma das teorias filosóficas da natureza do homem e de sua relação com Deus mencionadas anteriormente; e aceitam a doutrina bíblica como defendida pela Igreja universal, de que o Espírito Santo renova, santifica, ilumina, guia e ensina todo o povo de Deus; e todavia consideram a inspiração um dos frutos ordinários do Espírito. Homens inspirados e não inspirados não se distinguem por alguma diferença específica. Os escritores sacros eram meramente homens santos sob a diretriz da influência ordinária do Espírito. Alguns dos que adotam esta teoria a estendem tanto à revelação quanto à inspiração. Outros admitem uma revelação estritamente

supernatural, mas negam que os escritores sacros, ao comunicar as verdades reveladas, estivessem sob alguma influência incomum aos crentes comuns. E quanto àquelas partes da Bíblia (como os Hagiógrafos e os Evangelhos), que não contêm nenhuma revelação especial, elas devem ser consideradas escritos devocionais ou narrativas históricas de homens devotos, porém falíveis. Assim Coleridge, que atribui a inspiração àquela "graça e comunhão com o Espírito pelas quais é permitido que a Igreja, sob todas as circunstâncias, e o próprio membro regenerado da Igreja, orem"; faz uma exceção em favor de "a lei e os profetas, dos quais nem um jota ou til pode passar sem se cumprir".[27] O restante da Bíblia, afirma ele, foi escrito sob o impulso e a diretriz da graciosa influência do Espírito dada a todos os cristãos. E seus amigos e colegas, o dr. Arnold, o vice-bíspo Hare e, especialmente, Maurice, ignoram tal distinção e atribuem toda a Bíblia "a uma inspiração igual a que todos os crentes desfrutam".[28] E assim diz Maurice:[29] "Devemos anteceder a demanda que

fazemos à consciência dos jovens, quando os compelimos a declarar que considerem a inspiração da Bíblia como genericamente distinta daquela que Deus concede a seus filhos na atualidade".

Objeções à Doutrina que Faz a Inspiração Ser Comum a Todos os Crentes

1. É óbvio que esta teoria é antibíblica. 1. Porque a Bíblia faz marcante distinção entre aqueles a quem Deus escolheu para serem seus mensageiros, seus profetas, seus porta-vozes, e os demais homens. Esta teoria ignora tal distinção, no que concerne ao povo de Deus.

2. Ela é inconsistente com a autoridade reivindicada por esses mensageiros especiais de Deus. Eles falaram em seu nome. Deus falou através deles. Diziam as palavras: "Assim diz o Senhor", num sentido e forma em que nenhum crente comum ousaria usar. Ela é inconsistente com a autoridade não só reivindicada pelos escritores sacros, mas atribuída a eles por nosso Senhor pessoalmente. Jesus Cristo declarou que a Escritura não podia falhar; que ela era infalível em todos os seus ensinos. Os Apóstolos declaram anátema os que não recebessem suas doutrinas. Essa reivindicação da autoridade divina em doutrina foi confirmada por Deus pessoalmente através de sinais e prodígios e diversos milagres, bem como mediante os dons do Espírito Santo.

3. Ela é inconsistente com toda a natureza da Bíblia, a qual é e declara ser a revelação de verdades não só imperceptíveis à razão humana, mas também algo

que nenhum volume de santidade poderia capacitar a mente humana a perceber. Isso é verídico não só quanto às estritas revelações proféticas relativas ao futuro, mas também a todas as coisas concernentes à mente e à vontade de Deus. As doutrinas da Bíblia são chamadas pixjxfp *ia, coisas ocultas,* desconhecidas e incognoscíveis, exceto quando reveladas aos santos Apóstolos e profetas pelo Espírito (Ef 3.5).

4. Ela é inconsistente com a fé da Igreja universal, a qual sempre fez a mais franca distinção entre os escritos dos homens inspirados e aqueles dos crentes comuns. Mesmo os romanistas, com toda a sua reverência para com os pais, nunca pretendeu colocar seus escritos no mesmo nível das Escrituras. Não lhes atribuem nenhuma autoridade senão como testemunhos do que os Apóstolos ensinaram. Se a Bíblia não possui mais autoridade do que se deve aos escritos de homens pios, então nossa fé é vã e estamos ainda em nossos pecados. Não temos nenhum fundamento seguro para nossa esperança de salvação.

C, *Inspiração Parcial*

Sob este título estão incluídas várias doutrinas diferentes.

1. Muitos sustentam que somente algumas partes da Escritura são inspiradas, ou seja, que os escritores de alguns livros foram guiados supematuralmente pelo Espírito, e os escritores de outros, não. Esta, como supramencionado, era a doutrina de Coleridge, que admitia a inspiração da Lei e dos Profetas, mas a negava para o restante da Bíblia. Outros admitem ser o Novo Testamento inspirado em uma extensão não alcançada pelo Velho. Outros, em contrapartida, sustentam serem infalíveis os discursos de Cristo, mas nenhuma outra parte do volume sacro.

2. Outros limitam a inspiração dos escritores sacros ao seu ensino doutrinai. O maior objetivo de sua comissão era fazer um registro fiel da vontade e do propósito revelado de Deus, para ser uma regra de fé e prática para a Igreja. Nisto, estavam sob uma influência que os tomou infalíveis como mestres religiosos e morais. Além desses limites, porém, eles eram tão

passíveis de erro como os demais homens. Que ali haveria equívocos científicos, históricos, geográficos; erros na citação de passagens ou noutras questões não essenciais; ou discrepânci-as quanto a matérias de fato entre os escritores sacros, deixa intocável sua inspiração como mestres religiosos.

3. Outra forma da doutrina da inspiração parcial, como oposta à inspiração plena, a limita a pensamentos, em distinção às palavras da Escritura. Nega-se a inspiração verbal. Pressupõe-se que os escritores sacros selecionaram as palavras que usaram sem orientação do Espírito, para evitar que adotassem termos impróprios e adequados nos quais expressassem seus pensamentos.

4. A quarta forma da doutrina da inspiração parcial foi a princípio introduzida e tem sido amplamente adotada. Maimônides, o maior dos doutores judaicos desde os tempos de Cristo, já no século doze, ensinou que os escritores sacros do Antigo Testamento desfrutaram de diferentes graus de diretriz divina. Ele colocou a inspiração da Lei muito acima da dos Profetas; e a dos Profetas mais elevada do que a dos Hagiógrafos. Tal idéia de diferentes graus de inspiração foi adotada por muitos teólogos, e na Inglaterra, por algum tempo, tomou-se o método comum de representação. A idéia era que os escritores de Reis e Crônicas precisavam de menos assistência divina que Isaías ou João, e por isso a receberam em menor grau.[30]

Na tentativa de provar a doutrina da inspiração plena, argumentos formulados contra todas essas formas de inspiração foram apresentados ou sugeridos. A questão não é livre de restrições. Não se trata de qual teoria em si mesma é mais razoável ou plausível, mas simplesmente de: O que a Bíblia ensina sobre o tema? Se nosso Senhor e seus Apóstolos declaram ser o Antigo Testamento a Palavra de Deus; que seus autores falaram movidos pelo Espírito Santo; que o que disseram, o Espírito disse; se sua referência aos fatos e às próprias palavras da Escritura era de autoridade divina; e se a mesma diretriz divina e infalível foi prometida aos escritores do Novo Testamento e reivindicada por eles; e se sua reivindicação foi autenticada por Deus pessoalmente; então não há espaço para essas teorias de inspiração parcial, nem mesmo há necessidade delas. A Bíblia toda foi escrita sob uma influência tal que preservou seus autores humanos de todo erro, e fez dela, para a Igreja, a regra infalível de fé e prática.

§ 4. *A Completitude das Escrituras*

Por completitude das Escrituras se entende que elas contêm todas as revelações existentes de Deus, designadas a serem uma regra de fé e prática para a Igreja. Não se nega que Deus se revela, até seu eterno poder e Deidade, por meio de suas obras, e assim tem agido desde o princípio do mundo. Mas todas as verdades dessa forma reveladas são claramente notabilizadas em sua Palavra escrita. Tampouco se nega que possa haver, e provavelmente haja, livros escritos

por homens inspirados que não mais existem. Muito menos se nega que Cristo e seus Apóstolos enunciaram muitos discursos que não foram registrados, e os quais, pudessem agora

ser conhecidos e autenticados, teriam igual autoridade à dos livros ora reconhecidos como canônicos. Tudo aquilo sobre o que os protestantes insistem é que a Bíblia contém todas as revelações de Deus existentes, as quais ele designou para serem a regra de fé e prática para sua Igreja; de modo que nada pode ser legitimamente imposto à consciência dos homens como verdade ou dever que não esteja diretamente ensinado ou obrigatoriamente implicado nas Escrituras Sagradas. Isso inclui todas as tradições não escritas; e não apenas isso, mas também todos os decretos da Igreja visível; todas as resoluções de convenções ou corporações públicas, declarando ser isto ou aquilo certo ou errado, verdadeiro ou falso. O povo de Deus não está obrigado a nada exceto à Palavra de Deus. Sobre este tema pouco precisa ser dito. A completitude da Escritura, como regra de fé, é um corolário da doutrina protestante concernente à tradição. Se este fato é verdadeiro, então aquele é igualmente verdadeiro. Isso os romanistas não negam. Só que fazem a regra de fé consistir na palavra de Deus escrita e não escrita, isto é, na Escritura e na tradição. Se ficar provado que a tradição não é fidedigna, é humana e falível, então as Escrituras, pelo consenso comum, ficam sozinhas em sua autoridade. Visto que a autoridade da tradição já foi discutida, mais discussão em tomo da completitude das Escrituras se toma desnecessária.

Entretanto, é bom ter em mente a importância desta doutrina. Ela não é rejeitada somente pelos romanistas, pelo menos praticamente, se não teoricamente. Nada é mais comum entre os protestantes, especialmente em nossos dias, do que a tentativa de coagir a consciência dos homens pelo uso da opinião pública; de fazer das opiniões dos homens em questões de costumes uma regra de dever para o povo, e mesmo para a Igreja. Se devemos permanecer firmes na liberdade que Cristo para nós adquiriu, devemos aderir ao princípio de que, em questões de religião e costumes, as Escrituras só têm autoridade para intimar a consciência.

§ 5. *A Perspicuidade das Escrituras. O Direito de Juízo Privado*

A Bíblia é um livro claro. É inteligível pelo povo. E o povo tem o direito, e a obrigação, de lê-la e interpretá-la para si mesmo; de modo que sua fé repouse no testemunho das Escrituras, e não no da Igreja. Eis a doutrina dos protestantes

sobre este tema.

Não se nega que as Escrituras contenham muitas coisas de difícil entendimento; que elas requeiram estudo diligente; que todos os homens precisam da diretriz do Espírito Santo para o reto conhecimento e a verdadeira fé. Afirma-se, porém, que, em todas as coisas necessárias à salvação, elas são suficientemente claras para serem compreendidas mesmo pelos iletrados.

Não se nega que o povo, instruído e iletrado, para o devido entendimento das Escrituras, não apenas compare Escritura com Escritura, e se valha de todos os meios ao seu alcance para ajudá-lo em seu exame da verdade, mas também atente com a maior deferência para a fé da Igreja. Se as Escrituras são um livro claro, e o Espírito exerce a função de mestre em relação a todos os filhos de Deus, segue-se inevitavelmente que concorde em todas questões essenciais em sua interpretação da Bíblia. E à luz disso, segue-se que o fato de um cristão individualmente dissentir da fé abraçada pela Igreja universal (isto é, o corpo dos crentes genuínos) eqüivale a dissentir das próprias Escrituras.

O que os protestantes negam sobre este tema é que Cristo tenha designado algum oficial, ou classe de oficiais, em sua Igreja, a cuja interpretação das Escrituras o povo é obrigado a submeter-se como sendo de autoridade final. O que eles afirmam é que Cristo tornou obrigatório

a todo homem examinar as Escrituras por si próprio e determinar com seu próprio discernimento o que elas requerem em termos de fé e prática.

Os argumentos em apoio àprimeira dessas posições já foram apresentados na discussão concernente à infalibilidade da Igreja. As razões mais óbvias em apoio ao direito de juízo privado são:

1. Que as obrigações da fé e obediência são pessoais. Todo homem é responsável por sua fé religiosa e conduta moral. Ele não pode transferir essa responsabilidade para outrem; tampouco podem os outros assumi-la em lugar dele. Ele deve responder por si mesmo; e, se deve responder por si mesmo, então deve julgar por si mesmo. Não lhe valerá, no dia do juízo, dizer que seus pais ou sua Igreja o ensinaram erroneamente. Ele tem de ouvir e obedecer a Deus antes que aos homens.

2. As Escrituras por toda parte são dirigidas ao povo, não aos oficiais da Igreja, quer exclusivamente, quer especialmente. Os profetas foram enviados ao povo e

constantemente diziam: “Ouve, ó Israel”, “Dá ouvidos, ó povo”. Da mesma forma, os discursos de Cristo foram dirigidos ao povo, e o povo os ouvia alegremente. Todas as Epístolas do Novo Testamento se destinam à congregação, aos “chamados por Jesus Cristo”; “aos amados de Deus”; àqueles “chamados para serem santos”; “aos santificados em Cristo Jesus”; “a todos quantos invocam o nome de Jesus Cristo nosso Senhor”; “aos santos que estão em [Éfeso], e aos fiéis em Jesus Cristo”; ou “aos santos e irmãos fiéis que estão em [Colossos]”; e assim em muitos exemplos. É ao povo que elas se destinam. É ao povo que se endereçam essas profundas discussões da doutrina cristã e essas exposições abrangentes do dever cristão. Por toda a parte se pressupõe ser ele competente para entender o que está escrito, e por toda a parte se requer que creia e obedeça ao que assim veio dos inspirados mensageiros de Cristo. Não se indica nenhuma outra autoridade da qual o povo devesse aprender a verdadeira importância dessas instruções inspiradas. Portanto, proibir o povo de ler e interpretar as Escrituras para si mesmo não apenas o priva de um direito divino, mas também significa interpor-se entre ele e Deus e impedi-lo de ouvir sua voz, fazendo-o ouvir as palavras dos homens.

Ao Povo se Ordena que Examine as Escrituras

3. As Escrituras não só se destinam ao povo, mas o povo foi convocado a estudá-las e ensiná-las a seus filhos. Uma das determinações mais freqüentemente reiteradas aos pais, sob a antiga dispensaçâo, era que ensinassem a Lei a seus filhos, para que eles, por sua vez, a ensinassem aos seus. Os “santos oráculos” foram confiados ao povo, para serem ensinados pelo povo; e ensinados diretamente das Escrituras, a fim de que a verdade pudesse ser retida em sua pureza. E assim nosso Senhor ordenou ao povo que examinasse as Escrituras, dizendo: “São elas mesmas que testificam de mim” (Jo 5.39). Ele supunha que fossem capazes de entender o que o Antigo Testamento dizia do Messias, embora seus ensinos fossem mal entendidos pelos escribas e anciãos e por todo o Sinédrio. Paulo se alegrou que Timóteo fosse, desde a juventude, conhecedor das Santas Escrituras, as quais tiveram o poder de fazê-lo sábio para a salvação. Disse ele aos Gálatas (1.8, 9): “Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos termos pregado, seja anátema”. Isso implica duas coisas - primeiro, que os cristãos gálatas, o povo, tinham o direito de sentar-se no tribunal para avaliar o ensino de um Apóstolo ou de um anjo celestial; e, segundo, que tinham uma regra infalível pela qual esse juízo devia ser determinado, isto é, uma revelação de Deus previ-

amente autenticada. Se, pois, a Bíblia reconhece o direito do povo de julgar o ensino dos Apóstolos e dos anjos, não se deve negar-lhes o direito de julgar as doutrinas dos bispos e sacerdotes. O princípio estabelecido pelos Apóstolos é precisamente aquele que há muito fora ministrado por Moisés (Dt 13.1 -3), o qual diz ao povo que, se um profeta se levantasse, ainda que operasse maravilhas, eles não deviam crer nele nem a ele obedecer, caso lhes ensinasse algo contrário à Palavra de Deus. Isso igualmente pressupõe que o povo tinha a capacidade e o direito de julgar, e possuía uma regra infalível de juízo. Implica, além do mais, que sua salvação dependia de correto julgamento. Pois, se eles permitissem que tais falsos mestres, cobertos com vestimentas sacras e protegidos pela insígnia de autoridade, os desviassem da verdade, inevitavelmente pereceriam.

4. Quase não se precisaria observar que esse direito de juízo privado é a grande proteção da liberdade civil e religiosa. Se a Bíblia for admitida como regra infalível de fé e prática, em concordância com a qual os homens são obrigados, ao risco de sua alma, a elaborar seu credo e conduta; e se há um grupo de homens que detém o direito exclusivo de interpretar a Escritura, e está autorizado a impor suas interpretações ao povo como de autoridade divina, então esse grupo pode impor-lhe a quais condições de salvação obedecer. E os homens que têm a salvação do povo em suas mãos são seus senhores absolutos. Tanto a razão quanto a experiência sustentam plenamente a máxima de Chillingworth,[31] que diz: “Aquele que usurpa senhorio e tirania absolutos sobre algum povo, não carece que se ponha ao trabalho e à dificuldade de ab-rogar e anular as leis, instituídas para a liberdade comum; pois ele pode frustrar seus intentos e atingir seu próprio desígnio, se pode obter o poder e autoridade de interpretá-las como bem lhe aprouver, e acrescentar-lhes o que lhe aprouver; e ter suas interpretações e adições por leis; se ele pode governar seu povo por suas leis e suas leis, por seus defensores”. Isso é precisamente o que a Igreja de Roma tem feito e assim estabelecido a tirania para a qual não há na história do mundo nenhum paralelo. O que torna tal tirania ainda mais intolerável é que, no tocante à massa do povo, ela se dilui na autoridade do sacerdote de sua paróquia. Ele é o árbitro da fé e dos costumes de seu povo. Ninguém pode crer, a menos que a razão de sua fé esteja presente em sua mente. Se o povo deve crer que as Escrituras ensinam certas doutrinas, então deve ter a evidência de que tais doutrinas são realmente ensinadas na Bíblia. Se tal evidência consiste em que a Igreja interprete os escritos sacros, então o povo deve saber o que é a Igreja, ou seja, qual dos corpos que reivindicam ser a Igreja, está autorizado a ser assim considerado. Como o povo, as massas sem instrução, determinará essa questão? O sacerdote lhe diz.

Se o povo recebe seu testemunho nesse ponto, então como pode dizer-lhe como a Igreja interpreta as Escrituras? Aqui uma vez mais deve receber a palavra do sacerdote. Por isso, a autoridade da Igreja como intérprete, algo que parece tão enganoso, se dilui no testemunho do sacerdote, que geralmente é cruel, e mais freqüentemente ainda ignorante. Isso não pode ser o fundamento da fé dos eleitos de Deus. Tal fundamento é o testemunho do próprio Deus falando em sua palavra, e autenticado como divino pelo testemunho do Espírito e pela verdade no coração do crente.

§ 6. *Regras de Interpretação*

Se toda pessoa tem o direito, e a obrigação de ler as Escrituras, bem como de julgar por si mesma o que elas ensinam, então deve ter certas regras que a guiem no exercício desse privilégio e dever. Tais regras não são arbitrárias. Não são impostas por autoridade humana. Não possuem nenhuma força compulsória que não flua de sua própria verdade e propriedade intrínseca. Elas são poucas e simples.

1. As palavras da Escritura devem ser tomadas em seu sentido nitidamente histórico. Isto é, devem ser tomadas no sentido a elas aplicado na época e pelo povo a quem se destinavam. Isso apenas pressupõe que os escritores sacros eram honestos e queriam ser entendidos.

2. Se as Escrituras são o que alegam ser, a palavra de Deus, são a obra de uma só mente, a mente divina. À luz desse fato, segue-se que a Escritura não pode contradizer a Escritura. Deus não pode, em um lugar, ensinar algo que seja inconsistente com o que ele ensina em outro lugar. Por conseqüência, a Escritura deve explicar a Escritura. Se uma passagem admite diferentes interpretações, a única que pode ser verdadeira é aquela que concorda com o que a Bíblia ensina em outros lugares sobre o mesmo tema. Se as Escrituras ensinam que o Filho é da mesma substância e igual em poder e glória com o Pai, então, quando o Filho diz: “O Pai é maior do que eu”, a superioridade deve ser entendida de maneira consistente com essa igualdade. Ou ela deve indicar a subordinação quanto ao modo de subexistência e operação, ou deve ser de caráter oficial. O filho de um rei pode dizer: “Meu pai é maior do que eu”, embora pessoalmente ele seja igual a seu pai. Essa regra de interpretação é às vezes chamada de analogia da Escritura, e às vezes de analogia da fé. Não existe diferença substancial no sentido das duas expressões.

3. As Escrituras devem ser interpretadas sob a diretriz do Espírito Santo, a qual deve ser humilde e solicitamente buscada. A base desta regra é dupla: Primeiro, o Espírito é prometido como um guia e mestre. Ele viria para guiar o povo de Deus ao conhecimento da verdade. E, segundo, as Escrituras ensinam que "o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente" (ICo 2.14). A mente não renovada é naturalmente cega para a verdade espiritual. Seu coração está em oposição às coisas de Deus. A congenialidade da mente é necessária para a correta apreensão das coisas divinas. Como somente os que têm uma natureza moral podem discernir a verdade moral, assim apenas os que estão espiritualmente dispostos podem realmente receber as coisas do Espírito.

O fato de que todo o verdadeiro povo de Deus em todas as épocas e em todas as partes da Igreja, no exercício de seu juízo privado, em consonância com as regras simples supramencionadas, concorda quanto ao significado da Escritura em todas as coisas necessárias tanto para a fé quanto para a prática, é prova decisiva da perspicuidade da Bíblia e da segurança de permitir ao povo que desfrute do divino direito do juízo privado.

PARTE 1

TEOLOGIA PROPRIAMENTE DITA

1

Parte ii. 2, 15; Hase *Lib. Sym.* p. 308.

2

Página 570, *ibiá.*

3

C. i. p. 467, *ibid.*

4

C. ii. p. 479, *ibid.*

5

Art. v. p. 330, *ibid.*

6

« Art. 6.

7

Cap. i. § 2.

8

***Ibid.*, § 6.**

9

***Ibid.*, § 7.**

10

Theologia, I. iv. ii. queest. iii. <=x9êchç, 3; edit. Wittenberg, 1685, p. 68, a.

11

" “Votum pro Pace Ecclesiaslica.” *Opera*, Londini, 1679, t. iii. p. 672.

12

Antiquities, iv. 6, 5.

13

Contra Eunomium Orat. vi. t. ii. p. 187; Paris, 1615.

14

Opera, t. iv. p. 116, ed. Pfeiff.

15

ls “Confessions of an Inquiring Spirit”, *Works*, Harpers, Nova Iorque, 1853, vol. v. p. 612.

16

Studien und Kritiken, 1845, p. 59.

17

Studien und Kritiken, janeiro de 1845; traduzido em *The Mystical Presence,* pelo dr. J.W. Nevin.

18

Esta teoria pode ser encontrada em *Philosophy ofReligion,* de Morell; na obra de Archdeacon Wilberforce sobre a Encarnação; no *Theological Essays,* de Maurice; no *Mystical Presence,* do dr. John W. Nevin, e nas páginas da *Mercersburg Quarterly Review,* publicação especialmente devotada à defesa das doutrinas de Schleiermacher e daquelas do mesmo caráter geral.

19

[15] *Philosophy of Rellgion,* p. 77.

20

Philosophy ofReligion, p. 104.

21

Ibid., p. 141.

22

Ibid., p. 151.

23

[2J] *Ibid.,* p. 184.

24

Ibid., p. 186.

25

Dogmatik, vol. i. p. 2. “Das Verhãltniss des Erkennen zur Religion”. *Dogmatik,* de Hase, “Jede Religion ais Ergebniss einer Volksbildung ist angemesen oder subj. wahr; wahr an sich ist die, welche der vollendeten Ausbildung der Menschheit entsprichí”. Ver também seu *Hutterus Redivivas.*

26

Philosophy ofReligion, cap. 8, p, 143, edit. Londres, 1849.

27

"Confessions of an Inquiring Spirit", Letter 7, *Works*, N. Y., 1853, vol. v. p. 619.

28

Ver *Inspiration of the Scriptures*, de Bannerman, Edimburgo, 1865, pp. 145, 232.

29

Theological Essays, p. 339, Cambridge, 1853.

30

Este ponto de vista de diferentes graus de inspiração foi adotado por Lowth: *Vindication of the Divine Authority and Inspiration of the Old and New Testaments.* Whitby, no Prefácio a seu *Commentary.* Doddridge, *Dissertation on the Inspiration of the New Testament.* Hill, *Lectures on Divinity,* Dick, *Essay on the Inspiration of the Holy Scriptures.* Wilson, *Evidences of Christianity.* Henderson, *Divine Inspiration.*

31

Works, p. 105.

PARTE 1 - TEOLOGIA PROPRIAMENTE DITA

CAPÍTULO I

ORIGEM DA IDÉIA DE DEUS

Todos os homens têm algum conhecimento de Deus. Isto é, temos a convicção de que existe um Ser de quem somos dependentes e perante quem somos responsáveis. Qual é a fonte de tal convicção? Em outros termos, qual é a origem da idéia de Deus? A esta pergunta, têm-se apresentado três respostas. Primeiro, que ela é inata. Segundo, que ela é uma dedução da razão; uma conclusão alcançada por um processo de generalização. Terceiro, que ela aponta para uma revelação supernatural, preservada por meio de tradição.

§1.0 *Conhecimento de Deus é Inato* A. O *que se Entende por Conhecimento Inato*

Por conhecimento inato se entende que ele se deve à nossa constituição como seres sensitivos, racionais e morais. Ele opõe-se ao conhecimento fundamentado na experiência; ao conhecimento obtido por instrução *ab extra*\ e ao conhecimento adquirido por um processo de pesquisa e raciocínio.

Não se pode duvidar de que haja tal conhecimento, ou seja, de que a alma é de tal forma constituída, que percebe imediatamente, em sua própria percepção, que determinadas coisas são verídicas. Elas não carecem de prova. O ser humano não é informado nem instruído de que as coisas assim percebidas são verídicas. Essas percepções imediatas se chamam intuições, verdades primárias, leis da crença, conhecimentos ou idéias inatos. Contanto que entendamos o que se entende, a designação é de menor importância. A doutrina do conhecimento inato, ou das verdades intuitivas, não implica que a criança nasça com conhecimento em exercício consciente em sua mente. Visto que o conhecimento é uma forma ou estado da inteligência, e visto que esse é um estado da consciência, o conhecimento, no sentido do ato de conhecer, deve ser uma matéria de consciência; e, portanto, diz-se que não pode ser inato. 0 recém-nascido não tem convicção cônscia da existência de Deus. O termo *conhecimento,* porém, é às vezes usado num sentido passivo. Uma pessoa sabe o que jaz adormecido em sua mente. A maior parte de nosso conhecimento está nesse estado. Todos os fatos da história armazenados na .memória estão fora do

domínio da consciência, até que a mente se desperte para eles. Não é inconcebível, pois, que a alma, quando vem ao mundo, esteja abastecida com essas verdades primárias que jazem adormecidas na mente, até que venham à tona em ocasião apropriada. Isso, contudo, não é o que se entende por conhecimento inato. A palavra *inato* simplesmente indica a fonte do conhecimento. Tal fonte é a nossa natureza; aquilo que nasce conosco. Tampouco a doutrina do conhecimento inato implica que a mente nasce com idéias, no sentido de "formas, fantasias ou

noções", como Locke as denomina; nem que é fornecido, por natureza, com uma coleção de princípios abstratos ou verdades gerais. Tudo o que se pretende é que a mente é de tal forma constituída, que ela percebe que certas coisas são verdadeiras sem prova e sem instrução.

Tais verdades intuitivas pertencem a várias áreas dos sentidos, do entendimento e da nossa natureza moral. Em primeiro lugar, todas as nossas percepções inatas são intuições. Apreendemos seus objetos imediatamente e temos uma irresistível convicção de sua realidade e veracidade. Podemos chegar a conclusões errôneas de nossas sensações; nossas sensações, porém, até onde chegam, nos dizem a verdade. Quando uma pessoa sente dor, ela pode situá-la numa região equivocada, ou atribuí-la a uma causa equivocada; mas ela tem consciência de que se trata de dor. Se ela vê um objeto, pode equivocar-se quanto à sua natureza; mas sabe que vê, e que o que vê é a causa da sensação que experimenta, Essas são intuições, porque são percepções imediatas do que é verídico. A convicção que atinge nossas sensações se deve não à instrução, mas à constituição de nossa natureza.

Em segundo lugar, há intuições do intelecto. Ou seja, há determinadas verdades que a mente imediatamente reconhece como verídicas, sem prova ou testemunho. Tais são os axiomas da geometria. Ninguém necessita de que lhe seja provado que a parte de uma coisa é menor que o todo; ou que uma linha reta é a distância mais curta entre dois pontos determinados. É uma verdade intuitiva de que "nada" não pode ter uma causa: todo efeito deve ter uma causa. Tal convicção não se fundamenta na experiência, porque a experiência é necessariamente limitada. E a convicção não consiste meramente em que todo efeito que nós ou outrem tenhamos observado teve uma causa; mas que na natureza das coisas não pode haver efeito sem uma causa adequada. Tal convicção diz-se ser uma verdade inata, não porque a criança nasça com ela, de sorte que ela está incluída em sua consciência infantil, mas simplesmente porque

tal é a natureza da mente, que ela não pode outra coisa se não ver que essas coisas são verídicas. Visto que nascemos com a capacidade de tocar e ver, de tomar conhecimento de seus objetos apropriados tão logo se nos apresentem; assim nascemos com a faculdade intelectual de perceber essas verdades primárias tão logo elas se nos apresentem.

Em terceiro lugar, há verdades morais que a mente instintivamente reconhece como verídicas. A distinção essencial entre certo e errado; o dever da virtude; a responsabilidade pelo caráter e conduta; que o pecado merece punição; são exemplos dessa classe de verdades. Ninguém precisa ser instruído nelas. Ninguém sai em busca de mais evidência de que elas são verdades além daquela que se encontra em sua própria natureza.

Há outra observação a ser feita em referência às intuições da mente. O poder da percepção intuitiva tem a capacidade de ser progressivo. Ele é de fato maior em uma pessoa que em outra. Os sentidos de algumas pessoas são muito mais afinados do que os de outras. Os sentidos auditivos e de tato são grandemente acentuados no caso do cego. O mesmo se dá com o intelecto. O que é auto-evidente para uma pessoa tem de ser provado para outra. Diz-se que todas as proposições do Primeiro Livro de Euclides eram tão claras à primeira vista para Newton como os axiomas. O mesmo se dá em nossa natureza moral e religiosa. Quanto mais a natureza é purificada e aguçada, mais clara é sua visão e mais amplo o escopo de suas intuições. Não é fácil perceber, pois, por que Sir William Hamilton faria da simplicidade uma característica das verdades intuitivas. O que é visto imediatamente, sem a intervenção de prova, deve ser verídico; segundo a forma comum de expressão, deve ser visto intuitivamente.

Entretanto, é só pelo prisma dos exercícios inferiores desse poder que podemos avaliar-nos

era nossos debates com nossos semelhantes. Visto uma verdade poder ser auto-evidente a uma mente, não se segue que ela deva ser assim para outras mentes. Mas há uma classe de verdades tão claras que elas nunca deixam de revelar-se à mente humana e às quais a mente não pode recusar assentir. Daí, os critérios dessas verdades que são aceitas como axiomas, e as quais se pressupõem em todo raciocínio, e cuja negação toma toda a fé e todo o conhecimento impossíveis, são a universalidade e a necessidade. O que todos crêem e o que todos devem crer deve-se pressupor ser inegavelmente verdadeiro. Tais critérios na verdade se incluem mutuamente. Se uma verdade é universalmente admitida,

seria porque ninguém racionalmente a colocaria em dúvida. E se for uma questão de crença necessária, deve ser aceita por todos os que possuem a natureza da constituição da qual surge a necessidade.

B. *Prova de que o Conhecimento de Deus é Inato*

A questão agora é se a existência de Deus é uma verdade intuitiva. Ela se apresenta na própria constituição de nossa natureza? É uma das verdades que se revelam a toda mente humana e com a qual a mente é obrigada a assentir? Em outros termos, tem as características de universalidade e necessidade? Deve-se observar que, quando a universalidade se toma um critério de verdades intuitivas, a intenção é aplicar só as verdades que têm seu fundamento ou evidência na constituição de nossa natureza. Quanto ao mundo externo, se a ignorância for universal, o erro pode ser universal. Por exemplo, durante séculos todos os homens creram que o sol se movia em tomo da terra; mas a universalidade dessa crença não constituía a evidência de sua veracidade.

Quando se pergunta se a existência de Deus é uma verdade intuitiva, a pergunta é equivalente dizer se a crença em sua existência é universal e necessária. Se é verdade que todos os homens crêem que existe um Deus, e que a ninguém é possível descrer de sua existência, então sua existência é uma verdade intuitiva. É uma daquelas apresentadas na constituição de nossa natureza; ou que nossa natureza, sendo o que é, ninguém pode deixar de conhecer e reconhecer.

Tal tem sido a opinião comum em todos os tempos. Diz Cícero:[1] “Esse Deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus”. Tertuliano[2] diz dos pagãos de seu tempo que o vulgo tinha uma idéia mais correta de Deus do que os filósofos. Diz Calvino:[3] “Hoc quidem recte judicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui deleri nunquam potest”. Toda a tendência em nossos dias é tomar a existência de Deus tão puramente uma matéria de intuição como levar ao descrédito todo argumento em prova dela. Tal extremo, contudo, não justifica a negação de uma verdade tão importante quanto a de que Deus não deixou nenhum ser humano sem o conhecimento de sua existência e autoridade.

A palavra *Deus,* contudo, é usada em um sentido muito amplo. No sentido cristão do termo, “Deus é um espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade”. Nenhuma mente humana jamais atingiu essa sublime idéia de Deus, seja intuitivamente ou

racionalmente, exceto sob a luz de uma revelação supernatural.
Em contrapartida, alguns filósofos dignificam o movimento, a força ou a vaga idéia do infinito,

com o nome de Deus. Em nenhum desses sentidos do termo, diz-se ser o conhecimento de Deus inato ou uma questão de intuição. É no sentido geral de existir um Ser de quem somos dependentes e diante de quem somos responsáveis que se afirma a idéia da universalidade e da necessidade em toda mente humana. É verdade que, se essa idéia for analisada, descobrir-se-á que ela compreende a convicção de que Deus é uma pessoa, e que ele possui atributos morais e age como um governante moral. Nada se diz quanto a que ponto tal análise alcança quando efetuada por homens incultos e incivilizados. Tudo o que é mantido é que esse sentido de dependência e responsabilidade para com um ser mais elevado existe na mente de todos os homens.

O Conhecimento de Deus è Universal

Pode-se apresentar as seguintes referências em prova desta doutrina:

1.0 testemunho da Escritura. A Bíblia assevera que o conhecimento de Deus é neste caso universal. Ela faz isso diretamente e por implicação necessária. O Apóstolo assevera em termos diretos acerca dos pagãos sem limitação como aqueles que possuem conhecimento de Deus, e que tal conhecimento tanto exprime sua impiedade quanto deixa sem justificativa sua imoralidade. “Porquanto, tendo conhecimento de Deus”, diz ele, “não o glorificaram como Deus” (Rm 1,19-21). Ele afirma acerca dos mais depravados homens que eles conhecem o justo juízo de Deus, e os que cometem pecado são dignos de morte (Rm 1.32). Por toda a parte a Escritura fala aos homens como pecadores; apela para que se arrependam; ameaça-os com castigo em caso de obediência; ou promete perdão aos que se convertem de seus pecados. Tudo isso é feito sem nenhuma demonstração preliminar da existência de Deus. Pressupõe-se que os homens saibam que Deus existe e que eles próprios estão sujeitos ao seu governo moral. É verdade que a Bíblia às vezes fala dos pagãos como aqueles que não conhecem a Deus e afirma que eles vivem sem Deus. Isso, porém, quando explicado pelo contexto em que tais declarações aparecem, bem como pelo ensino geral das Escrituras, significa apenas que os pagãos estão sem um correto e salvífíco conhecimento de Deus; que vivem sem o seu favor, que não pertencem ao seu povo e, conseqüentemente, não são participantes da bem-aventurança daqueles cujo Deus é o Senhor. Ao ensinar a corrupção e a

condenação universal dos homens; sua indesculpabilidade pela idolatria e imoralidade; e ao asseverar que mesmo os mais degradados são cônscios de culpa e com justiça se acham expostos ao juízo divino, a Bíblia encara como algo axiomático que o conhecimento de Deus é universal, escrito no coração de todo homem.

Isso se torna ainda mais evidente à luz do que a Bíblia ensina a respeita da lei como escrita no coração. O Apóstolo nos diz que os que têm a revelação escrita serão julgados por essa revelação; que os que não possuem nenhuma lei extemamente revelada serão julgados pela lei escrita em seu coração. Que os pagãos possuem tal lei, ele prova, primeiramente, à luz do fato de que “os gentios, que não têm lei, procedem, por natureza, de conformidade com a lei, não tendo lei, servem eles de lei para si mesmos. Estes mostram a norma da lei gravada no seu coração, testemunhando-lhes também a consciência e os seus pensamentos, mutuamente acusando-se ou defendendo-se, no dia em que Deus, por meio de Cristo Jesus, julgar os segredos dos homens, de conformidade com o meu evangelho” (Rm 2.12-16). O reconhecimento de Deus, pois, isto é, de um Ser diante de quem somos responsáveis, está envolvido na própria

idéia de responsabilidade. Daí todo homem trazer na própria constituição de seu ser, como um agente moral, a evidência da existência de Deus. E como esse senso de pecado e responsabilidade é absolutamente universal, assim deve também ser, em consonância com a Bíblia, o conhecimento de Deus.

2. O segundo argumento em favor da universalidade desse conhecimento, é o histórico. A história demonstra que o elemento religioso de nossa natureza é tanto universal quanto racional ou social. Onde quer que a existência humana seja detectada, em todas as épocas e em todos os lugares do mundo, há alguma forma de religião. A idéia de Deus está impressa em cada linguagem humana. E visto que a linguagem é o produto e a revelação da consciência humana, se todos os idiomas têm algum nome para Deus, prova-se que a idéia de Deus, em alguma forma, pertence a todo ser humano.

Objeções à Hipótese de que o Conhecimento de Deus é Universal

Há duas objeções amiúde enfatizadas contra a doutrina de que o conhecimento de Deus resulta da própria constituição de nossa natureza e, portanto, é universal. Uma consiste em que os viajantes e missionários registram a existência de algumas tribos tão degradadas que não se pode descobrir nelas

nenhum traço de tal conhecimento. Ainda que se admita o fato de que tais tribos não tenha nenhuma idéia de Deus, isso ainda não seria conclusivo. Se uma tribo de idiotas fosse descoberta, ainda assim não se provaria que a razão não é um atributo de nossa natureza. Se viesse à luz alguma comunidade na qual o infanticídio fosse geral, ainda assim não se provaria que o amor paterno não é um dos instintos da humanidade. A probabilidade, porém, é o fato de que isso jamais foi registrado. É muito difícil para estrangeiros se familiarizarem com a vida interior daqueles que diferem deles em condição tanto intelectual quanto moral. E, além disso, os cristãos atribuem um significado tão profundo à palavra Deus que, quando não percebem nenhuma evidência da presença dessa elevada concepção na mente dos pagãos, chegam a concluir de forma extremada que todo o conhecimento de Deus está ausente. A não ser que tais pessoas revelem ser totalmente destituídas do senso de certo e errado, de qualquer consciência de responsabilidade pelo caráter e conduta, não pode haver evidência de que não possuem conhecimento algum de tal ser chamado Deus.

A outra objeção é extraída do caso do surdo e mudo a respeito de quem, às vezes, diz-se que, sem nenhuma instrução prévia, a idéia de Deus jamais penetrou sua mente. A isso pode-se dar a mesma resposta. O conhecimento obtido pela instrução cristã ultrapassa tanto àquela recebida pela intuição, que a última parece uma nulidade. E quase inconcebível que a alma humana exista em algum estado de desenvolvimento sem certo senso de responsabilidade, e isso envolve a idéia de Deus. A responsabilidade é sentida, pois, não no tocante a si próprio nem no tocante aos homens, mas no tocante a um Ser invisível, mais elevado do que o ego e mais elevado do que o homem.

A Crença em Deus se Faz Necessária

Caso se admita, porém, que o conhecimento de Deus é universal entre os homens, faz-se necessária também uma crença? E impossível que a mente se destitua da convicção de que há um Deus? A necessidade, como observado anteriormente, pode ser considerada como que en-

volvida na universalidade, pelo menos num caso como este. Não há um modo satisfatório de considerar a crença universal na existência de Deus, exceto que tal crença se fundamenta na própria constituição de nossa natureza. Não obstante, esses dois critérios de verdades intuitivas são geralmente distinguidos e em alguns aspectos são distintos.

A pergunta, pois, é a seguinte: É possível que uma pessoa saudável descreia da existência de Deus? Tal pergunta é comumente respondida na negativa. Objeta-se, contudo, que os fatos provam o contrário. Jamais se encontrou alguém que negasse que dois mais dois são iguais a quatro, enquanto os ateístas se proliferam em todas as épocas e em todas as partes do mundo.

Há, contudo, diferentes tipos de verdades necessárias.

1. Aquelas cujo oposto é absolutamente inconcebível. Que todo efeito deve ter uma causa, que parte de uma coisa é menor que o todo, são proposições cujos opostos não podem ter significado algum. Quando uma pessoa diz que algo eqüivale a nada, ela não expressa pensamento algum. Ela nega o que afirma, e portanto não diz nada.

2. Há verdades concernentes a coisas externas ou materiais que possuem o poder de compelir diferente convicção daquele poder que pertence a verdades concernentes à mente. Uma pessoa não pode negar que possui um corpo; e não pode racionalmente negar que possui uma vontade. A impossibilidade em ambos os casos pode ser igual, mas eles são de diferentes tipos e afetam a mente diversamente.

3. Além disso, há verdades que não podem ser negadas sem violentar as leis de nossa natureza. Em tais casos, a negação é forçada e pode ser apenas temporária. As leis de nossa natureza sem dúvida são mais cedo ou mais tarde verificadas e compelidas a uma convicção oposta. São um pêndulo a oscilar perpendicularmente ao horizonte. Ele pode por força extrema pairar em algum grau de inclinação. Mas, assim que tal força é removida, sem dúvida seu balanço volta à posição normal. Sob o controle de uma teoria metafísica, uma pessoa pode negar a existência do mundo externo ou a obrigatoriedade da lei moral; e sua convicção pode ser sincera e por algum tempo persistente; mas assim que as razões especulativas em favor de sua descrença estiverem ausentes de sua mente, ela necessariamente se reverte às suas convicções originais e normais. É igualmente possível que a mão de uma pessoa fique tão insensível ou cauterizada, a ponto de perder o senso do tato. Mas isso não provaria que a mão dessa pessoa não é normalmente o principal órgão do tato. Portanto é possível que a natureza moral fique tão desorganizada pelos vícios ou por uma falsa filosofia que silencie a eficácia do testemunho em prol da existência de Deus. Isso, contudo, nada provaria quanto ao que tal testemunho realmente significa. Além disso, a insensibilidade e a conseqüente incredulidade não podem durar.

Seja o que for que desperte a natureza moral, seja perigo ou sofrimento, ou a aproximação da morte, a incredulidade é banida num instante. Os homens passam do ceticismo à fé, em muitos casos instantaneamente; naturalmente não por um processo de argumentação, mas pela existência de um estado de consciência com o qual o ceticismo é irreconciliável e na presença do qual ele não pode existir. Tal fato é ilustrado continuamente não só no caso dos indoutos e supersticiosos, mas até mesmo no caso de pessoas da mais elevada cultura. O simples fato da Escritura e da experiência é que a lei moral, como escrita no coração, é indelével; e a lei moral, em sua natureza, implica um legislador, alguém de quem essa lei emana e por meio de quem ela será imposta. E, portanto, por serem os homens seres morais, crêem e deverão crer na existência de um Ser de quem são dependentes e diante de quem são responsáveis por seu caráter e sua conduta. A essa extensão e nesse sentido, pois, deve-se admitir que o

conhecimento de Deus é inato e intuitivo; que os homens não precisam ser ensinados de que Deus existe mais do que precisam ser ensinados de que determinada coisa é pecado. Mas, como os homens são ignorantes da natureza e extensão do pecado, ainda que cônscios de sua existência, até que sejam instruídos pela Palavra de Deus e iluminados por seu Espírito, assim necessitam muitíssimo das mesmas fontes de instrução para dar-lhes algum conhecimento adequado da natureza de Deus e de sua relação com ele.

§2.*0 Conhecimento de Deus Não se Deve a um Processo de Raciocínio*

Os que se mostram indispostos a admitir que a idéia de Deus é inata a ponto de impregnar toda a constituição humana geralmente mantêm que essa idéia é uma necessidade ou, pelo menos, uma dedução da razão. Às vezes ela é representada como a última e mais elevada generalização da ciência. Como a lei da gravitação pressupõe-se ser uma grande classe de fenômenos do universo, e como ela não só os leva em conta, mas deve ser considerada a fím de que esses sejam entendidos, assim a existência de uma primeira causa inteligente é levada em conta em prol da existência do próprio universo e em prol de todos os seus fenômenos. Mas, como tais generalizações só são possíveis para as mentes cultas, essa teoria da origem da idéia de Deus não pode considerar a crença em sua existência na mente de todos os homens, mesmo o menos culto deles.

Outros, portanto, embora considerem tal conhecimento o produto de uma série de raciocínios, tomam o processo muito mais simples. Há muitas coisas que as

crianças e pessoas iletradas aprendem, e dificilmente deixariam de aprender, as quais não necessitam estar relacionadas com a constituição de sua natureza. Por isso a existência de Deus é tão obviamente manifestada, por tudo dentro e ao redor de nós, e a crença nessa existência é tão natural, tão adaptada àquilo de que precisamos, que chega a ser adotada em termos gerais. Somos cercados por fatos que indicam desígnio; por efeitos que demandam uma causa. Temos um senso do infinito que é vago e fútil, até que nos enchamos de Deus. Temos certo conhecimento de nós mesmos como seres espirituais, o qual insinua a idéia de Deus, que é Espírito. Temos consciência das qualidades morais, da distinção entre o bem e o mal, e isso nos faz pensar em Deus como um ser de perfeições morais. Tudo isso pode ser muito verídico, mas é um relato inadequado dos fatos do caso. Não fornece uma razão satisfatória para a universalidade e força da convicção da existência de Deus. Nossa própria consciência nos ensina que essa não é a base de nossa própria fé. Portanto, não apresentamos razões para a crença de que há um Deus; e é muito óbvio que não é por um processo tal de raciocínio, simples como é, que a massa do povo é levada a tal conclusão.

Além do mais, o processo descrito acima não leva em conta a origem de nossa crença em Deus, mas só nos apresenta o método pelo qual essa crença é confirmada e desenvolvida. Muito pouco se dá pela intuição nesse caso, pelo menos para as mentes comuns. O que é assim descoberto precisa expandir-se e ter desvendado seu conteúdo real. Se isso é verídico no tocante às intuições do sentido e do entendimento, por que não seria assim no tocante à nossa natureza religiosa?

A verdade é que todas as faculdades e emoções de nossa mente e corpo têm seus objetos apropriados; e a posse das faculdades pressupõe a existência de tais objetos. As emoções pressupõem a existência e a realidade dos objetos do sentido. O olho, em sua própria estrutura, pressupõe que existe um elemento tal como a luz; o sentido da audição seria inexplicável e

inconcebível sem o som; e o sentido do tato seria inconcebível sem a existência dos objetos tangíveis. O mesmo se dá com nossos afetos sociais; eles necessitam do pressuposto de que há relações adaptadas para seu exercício. Nossa natureza moral pressupõe que a distinção entre certo e errado não é quimérica e imaginária. De igual modo, nossos sentimentos religiosos, ou nosso senso de dependência, nossa consciência de responsabilidade, nossas aspirações por comunhão com algum Ser mais elevado que nós e mais elevado que tudo o que o mundo ou a natureza contém requer a crença na existência de Deus.

Declara-se na verdade que, se tal crença é intuitiva e necessária, então não existe nenhuma virtude nela. Essa objeção ignora o fato de que o caráter moral de nossos sentimentos depende de sua natureza e não de sua origem. Eles podem fluir da constituição de nossa natureza e todavia ser bons ou maus, dependendo do caso. O amor de uma mãe por seu fdho é intuitivo; a ausência da afeição maternal numa mãe é algo contrário à ordem natural e monstruoso, objeto de condenação universal. Os sentimentos de piedade, justiça e benevolência são instintivos, mas nenhum menos virtuoso que o outro. O mesmo se dá com nossos sentimentos religiosos e com a crença que eles envolvem. Não podemos corroborar o sentimento de que somos responsáveis, e é certo que nos sintamos assim. A pessoa que chegou a um estado de insensibilidade para com toda a obrigação moral se encaixa no que a Escritura chama de "réprobo". Adão creu em Deus no momento em que foi criado, pela mesma razão que creu no mundo externo. Sua natureza religiosa, sem tristeza e sem mancha, apreendeu um com a mesma confiança que seus sentidos apreenderam o outro. E de grande importância que os homens saibam e sintam que são por sua própria natureza obrigados a crer em Deus; que não podem emancipar-se dessa crença sem tomar irracional e imoral todo o seu ser.

§3.0 *Conhecimento de Deus Não se Deve Exclusivamente à Tradição*

Há alguns teólogos incapazes de crer que o conhecimento de Deus pode situar-se tanto na constituição de nossa natureza quanto em qualquer processo do raciocínio. Não só a exaltada visão do divino Ser apresentado na Bíblia, mas as simples e pervertidas apreensões de sua natureza prevalecentes entre os pagãos, dizem que a referência seria a uma revelação supematural. Tal revelação foi feita a nossos primeiros pais, e deles passou para seus descendentes. Quando o conhecimento assim comunicado começou a esvair-se dentre os homens, Deus novamente se revelou a Abraão, e fez dele e de sua posteridade os depositários da verdade. Portanto, ou por meio da revelação anteriormente prevalecente, ou mediante a radiação do povo eleito, derivou todo o conhecimento de Deus existente no mundo. Têm-se feito tentativas para mostrar que, quanto mais distante dos judeus algum povo fosse, menos conhecimento tinha de Deus; e, quanto mais alguma nação desfrutasse de relação com o povo a quem Deus confiou seus oráculos, mais correto e extensivo era seu conhecimento.

Esse conceito, embora oriundo da reverência pela Palavra de Deus, é evidentemente extremado. É verdade que, quanto mais retrocedemos na história do mundo, mais próximos ficamos da revelação primitiva, do mais puro

conhecimento concernente a ele. Também pode ser verdade, como regra geral, que, quanto mais um povo era mantido sob a influência da verdade como defendida pelo povo eleito de Deus, mais iluminado se tomava. Pode-se admitir ainda mais que aqueles têm a Bíblia em suas mãos rejeitam seus ensinos e se entregam às suas próprias especulações, convertem, como expressa o Apóstolo, “a verdade de Deus em mentira”, perdendo

todo o conhecimento do Deus vivo e verdadeiro. Tudo isso, contudo, não prova que o conhecimento de Deus não esteja escrito no coração. Nossas percepções intuitivas precisam ser alimentadas, desenvolvidas e interpretadas. Sabemos das Escrituras que a lei está escrita na alma de todos os homens em caracteres que não podem ser obliterados, e contudo ela tem sido pervertida, mal interpretada ou desconsiderada pelos homens em todas as épocas e em todas as partes do mundo.

§ 4. *Pode-se Provar a Existência de Deus?*

Uma grande classe de teólogos e filósofos nega que a existência de Deus seja suscetível de prova. Isso é feito sobre diferentes bases.

Primeira. Diz-se que, sendo o conhecimento de Deus intuitivo, não é um tema suscetível de prova. Essa é a posição assumida por aquela classe de teólogos que reduz toda a religião a sentimentos, bem como pela escola moderna de filósofos especulativos, os quais fazem distinção demasiadamente ampla entre a razão e o entendimento; sendo a primeira a faculdade intuitiva, e o último, a faculdade discursiva. As verdades eternas e necessárias pertencem à esfera da razão; as verdades subordinadas, à esfera do entendimento. É o entendimento que argumenta e conclui. A razão apreende via visão imediata. O que se relaciona com Deus, como o Ser etemo, infinito, necessário, pertence à esfera da razão, e não à esfera do entendimento. Mesmo escritores teístas como Twesten[4] afirmam que os bons não necessitam de nenhuma prova de que Deus existe, e os maus não são suscetíveis de convicção. Você não pode provar que uma coisa é bela ou boa. Tampouco pode provar que Deus existe. A falácia dessa afirmação é óbvia. Beleza e bondade são qualidades que devem ser discernidas pela mente, assim como os objetos da visão são discernidos pelos olhos. É verdade que você não pode provar a uma pessoa cega que determinado objeto é vermelho, assim como não pode provar a um camponês que o “Paraíso Perdido” é sublime. A existência de Deus, porém, é um fato objetivo. Pode-se mostrar que ele é um fato que não pode ser racionalmente negado. Embora todos os homens tenham sentimentos e

convicções que necessitam da hipótese de que existe um Deus, não obstante é perfeitamente legítimo demonstrar que há outros fatos que necessariamente levam à mesma conclusão.

Além disso, deve-se lembrar que os argumentos teístas se destinam a provar não só que há necessidade da hipótese de um Ser extraterreno e etemo, mas, principalmente, a demonstrar o que esse Ser é; que ele é um Ser pessoal, autoconsciente, inteligente, moral. Tudo isso pode estar incluso na intuição primária, mas precisa ser realçado e estabelecido.

Segunda. Outra classe de objeções contra todos os argumentos teístas se relaciona aos argumentos propriamente ditos. São acusados de falazes como se envolvessem um*petitioprincipii;* ou declarados sem validade quando derivados de falsas premissas; ou a levar a outras conclusões além daquela que pretendiam estabelecer. Disso o próprio homem deve ser juiz para si mesmo. Eles têm sido considerados como sãos e conclusivos pelos homens mais sábios, desde Sócrates até os dias atuais. Naturalmente o argumento com base no princípio de causação não teria validade para os que negam que exista algo como causa eficiente; e o argumento do desígnio não pode ter força para aqueles que negam a possibilidade de causas finais.

A maioria das objeções ao caráter conclusivo dos argumentos provém de uma má compreensão do que se pretende provar. Deduz-se com freqüência que cada argumento deve provar a doutrina do teísmo como um todo; enquanto um argumento só pode provar um elemento da doutrina, e outros argumentos, diferentes elementos. O argumento cosmológico pode provar a existência de um Ser necessário e eterno; o argumento teleológico, que esse Ser é inteligente; o argumento moral, que ele é uma pessoa que possui atributos morais. Os argumentos não se destinam tanto a provar a existência de um ser desconhecido, como a demonstrar que o Ser que se revela ao homem na própria constituição de sua natureza seria tudo o que o teísmo declara ser. Escritores como Hume, Kant, Coleridge e toda a escola de filósofos transcendentais têm negado mais ou menos expressamente a validade dos argumentos ordinários da existência de um Deus pessoal.

CAPÍTULO II

o TEÍSMO

Teísmo é a doutrina de um Deus extraterreno, pessoal, o criador, preservador e governador do mundo. O desígnio de todos os argumentos sobre este tema é mostrar que os fatos que nos cercam, e os fatos da consciência, carecem da hipótese da existência de tal Ser. Os argumentos usualmente enfatizados sobre este tema são o ontológico, o cosmológico, o teleológico e o moral.

§ 1. *O Argumento Ontológico*

Este é um argumento metafísico *apriori.* Destina-se a mostrar que o objetivo real da existência de Deus se acha envolvido na própria idéia desse Ser. É comumente elaborado para incluir todos os argumentos que não são a*posteriorv,* ou seja, que não procedem do efeito para a causa. Portanto, ele tem sido apresentado em diferentes formas. As principais delas são as seguintes:

1. A que é apresentada por Anselmo em seu "Monologium" e mais sobeja e defínidamente em seu "Proslogium". O argumento é substancialmente este. Aquilo que existe *in re* é maior que aquilo que existe apenas na mente. Temos a idéia de um Ser infínitamente perfeito, mas existência real está incluída na perfeição infinita. Porque, se existência real é uma perfeição, e se Deus não é de fato existente, então podemos conceber um Ser maior que Deus. Suas palavras[5] são: "Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est.... Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re". Este argumento presume que a existência é da natureza de uma perfeição. Entretanto, ele nada acrescenta à idéia. A idéia em si pode ser completa, embora não haja existência objetiva a corresponder-lhe. Anselmo considerava a negação da existência de Deus totalmente impossível; pois Deus é a verdade mais elevada, o ser mais elevado, o bem mais elevado, de quem todas as demais verdades e bens são manifestações, A necessidade de existência, segundo esta doutrina, está incluída na idéia de perfeição absoluta. Em outros termos, acha-se incluída na idéia de Deus. E como o próprio homem tem a idéia de Deus, deve admitir sua existência real; pois o que é necessário é de ação real. Não se segue de nossa idéia de uma pessoa que ela realmente exista, porque a pessoa não é necessariamente existente. Mas é absurdo dizer que um Ser necessariamente existente não exista. Se tal argumento possui alguma validade, é destituída de importância. Eqüivale simplesmente a dizer que o que deve ser realmente é. Se a idéia de Deus como ela existe na mente

de cada homem inclui aquela da existência real, então, no que concerne à idéia,

aquele que tem uma tem a outra. O argumento, porém, não mostra como o ideal implica o real.[6]

O Argumento de Descartes

2.0 argumento de Descartes consistia nesta forma. Temos a idéia de um Ser infinitamente perfeito. Visto que somos finitos, tal idéia não poderia ter-se originado em nós. Como nos familiarizamos somente com o finito, ela não poderia ter-se originado de algo em nosso redor. Portanto, ela deve ter vindo de Deus, cuja existência é por isso uma hipótese necessária. “Habemus ideam Dei, hujusque ideee realitas objectiva nec formaliter nec eminenter in nobis continetur, nec in ullo alio praeterquam in ipso Deo potest contineri; ergo haec idea Dei, quae in nobis est, requirit Deum pro causa; Deusque proinde existit”.[7] É verdade que temos muitas idéias ou concepções para as quais não há nenhuma existência correspondente. Em tais casos, porém, as idéias são arbitrárias ou criações voluntárias de nossa própria mente. A idéia de Deus, porém, é necessária; não podemos evitá-la. E tendo-a, deve haver um Ser que lhe corresponda. Descartes ilustra seu argumento dizendo que, como se acha incluso em nossa idéia de um triângulo, que seus ângulos são iguais a dois ângulos retos, ele de fato é assim. Os casos, contudo, não são paralelos. Diz-se simplesmente que um triângulo é o que é, ou seja, uma figura de três lados, cujos ângulos são iguais a dois ângulos retos. A existência de Deus, porém, como um fato, não se inclui na definição dele. Kant expressa isso em linguagem filosófica, dizendo que, se o predicado for removido, o sujeito é removido; porque um raciocínio analítico é mera análise ou afirmação completa do que está no sujeito.
O raciocínio de que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos é apenas uma análise do sujeito. É uma afirmação simples do que um triângulo é; e, portanto, se você eliminar a igualdade dos ângulos, você elimina o triângulo. Num raciocínio sintético, porém, há uma síntese, uma agregação. Algo é acrescentado no raciocínio que não está no sujeito. Em tal caso, esse algo realmente existe. Podemos inferir da idéia de um ser perfeito que ele é sábio e bom; mas não que ele realmente existe; porque a realidade é algo adicionado à mera idéia.

A única diferença entre o argumento de Descartes e o de Anselmo parece ser meramente formal. Um infere a existência de Deus para levar em conta a idéia; o outro argumenta que existência real está inclusa na idéia. A mesma ilustração, pois, é empregada pelos defensores de ambos. O argumento de Anselmo é o mesmo que aquele derivado da definição de triângulo. Você não pode imaginar

um triângulo sem imaginá-lo como possuindo três ângulos; portanto você não pode imaginar Deus sem imaginá-lo como realmente existente; porque a existência real entra tão essencialmente na idéia de Deus quanto a "triangularidade" entra na de um triângulo. Há, sem dúvida, mentes que se deixam afetar por esse gênero de raciocínio; mas ele não exerce poder sobre a generalidade dos homens.

O Argumento do Dr. Samuel Clarke

3. O dr. Samuel Clarke, igualmente distinguido como matemático, lingüista e metafísico, publicou em 1705 sua celebrada "Demonstração do Ser e dos Atributos de Deus". No que tange ao Ser de Deus, seu argumento é *a priori.* Nada, diz ele, é necessariamente existente, cuja não-existência é concebível. Podemos conceber a não-existência do mundo; portanto, o mundo não é necessariamente existente e etemo. Não podemos, contudo, conceber a não existência do espaço e da duração; portanto, o espaço e a duração são necessários e infinitos. O espaço e a duração, contudo, não são substâncias; portanto, deve haver uma substância etema e necessária (isto é, Deus), da qual eles são os acidentes. Tal argumento, no melhor dos casos, fornece apenas a idéia de algo necessário e infinito; algo que nenhuma classe de antiteístas se dispõe a negar. Para determinar o que tal substância eterna é, quais atributos lhe pertencem, deve-se fazer referência ao mundo fenomenal, e o argumento se toma *a posteriori.* Objeta-se que o argumento do dr. Clarke não é propriamente *a priori.* Ele infere da existência do tempo e espaço a existência de um Ser substancial.

O Argumento de Cousin

4. Cousin, em seu "Elements of Psychology", reitera continuamente o mesmo argumento de forma um pouco diferenciada. A idéia do infinito, diz ele, é dada na idéia do finito. Não podemos ter uma sem ter a outra. "Essas duas idéias são correlativas lógicas; e na ordem de sua aquisição, a do finito e imperfeito precede a outra; mas raramente a precede. Não é possível para a razão, assim que a consciência mune a mente com a idéia do finito e imperfeito, não conceber a idéia do infinito e perfeito. Ora, o infinito e perfeito é Deus."[8] Aqui novamente o argumento é que é real aquilo do qual temos alguma idéia. Isso não é deveras pressuposto como proposição geral. Podemos imaginar, diz Cousin, uma górgona, ou um centauro, e podemos imaginá-los como não existindo; mas não está em nosso poder, quando o finito e imperfeito se apresenta, não conceber o

infinito e perfeito. Isso não é quimera, diz ele, é o produto necessário da razão; e, portanto, é um produto legítimo. A idéia do finito e imperfeito é uma idéia primitiva, fornecida à consciência; e, portanto, a idéia correlativa do infinito e perfeito fornecida pela necessidade e pela razão também deve ser primitiva.[9] Em outras vezes ele apresenta este tema numa luz diferente. Ele ensina que, como a mente em percepção toma conhecimento do objeto como uma existência real, distinta de si mesma, assim a razão tem uma apreensão ou cognição imediata do Infinito, com a necessária convicção de sua realidade como distinguida (num sentido) de si mesma. O ego, a natureza e Deus são iguais e estão igualmente envolvidos na apreensão intuitiva da mente; e são inseparáveis. Isso é muito diferente da doutrina comum do conhecimento de Deus como inato e intuitivo. A última doutrina apenas pressupõe que tal é a natureza da alma humana que se convence intuitivamente de sua dependência e da responsabilidade para com outro Ser além dela e mais elevado que ela. A primeira pressupõe, com os filósofos alemães, especialmente Schelling, a cognição imediata do Infinito pela razão.

Admitindo com Cousin que as idéias do finito e infinito são correlativas; que não podemos ter uma sem ter a outra; e que a mente, por uma necessidade racional, se convence de que, se há um finito, então deve haver um infinito; resta perguntar: Que Infinito é esse? Com Cousin, o Infinito é o Todo. O teísmo, portanto, não lucra nada com tais argumentos metafísicos.

§ 2. O *Argumento Cosmológico*

Este se fundamenta no princípio de uma causa suficiente. Silogisticamente declarado, o argumento fica assim: Todo efeito deve ter uma causa adequada. O mundo é um efeito. Portanto, o mundo deve ter tido uma causa fora de si mesmo e adequada para dar razão à sua existência.

A. *Causação*

A validade e o significado deste argumento dependem do sentido que se dá às palavras efeito e causa. Se um efeito for corretamente definido como um evento ou produto, não devido a algo nele mesmo, mas produzido por algo fora dele; e se por causa entender-se um antecedente a cuja eficiência se deve o efeito, então é inevitável a conclusão de que a existência do mundo pressupõe a existência de uma causa adequada à sua produção, contanto que se possa provar que o mundo provém de um efeito, isto é, que ele não é autocausado nem eterno.

Entretanto, é bem notório que, desde que Hume propôs sua teoria, todas as causas eficientes têm sido descartadas pela grande classe de filósofos. Os sentidos não tomam conhecimento de nada senão da seqüência de eventos. Um segue o outro. Àquilo que invariavelmente precede chamamos causa; àquilo que invariavelmente sucede chamamos efeito. Como seqüência é tudo o que os sentidos detectam, isso é tudo o que temos algum direito de presumir. A idéia de que não há nada no antecedente que determine o que o efeito deva ser como é, e não de outra forma, é totalmente arbitrária. A causa, portanto, nada é senão um antecedente invariável; e um efeito, um conseqüente invariável.

Mr. Stuart Mill[10] modificou a definição que Hume fez de *causa,* como o dr. Brown de Edim-burgo fez antes dele. O primeiro diz: “Faz-se-nos necessário usar a palavra *causa,* para que creiamos não só que o antecedente sempre foi seguido pelo conseqüente, mas que, até onde a presente constituição das coisas durar, será sempre assim”. Então o dr. Brown[11] diz: “Uma causa, na mais plena definição que ela filosoficamente admite, pode-se dizer ser aquilo que precede imediatamente alguma mudança, e que, existindo em algum tempo em circunstâncias similares, sempre foi e sempre será imediatamente seguido por uma mudança similar”. É óbvio que tal definição não apenas é arbitrária, mas inconsistente com os princípios fundamentais da filosofia de Hume e a de seus seguidores, ou seja, que todo nosso conhecimento se fundamenta na experiência. A experiência se relaciona com o passado. Ela não pode garantir o futuro.
Se cremos que um dado conseqüente sempre seguirá um dado antecedente, deve haver alguma outra base para essa convicção do que essa que sempre foi usada. A menos que haja algo na natureza do antecedente para assegurar a seqüência do efeito, não há base racional para a crença de que o futuro será igual ao passado.

A Doutrina Comum sobre o Tema

A doutrina comum sobre este tema inclui os seguintes pontos: (1.) Uma causa é algo. Possui uma existência real. Não é meramente um nome para determinada relação. É uma entidade real, uma substância. Isso é evidente porque uma coisa inexistente não pode agir. Se o que não existe pode ser uma causa, então nada pode produzir algo, o que é uma contradição. (2.) Uma causa deve ser não só algo real, mas deve ter poder e eficiência. Deve haver algo em sua natureza que responde pelo efeito que ela produz. (3.) Tal eficiência deve ser adequada; ou seja, suficiente e apropriada para o efeito. É evidente que essa é uma visão genuína da natureza de uma causa. (1.) A luz de nossa própria consciência. Somos causas. Podemos produzir efeitos. E todos os três dos elementos

particulares mencionados acima estão inclusos em nossa consciência de nós mesmos como causa. Somos existências reais; temos poder; temos poder adequado para os efeitos que produzimos. (2.) Podemos apelar para a consciência universal dos homens. Todos os homens atingem este significado da palavra *causa* em sua linguagem ordinária. Todos os homens presumem que todo efeito tem um antecedente a cuja eficiência se deve. Nunca consideram mero antecedente, por mais invariável no passado ou por mais certo no futuro, como constituindo uma relação causai. A sucessão dos tempos tem sido invariável no passado, e temos confiança de que continuará invariável no futuro; todavia, ninguém diz que o inverno é a causa do verão. Cada um é cônscio de que a causa expressa uma relação inteiramente diferente daquela de mero antecedente. (3.) Essa visão da natureza da causação está inclusa na crença universal e necessária de que todo efeito deve ter uma causa. Tal crença não significa que uma coisa deve sempre vir antes de outra coisa; mas que nada pode ocorrer, que nenhuma mudança pode produzir-se sem o exercício do poder ou eficiência em algum lugar; do contrário algo poderia proceder do nada.

Este tema é discutido por todos os metafísicos, desde Aristóteles, e especialmente a partir da promulgação da nova doutrina adotada por Hume.[12] É um dos maiores serviços prestados pelo dr. McCosh à causa da verdade o fato de haver defendido a autoridade daquelas crenças primárias que jazem no fundamento de todo conhecimento.

A Convicção Intuitiva da Necessidade de uma Causa

Admitindo, porém, que uma causa não é meramente um antecedente invariável, mas aquilo a cujo poder o efeito é devido: “Ens quod in se continet rationem, cur aliud existat”,[13] como é definido por Wolf, resta perguntar: Qual é o fundamento da crença universal de que todo efeito deve ter uma causa? Hume diz que essa crença se fundamenta na experiência, e portanto por ela é limitada. Vemos que todo efeito dentro da esfera de nossa observação é precedido por uma causa, e podemos racionalmente esperar que o mesmo se dá além da esfera de nossa observação. Mas disso nada sabemos. Seria pretensioso determinar, à luz do que sucede em

nosso pequeno globo, qual deve ser a lei do universo. O fato de, até onde vemos, todo efeito ter uma causa não nos dá o direito de presumir que o universo deva ter tido uma causa. Kant diz que a lei de causa e efeito existe somente em nossa mente. Os homens vêem as coisas nessa relação; mas eles não têm nenhuma

garantia de que tal relação se mantém no mundo exterior a nós mesmos.

A doutrina comum das escolas consiste em que essa é uma verdade, um princípio primário ou auto-evidente. Isto é, algo no qual todos os homens crêem e no qual todos os homens devem crer. Não há verdades auto-evidentes, intuitivas, se o fato de que têm sido negadas por um ou mais filósofos especulativos é considerado prova de que não são matérias da crença universal e necessária. A identidade pessoal, a existência real do mundo externo, a distinção essencial entre certo e errado, todas têm sido negadas. Não obstante, todos os homens crêem, e todos os homens devem crer nessas verdades. A negação delas é forçada e temporária. Sempre que a mente se reverte a seu estado normal, a crença regressa. E assim o princípio de causação tem sido negado; todavia, todo homem se vê forçado pela constituição de sua natureza a admiti-lo, e age constantemente movido por ele. Uma pessoa talvez creia que o universo é eterno; mas que veio à existência sem uma causa - que surgiu do nada - é impossível crer.

Estamos reduzidos, portanto, a esta alternativa. O universo existe. Portanto, quer tenha existido desde toda a eternidade, quer deva sua existência a uma causa externa a si mesmo, falta responder adequadamente o que é sua existência. O argumento teísta consiste em que o mundo é um efeito; que não contém em si mesmo a causa de sua existência, que não é eterno e, portanto, precisamos pressupor a existência de uma grande Causa Primeira, para cuja eficiência a existência do universo tem de apontar.

B. *O Mundo é um Efeito*

1. O primeiro argumento para provar que o mundo como um todo não é auto-existente e eterno consiste em que todas as suas partes, tudo o que entra em sua composição, é dependente e mutável. Uma totalidade não pode ser essencialmente diferente de suas partes constituintes. Um número infinito de efeitos não pode ser auto-existente. Se uma corrente de três elos não pode sustentar a si mesma, muito menos pode fazê-lo uma corrente de um milhão de elos. Multiplicar nada infinitamente continua igual a nada. Se não acharmos a causa de nossa existência em nós mesmos, nem nossos pais em si mesmos, nem seus progenitores em si mesmos, retroceder *ad inflnitum* é um mero multiplicar nada por nada. O que a mente busca é uma causa suficiente, e nenhum acesso a ela se faz retrocedendo indefinidamente de um efeito a outro. Somos forçados, pois, pelas leis de nossa natureza racional a pressupor a existência de uma causa

auto-existente, isto é, um Ser munido de poder adequado para produzir este mundo perenemente mutável e fenomenal. Em todas as épocas, homens pensantes têm-se esforçado em direção a esta conclusão. Platão e Aristóteles forjaram argumentos sobre a existência do movimento, dizendo que ele deve ser um áeudvriTov èautò kivoüv, *um eterno poder automovimentando-se,* ou*primum movens,* como foi chamado pelos escolásticos. A validade de tal argumento é reconhecida por quase todas as classes de filósofos, pelo menos até onde admitimos que somos forçados a pressupor a existência de um Ser eterno e necessário. O argumento teísta consiste em que, se tudo no mundo é contingente, este Ser eterno e necessário deve ser uma Primeira Causa extraterrena.

Argumento Histórico

2.0 segundo argumento é de caráter histórico. Ou seja, temos evidência histórica de que a raça humana, por exemplo, só existe há uns poucos milhares de anos. Que o gênero humano existe desde a eternidade é absolutamente inadmissível. Mesmo que adotemos a teoria do desenvolvimento, ela ainda fica sem credibilidade. Simplesmente substitui milhares por milhões de anos. Ambos são igualmente insignificantes quando comparados à eternidade. Sejaa célula germinal de Darwin que necessariamente demanda uma causa auto-existente fora de si própria, seja um homem plenamente desenvolvido, ou toda a raça humana, ou o próprio universo. Somos convencidos pela conclusão de que o universo emana do nada, ou que há um Ser eterno, auto-existente, extraterreno.

Argumento Geológico

3. O argumento geológico se pauta pelo mesmo propósito. Os geólogos como uma classe concordam quanto aos seguintes fatos: (1.) Que os *genera* existentes de plantas e animais que habitam nossa terra começaram sua existência dentro de um período comparativamente curto na história de nosso globo. (2.) Que nem a experiência, nem a ciência, nem os fatos, nem a razão justificam, a pretensão da geração espontânea. Ou seja, não existe evidência de que algum organismo vivo seja perenemente produzido por meras causas físicas. Todo organismo como tal ou é imediatamente criado, ou deriva de algum outro organismo vivo, já em existência. (3.) Gênero e espécie são permanentes. Um nunca avança sem o outro. Um peixe nunca se converte numa ave, ou uma ave num quadrúpede. Os teóricos modernos têm deveras questionado tais fatos; mas ainda são admitidos na grande associação de cientistas, e a evidência em seu favor é esmagadora para a mentalidade comum. Se tais princípios são aceitos, segue-se que todas as

plantas e animais existentes sobre a terra tiveram um começo. E se tiveram um começo, foram criados, e portanto deve existir um Criador. Tais considerações são meramente colaterais. O argumento principal consiste naquele primeiro mencionado, a saber, na absoluta impossibilidade de se conceber quer uma sucessão infinita de eventos contingentes, quer a origem do universo procedendo do nada.

C. *Objeções. Doutrina de Hume*

Há apenas duas. objeções a este argumento cosmológico que carecem de observação. Uma é direcionada ao princípio sobre o qual se fundamenta; e a outra, à conclusão dela extraída. Hume começa seu "Treatise on Human Nature" estabelecendo o princípio de que as percepções da mente humana se fundem em impressões e idéias. Por impressões ele quer dizer "todas as nossas sensações, paixões e emoções, quando fazem sua primeira aparição na alma". Por idéias ele quer dizer "as imagens fantasmagóricas delas no pensamento e raciocínio".[14] Não pode haver, pois, nenhuma idéia que não derive de alguma impressão prévia. Esse é o princípio fundamental de todo seu sistema. À luz disto segue-se que todo o nosso conhecimento se fundamenta na experiência. Possuímos certas impressões causadas por coisas externas e por cer-

tas paixões e emoções; estas são as únicas fontes de nossas idéias e, portanto, de nosso conhecimento. Quando[15] Hume passa a aplicar este princípio à natureza e à origem de nossa idéia de causação, diz ele que todos nós podemos saber se o sujeito é aquele único objeto, ou se o evento é adjacente e antecedente ao outro. Isso é tudo o que percebemos; tudo aquilo de que podemos ter uma "impressão". Não temos nenhuma impressão de poder, de eficácia, de energia, de força, ou seja qual for o termo equivalente que quisermos usar. Portanto, tal coisa não existe. Não existe algo como eficácia ou poder, seja na mente, seja na matéria. Quando usamos tais palavras, diz ele, "não temos realmente nenhum significado distinto".[16] Quando vemos acontecimentos ou mudanças em seqüência uniforme, temos o hábito ou, como ele diz, "sentimos a determinação"[17] de esperar o conseqüente ao ver seu costumeiro antecedente. Necessidade, força, poder, eficácia, portanto, não são outra coisa senão "uma determinação de concretizar nossos pensamentos de um objeto para outro".[18] "A necessidade de poder, que une causas e efeitos, está na detenninação da mente de passar de uma para a outra. A eficácia ou energia das causas não é colocada nem nas causas propriamente ditas nem na Deidade, nem na concorrência desses dois

princípios; mas pertence inteiramente à alma, a qual considera a união de dois ou mais objetos em todas as instâncias passadas."[19] Hume estava plenamente cônscio do caráter paradoxal de seu conceito de causação e de suas conseqüências de longo alcance, embora insistisse que o argumento em seu apoio fosse irrespondível. Em conexão imediata com a citação precedente, ele diz: "Estou consciente de que, de todos os paradoxos que tenho enfrentado, ou que terei ocasião de enfrentar no avanço da trajetória deste tratado, o presente é o mais violento, e a não ser por mera força de sólida prova e raciocinio, nunca posso esperar ter boa acolhida e vencer os inveterados preconceitos da humanidade".[20] O que ele chama "inveterados preconceitos" são realmente as leis da crença que Deus imprimiu em nossa natureza, e as quais todos os sofistas e filósofos jamais poderão subverter.

As conclusões que Hume daí extrai revelam sua apreciação à importância de sua doutrina. (1.) Deduz-se, diz ele, de seu princípio que não há diferença entre causas como eficientes, formais, materiais, exemplares ou finais; nem entre causa e ocasião. (2.) "Que a distinção comum entre necessidade moral e física é destituída de qualquer fundamento na natureza." "A distinção que amiúde fazemos entre o poder e o exercício dele é igualmente destituída de fundamento." (3.) "Que a necessidade de uma causa para todo começo de existência não se fundamenta em nenhum argumento, quer demonstrativo quer intuitivo." (4.) "Jamais podemos ter razão para crer que algum objeto exista, do qual não podemos formar uma idéia."[21] Por esse quarto corolário, sua referência é a coisas tais como substância, das quais não recebemos impressão alguma, e das quais conseqüentemente não podemos ter idéia alguma, e portanto racionalmente não podemos crer que existam. O mesmo podemos dizer de Deus.

No início da seção seguinte,[22] Hume, com uma ousadia quase sem paralelo, diz: "Segundo a doutrina precedente, não há objetos que, por mero exame, sem consultar a experiência, podemos determinar serem as causas de algum outro; e não há objetos que possamos determinar com certeza não serem da mesma maneira as causas. Algo pode produzir algo. Criação, aniquilamento, movimento, razão, volição, tudo isso pode originar-se um do outro, ou de algum outro objeto que podemos imaginar. Isso tampouco parecerá estranho se compararmos os dois princípios explicados acima, a saber, que a conjunção constante de objetos determina sua causação; e que, propriamente falando, nenhum objeto é contrário ao outro, mas existência e não-existência. Onde

objetos não são contrários, nada os impede de ter essa constante conjunção da qual depende totalmente a relação de causa e efeito".

Se existe algum argumento tal como o *reductio ad absurdum,* seguramente essa teoria de Hume se auto-refuta. (1.) Ele admite a fídedignidade da consciência no que concerne às "impressões"; então, como pode ele rejeitar as intuições do sentido, razão e consciência? (2.) Se não temos conhecimento que não derive das impressões, e nenhum direito de crer na existência de algo do qual não temos nenhuma idéia derivada de uma impressão, então não podemos crer na substância, na alma, nem em Deus. (3.) Pela mesma razão, não podemos crer que exista algo tal como poder ou eficácia, nem em alguma diferença entre causas eficientes e causas finais, isto é, entre a força expansiva de um vapor e a intenção do mecânico que faz a máquina a vapor. (4.) De modo semelhante, devemos crer que algo pode surgir do nada, que não há razão alguma para que o que começa existir tem uma causa, mesmo um antecedente; e, portanto, que "algo pode produzir algo", por exemplo, uma volição humana, o universo. (5.) Ele não pode nem mesmo expor sua teoria sem contradizer-se. Ele fala de uma coisa "produzindo" outra. Mas, segundo sua doutrina, não existe tal coisa como produção, porquanto ele nega que haja alguma coisa tal como poder ou eficiência.

Admite-se universalmente que não temos nenhum fundamento para conhecimento ou fé, mas a veracidade da consciência. Deve-se ter sempre em mente tal princípio, o qual precisa ser freqüentemente reiterado. Qualquer doutrina, pois, que contradiz os fatos da consciência, ou as leis da crença que Deus imprimiu em nossa natureza, deve ser falsa. Se, pois, pode-se demonstrar que há determinadas verdades nas quais os homens são constrangidos a crer, pela constituição de sua natureza, tais verdades devem ser conservadas a despeito de todas as artes dos sofistas. Se, pois, é um fato da consciência que nós mesmos somos algo, um *ens,* uma substância, e que possuímos poder, que podemos produzir efeitos, então é certo que existe algo como poder e causa eficiente. Se, além do mais, há uma verdade intuitiva e necessária de que todo efeito deve ter uma causa, aquele *ex nihilo nihilflt,* então é absolutamente certo que, se o mundo começou a existir, ele teve uma causa adequada de sua existência fora de si mesmo. E, portanto, se os argumentos provarem que o mundo não é auto-existente e o som não é eterno, o argumento cosmológico é válido e conclusivo.

A Segunda Objeção

A outra forma de objeção é direcionada não contra as premissas sobre as quais o argumento cosmológico se fundamenta, mas contra a conclusão que os teístas delas extraem. Admite-se

que algo agora existe; que a não-existência não pode ser a causa da existência real; portanto, que algo deve ter existido eternamente. Admite-se também que um *regressus ad infinitum,* ou uma série eterna de efeitos, é impossível. Deve haver, pois, um Ser eterno e auto-existente. Isso é tudo o que argumento cosmológico razoavelmente prova. Não prova que tal Ser necessário é extraterreno, muito menos que é um Deus pessoal. Poderia ser uma substância eterna da qual as coisas mutáveis são o fenômeno.[23]

O argumento cosmológico não pretende provar tudo o que os deístas sustentam ser verdadeiro sobre Deus. É suficiente que ele prove que devemos admitir a existência de um Ser etemo e necessário. Outros argumentos provam que tal Seré autoconsciente e inteligente. O argumento, ademais, razoavelmente prova que esse Ser é extraterreno; pois o princípio de causação consiste em que tudo o que é contingente deve ter uma causa de sua existência fora de si mesmo.

§ 3. *O Argumento Teleológico* A. *Sua Natureza*

Este argumento também admite ser expresso em forma silogística. Um desígnio pressupõe um designador. Por toda a parte o mundo exibe marcas de desígnio. Portanto, o mundo deve sua existência a um autor inteligente.

Por desígnio se pretende: (1.) A seleção de um fim a ser alcançado. (2.) A escolha de meios adequados para sua consecução. (3.) A aplicação real desses meios para a concretização do fim proposto.

Sendo tal a natureza do desígnio, é uma verdade auto-evidente ou mesmo uma proposição idêntica de que o desígnio é indicativo de inteligência, vontade e poder. É dizer simplesmente que inteligência no efeito implica inteligência na causa.

Além do mais, é verdade que a inteligência indicada pelo desígnio não reside na coisa designada. Ela deve residir num agente externo. A mente indicada num livro não está no livro em si, mas no autor e no impressor. A inteligência revelada por uma calculadora, ou por qualquer obra de arte, não está no material empregado, mas no inventor e no artista. Tampouco a mente indicada na

estrutura dos corpos das plantas e animais está neles, mas naquele que os criou. E de igual modo a mente indicada no mundo em última hipótese deve estar num Ser extraterreno. Há, deveras, esta óbvia diferença entre as obras de Deus e as obras do homem. Em cada produto da arte humana, materiais inertes são formados e unidos para a concretização de um dado objetivo; mas as obras organizadas da natureza são animadas por um princípio vital. São formadas como se saíssem para fora. Em outros termos, cresceram; não são construídas. Neste aspecto, há uma grande diferença entre uma casa e uma árvore ou o corpo humano. Mas, não obstante, em ambos os casos, a mente está fora da coisa produzida; porque o fim, o pensamento, é superior ao produto. Como o pensamento ou a idéia de uma máquina deve estar na mente de seu autor, antes que a máquina seja feita, assim é a idéia ou pensamento dos olhos deve ser superior à sua formação. “É uma simples e sugestiva conclusão”, diz Trendelenburg,[24] “que assim que o desígnio se concretiza no mundo, o pensamento

que o engendrou o precedeu.” E esse pensamento, continua dizendo, não é inerte, como uma figura ou modelo; é conectado à vontade e ao poder. Ele, portanto, está na mente de uma pessoa que tem a habilidade e o propósito de concretizá-lo. Ele diz ainda mais: “tiefsinnige Zweckmässigkeit bewustlos und blind”, não pode ser imaginado, isto é, uma cega e inconsciente adaptação de meios a um fim é inconcebível.

Como é intuitiva e necessária a convicção de que desígnio implica um agente inteligente, ela não se limita à tacanha esfera de nossa experiência. O argumento não é: Em toda casa, navio, telescópio ou outro instrumento ou máquina sempre percebemos a existência de um criador inteligente, portanto podemos tomar como axiomático que qualquer obra de arte semelhante não foi delineada por acaso ou por um cega operação, por forças inconscientes. O argumento, antes, é: Tal é a natureza do desígnio, que necessariamente implica um agente inteligente; e, portanto, onde quer que ou sempre que percebemos evidência de desígnio, somos convencidos de que ele deve indicar a operação da mente. Com base nesse fato, somos não só autorizados, mas compelidos, a aplicar o argumento do desígnio muito além dos limites da experiência, e dizer: É tão evidente que o mundo teve um criador inteligente quanto o fato de que um livro teve um autor. Se uma pessoa pode crer que um livro foi escrito por acaso, ou por uma força cega e inconsciente, então, e não de outra forma, ela pode racionalmente negar a validade do argumento do desígnio como prova da existência de um Deus pessoal.

B. *Evidências de Desígnio no Mundo*

Eis um tema infinito. Um dos mais importantes e valiosos do “Bridgewater Treatises”, o volume da autoria do dr. Charles Bell, é dedicado “A mão, seu mecanismo e dons como projeto de evidência”. Centenas de volumes não seriam suficientes para exibir a evidência da adaptação inteligente dos meios a um fim, a qual o mundo por toda a parte oferece. Nas poucas páginas agora disponíveis a todos quantos puderem experimentar, há uma indicação da natureza de tal evidência,[25]

Desígnios em Órgãos Singulares

1. Nenhuma obra da arte humana pode comparar-se com a exatidão e completitude dos órgãos separados de corpos organizados para o propósito ao qual são designados. No olho, por exemplo, existe o mais perfeito instrumento ótico construído em harmonia com as leis secretas da luz. Encontramos ali o único nervo do corpo suscetível às impressões da luz e das cores. Esse nervo se abre na retina. A luz é recebida através de um orifício no globo, o qual, passando pelo mais delicado complexo de músculos, é ampliado ou contraído, segundo o grau de luz que se projeta na retina, cuja ampliação ou contração não depende da vontade, mas dos estímulos da luz propriamente dita. A luz, contudo, meramente atravessando um orifício, não provoca a imagem do objeto do qual foi refletida. Portanto, ela se faz passar através de lentes perfeitas na forma, tanto para refratar os raios como para conduzi-los a uma correta focalização na retina. Se a câmara interior do olho fosse branca, então refletiria os raios entrando na pupila em todos os ângulos, tomando a visão impossível. Essa câmara, e somente essa, é alinhada com um pigmento preto. Por meio de um arranjo muscular delicado, o olho é capacitado a adaptar-se à distância de objetos externos para que a correta focalização possa ser preservada. Essa é uma pequena parte das maravilhas exibidas por esse órgão singular do corpo. Esse órgão foi formado nas trevas do ventre materno, com uma auto-evidente referência à natureza e propriedades da luz, das quais a criatura para cujo uso ele foi formado não tinha conhecimento nem experiência. Se o olho, portanto, não indicar a inteligente adaptação dos meios a um fim, tal adaptação não poderia ser encontrada em nenhuma obra de engenho humano.

As mesmas observações se aplicam ao ouvido. Em sua cavidade existe o nervo auditivo. Uma passagem tortuosa é formada na estrutura óssea do crânio. O orifício dessa passagem é coberto por uma membrana para receber a vibração do

ar; no centro dessa membrana fica a terminação de um minúsculo osso conectado para comunicar essas vibrações ao único nervo capaz de recebê-las ou interpretá-las, ou de transmiti-las ao cérebro. É por meio desse órgão, construído segundo os princípios secretos da acústica, que a comunicação com nosso semelhante é principalmente mantida; e é através dele que as maravilhas da expressão vocálica, todas as emoções da música e da eloqüência se tornam possíveis ao homem.

Não podemos viver sem um constante suprimento de oxigênio, que a todo instante é levado a agir sobre o sangue, a fím de vitalizá-lo, e por meio da combinação com o carbono que ele contém, é condicionado para uso renovado. A criança, portanto, entra no mundo com um aparato preparado para tal propósito. Em seu estado formativo, ela não respirava. Apesar disso, possuía pulmões. Eles foram preparados para uma necessidade prevista. Nada pode exceder a complexidade, o enredamento ou a beleza do órgão ou sistema de órgãos assim preparado para a absolutamente necessária e contínua purificação do sangue e para sua distribuição num ininterrupto fluxo e refluxo a todas as partes do corpo. Tal processo segue sem supervisão. É tão regular durante o sono como durante nossas horas de atividades.

O alimento é tão necessário para nosso sustento quanto o ar. O feto não precisa de alimento. Este está incluido nos sistema circulatório de sua mãe. No estado em que cie se acha, em breve se tornará necessária a entrada de alimento. Plena provisão se faz de antemão para sua recepção e uso. Há dentes embutidos na mandíbula para sua mastigação; glândulas sali-vares para fornecer o suco gástrico com vistas à sua preparação química para o estômago;

um esôfago para comunicá-lo com o estômago, o único lugar onde suco gástrico e alimento se reúnem para proporcionar a dissolução e a digestão do que é ingerido. Então o alimento entra em contato com uma série de vasos absorventes que selecionam os elementos adequados às necessidades do corpo e rejeitam todo o resto. A valiosa porção é derramada no sangue, pelo qual é distribuída, cada componente seguindo para seu devido lugar e correspondendo ao seu propósito predeterminado; o carbono sendo consumido para manter o calor vital, óxido de cálcio para os ossos, fíbrina para os músculos, fósforo para o cérebro e nervos.

Antes de nascer, a criança não carece de órgãos para locomover-se ou para apreender os objetos externos. A necessidade futura foi prevista, porém, e por

isso eles são preparados de antemão. Os ossos são providos de sulcos para a recepção de músculos e se projetam para os pontos de apoio; juntas de todos os tipos, articulações e rótulas e cavidades, para as curvaturas dos membros; os instrumentos para os movimentos, as fibras contrácteis, organizadas e vinculadas, segundo as leis estritas da mecânica, para melhor assegurar-se de ambos os fins, ou seja, simetria e força. Portanto, o corpo é uma perfeita maravilha de aparelhos mecânicos. Assim, os diversos órgãos da composição animal, vistos separadamente, apresentam a mais perceptível evidência de previsão, inteligência e sabedoria. Isso, contudo, é apenas uma pequena parte da evidência de desígnio fornecida mesmo pelo corpo.

Desígnio na Relação de um Órgão com o Outro

2. Cada animal é um todo completo. Cada parte tem uma referência designada e predeterminada com a outra parte. Os órgãos de visão, audição, respiração, nutrição, locomoção etc. são tão bem organizados e ajustados que correspondem a um propósito comum para o melhor progresso. Além disso, tais órgãos, ainda que comuns a todos os animais (pelo menos do superior ao mais vulgar), são modificados em cada gênero e espécie para satisfazer suas necessidades peculiares. Se o animal se destina a viver na terra, todos os seus órgãos se adaptam a tal condição. Se ele se destina a viver na água, ou a mover-se pelo ar, tudo é preparado de antemão para tal destinação. E mais ainda, se um órgão se destina a algum uso especial, todo o restante se modifica em consonância com tal propósito. Se o estômago se adapta à digestão carnívora, então os dentes, os membros, as garras se adaptam a garantir e a preparar o alimento próprio. Tão completa é a adaptação que o anatomista pode determinar de um único osso o gênero e a espécie a que pertence o animal. As aves que vadeiam na água possuem pernas e pescoços longos. As que flutuam na superfície possuem pés com membranas natatórias e plumagem impermeável; duas coisas que têm relação causai e que se unem por uma espécie de inteligência externa ao próprio animal. As aves que voam no ar se adaptam para seu destino com ossos côncavos, asas alongadas e grande acúmulo de músculos no peito. As que escalam as árvores possuem pés e caudas adaptadas a tal propósito, e, como no caso do pica-pau, dispõem um afiado bico para esburacar as árvores e uma língua pontiaguda para arrancar seu alimento. Tais modificações na estrutura animal são intermináveis, revelando uma inteligência externa que visa as necessidades de todas as espécies distintas.

A Adaptação dos Órgãos ao Instinto dos Animais

3. Existe uma correspondência entre os órgãos de cada animal e os instintos pelos quais ele é dotado. Os animais e as aves predatórias, possuindo o instinto de alimentar-se de carne, têm todos os órgãos destinados a satisfazer tal inclinação interior. Aqueles que possuem um instinto para alimentação vegetariana têm dentes e estômagos adaptados a tal propósito. A abelha, cujo corpo segrega cera, tem o instinto de construir favos; a aranha se mune de matéria viscosa peculiar e aparato para fiá-la e fazer uma teia e pontos estratégicos a fim de apanhar sua presa. E assim sucede a toda a natureza animada. Aqui, pois, estão duas coisas bem distintas: instinto e órgãos corporais; o instinto não pode prestar contas aos órgãos nem os órgãos ao instinto; e todavia eles nunca se encontram um sem o outro. Necessariamente, pois, implicam uma inteligência que implanta o instinto e fornece os órgãos apropriados.

O Argumento da Previsão

4. Não pode haver prova mais decisiva de inteligência do que a previsão; a preparação para um evento no futuro. O mundo está cheio de evidências de tal previsão. Ela é percebida não só na preparação dos órgãos da visão, audição, respiração, nutrição etc. para necessidades ainda futuras; ainda mais notavelmente, porém, na provisão feita para o sustento dos animais jovens tão logo nascem. Nos mamíferos, antes do nascimento da prole, o peito ou úbere materno começa a entumecer; tem início a secreção do leite para que, no momento em que o filhote entrar no mundo, encontre preparado o mais nutritivo e adequado alimento que o mundo possui. O ovo fornece uma ilustração ainda mais instrutiva. Ele consiste em clara e gema. À gema se atribui um minúsculo germe ou célula. Quando pelo calor o germe começa a desenvolver-se, se a nutrição não estivesse providenciada e à mão, inevitavelmente pereceria. Mas a gema está ali para suprir a necessidade material da qual o futuro animal é formado. Se isso não indica uma mente previdente e um poder provedor, então as mais hábeis produções do engenho e bondade humanos não provariam a inteligência do homem. Donde, pois, vem tal inteligência? Não da ave mãe, pois ela nada entende disso. Tampouco das meras forças cegas da natureza. Possivelmente se daria margem à pergunta de onde situá-la; negar, porém, que tais provisões indicam um agente inteligente alhures é totalmente irracional.

Os Organismos Vegetais

5. O reino vegetal está tão saturado das indicações de desígnio benevolente quanto o reino animal. As plantas têm seu organismo e sua fisiologia. Sua estrutura, em seus órgãos para crescimento e reprodução, é tão maravilhosa quanto aquela da maioria das espécies do reino animal. Constituem uma parte essencial no grande sistema da natureza, sem o qual não poderia haver vida sensível em nosso globo. Os animais não podem viver de matéria inorgânica. Pertence à esfera da planta reduzir essa matéria a um estado tal adequado para sustentar a vida animal. Se não fossem, pois, as funções das folhas que transformam o inorgânico em orgânico, não poderia haver vida sensível em nossa tema. Porventura não existe desígnio aqui? Porventura não existe adaptação inteligente de uma parte para outra no grande sistema da natureza?

Das Adaptações da Natureza

6. Isso leva a outra área do tema. As evidências de desígnio não se confinam aos órgãos separados da planta ou do animal; nem às relações desses órgãos entre si; nem, no caso dos animais, ao instinto que impele ao uso apropriado desses órgãos; as evidências podem ser encontradas ricamente na adaptação da natureza externa às necessidades tanto da vida animal quanto vegetal. Nem as plantas nem os animais poderiam existir sem luz, ar, calor, água e solo, os quais produzem o alimento comum para todas as coisas vivas. Quem criou a luz e o calor e os difunde sobre toda a terra? Quem fez o sol donde eles irradiam? Quem constituiu a atmosfera com seus ajustamentos químicos, precisamente o que é necessário para o sustento da vida, por toda a parte e sempre o mesmo, e o derramou ao redor de nosso globo? Como se faz possível que a água em determinada temperatura se evapore, suba em forma de névoa, se junte em nuvens, seja levada por toda a parte pelos ventos e caia na forma de chuva para fertilizar a terra? O olho pressupõe luz, como os pulmões pressupõem ar; o apetite pressupõe alimento e a faculdade digestiva. O alimento pressupõe solo, luz, calor e água. Seguramente este é um grande sistema. Há unidade e relação mútua em todas as suas partes. É preciso ter havido um autor, e ele tem de ser infinito em inteligência e bondade.

Todas as Criaturas Vivas sobre a Terra Têm Relações Orgânicas

7. O desígnio indicado na natureza não se confina ao organismo individual e a suas relações para com o mundo a seu redor, mas com o progresso da ciência tem sido descoberto que todo o mundo vegetal e animal foi construído sobre um plano compreensível. Da mesma forma que existe uma relação de um órgão de

uma dada planta ou animal com todos os demais e com o todo, assim toda a classe de plantas e toda a espécie de animais se relacionam. Há determinadas formas típicas das quais toda a infinita variedade de plantas são modificações; e outros determinados tipos dos quais os inumeráveis genes, espécies e variedades de animais são apenas modificações; e essas modificações são precisamente do tipo que adapta cada espécie a seu fim e às circunstâncias nas quais ela vai viver. Tão óbvio é este o caso que o "Essay on Classification" do professor Agassiz constitui, para dizer pouco, um forte argumento em prol da existência de Deus como qualquer argumento dos "Bridgewater Treatises". E ele é assim considerado por seu ilustre autor. Na página 10 de seu "Contributions to the Natural History of the United States", ele diz: "Conheço os que sustentam ser muito anticientífico crer que pensar não é algo inerente à matéria, e que há uma diferença essencial entre seres inorgânicos e seres vivos e racionais. Não me deixarei embaraçar por nenhuma dessas pretensões de uma falsa filosofia para expressar minha convicção de que, uma vez que não se pode mostrar que a matéria ou as forças físicas realmente raciocinam, considerarei qualquer manifestação do pensamento como evidência da existência de um Ser que pensa como o autor de tal pensamento, e buscarei uma conexão inteligente e inteligível entre os fatos da natureza como prova direta da existência de um Deus que pensa, tão indubitavelmente como uma pessoa exibe a faculdade de pensar, quando ela reconhece sua relação natural".

A Evidência de que a Terra Foi Planejada para o Homem

8. Entretanto, não são apenas os organismos vivos existentes em nossa terra que exibem tal evidência de um criador inteligente, mas também a própria terra. Se um pai, quando provê um lar para seus filhos, o supre com mobílias e com tudo o que lhes é necessário e com todos os confortos de que possivelmente venham precisar, com isso fornece indiscutível evidência de inteligência e amor, então esses mesmos atributos são designados àquele que mobiliou este mundo para ser o lar de suas criaturas. Isso se vê, como já se notou, na constituição da atmosfera, na distribuição de luz e calor, eletricidade e magnetismo, no estabelecimento das leis que asseguram a sucessão regular das estações, na preparação do solo pela desintegração das rochas, no cair da chuva, no orvalho que desce serenamente com a virtude de comunicar vida à terra sedenta; em outras inumeráveis provisões e disposições das forças da natureza sem que as quais nem a vida vegetal nem a animal poderiam ser sustentadas. Há muitas provisões especiais desse tipo que enchem a mente com gratidão e pasmo. É uma lei geral que os corpos se contraem quando se esfriam. Contudo, quando

congela, a água se expande e se toma mais leve. Se não fora por essa benevolente exceção à lei geral, não só os habitantes de todos os nossos rios pereceriam, mas a maior parte da zona temperada ficaria inabitada. Não seria resposta a este argumento dizer que há outras poucas exceções a essa lei. Não podemos saber a causa final por que o bismuto se expande ao resfriar-se; mas isso não nos impede de saber por que o gelo se toma mais leve que a água. Quando deixamos de entender uma frase num livro, isso não prova que ele não contenha nenhum significado, nem que não podemos entender outra frase.

Toda a configuração da terra, sua posição em relação ao sol, e a inclinação de seu eixo são obviamente planejadas para torná-la uma residência apropriada às criaturas pelas quais é ela habitada. Seu bem-estar depende da distribuição de terra e água em sua superfície; na elevação de suas cadeias montanhosas e planícies, e nas correntes oceânicas que são determinadas pela configuração de seus litorais. Se as Américas do Norte e do Sul não estivessem conectadas pelo estreito Istmo de Darien, a Grã-Bretanha e as posições noroestes da Europa seriam inabitadas. Elas devem a moderada temperatura que desfrutam à imensa massa de água tépida que é impedida por aquele istmo de flutuar no Pacífico, seguindo na direção que corta o Atlântico no sentido nordeste. Quando divisamos disposições tão benevolentes entre os homens, instintivamente e por uma necessidade racional, nós as atribuímos a um agente benevolente e inteligente. Não existe nenhuma base racional para recusar-nos a atribuir semelhantes disposições na natureza a uma fonte afim. É uma evidência de prudente ou benevolente previsão, que uma pessoa armazene abundante combustível para si ou para outros, sabendo que o inverno está próximo, mais que Deus quando nos deu inexaurível abastecimento de carvão nas entranhas da terra, para o uso de seus filhos neste mundo?

Disposições Cósmicas

9.0 argumento em prol do desígnio fundamenta-se nas disposições cósmicas, um tema tão vasto que parece absurdo fazer mera referência a ele num só parágrafo. O simples fato é que nosso globo é um dos oito primeiros planetas que giram em torno do sol. O mais distante desses planetas está cerca de três milhões de milhas distante do luminar central. Tais planetas se movem todos na mesma direção, em órbitas quase circülares, quase no mesmo plano e com um

movimento tão equânime que cada um realiza suas evoluções no tempo próprio. A estabilidade do sistema depende de tais circunstâncias. Para garantir esses

resultados, matéria deve atrair matéria segundo a sua quantidade e a extensão de sua distância. O corpo central deve ser de tal massa que sustente os planetas em seu curso. As forças centrífugas e centrípetas devem equilibrar-se com exatidão, para evitar que os planetas vaguem pelo espaço ou caiam no sol. Cada planeta teria sido projetado com uma velocidade precisa e definida para garantir que sua órbita fosse quase um círculo, preferivelmente a qualquer outra curva. Só o corpo central, em consonância com o plano evidente, é luminoso e produtor de calor. Todos os outros são opacos e frios. Esses são fatos que Sir Isaac Newton diz ter sido "forçado a atribuir ao conselho e habilidade inventiva de um agente voluntário".[26] Desde a época de Newton, aliás, tem sido comumente aceita a teoria de que os planetas eram em certa época líquidos, altamente quentes e luminosos; e se tornaram opacos no processo de resfriamento. Isso, porém, somente faz o argumento andar para atrás. O fato é que um resultado muitíssimo maravilhoso e beneficente se havia concretizado. A pergunta "Como?" é de somenos importância. É a beneficência do resultado que indica a mente, e tal indicação de mente implica um "agente voluntário".

Nosso próprio sistema solar, pois, é vasto, variado e bem ordenado. Nosso sistema, contudo, é provavelmente um dentre centenas de milhões. Os astrônomos asseveram seu conhecimento de, pelo menos, cem milhões de sóis, alguns dos quais são incalculavelmente maiores que o nosso. Calcula-se que Sírio brilhe com uma luz equivalente à de duzentos e cinqüenta de nossos sóis; Alcione, à luz de doze mil sóis. O mais próximo desses astros é separado do planeta mais distante de nosso sistema vinte e um milhões de milhas. Esses milhões de astros estão espalhados de modo não uniforme pelo espaço, mas permanecem agrupados e mantendo uma óbvia relação entre si.

Além desses'sistemas nos quais se presume que os planetas giram em tomo de sóis, há outros nos quais sóis giram em tomo de sóis, em distâncias proporcionais à sua magnitude. A luz emanante desses grandes luminares é de diferentes cores: branco, vermelho, azul.

Então, no espaço mais longínquo flutua a nebulosa insolúvel. Se tal nebulosa é formada por vastos continentes de astros distantes demais para serem distinguíveis, ou matéria cósmica num estado formativo, é ainda uma questão aberta entre os astrônomos. Dois mil deles foram contados no hemisfério norte e mil, no sul. Pressupõem toda a variedade de forma; alguns são esféricos; alguns, em forma de cauda; alguns, espirais; alguns, com anéis circulares. Estima-se que a luz de alguns dos astros esteja a muitos milhares de anos fora do alcance de

nossa terra, ainda que viajando num raio de mais de dez milhões de milhas por minuto.

Por todo esse vasto universo reina a ordem. No meio de infindável variedade, existe unidade. As mesmas leis de gravidade, luz e calor prevalecem por toda a parte. Confusão e desordem são o resultado invariável de forças casuais ou operando cegamente. Ordem é a infalível indicação de mente, Que mente! que sabedoria! que poder! que beneficência! Tudo isso fazendo do universo infinito simplesmente um espetáculo!

“O resultado de toda a nossa experiência”, disse Sir Gilbert Eliot, ao escrever ao próprio Hume, “parece equivalente a isto: Não há senão duas formas nas quais sempre observamos as diferentes parcelas de matéria sendo agrupadas - ou ao acaso, ou com desígnio e propósito. Quanto à primeira possibilidade, nunca vimos produzido um efeito regular complicado,

correspondendo a um fim definido; quanto à segunda, temos uniformidade. Se, pois, as obras da natureza e as produções humanas se assemelham umas às outras nesta única característica geral, nem mesmo a experiência nos permitirá atribuir suficientemente a ambas uma causa semelhante, ainda que proporcional”.[27]

Este argumento do desígnio é frisado constantemente no Antigo Testamento, o qual apela para os céus e para a terra como que revelando o Ser e as perfeições de Deus. O Apóstolo Paulo diz que o Deus vivo, que criou céu e terra, bem como o mar e tudo o que nele há, não ficou sem testemunha (At 14.15-17). Ele demonstrou aos atenienses a natureza de Deus, à luz de suas obras e de nossa relação com ele como sua geração (At 17.23-31), Para os romanos, ele disse que o eterno poder e a eterna deidade do Ser Supremo são claramente percebidos, estando subentendidos nas coisas criadas (Rm 1,20). Os filósofos antigos chegaram à mesma conclusão à luz das mesmas promessas. Anaxágoras argumenta que voftç, *mente*, deve ser admitida como que controlando todas as coisas no mundo, porque tudo indica desígnio. Sócrates se apóia constantemente nesse fato como a grande prova do Ser de Deus. Cícero[28] diz que é tão impossível que um mundo bem ordenado pudesse ser formado pela concorrência fortuita dos átomos, como se um livro pudesse ser composto simplesmente amontoando-se letras ao acaso. Trendelenburg,[29] após fazer referência a essa passagem, diz: “Talvez seja mais difícil pressupor que, pela cega combinação de elementos e forças químicas e físicas, mesmo algum

dos órgãos do corpo pudesse ser formado - o olho, por exemplo, tão nítido, penetrante e todo-vidente, - muito menos a harmoniosa união de órgãos que compõem o corpo, do que um livro ser feito ao acaso, espalhando letras e mais letras".

Filo apresenta o argumento em sua forma logística mais simples. "Nenhuma obra de arte é autocriada. O mundo é a mais perfeita obra de arte. Portanto, o mundo foi feito por um Autor boníssimo e perfeitíssimo. Assim temos o conhecimento da existência de Deus."[30] Todos os pais cristãos e teólogos subseqüentes arrazoaram da mesma forma. Mesmo Kant, embora negando seu caráter conclusivo, diz que o argumento teleológico deve ser sempre tratado com respeito. Ele é, segundo Kant, o mais antigo, o mais claro e o mais bem adaptado à mente humana.

§ 4. *Objeções ao Argumento do Desígnio*

A. *Negação das Causas Finais*

A doutrina das causas finais na natureza deve permanecer ou desmoronar juntamente com a doutrina de um Deus pessoal. Uma não pode ser negada sem que a outra também o seja. E a admissão de uma envolve a admissão da outra. Por *causa final* não se quer dizer a mera tendência ou o fim para o qual os eventos se inclinam real ou aparentemente; mas o fim contemplado no uso de meios adaptados para alcançá-lo. A contemplação de um fim é um ato mental. A seleção e o uso de meios adaptados para alcançar tal fim são atos tanto inteligentes

quanto voluntários. Um agente inteligente e voluntário é uma pessoa.[31] Em outros termos, o uso de meios para concretizar um fim contemplado é função de uma personalidade ou, pelo menos, de um agente inteligente.

Sendo tal a natureza das causas finais, elas são naturalmente negadas: (1.) Pelo positivista que não crê em nada senão em fatos dos quais os sentidos tomam conhecimento; e que não admite nenhuma outra causação senão a regularidade de seqüência. Como a eficiência, a intenção e a mente não são percebidas pelos sentidos, não são e não podem ser filosoficamente admitidas. (2.) Por aqueles que, embora admitam algo como a força e, portanto, nesse sentido, uma causa, não admitem nenhuma distinção entre causas ou forças físicas, vitais e mentais; e que mantêm que uma não pode ser dissolvida em nenhuma das outras. Os

defensores desta teoria fazem do pensamento um produto do cérebro; e têm como lema: “Ohne Phosphor kein Gedanke”. Sem dúvida, o fósforo deve vir antes do pensamento, e por isso não pode haver causa final na produção do fósforo ou de qualquer outra coisa. (3.) As causas finais são negadas por aqueles que consideram o universo como o desenvolvimento do Ser infinito sob a operação de lei necessária. A tal Ser não se pode atribuir nenhuma inteligência, nem consciência, nem vontade. Conseqüentemente, não pode haver desígnio preconcebido a ser concretizado, nem pelo universo como um todo, nem por alguma de suas partes. Portanto, segundo Spinoza, as causas finais são “humana fígmenta et deliria”.

Se você perguntar a um camponês donde vem uma árvore ou o corpo de um animal, ele provavelmente responderá: “Ora, ele [ou ela] cresceu”. Isso para ele é fato final. E assim é para todos os defensores das teorias supramencionadas. É assim que se encontram os extremos (o pensamento do camponês e a teoria do cientista). Que pensamento mais profundo é encontrado nas palavras de Stuart Mill do que na resposta do camponês, quando o lógico diz: “As seqüências inteiramente físicas e materiais, tão logo se tornaram suficientemente familiares na mente humana, também se tomaram um pensamento perfeitamente natural, e passaram a ser considerados não apenas como não carentes de explicação, mas como capazes de oferecê-la a outros, e ainda de servir como explicação final das coisas em geral”.[32]

B. *Objeções de Hume e Kant*

A resposta de Hume ao argumento do desígnio, ou causas finais, consiste em que nosso conhecimento é limitado pela experiência. Amiúde vemos casas, navios, locomotivas e outras máquinas inventadas e, portanto, quando vemos semelhantes produtos do engenho humano, sentimo-nos autorizados a deduzir que eles também foram construídos por um autor inteligente. O mundo, porém, pertence a uma categoria inteiramente diferente; nunca vimos um mundo criado; e, portanto, não temos base racional para pressupor que este mundo teve um criador. “Quando duas espécies de objetos”, diz Hume[33], “sempre foram observadas como estando juntas, não posso inferir, por costume, a existência de um sempre que vejo a existência do outro, e a isto chamo de argumento da experiência. Como, porém, este argumento só pode se

dar onde os objetos, como no presente caso, são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica, ele pode ser difícil de explicar. E alguém me

dirá com semblante sério que um universo bem ordenado surgiria de algum pensamento e arte, como os humanos, porque temos experiência dele? Para averiguar tal raciocínio, exige-se que tivéssemos experiência da origem do mundo; e seguramente não é suficiente que tenhamos visto navios e cidades oriundos da arte e inventividade humanas." O que a experiência ensina é que o desígnio implica inteligência; isto é, que nunca vemos a adaptação de meios a um fim sem haver evidência de que tal adaptação é a obra de agente inteligente. E, portanto, mesmo sob a diretriz da experiência, inferimos que, onde vemos desígnio, seja na natureza seja na arte, deve haver um agente inteligente. A experiência, porém, não é a base ou o limite de tal convicção. É verdade intuitiva e auto-evidente de sua natureza que o desígnio não pode ser considerado com base no acaso ou necessidade. Que alguém tente persuadir-se de que um relógio é produto do acaso, e verá quão fútil é a tentativa.

Kant apresenta substancialmente a mesma objeção que Hume, quando diz que a concatenação de causa e efeito se confina ao mundo externo, e portanto é ilógico aplicar o princípio de causação para levar em conta a existência do próprio mundo externo. Ele ainda objeta que as evidências de desígnio na natureza provariam apenas a existência de um demiurgo, ou construtor do mundo, não de um Deus extraterreno. Essa é uma objeção ainda maior contra a suficiência do argumento teleológico, de que, mesmo que se provasse que o autor do mundo é distinto dele, não se provaria que ele é infinito, porque o mundo é finito, e não podemos inferir uma causa infinita de um efeito *finito.*

Resposta às Objeções

Em resposta a tais objeções, pode-se observar que o que o argumento do desígnio pretende provar, e o que ele prova, é: (1.) Que o Autor do universo é um agente inteligente e voluntário. (2.) Que ele é extraterreno e não meramente a vida ou alma do mundo, pois o desígnio é demonstrado não simplesmente ou principalmente pela modelagem de corpos organizados por um princípio atuando de dentro para fora; mas pela adaptação de coisas externas a tais organismos, para suas várias necessidades; e pela disposição e arranjo regular de imensos corpos de matéria, separados por milhões, ou ainda por bilhões de milhas. (3.) A imensidão do universo através da totalidade da qual o desígnio se manifesta prova que sua causa deve ser adequada à produção de tal efeito; c se o efeito é, como para nós é, incompreensivelmente grande, a causa deve ser assim também. E incompreensivelmente grande e infinitamente grande são praticamente equivalentes. Mas, além disso, o argumento cosmológico prova que Deus é não

apenas construtor, mas criador. E criação implica a posse de poder infinito. Não só porque a diferença entre existência e não-existência é infinita, mas porque na Escritura a criação é sempre representada como a obra peculiar do Deus infinito. Porquanto sabemos que todo o poder da criatura é limitado a um controle automático ou mais ou menos limitado ao que já existe.

O que já foi expresso poderia ser uma resposta suficiente à objeção de que, embora o desígnio realmente prove inteligência, todavia essa inteligência pode estar na própria matéria ou na natureza (a *vis insita),* como na alma do mundo. Estes pontos, como geralmente apresentados, se preocupam mais propriamente com a relação de Deus com o mundo do que com sua existência. Envolvem a admissão da existência de uma inteligência alhures, adequada a res-

ponsabilizar-se por todos os fenômenos do universo. Envolvem conseqüentemente a negação de que tais fenômenos devem indicar ou o acaso ou a ação de meras leis físicas. Onde tal inteligência está situada, não é a questão. Onde quer que esteja situada, deve ser uma pessoa; e não meramente uma força inteligente agindo de acordo com uma lei necessária. Pois a evidência de ação voluntária e de benevolência é tão clara como a de inteligência. E as considerações já formuladas provam que esse Ser inteligente e voluntário deve ser extraterreno; conclusão que se toma ainda mais evidente à luz de nossa relação com ele como responsáveis e dependentes.

C. *Miscelânea de Objeções*

1. Objeta-se que tanto no reino vegetal quanto no animal há conformações defeituosas e produções anormais, as quais são inconsistentes com a idéia do controle exercido por uma inteligência infinita. Na melhor das hipóteses, este é meramente um argumento procedente de nossa ignorância. Admitindo que haja na natureza algumas coisas para as quais não temos resposta, isso não invalida o argumento extraído dos inúmeros casos de desígnio benevolente. Se a calculadora de Mr. Babbage, uma vez em muitos milhões de vezes, apresentasse o número errado, isso não provaria que não houve inteligência manifestada em sua construção. Não é necessário ainda pressupor que tal ação aparentemente irregular indique a imperfeição da máquina. Pois o que sabemos é que seu construtor poderia ter tido uma razão para tal ação, a qual não conseguimos descobrir. Em toda peça extensa de música, desarmonia ocorre aqui e ali, que faz doer os ouvidos, à qual os que são inexperientes em música não podem captar, mas os que são competentemente instruídos a apreendem e a envolvem na mais

sublime harmonia. Se um príncipe nos desse uma caixa contendo milhões de moedas e jóias, não perguntaríamos qual era sua intenção, mesmo que encontrássemos entre elas uma moeda falsa por cuja presença não pediríamos nenhuma conta. Seria insano rejeitar a Bíblia com toda a sua sublimidade e verdades salvífícas, só porque talvez haja nela umas poucas passagens que não podemos entender, e que à primeira vista parecem inconsistentes com a perfeição de seu Autor. Ninguém se recusa a crer no sol e deixa de deleitar-se em sua luz só porque há pontos escuros em sua superfície aos quais não pode explicar. A ignorância é uma condição muito saudável de nosso presente estado de existência.

Órgãos Inúteis

2. A segunda objeção quase do mesmo gênero se fundamenta no fato de que em corpos organizados encontramos membros para os quais não há nenhuma utilidade. Por exemplo, os homens possuem mamilos; as baleias possuem dentes que nunca se desenvolvem e dos quais o animal não carece; os animais possuem ossos que nunca usam; as aves e os crocodilos têm o crânio formado a partir de ossos separados, assim como ocorre aos animais vivíparos, ainda que pareça não haver utilidade em tal disposição. Mesmo o professor Owen insiste em tal objeção. Em sua obra sobre “Limbus”,[30] ele diz: “Creio ser óbvio que o princípio de adaptação final deixa de satisfazer todas as condições do problema. Que todo segmento e quase todo osso

[30] *Ibid.,* p. 39.

que se apresenta na mão e no braço do ser humano devem existir na barbatana da baleia”, onde não se fazem necessários, não parece consistente com o princípio. Além disso, em outro lugar, ele diz:[34] “O crânio da ave, que se compõe no adulto de um único osso, é ossificado a partir do mesmo número de pontos como no embrião humano, sem a possibilidade de um propósito similar ser observado nisso, na libertação do pintinho da casca fraturada.... Esses e centenas de tais fatos levam o contemplativo anatomista à inadequação das hipóteses teleológicas”.

Sobre isso, pode-se observar: (1.) Que a objeção se apóia somente no organismo individual de plantas ou animais, enquanto as evidências de desígnio se acham espalhadas por todo o universo. (2.) Tal objeção também se fundamenta em nossa ignorância. O argumento consiste em que, visto não podermos ver a razão

para determinado arranjo, tal razão não existe. (3.) Ela adota a mais baixa visão de utilidade, ou seja, aquela que contempla as carências imediatas do organismo individual. As coisas que não são necessárias para suas carências podem corresponder a um fim muito mais elevado. Num grande edifício se utiliza não só de um fim contemplado; há simetria e unidade, fins estéticos têm tanto valor como quanto o mero conforto ou a conveniência. Os cientistas têm demonstrado que todos os animais são, em sua estrutura, apenas modificações de quatro formas típicas. Essas formas são preservadas em todo gênero e espécie incluídos sob essas classes gerais. A presença, pois, desses fatores característicos do tipo, mesmo onde não há necessidade para o indivíduo, servem para indicar a unidade do plano sobre o qual todo o reino animal está construido. E preciso lembrar que o que não vemos não pode refutar a realidade do que vemos.

O Instinto

3. Uma terceira objeção é às vezes derivada das operações do instinto. Instinto, segundo o dr. Reid, é "um impulso naturalmente inconsciente para determinadas ações, sem haver nenhum fim em vista, sem deliberação e, muitas vezes, sem nenhuma compreensão do que fazemos".[35] O dr. Whately também diz: "Instinto é uma tendência inconsciente a uma maneira de agir independente de qualquer consideração, por parte do agente, do fim a que a ação leva". Paley o define como "uma propensão prévia para a experiência e independente de instrução",[36] O argumento consiste em que, como o "impulso inconsciente" sem contemplar fim algum resulta em toda a maravilhosa sagacidade que vemos nas atitudes dos animais irracionais, semelhante sagacidade na natureza não pode provar inteligência no autor da natureza. A resposta a tal argumento é:

1. Que ele se fundamenta numa definição errônea de instinto. Este não é um impulso inconsciente. É aquela medida de inteligência comunicada aos animais que os capacita a defender sua vida, a dar seguimento à sua raça e a atender às necessidades de sua existência. Dentro de determinados limites, essa forma de inteligência, tanto no homem quanto nos animais irracionais, age inconscientemente. O impulso que leva o filhote de todos os animais a buscar sua nutrição na forma apropriada e no lugar próprio é sem dúvida inconsciente. O mesmo provavelmente é verdadeiro quanto ao impulso que leva muitos animais a fazer provisão no verão

para as necessidades do inverno. Tampouco se pode supor que a abelha sempre e por toda a parte tem construído sua colmeia segundo os mais exatos princípios

matemáticos, sob a diretriz de uma apreensão inteligente desses princípios. Tais operações que são efetuadas sem instruções, e sempre de época em época da mesma forma, indicam uma diretriz que pode ser chamada inconsciente no sentido de que os que estão sob sua influência não divisam o plano sobre o qual agem, embora saibam o fim que têm em vista. A inteligência dos animais, porém, vai muito além desses estreitos limites. Não só faz o castor construir seu dique segundo a natureza da localidade e da forma do manancial em que ele fixa suas habitações, mas constantemente o vemos, bem assim como outros animais, variando seu método de operação para adequar emergências especiais. O instinto, pois, como designação do princípio que controla a ação de animais irracionais, não é inconsciente, mas inteligente. Ele admite a contemplação de um fim e a seleção e aplicação de meios apropriados para sua consecução. Mesmo admitindo, pois, que a inteligência manifestada na natureza é do mesmo gênero que se manifesta nos animais, todavia a diferença em grau é infinita.

1

De Natura Deorum, i. 17.

2

Testimonium Animce.

3

Instituio, i. iii. 3.

4

Vorlesungen.

5

Proslogium ii., *Opera,* Paris, 1721, p. 30, b.

6

Sobre este argumento, ver *Geschichte der Christlichen Philosophie,* de Ritter, vol. iii. pp. 334-340. *History of Doctrine,* de Shedd, i. pp, 229-237. *Dreieinigkeitslehre,* de Baur, ii. 374.

7

Meditationes de Prima Philosophia, prop. ii. p. 89, edit. Amsterdã, 1685,

8

^ *Elements of Psychology,* p. 375. Traduzido para o inglês pelo prof. Henry, Nova Iorque, 1856.

9

Ibid., p. 376.

10

Logic, p. 203. Nova Iorque, 1855.

11

Inquiry, p. 17. Edimburgo, 1818.

12

Ver *Intellectual Powers,* de Reid; *Philosophical Essays,* de Stewart; *Inquiry* and *Essay on Cause and Effect,* de Brown; *Works,* de Sir William Hamilton; *InstuUions of the Mind,* do dr. McCosh.

13

Ver seu *Ontologia,* II. iii. 2, § 881.

14

Treatise of Human Nature, Parte i. § 1; *Works,* vol. i. Edimburgo, 1826.

15

" *Ibid.* Parte iii. § 14.

16

Treatise of Hunan Nature, vol. i. p. 216.

17

Ibid., p. 219.

18

Ibid., p. 219,

19

Ibid., p. 220.

20

Ibid., p. 220.

21

Ibid. pp. 226-228.

22

Ibid., § 15.

23

[15] Ver *Dogmatik*, de Strauss, vol. i. p. 382.

24

Log. Untersuchungen, 2 ed., Leipzig, 1862, vol. ii. p. 28.

25

Poder ser sufíeiente forneeer os títulos da valiosa série do Bridgewater Treatises dedieada a este tema, além da obra do dr. Bell mencionada no texto. Os volumes são: *The Adaptation of Externai Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, do dr. Thomas Chalmers; *On the Adaptation of Externai Nature to the Physical Constitution of Man*, de John Kidd; *Astronomy and General Physics Treated in Reference to Natural Theology*, de William Whewell; *Animal and Vegetable Physicology Considered in Reference to Natural Theology*, de Peter Mark Roget; *Geology and Mineralogy Considered in Reference to Natural Theology*, de William Buckland; *The Power, Wisdom and Goodness of God as manifested in the Creation of Animais*, de William Kirby; *Chemistry, Meteorology, and lhe Function of Digestion Considered in Reference to Natural Theology*, de William Prout. *The Ninth Bridgewater Treatise*, de C. Babbage; *Footprints of the Creator*, de Hugh Miller; *Théologie de la Nature*, dc H. Durkheim (1852, 3 volumes); *Analogy of Retigion and Nature*, de Butler; *Natural Theology*, de Paley; *Typical Forms and Special Ends in Creation*, do dr. McCosh; *Faith in God and Modern Atheism Compared*, 2 volumes, dc James Buehanan; e *Theism; The Witness of Reason and Nature to an Ali Wise and Beneficent Creator*, do dr. John Tulloch (diretor do Colégio St. Mary, St. Andrew), também podem ser mencionados.

26

First Letter to Bentley, de Newton, citado por Tulloch, *Theism*, edit. N.Y. 1855, p. 109.

27

Analogy a Guide to Truth and an Aid to Faith, do dr. Buchanan, edit. Edimburgo, 1864, p. 414.

28

De Natura Deorum, ii. 37.

29

Logische Untersuchungen, vol. ii. p. 64.

30

De Monarchia, i. § 4, edit. Leipzig, 1828, vol. iv. p. 290.

31

Isso está em eonsonância com a definição teológica de uma pessoa, aceita como um "suppositum intelligens".

32

Logic, edit, Londres, vol. i. p. 366.

33

"Dialogues on Natural Religion", *Works,* cdit, Edimburgo, 1826, vol. ii. p. 449.

34

Homologies, p. 73.

35

Active Powers, III. i. 2, vol. iv. p. 48: edit. Charlestown, 1815.

36

Natural Theology, capítulo xviii.

2. Entretanto, nenhuma medida de intelecto do grau ou caráter do instinto é suficiente para explicar o fenômeno do universo. O instinto se preocupa com as necessidades do organismo individual. Mas quem adapta os órgãos de um animal a seus instintos? Quem adapta a natureza externa, o ar, a luz, o calor, a água, o alimento etc. às suas necessidades? Que relação tem o instinto com o universo estelar?

3. Além do mais, esses próprios instintos se acham entre os fenômenos a serem explicados. Se são impulsos inconscientes, podem ser explicados, em toda a sua variedade e em toda a sua acomodação à natureza e necessidades dos animais, por um impulso inconsciente permeando todas as coisas? O fato é que a adaptação da natureza externa aos instintos das diferentes classes de animais, e de seus instintos à natureza externa, oferece uma das mais convincentes provas de um intelecto externo a ambos, e ordenando a relação entre si.

4. Deve-se lembrar, embora seja o tópico de um argumento isolado, que a alma do homem, com todas as suas maravilhosas faculdades e capacidades, intelectuais, morais e religiosas, é um dos fatos a serem explicados. Fazer remontar a existência da alma humana a “um impulso inconsciente” é pressupor que o efeito transcende incomensuravelmente sua causa, o que é assumir um efeito sem uma causa.

5. Todas essas objeções tomam como axiomática a eterna existência da matéria e a eternidade das forças físicas. Visto que estas existem, teriam existido desde a eternidade, ou teriam começado a existir. Se começaram a existir, teriam uma causa fora de si mesmas. Tal causa não poderia ser uma quimera. Teria de ser uma substância auto-existente, eterna, dotada de inteligência, poder, vontade e benevolência adequados para explicar o universo e tudo o que ele contém. Ou seja, a causa do universo deve ser um Deus pessoal.

§ 5. *O Argumento Moral ou Antropológico*

A. *Natureza do Argumento*

Como a imagem do sol refletida de um espelho ou da lisa superfície de um lago nos revela que o sol existe e o que ele é, assim a alma humana, tão clara e infalivelmente, revela que Deus existe e o

que ele é. O reflexo do sol não nos ensina tudo o que é verdadeiro concernente

àquele astro; não revela sua constituição interna, nem nos diz como sua luz e seu calor são mantidos de tempos em tempos. De igual modo, a alma, como imagem de Deus, não revela tudo o que Deus é. Em ambos os casos, e igualmente em ambos os casos, o que se revela é genuíno, isto é, fidedigno.

Isso corresponde à realidade objetiva. Como sabemos que o sol realmente é o que seu reflexo representa como existente, assim sabemos que Deus é o que a natureza da alma humana declara ser ele. Duvidar num caso é igualmente irracional e, podemos dizer, igualmente tão impossível, como no outro.

Já ficou demonstrado no capítulo precedente que cada pessoa tem em sua própria natureza a evidência da existência de Deus, evidência essa que nunca pode ser obliterada e a qual imprimirá convicção nos mais indispostos. É não menos verdadeiro que cada pessoa tem em si a mesma irresistível evidência de que Deus é um Ser pessoal extraterreno; que ele é inteligente, voluntário e moral; que ele tem conhecimento; que ele tem o direito de ordenar; e que ele pode punir e pode salvar.

Pode-se perguntar naturalmente se isso é assim; se cada pessoa tem em sua própria natureza um testemunho cuja competência ela não pode questionar e cuja prova ela não pode ignorar: “Qual é a utilidade de se argumentar sobre a matéria?”. Há duas razões: primeira, porque mesmo as verdades auto-evidentes são amiúde negadas; e, segunda, porque os homens, em seu presente estado moral, estão sob forte tentação de negar a existência de um Deus santo e justo; e, terceira, porque há constantes esforços para perverter ou contraditar o testemunho de nossa natureza em prol da existência e natureza de Deus.

B. *Argumento da Existência da Mente*

Cada pessoa tem em sua própria consciência a evidência de que a mente existe. Ela sabe que é um ser inteligente, pessoal. Sabe que sua personalidade não reside em seu corpo e, sim, em sua alma. Incluem-se nos fatos da consciência que a alma e o corpo são distintos, que são substâncias diferentes tendo atributos não só diferentes, mas incompatíveis. Que tal é a convicção geral dos homens, faz-se evidente à luz de todos os idiomas reconhecendo a distinção; bem como à luz do fato de que ela nunca foi negada, exceto por escritores especulativos ou teóricos. A consciência comum dos homens como revelada por suas formas de expressão, e por suas declarações e pela crença universal, em alguma forma, de um estado de existência consciente depois da morte, testemunham a verdade de que a alma

é algo diferente do corpo e muito superior a ele. Como se pode explicar a existência dessa substância imaterial, racional, imortal, a que chamamos de ego? Que ela nem sempre existiu, é inegável. Se sua existência teve início, deve ter a causa de sua existência fora de si mesma. Tal causa não pode ser a alma dos pais, pois ela é também um efeito. Ela começou a existir. E admite-se universalmente que uma série infinita de efeitos é inconcebível. Se a alma pode ser explicada por derivação numa interminável série de passos daqueles que nos precederam, tampouco se pode concebê-la como um produto do corpo, ou de forças e combinações físicas. Pareceria ser uma proposição auto-evidente que o efeito não pode conter em si mais do que há em sua causa; que a inteligência não pode ser o produto do que é inteligível. Isso também é confirmado por toda a experiência.

Somos proficientes, em nosso presente estado, primeiro com a matéria, com suas propriedades e leis ou forças; segundo, com a vida vegetal; terceiro, com a vida animal; e, quarto,

com a mente, dotada com a vida de uma ordem muitíssimo elevada. Esses diferentes elementos ou gêneros de existência, ainda que maravilhosamente combinados e entrelaçados, são distintos. Como fato da experiência, a mera matéria, com suas energias físicas, nunca origina a vida vegetal; a vida vegetal, por si só, nunca origina nem se transforma em vida animal; e a vida animal nunca origina e nunca se desenvolve em vida intelectual e espiritual. Existe um impassível abismo entre essas diversas áreas da existência. Tão logo o princípio de vida deixa uma planta ou animal, as energias físicas pertencentes à matéria iniciam sua dissolução. Esses são fatos indelevelmente impressos nas convicções da massa da humanidade. São conclusões a que a experiência universal tem guiado a mente de todos os homens. São deveras negadas por certos cientistas; mas a teoria sobre a qual tal negação se fundamenta envolve a negação de infindáveis verdades intuitivas e necessárias; ela representa tal violência às leis da crença impressas em nossa natureza, e de cuja validade depende todo o conhecimento, que nunca pode ser mais que uma crença precária e temporária por parte daqueles que a adotam, e nunca pode ter controle sobre a mente dos homens. Este não é o lugar para entrar na discussão da teoria do materialismo. Temos o direito de apelar para a convicção geral da humanidade de que a mente não pode ser produto da matéria. Se isso é assim, como nossa mente não é auto-existente e eterna, deve ser verdadeiro, como crêem até os pagãos, que nosso espírito deve sua existência àquele que é o Pai dos espíritos.

C. *Da Natureza da Alma*

Há duas leis, ou fatos gerais, que parecem caracterizar todas as obras da natureza. Por natureza aqui se pretende todas as coisas fora de Deus. A primeira dessas leis consiste em que, quaisquer que sejam as capacidades, necessidades ou desejos existentes ou encontrados em algum organismo, faz-se provisão adequada para suprir ou satisfazer todos eles. Isso é obviamente verdadeiro com respeito ao mundo vegetal. As plantas possuem órgãos para selecionar do solo os materiais necessários a seu crescimento e maturidade; órgãos para absorver carbono da atmosfera; a capacidade de serem apropriadamente afetados pela luz e calor; órgãos de propagação designada para a continuação de cada um segundo sua espécie. Todas essas necessidades são satisfeitas. Solo, atmosfera, luz, calor e água são todos providenciados. O mesmo não é menos verdadeiro com respeito ao mundo animal em toda sua infindável variedade de formas. Alimento, luz, calor, ar e água são apropriados às suas diversas necessidades; a seus órgãos e a seus instintos. Se têm o apetite aguçado, possuem órgãos para a apropriação de seu alimento e para sua digestão; o instinto para sua seleção, e o alimento adequado a cada um está sempre perto. E assim ocorre a todas as demais necessidades de sua natureza.

A segunda lei ou fato geral consiste em que todos os organismos vivos atingem a perfeição e plenamente alcançam o fim de sua existência. Ou seja, eles vêm a ser tudo o que têm capacidade de ser. Tudo o que pertence à sua natureza é plenamente desenvolvido. Todas as suas capacidades são plenamente exercidas e todas as suas necessidades, satisfeitas.

Essas duas coisas são verdadeiras a respeito de toda a criatura viva dentro do âmbito do conhecimento humano, exceto o homem. No que diz respeito ao seu corpo, são verdadeiras também no tocante a ele. Suas necessidades físicas são todas satisfeitas pelas atuais circunstâncias de sua existência. Seu corpo vem a ser tudo o que o que tem capacidade de ser, em determinado estágio de existência. Essas coisas, porém, não são verdadeiras com respeito à

sua alma. Ela tem capacidades que não são plenamente desenvolvidas neste mundo, e nunca poderão ser. Tem desejos, aspirações e necessidades para os quais o mundo não fornece os objetos apropriados. É, portanto, tão evidentemente designada e adaptada para o mais elevado e espiritual estado de sua existência, como seu corpo é adaptado para a presente ordem de coisas. A alma humana tem, em primeiro lugar, faculdades intelectuais capazes de

expandir-se indefinidamente, as quais neste mundo jamais alcançarão seu limite supremo. A essas faculdades está conectado o desejo de conhecimento que nunca se satisfaz. Em segundo lugar, a alma humana tem capacidade para a felicidade que nada no mundo, nem tudo o que no mundo se pode alcançar, tem condição de preencher. O animal fica satisfeito. Sua capacidade para a felicidade é aqui plenamente provida. Em terceiro lugar, a alma tem aspirações às quais nada nesta vida corresponde. Ela aspira por comunhão com o que se acha muito acima de si mesma; com o que é infinito e eterno. Em quarto lugar, com todas essas faculdades, desejos e aspirações, ela é cônscia de sua fragilidade, insuficiência e dependência. Necessita de um objeto para cultuar, amar e confiar; um Ser que possa satisfazer todas as suas necessidades, e sob cuja proteção possa sentir-se segura contra todos os poderes do mal, aos quais ela sabe estar exposta de todos os lados e em todos os tempos; um Ser cuja existência e cuja relação com ela pode explicar todos os mistérios de sua própria existência, e que assegura sua felicidade no futuro, no qual ela sabe que está prestes a entrar. Assim como certamente a fome no animal pressupõe haver comida adaptada para aplacar seus anseios, assim também certamente a fome da alma pressupõe que existe um Ser no universo para satisfazer suas necessidades. Em ambos os casos, o anelo é natural, universal e imperativo.

Não é possível que o homem seja uma exceção às leis mencionadas acima; que unicamente ele, de todas essas vidas, tenha capacidades, desejos, necessidades para os quais jamais se fez provisão. Deus é o correlativo do homem, no sentido de que a existência de uma criatura tal como o homem necessita do pressuposto de um Ser tal como Deus.

D. *Da Natureza Moral do Homem*

Os fatos familiares da consciência sobre este tema são:

1. Que, pela constituição de nossa natureza, possuímos um senso de certo e errado; percebemos ou julgamos algumas coisas como certas e outras como erradas. Tal percepção é imediata. Como a razão percebe algumas coisas como verdadeiras e outras como falsas; e como os sentidos tomam conhecimento imediato de seus objetos apropriados, assim a alma toma ciência imediata do caráter moral dos sentimentos e atos. A razão, os sentidos e a consciência são igualmente infalíveis dentro de certos limites, e sujeitos a erro além desses limites.

2. Nossas percepções ou juízos morais são *sui generis.* Têm seu caráter peculiar e distintivo, o qual pertence a nenhuma outra de nossas condições de consciência. O certo é tão distinto do verdadeiro, do próprio, do agradável ou do conveniente, como estes são de nossas sensações. O certo é aquilo que somos obrigados a fazer e a aprovar; o errado é aquilo que somos obrigados a evitar e a reprovar. Obrigação moral, como expressa pelo termo "dever", é uma idéia simples e primária. Só pode ser entendida por aqueles que a sentem. E não pode ser confundida com nada mais.

3. Esses juízos morais são independentes. Não estão sob o controle do entendimento ou da vontade. Ninguém pode querer considerar falso um axioma, ou pensar que o preto é branco, ou o branco, preto. Tampouco pode algum raciocínio do entendimento levá-lo a tal falso juízo. De igual modo, ninguém pode querer crer que é certo o que sua consciência lhe diz ser errado; nem pode argumentar consigo mesmo, convicto de que agiu acertadamente, quando sua consciência lhe diz que agiu erroneamente.

4. Nossos juízos morais ou, em outros termos, nossa consciência, possuem uma autoridade da qual não podemos emancipar-nos. Não podemos negá-la nem ignorá-la. Ela exerce um senhorio. Ela ordena e proíbe. E somos obrigados a obedecer. Ela tem igualmente poder para compelir suas decisões. Pode galardoar e punir. Seus galardões estão entre as maiores bênçãos que desfrutamos. Seus castigos são as mais intoleráveis agonias que a alma humana pode suportar.

5. Nossos juízos morais envolvem a idéia de lei, ou seja, de uma regra ou padrão ao qual temos obrigação de nos conformar. Quando julgamos que uma coisa é certa, julgamos que ela é confirmada pela lei moral; quando a julgamos como errada, julgamos que ela não é confirmada por aquela lei.

6. Tal lei tem uma autoridade que não deriva de nós. Ela é essencialmente diferente do senso de propriedade ou da percepção de utilidade. É algo imposto a nós e em relação ao qual somos requeridos a conformar-nos por uma autoridade fora de nós mesmos.

7. Nossa natureza moral envolve, pois, um senso de responsabilidade. Temos de responder pelo que somos e pelo que fazemos. Essa responsabilidade não é conosco mesmos, nem com a sociedade, nem com a existência em geral. Tem de ser com uma pessoa; ou seja, com um Ser que sabe o que somos, o que fazemos e o que devemos ser e fazer; que aprova o certo e reprova o errado; e que tem o

poder e o propósito de galardoar e de punir em consonância com nosso caráter e conduta. O pecado, por sua própria natureza, como se revela em nossa consciência, envolve não apenas o senso de poluição ou degradação moral, mas também o senso de culpa, ou seja, a convicção de que merecemos castigo, que devemos ser punidos e, portanto, que a punição é inevitável.

Se tais são os fatos de nossa natureza moral, é evidente que temos a necessidade de pressupor a existência de um Deus extraterreno e pessoal, de quem dependemos e perante quem somos responsáveis. Essa é indubitavelmente a base para a convicção da existência de Deus, a qual tem prevalecido universalmente entre os homens. Tendo a idéia penetrado na constituição de sua natureza ou havendo a necessidade interior de crer em tal Ser, os homens cultos têm buscado e encontrado evidência de sua existência no mundo fora deles. Mas essas provas externas não têm sido tão gerais nem tão operativas quanto aquelas derivadas do que realmente somos e do que bem sabemos merecer. Portanto, homens como Kant e sir William Hamilton, embora negando a validade de todos os demais argumentos para a existência de Deus, admitem que nossa natureza nos impele a crer que ele existe e é uma pessoa.

Nossos Sentimentos Morais Não se Devem à Educação

Objeta-se, aliás, que esses fenômenos de nossa natureza moral não se devem à educação nem à superstição. A isso a resposta é: Primeiramente, as verdades morais possuem uma luz auto-evidenciadora. Não podem ser negadas mais do que se poderiam negar as instituições do

sentimento e da razão. Pode-se ainda dizer que nossos juízos morais possuem maior certeza do que qualquer outra de nossas convicções. Os homens crêem em absurdos, Crêem no que contradiz a evidência de seus sentimentos. Mas ninguém creu, nem nunca poderá crer que a malig-nidade é uma virtude. Em segundo lugar, o que é universal não pode corresponder às peculiaridades da cultura. Todos os homens são seres morais; todos possuem esse senso de obrigação moral e responsabilidade; e ninguém pode livrar-se de tais convicções. O Apóstolo, pois, expressando-se sobre a consciência comum dos homens, bem como sob a diretriz do Espírito Santo, fala dos pecadores como “conhecendo o juízo de Deus” (Rm 1.32), ou seja, o senso de pecado envolve o conhecimento de um Deus justo.

Então somos postos no seio de um vasto universo, do qual constituímos uma

parte. Somos compelidos a perguntar, não meramente pelo anseio de conhecimento, mas em razão das necessidades de nossa natureza: “Como se originou este universo? Como é ele sustentado? A que se destina? O que somos? Donde viemos? Para onde estamos indo?”. Tais perguntas querem resposta. Esse complicado problema tem de ser resolvido. Atribuir tudo ao acaso não é solução. É uma frívola negação de que alguma solução é necessária, que tais perguntas requerem alguma resposta. Atribuir tudo à necessidade eqüivale a dizer que a existência das coisas como são é o fato último. O universo existe, sempre existiu e sempre existirá. É a evolução da existência necessária por leis necessárias. Isso é tudo o que podemos e tudo o que precisamos saber. Contudo, não é solução. É mera negação de que alguma solução é possível. Pudesse tal teoria ser aceita com respeito ao mundo externo, e deixaria todos os fenômenos da natureza humana - intelectuais, morais e religiosos - sem resposta. O teísmo é uma solução. Ele pressupõe a existência de um Ser eterno e necessário; um Espírito, portanto inteligente, voluntário, autoconsciente e dotado de perfeições morais. Tal hipótese soluciona a origem do universo. “No principio criou Deus o céu e a terra.” Eis uma resposta satisfatória à primeira pergunta. Ele soluciona tudo o que o universo é, sua imensidade, sua variedade, sua ordem, seus inumeráveis organismos, a adaptação da natureza externa às carências de todas as coisas vivas. Ele soluciona a natureza do homem. Ele dá o que essa natureza demanda - um infinito objeto de amor, confiança e adoração, Revela que ele é aquele perante quem somos responsáveis e de quem somos dependentes. Sabemos que tal solução é verdadeira, porque é uma solução. Satisfaz todos os fatos do caso. E os satisfaz tanto que não pode deixar de ser aceita como verdadeira, quer inteligentemente, quer inconscientemente. O Deus a quem todos os homens ignorantemente adoram, as Escrituras revelam, não só na certeza de sua existência, mas na plenitude de suas perfeições.

TEORIAS ANTITEÍSTAS

§1.0 *que se Entende por Antiteísmo*

Visto que o teísmo é a doutrina de um Deus extraterreno e pessoal, o criador, preservador e soberano sobre todas as coisas, qualquer doutrina que negue a existência de tal Ser é antiteísta. Portanto, não é apenas o ateísmo declarado que pertence à classe das teorias antiteístas, mas o politeísmo, o hilozoísmo, o materialismo e o panteísmo.

O Ateísmo

O ateísmo não demanda discussões à parte, Ele é por sua própria natureza totalmente negativo. Não afínna nada. Simplesmente nega o que o teísmo confessa. A prova do teísmo, portanto, é a refutação do ateísmo. Entretanto, o ateísmo é um termo de censura. Poucos homens estariam dispostos a qualificar-se ou a permitir que outros os qualificassem por tal alcunha. Sabemos que Hume se ressentia. Por isso, os que são realmente ateus, segundo o significado etimológico e comumente aceito da palavra, repudiam o termo. Alegam ser crentes em Deus, ainda que atribuam a essa palavra um significado que é inteiramente desautorizado pelo uso. Por isso Helvetius[1] diz: "Não há homem de discernimento que não admita um princípio ativo na natureza; portanto, não existe ateu. Ele não é um ateu que diz que o movimento é Deus; porque de fato o movimento é incompreensível, visto que não temos nenhuma idéia dele, porque só se manifesta por seus efeitos, e por meio dele todas as coisas são realizadas no universo". Cousin[2] diz: "O ateísmo é impossível, porque a existência de Deus está implícita em toda afirmação. Se um homem crê que ele existe, então deve crer no poder do pensamento e em que Deus existe". De igual modo, Herbert Spencer alega ser religioso. Ele não se opõe à religião, mas aos dogmas. Reconhece o poder inescrutável. Reduz todo o nosso conhecimento a dois fatos: "Que a energia existe" e "A energia é persistente". Entretanto, a energia é perfeitamente inescrutável e incompreensível. Sobre este princípio, ele tenta conciliar a religião com a ciência. O princípio último da religião, com o qual concordam todas as religiões, consiste em haver um poder inescrutável que é a causa de todas as coisas. Esse é também o princípio último da ciência. Ambos têm, portanto, uma base comum. Nada pode ser estabelecido sobre essa causa: nem a consciência, nem a inteligência, nem a vontade; apenas que ela é uma energia. Esse é todo o Deus que a nova filosofia nos permite.[3]

Entretanto, a língua tem seus direitos. O significado das palavras não pode ser mudado segundo os gostos dos indivíduos. A palavra Deus, bem como seus equivalentes em outros idiomas, possui um significado definido, do qual ninguém está livre para apartar-se. Se alguém diz que crê em Deus, está dizendo que crê na existência de um Ser pessoal e autoconsciente. Ele não crê em Deus, se apenas crê num "movimento", numa "energia", num "pensamento", numa "ordem moral", no "incompreensível" ou em alguma outra abstração.

Os ateus também têm seus direitos. O ateísmo é uma forma definida de crença. Para a expressão dessa crença, a palavra ateísmo é o tenno estabelecido e reconhecido universalmente. Temos o direito de retê-lo; e temos o direito de

designar como ateísmo todas as formas de doutrina que envolvem a negação do que é universalmente entendido por teísmo.

O Ateísmo é Possível?

A pergunta que se tem discutido é se o ateísmo é possível. A resposta à pergunta depende do significado do termo. Se a pergunta é se uma pessoa pode emancipar-se da convicção de que existe um Ser pessoal perante quem ela é responsável por seu caráter e conduta, e que a punirá por seus pecados, então a resposta é negativa. Pois isso seria emancipar-se da lei moral, o que é impossível. Entretanto, se a pergunta significa se uma pessoa pode, por meio de especulação ou outra maneira, chegar a um estado tal que perca a consciência da crença em Deus como se acha escrita em seu coração, e se liberte, por algum tempo, de seu poder, a resposta deve ser afirmativa. Uma pessoa pode, nesse sentido, negar sua individualidade ou identidade; a existência real e objetiva de alma ou corpo, mente ou matéria; a distinção entre certo e errado. Isso, porém, não é natural, nem pode perdurar. É como desviar uma nascente pela força. No momento em que a força for removida, a nascente retorna à sua posição normal. Os homens, portanto, amiúde passam, em dado momento, de um estado de total ceticismo para um estado de fé inquestionável; naturalmente, não por um processo de argumentação, mas de uma mudança em seu estado interior. Tal transição de descrença à fé, ainda que súbita e não produzida por um processo intelectual, é perfeitamente racional. Os sentimentos que vêm à mente contêm evidências da verdade a que o entendimento não pode resistir. E igualmente um fato psicologicamente familiar que ceticismo e fé podem, em certo sentido, coexistir na mente. Um idealista, embora persista em sua teoria, não obstante possui uma convicção interior da realidade do mundo externo. Por isso o ateu especulativo vive com a persistente convicção de que existe um Deus a quem ele deve prestar contas.

§ 2. O *Politeísmo*

Como o termo sugere, politeísmo é a teoria que pressupõe a existência de muitos deuses. O monoteísmo foi a religião original de nossa raça. Isso se faz evidente não só à luz dos ensinamentos das Escrituras, mas também do fato de que a forma histórica primitiva de crença religiosa é monoteísta. Há hinos monoteístas nos Vedas, os mais antigos escritos ora conhecidos, com exceção do Pentateuco.

A primeira separação do monoteísmo parece ter sido o culto à natureza. Visto

que os homens perderam o conhecimento de Deus como criador, foram levados a reverenciar os elementos físicos com os quais viviam em contato, cujo poder testemunhavam e cuja influência bené-

fica constantemente experimentavam. Daí não só o sol, a lua e as estrelas, os grandes representantes da natureza, mas o fogo, o ar e a água também se converteram em objetos de culto popular. Por conseguinte, descobrimos que os Vedas consistem em hinos amplamente dirigidos a esses elementos naturais.

Tais poderes foram personificados, e logo surgiu a crença geral de que um ser pessoal presidia a cada um deles. E tais seres imaginários se tomaram objetos de culto popular.

Enquanto a massa do povo realmente cria em seres que eram “chamados deuses” (1 Co 8.5), muitos dos mais iluminados eram monoteístas, e muitos eram panteístas. A introdução inicial e a ampla disseminação do panteísmo se provam à luz do fato de que ele se fundamenta no bramanismo e no budismo, as religiões da maior parte da raça humana por milhares de anos.

Pode haver pouca dúvida de que, quando as tribos arianas entraram na índia, de mil e quinhentos a dois mil anos antes de Cristo, o panteísmo fosse sua crença estabelecida. O Ser infinito, desconhecido e “incondicionado” se revela segundo o sistema hindu, como Brahma, Vishnu e Shiva - ou seja, como Criador, Preservador e Restaurador. Estes não eram pessoas, mas modos de manifestação. Foi nessa forma que se expressou a idéia de um processo infindável de desenvolvimento do infinito para o finito, e de regresso do finito para o infinito. Foi desse princípio panteísta que o infindável politeísmo dos hindus naturalmente se desenvolveu; e isso determina o caráter de toda a sua religião. Visto que tudo quanto existe é apenas uma manifestação de Deus, tudo o que é singular, especialmente o aparecimento de algum homem singular, era considerado um “avatar”, ou encarnação de Deus, em um ou outro de seus modos de manifestação, como Brahma, Vishnu ou Shiva. E visto que o mal é tão real quanto o bem, um é tanto uma manifestação ou *modus existendi* do Ser infinito como o outro. Daí existirem deuses maus e deuses bons. Em nenhuma parte do mundo o panteísmo tem tido tão vasto campo de desenvolvimento como na índia, e em nenhum lugar ele tem produzido seus legítimos efeitos em tão portentosa quantidade de males. Em nenhum lugar tem sido o politeísmo levado a tão revoltantes extremos.

Entre os egípcios, gregos e romanos, o politeísmo assumiu uma forma determinada pelo caráter do povo. Os gregos o tornaram esplendoroso, belo e sensual; os romanos foram mais decorosos e impassíveis. Entre as nações bárbaras, ele assumiu formas muito mais simples e, em muitos casos, mais racionais.

Na Bíblia, os deuses dos pagãos são declarados como “vaidade” e “nulidade”, meros seres imaginários, sem poder para ferir ou salvar (Jr 2.28; Is 41.29; 42.17; SI 106.28). São também representados como õcapóvia (ICo 10.20). Esta palavra pode expressar ou uma existência imaginária ou uma existência real. Os objetos do culto pagão são chamados de deuses, mesmo quando declarados como inexistentes. Por isso podem ser chamados “demônios”, sem pretender ensinar que são “espíritos”. Entretanto, visto que a palavra, geralmente no Novo Testamento, significa “espíritos maus”, talvez seja melhor tomá-la nesse sentido quando se refere a objetos do culto pagão. Isso não é inconsistente com a doutrina de que os deuses do paganismo são “vaidades e mentiras”. Não são o que os homens consideram que sejam. Não possuem poder divino. Paulo diz dos pagãos antes de se converterem, “èôouleúaaTê TOLÇ 4>úoeL pi) oücu Beoiç” (G1 4.8). A prevalência e persistência do politeísmo revela que ele deve ter uma forte afinidade com a natureza humana caída. Embora, exceto no panteísmo, não possua bases filosóficas, ele constitui um formidável obstáculo ao progresso da verdadeira religião no mundo.

§3.0 *Hilozoísmo*

Hilozoísmo, de iUr|, *matéria,* e (uri, *vida,* é propriamente a doutrina de que a matéria é dotada de vida. E essa é a forma na qual a doutrina foi sustentada por muitos de seus defensores. Toda matéria, e cada partícula da matéria, além de suas propriedades físicas, possui em si um princípio de vida, o qual obstrui a necessidade de presumir alguma outra causa para o fenômeno da vida exibida no mundo. Nessa forma, o hilozoísmo não difere do materialismo.

Entretanto, mais comumente, o termo é usado para designar um sistema que admite certa distinção entre mente e matéria, mas as considera íntima e inseparavelmente unidas, como a alma e o corpo no homem. Deus, segundo esse ponto de vista, é a alma do mundo; um poder inteligente presente em toda parte, ao qual são atribuídas todas as manifestações de desígnio no mundo externo, bem como toda a atividade da alma humana. Entretanto, a relação da alma com o corpo é uma ilustração muito imperfeita da relação de Deus com o mundo,

segundo o sistema hilozoísta. A alma é realmente exterior ao corpo, e independente dele, pelo menos para sua existência e atividade. Ela não é a vida do corpo. Não o forma nem o preserva. Ela nem mesmo tem consciência da atividade vital pela qual o corpo se desenvolve e se sustenta. Ao passo que, segundo a teoria hilozoísta, a alma do mundo é seu princípio plástico, a fonte interior de todas as suas organizações e de todas as suas atividades.

Os princípios diretivos dessa teoria como desenvolvida pelos estóicos são: (1.) Há dois princípios constituintes do universo, um ativo e outro passivo. O princípio passivo é a matéria, sem forma e sem propriedades, ou seja, inerte. O princípio ativo é a mente, que habita na matéria seu poder formativo organizador, ou seja, Deus. (2.) O universo deve, portanto, ser considerado sob três aspectos: *(a.)* Como o poder formador de tudo; a *natura naturans,* ou qcjjúcnç **xexvLKri,.** *(b.)* O mundo, como formado por esse princípio vivo, interior. 0 **KÓopoç** vivo, ou *natura naturata.* (c.) A identidade dos dois, quando formam um todo. Só por um ato da mente é que um se distingue do outro. Portanto, o mundo, como incluindo ambos, ou como identidade de ambos, é formado com a maior sabedoria e por um processo necessário, pois as leis da natureza são as leis da razão. Expondo esse sistema, Cícero diz[4]: “Natura, non artifici-osa solum, sed plane artifex ab eodem Zenone dicitur; consultrix, et provida utilitatum opportunitatumque omnium. Censet [Zeno] enim artis maxime proprium est creare et gignere, quodque in operibus nostrarum artium manus officiet, id multo artifíciosius naturam ofíicere”.

(3.) O universo, portanto (0 Todo-um), do qual Deus é a alma, e a Natureza, o corpo, é vivo, imortal, racional e perfeito (Çtôou àBáwcov, A,oyikòv, uétaiov). Deus, como o princípio controlador e operativo em todas as coisas, age segundo leis necessárias, totalmente racionais. (4.) A alma dos homens é da mesma natureza que a alma do mundo, mas como existência individual, deixando de existir quando a vida do corpo cessa. (5.) O mais elevado fim da vida é a virtude; e a virtude é viver segundo a razão.[5]

Este sistema, em uma de suas formas, é quase idêntico ao materialismo, e, em outra, ao panteísmo. Não existe Deus pessoal diante de quem somos responsáveis, nem existe liberdade da vontade; portanto, não existe pecado nem existência consciente depois da morte.

§ 4. O *Materialismo*

O materialismo é o sistema que ignora a distinção entre matéria e mente, e atribui todo o fenômeno do mundo, seja físico, vital ou mental, às funções da matéria.

A. *A Doutrina de Epicuro*

Epicuro ensinou (1.) Que, como *ex nihilo nihil fit*, o universo sempre existiu, e deve continuar a existir eternamente. (2.) Que o espaço, e o número de corpos que ele contém, são infinitos. (3.) Tais corpos são de dois gêneros, simples e composto. Os corpos simples são átomos dotados de forma, magnitude e peso. São indivisíveis, inalteráveis e indestrutíveis. Essa é também a doutrina da ciência moderna. Faraday[6] diz: “Uma partícula de oxigênio é sempre uma partícula de oxigênio - nada pode exauri-la em um mínimo sequer. Se ela entra em combinação, e desaparece como oxigênio; se ela passa através de mil combinações, animais, vegetais e minerais - se permaneceu oculta por milhares de anos, e então expandiu-se, é oxigênio com suas qualidades primárias, nem mais nem menos. Ela possui toda a sua força original, e somente isso; a quantidade de força que ela desprendeu quando se ocultou tem de ser novamente empregada numa direção reversa quando é liberada”. (4.) Esses átomos têm suas forças peculiares, distintas de sua mera gravidade. Essa também é a doutrina da ciência moderna. Está inclusa no que diz Faraday na passagem citada anteriormente. “As moléculas”, alegam os cientistas de nossos dias, “foram dotadas com energias que dão origem a várias qualidades químicas, e estas nunca mudam, nem em sua natureza nem em sua quantidade.”[7] (5.) Epicuro ensinou que a quantidade de matéria, e naturalmente a quantidade de energia no mundo, é sempre a mesma. Não pode aumentar nem diminuir. (6.) Os átomos, dos quais o número é infinito, movem-se através do espaço com incrível velocidade sob a diretriz de leis físicas necessárias. (7.) Por meio da combinação desses átomos sob a influência da gravidade e de outras energias físicas, o universo foi formado e se tornou um cosmo. Essa é quase a mesma hipótese da nebulosa. (8.) A alma é material; ou, em outros termos, todos os fenômenos se devem às propriedades da matéria. Isso também é proclamado como o resultado final da ciência moderna. (9.) A alma, naturalmente, cessa de existir quando o corpo morre; ou seja, como a morte é a cessação do vital, assim também ocorre às funções intelectuais do indivíduo. Os átomos dos quais o homem se compõe, com as energias que a eles pertencem, continuam a existir e podem entrar na composição de outros homens. O homem, porém, como indivíduo, cessa de existir. Essa, quase nas mesmas palavras, é a doutrina declarada de muitos físicos dos dias atuais. (10.) A sensação é para nós a única fonte de

conhecimento. Ao lembrar-nos das primeiras sensações, formamos idéias, e pela combinação de idéias formamos critérios. São quase as mesmas palavras de Hume e da doutrina de toda a escola da qual ele é o representante. (11.) Como Epicuro sustentava que nada é incorpóreo, senão um vácuo, ele necessariamente inclui todas as formas de existência

sob o tópico da matéria. Visto que não existe mente nem espírito, não existe Deus, tampouco lei moral. A virtude é só uma prudente consideração pela felicidade. Em certo sentido, ele admitia a existência de deuses, mas esses eram seres corpóreos, de forma alguma preocupados com as atividades dos homens.[8]

Um escritor germânico recente,[9] na "Encyklopâdie" de Herzog, sob o título de Materialis-mo, diz que, não obstante o grande progresso da ciência moderna, os materialistas de nossa época não avançaram um passo além do sistema de Epicuro. Esse sistema, provavelmente devido à influência dominante da filosofia mais elevada de Platão e Aristóteles, não exerceu grande influência sobre a mentalidade antiga, nem sobre o progresso do pensamento humano. Não foi senão nos tempos modernos que o materialismo granjeou algum poder mais vultoso como teoria filosófica.

B. *O Materialismo na Inglaterra durante o Século Dezoito*

Hobbes (1588-1679) antecipou o movimento em direção ao materialismo que se manifestou na Inglaterra durante o último século. "Ele fez da sensação a base real de toda operação mental, o único orientador de nossas idéias, o único meio e teste da verdade.[10] Como, pois, podemos perceber através da sensação só o que é material, ele concluiu que a matéria é a única realidade, e que tudo o que existe para nós deve por conseguinte ser uma parte do universo material. Todo o processo da investigação científica foi assim reduzido à doutrina dos corpos, além dos quais, sustentava ele, não pode existir nenhum conhecimento que seja acessível à mente humana. Tal conhecimento, contudo, não se refere simplesmente à existência de corpos, mas também às suas mudanças, sendo o movimento o princípio último de todas essas mudanças. A doutrina dos corpos, portanto, inclui o conhecimento de todos os fenômenos em relação às suas causas prováveis e de todas as causas possíveis como conhecidas à luz de seus efeitos observados.... Ele via a própria mente como totalmente material, sendo os fenômenos da consciência o resultado direto de nossa organização. O único grande e fundamental fato da mente é a sensação, a qual é nada mais, nada menos que o efeito dos objetos materiais em tomo de nós, exercidos por meio de

pressão ou impacto sobre essa organização material que denominamos mente”.[11] Assim parece que Hobbes antecipou o grande resultado da ciência moderna, de que toda energia pode ser determinada no movimento.

Locke (1632-1704)

A introdução do materialismo na Inglaterra durante o último século é geralmente atribuída à influência da filosofia de Locke. O próprio Locke estava longe de ser materialista, e os defensores de seu sistema insistem energicamente que seus princípios não têm nenhuma tendência legítima de obliterar as distinção entre matéria e mente. Locke, contudo, ao combater a doutrina das “idéias inatas”, no sentido de verdades abstratas, pareceu negar que a mente era

assim constituída para apreender intuitivamente a verdade, e além da esfera da experiência. Ele comparou a mente a uma “tábula rasa”. Tal figura sugere que todo nosso conhecimento é de fora, como a ardósia que não contribui em nada para a matéria nela escrita. Ele definiu idéias como “tudo do que a mente se ocupa quando pensamos”. A origem dessas idéias, disse ele, foram a sensação e a reflexão. Se por reflexão ele queria dizer a observação dos fenômenos da mente, sua teoria é uma coisa. Se sua intenção era o processo de recordação, combinando, analisando e também elaborando as impressões que nos vêm de fora, sua teoria é outra. Provavelmente o próprio Locke, e certamente muitos de seus seguidores, a tomou no último sentido; e assim as duas fontes das idéias, ou do conhecimento, são reduzidas a uma, e essa é a sensação. Mas, como a sensação nos confere o conhecimento apenas do que é externo e material, a teoria nessa forma parecia não deixar espaço às idéias mais elevadas das verdades eternas e necessárias. Locke tenta esclarecer nossas idéias de tempo, espaço, infinidade, causa e até mesmo de certo e errado, à luz da observação, ou seja, da observação do que é externo, ou das impressões causadas sobre nossos sentidos. Há uma crítica comum sobre a grande obra de Locke, de que nela ele não faz distinção entre a ocasião e a fonte de nossas idéias. Nossa experiência fornece a ocasião e pode ser a condição necessária de despertar a mente para a percepção não só do fato experimentado, mas também da apreensão intuitiva da verdade universal e necessária que o fato envolve. Se não vimos os efeitos produzidos em tomo de nós, e não exercemos a eficiência em nós mesmos, nunca podemos ter a idéia de causação; mas a convicção de que todo efeito teria uma causa é um juízo intuitivo, que a experiência não pode nem produzir nem limitar. Não é da tendência observada de alguns atos produzir felicidade e de outros produzir miséria que obtemos a idéia da distinção essencial entre certo e

errado; mas da constituição da mente. Embora Locke, e muitos de seus discípulos, se satisfizesse com seu método de explicar nossas idéias de Deus, do espírito e das verdades morais e religiosas, todavia é igualmente certo que muitos de seus seguidores se sentiam justificados em descartar de seus princípios.

Hartley (1705-1757)

Hartley foi médico e fisiologista. Psicologia e fisiologia mantêm estreitas relações. E talvez natural que os que se devotam especialmente à primeira, fariam pouco caso da última. É marcante característica de nossa época, no que concerne aos físicos, que se tente fundir a psicologia inteiramente na fisiologia. Hartley adotou os princípios de Locke e esforçou-se por mostrar como as coisas externas produzem sensação e pensamento. Isso ele fez por meio de sua teoria das vibrações. “Os objetos do mundo externo afetam de alguma forma as extremidades mais remotas dos nervos, os quais se espalham do cérebro, como centro, a cada parte do corpo. Essa afecção produz uma vibração, a qual segue junto com o nervo pela agência de um espaço elástico, até alcançar o cérebro, onde constitui o fenômeno que denominamos sensação. Quando uma sensação é experimentada várias vezes, o movimento vibratório do qual ela se origina adquire a tendência de repetir-se espontaneamente, mesmo quando o objeto externo não está presente. Essas repetições ou relíquias de sensações são idéias que, ao voltar, tomam posse da recordação recíproca por virtude da mútua associação entre si.”[12] Essa doutrina da

associação de idéias é a parte mais importante de seu sistema. Ele insiste principalmente na seguinte lei: “Uma idéia é alguma coisa associada a outra através da média de um terço; mas no decorrer do tempo essa idéia intermediária pode ser desconsiderada, e não obstante a conexão entre a primeira e a terceira pode permanecer. E assim a idéia de prazer, tão indissoluvelmente conectada ao dinheiro, surge das conveniências que ela é capaz de proporcionar, enquanto na mente do usurário as conveniências são perdidas de vista, e a mesma posse do próprio dinheiro é considerada como que contendo toda a alegria. Com esse método, Hartley explica quase todas as emoções e paixões da mente humana. Os afetos familiares, por exemplo, surgem da transferência da prazer derivado da bondade paterna para com o próprio ancestral; os afetos patrióticos e sociais, da transferência dos prazeres da sociedade para com o país que lhes oferece; e de igual modo, também, os afetos morais e religiosos, o amor à virtude e o amor a Deus, surgem dos prazeres conectados com a conduta virtuosa e pia, sendo

transferidos para a lei da ação, ou para o supremo Legislador, de quem esses prazeres têm emanado."[13] A conexão dessa teoria com o materialismo é óbvia. Se as vibrações do cérebro constituem sensação, e se as relíquias, ou repetições espontâneas dessas vibrações constituem pensamento e sentimento, então todos os atos mentais e morais são meros afetos de nosso organismo material. É igualmente óbvio que, segundo essa teoria, não há mais liberdade na volição do que na sensação. A primeira é um modo ou relíquia da segunda. Embora essa tendência de seu sistema fosse inegável, e embora seus sucessores extraíssem essas conclusões de seus princípios, o próprio Hartley não era materialista. Era um homem muito religioso. Afinal, não é tão incomum uma pessoa defender uma teoria especulativa inconsistente com sua fé.

Morell[14] cita a seguinte crítica à doutrina de Hartley da "Edinburgh Review": "Pode haver", diz o articulista, "insignificantes estremecimentos no cérebro, pelo que sabemos, e pode haver até mesmo estremecimentos de um tipo diferente acompanhando cada ato dos pensamentos ou percepção - mas que os próprios estremecimentos são o pensamento ou percepção, estamos longe de admitir, uma vez que achamos absolutamente impossível compreender o que se pretende pela asseveração. Os estremecimentos são certas pulsações, vibrações ou excitamentos, numa substância alvacenta e semifluída, como pudim, que talvez pudéssemos ver ou sentir se tivéssemos olhos e dedos suficientemente pequenos ou delicados para a tarefa. Mas o que veríamos ou sentiríamos na suposição de que pudéssemos detectar por nossos sentidos tudo o que realmente ocorresse no cérebro? Veríamos as partículas dessa substância mudar um pouco de lugar, mover-se um pouco para cima ou para baixo, para a direita ou para a esquerda, em volta ou em ziguezague, ou em algum outro curso ou direção. Eis tudo o que poderíamos ver, se a conjetura do dr. Hartley fosse provada por observação real; porque isso é tudo o que existe em movimento, de acordo com nossa concepção dele, e tudo o que queremos significar quando dizemos que há movimento em qualquer substância. É inteligível, pois, dizer que esse movimento, a totalidade do que vemos e compreendemos, é pensamento e sentimento, e que existirá pensamento e sentimento sempre que pudermos excitar um movimento similar numa substância similar? - Em nossa humilde apreensão, a proposição não é tanto falsa, mas completamente sem sentido e incompreensível."[15]

Se a história se repete, assim faz a filosofia. O que a "Edinburgh Review" disse de Hartley quase setenta anos atrás, o professor Tyndall diz dos materialistas de nossos dias. "A passagem dos físicos do cérebro para os fatos correspondentes

da consciência é incrível. Admitido que um pensamento definido e uma ação molecular definida no cérebro ocorram simultaneamente, não possuímos o órgão intelectual, nem evidentemente algum rudimento do órgão, que nos capacitaria a passar, por um processo de raciocínio, de um fenômeno para o outro. Eles aparecem juntos, mas não sabemos por quê. Fossem nossa mente e nossos sentidos tão expandidos, fortalecidos e iluminados, a ponto de capacitar-nos a ver e sentir as próprias moléculas do cérebro; fôssemos capazes de seguir todos os seus movimentos, todo o seu agrupamento, todas as suas descargas elétricas, se porventura existissem; e fôssemos fínalmente familiarizados com as condições correspondentes do pensamento e sentimento, provavelmente estaríamos longe como nunca da solução do problema. Como esses processos físicos se conectariam com os fatos da consciência? O abismo entre as duas classes de fenômenos permaneceria intelectualmente intransponivel. Admita-se que a consciência do amor, por exemplo, se associasse com um movimento espiral à direita das moléculas do cérebro, e a consciência do ódio, com um movimento espiral à esquerda. Então saberíamos que, quando amamos, esse movimento está numa direção, e, quando odiamos, está em outra; mas o porquê ainda permaneceria sem resposta. Ao afirmar que o desenvolvimento do corpo é mecânico, e que o pensamento, como exercido por nós, tem seu correlativo nas físicas do cérebro, creio que aposição do 'materialista' é declarada em relação àquela posição que é sustentável. Creio que o materialista será capaz, enfim, de manter essa posição contra todos os ataques; mas não creio, como se acha a mente humana presentemente constituída, que ele possa ir além disso. Não creio que ele esteja qualificado a dizer que seu agrupamento molecular e seus movimentos moleculares expliquem tudo. O fato é que eles não explicam nada."[16]

Priestley (1733-1804)

Priestley deve sua permanente reputação às suas importantes descobertas na esfera da ciência física. Entretanto, ele foi proeminente durante sua vida pela parte que tomou nas controvérsias filosóficas e teológicas. Devotado à ciência, os sentidos eram para ele as grandes fontes do conhecimento; tudo mais, exceto a revelação supematural que ele admitia, ele pôs sob suspeita. Ele adotou com entusiasmo a teoria de Hartley, a qual reduzia pensamento e sentimento em vibrações do cérebro. Hartley, disse ele, fez mais em prol da doutrina da mente do que Newton realizou em prol da teoria do universo material. Ele não hesitou em declarar-se materialista. "Priestley", diz Morell,[17] "baseava a veracidade do materialismo sobre duas deduções. A primeira era que

pensamento e sensação são essencialmente a mesma coisa - que toda variedade de nossas idéias, por mais abstratas e refinadas que possam vir a ser, são, não obstante, apenas modificações da faculdade sensacional.... A segunda dedução era que toda sensação e, conseqüentemente, todo pensamento se originam das tendências de nossa organização material, e portanto consiste inteiramente no movimento das partículas moleculares das

quais os nervos e cérebro se compõem," Ele era determinista e, em moralidade, utilitário. Entretanto, crente em Deus e na revelação divina, ele admitia um estado futuro de existência. Como a Bíblia ensina a doutrina da ressurreição do corpo, Priestley cria que o homem seria restaurado à existência consciente quando tal coisa ocorresse. Suas principais obras que exibem este tema são: "Examination of Reid, Beattie, and Oswald", "Doctrine of Philosophical Necessity Explained", "Disquisitions relating to Matter and Spirit", e "Hartley's Theory of the Human Mind, with Essays relating to the Subject of it."

Hume é considerado seu mestre pelos mais avançados físicos da escola científica moderna, no que concerne a seus princípios gerais e método de filosofar. Ele não era materialista nem idealista, mas niilista, já que seu grande objetivo era mostrar que nenhuma certeza se pode obter em qualquer área do conhecimento. Ele não afirmava nada e tudo negava. Tal conhecimento como o que temos emana da sensação, portanto ele sustentava que, como não temos nenhuma sensação de eficiência, não podemos ter nenhuma idéia dela e nenhuma evidência de sua realidade. Uma causa não é aquilo que produz um efeito, mas simplesmente aquilo que invariavelmente o precede. Conseqüentemente, coisa alguma pode ser a causa de nada. Além disso, como não podemos ter nenhuma percepção pelos sentidos de substância, tal coisa não pode existir. Isso se aplica tanto à mente quanto à matéria. Nada existe para nós senão nossos pensamentos e emoções. Somos "nada além de um punhado ou coleção de percepções diferentes, as quais sucedem umas às outras com inconcebível rapidez, e estão em perpétuo fluxo e movimento".

C. *O Materialismo na França durante o Século Dezoito*

A filosofia sensacional, como é chamada, encontrou solo muito mais apropriado na França do que na Inglaterra. O "Essay" de Locke foi traduzido para o idioma daquele país e convertido em tema de comentários e preleções. Seus princípios diretivos foram adotados sem as limitações e qualificações com que ele os

apresentou, e quanto às conclusões dali extraídas, Locke teria sido o primeiro a repudiar.

Condillac, um dos primeiros e mais influentes discípulos de Locke, em sua primeira obra: “Essai sur 1’ Origine des Connaissances Humaines”, diferiu comparativamente pouco do filósofo inglês. Mas, em seu “Traité des Sensations”, ele virtualmente descartou a “reflexão” como fonte de nossas idéias, e considerou todos os pensamentos, emoções e volições como “sensações transferidas”. “Embora tivesse respondido à pergunta concernente à relação entre a alma e o corpo, assumindo sua identidade, ele tomou o teísmo como base para explicar a origem do mundo. Essa base intermediária foi ocupada também, pelo menos ostensivamente, por Diderot e D’Alembert na “Encyclopédie” francesa, que, a despeito de sua teoria sensacional quanto à fonte de nosso conhecimento e de fazer da felicidade a base de moralidade e o alvo da vida, não só sustentaram os princípios teístas, mas insistiram sobre a necessidade de uma revelação divina. Isso, contudo, foi provavelmente mais uma questão de prudência do que de convicção.”[18]

Esses, contudo, foram apenas os primeiros passos. O extremo do ateísmo materialista foi logo atingido e declarado. La Mettrie publicou seu “L’Histoire Naturelle de 1’Ame” em 1745,

seu “L’Homme Machine”, no mesmo ano, e seu “L’Homme Planté”, em 1749. Helvetius publicou sua obra “De 1’Esprit”, em 1758. Seu livro intitulado “De l’Homme” foi publicado após sua morte. O clímax foi alcançado por Baron d’Holbach, em seu “Système de la Nature”, no qual o materialismo, o fatalismo e o ateísmo foram publicamente declarados. Segundo esse sistema, a matéria e o movimento são eternos; o pensamento é uma agitação dos nervos; a alma, o resultado de nossa organização corpórea; a vontade, a sensação mais forte; a base da moralidade, o alvo de nossa própria felicidade. Não existe liberdade, nem moralidade, nem existência futura, nem Deus. Quando esses princípios obtiveram o endosso da mente popular, então veio o fim.

D. *O Positivismo*

Comte, o autor de “Filosofia Positiva”, nasceu em 1798 e morreu em 1859. Ele passou a maior parte de sua vida em pobreza e negligência. Sua única ocupação era ensinar. Dez anos foram dedicados à preparação de um curso de preleções sobre filosofia, o qual lhe assegurou riqueza e fama. Ele denominou seu sistema

de “Philosophie Positive”, porque não se propunha a “assumir nada além do conteúdo dos fatos observados”.

O princípio fundamental da “Filosofia Positiva” é aquele tão amiúde referido, ou seja, que os sentidos são a única fonte de nosso conhecimento, por conseqüência nada existe senão matéria. Não existe mente distinta da matéria; nem tal coisa como eficiência; nem causas, sejam primeiras sejam finais; nem Deus; nem estado futuro de existência para o homem. A teologia e a psicologia, portanto, são banidas do domínio da ciência. A ciência só se ocupa da observação dos fatos e em deduzir deles as leis pelas quais são determinados. Tais leis, contudo, não são energias operantes numa maneira uniforme, mas simplesmente afirmações da ordem real na seqüência dos acontecimentos. Tal seqüência é não só uniforme, mas necessária. Nossa ocupação é simplesmente averiguar qual é. O único método pelo qual isso pode ser feito é a observação. Tal tarefa é muito mais fácil em algumas áreas do que em outras; pois, em algumas, os fatos a serem observados são menos numerosos e menos complicados. Na matemática e astronomia, os fatos são todos de um tipo; enquanto, na psicologia e sociologia, são de tipos muito diferentes e bem mais complicados. A mesma regra, contudo, se aplica a todas as áreas. Em todas, a seqüência dos acontecimentos é uniforme e necessária; e, se apenas pudermos, por uma indução suficiente dos fatos, averiguar qual é a lei de seqüência, seremos capazes de predizer o futuro com tanta precisão numa área como na outra. O astrônomo pode dizer qual será a posição das estrelas e planetas com um século de antecedência. O positivista será capaz de predizer com igual exatidão como uma pessoa agirá em quaisquer dadas circunstâncias e qual será o progresso e a condição da sociedade em uma época futura.

Segue-se, portanto, segundo a Filosofia Positivista: (1.) Que todo nosso conhecimento se confina a fenômenos físicos. (2.) Que tudo o que podemos conhecer de tais fenômenos é que eles existem e quais são as relações de uns com os outros. (3.) Que essas relações estão todas inclusas sob os tópicos de seqüência e imagem. (4.) Essas relações constituem as leis da natureza e são invariáveis. (5.) Como tudo o que existe é material, essas leis, ou “relações invariáveis de sucessão e imagem”, controlam todos os fenômenos da mente, como os chamamos, e da vida social e da história, bem como os da natureza, no sentido comum desse termo. (6.) Como tudo está incluso na área da física, tudo é controlado por leis físicas, e não há mais

liberdade nos atos humanos do que nos movimentos das estrelas; e, portanto,

aqueles pode ser preditos com a mesma exatidão que estes.

A seguinte citação de “Philosophie Positive”, “livremente traduzido e condensado por Harriet Martineau”,[19] inclui todos os pontos mencionados anteriormente,

“A primeira característica da Filosofia Positivista consiste em que ela considera todos os fenômenos como sujeitos a leis naturais invariáveis. Nossa tarefa é - visto quão debalde é qualquer investigação do que se chamam causas, quer primárias quer finais - empreender acurada investigação dessas leis, com vistas a reduzi-las ao menor número possível.”[20] “Nosso método positivo de conectar fenômenos é por meio de uma ou de duas relações - aquela de similitude ou aquela de sucessão -, sendo o mero fato de tal imagem ou sucessão tudo o que podemos pretender conhecer; e tudo o que necessitamos saber; pois essa percepção compreende todo o conhecimento que consiste em elucidar algo por meio de outro algo - em agora explicar e em agora prever certos fenômenos, por meio da imagem ou seqüência de outros fenômenos.”[21] “Se considerarmos essas funções [da mente] em seus aspectos estáticos - isto é, se considerarmos as condições sob as quais elas existem-, devemos determinar as circunstâncias orgânicas do caso, cuja inquirição o envolve com a anatomia e a psicologia. Se visualizarmos o aspecto dinâmico, temos de estudar simplesmente o exercício e os resultados das faculdades intelectuais da raça humana, o que é nada mais, nada menos que o objetivo geral da Filosofia Positiva.”[22]

Comte se vê obrigado a usar a palavra “faculdade” e a falar de seu exercício, no entanto toda a sua filosofia nega a existência de algo chamado eficiência. As leis que determinam os acontecimentos não são mais do que os fatos de seqüência uniforme. Segundo a passagem há pouco citada, uma área da psicologia (a estática) pertence à anatomia e à psicologia; a outra (a dinâmica), à seqüência observada de determinados fatos chamados intelectuais. A seqüência é invariável. A intervenção da vontade é necessariamente excluída, porque a filosofia, pelo menos a positivista, nada é, senão o fato de assegurar a faculdade de previsão. Os atos livres, porém, não podem ser previstos pelo homem. Daí Comte dizer: “O arbitrário nunca pode ser excluído, embora os fenômenos políticos sejam atribuídos à vontade, divina ou humana, em vez de serem conectados às leis naturais invariáveis”.[23] “Se os eventos sociais estiveram sempre expostos a distúrbio pela intervenção acidental do legislador, humano ou divino, nenhuma previsão cientifica deles seria possível.”[24]

Sendo os exercícios intelectuais considerados função do cérebro, Comte diz: “A teoria positiva das funções intelectuais e afetivas é, portanto, doravante imutavelmente considerada como que consistindo no estudo, tanto racional quanto experimental, dos vários fenômenos da sensibilidade interior, os quais são próprios dos gânglios cerebrais, à parte de seus mecanismos externos. Portanto, ela é simplesmente o prolongamento da psicologia animal, propriamente assim chamada, quando esta se estende tanto para incluir os atributos fundamentais como os finais.”[25]

Comte, sendo um ardoroso frenologista, fundamentou um dos argumentos de seu sistema na organização do cérebro; mas sua grande dependência era à lei do desenvolvimento humano. Ele não admitia diferença essencial entre o homem e os animais irracionais. A superioridade do homem é apenas no grau de sua inteligência, a qual se deve à sua melhor organização física. Segundo Comte, toda a raça humana, e cada pessoa individualmente, passa por três estágios distintos, os quais ele chama de teológico, metafísico e positivo. Durante o primeiro estágio, todos os acontecimentos são atribuídos a causas supematurais. Na primeira parte desse estágio de seu progresso, os homens eram adoradores de fetiches; então, gradualmente se tomaram politeístas e monoteístas. Ele se empenha em provar isso historicamente em relação aos gregos, aos romanos e aos habitantes da Europa ocidental. Os homens superaram a era do fetiche, e depois superaram as formas politeístas e monoteístas da crença. Ou seja, cessaram de atribuir os fenômenos à agência de seres supematurais.

Durante o estágio metafísico, os fenômenos são atribuídos a causas não visíveis, a poderes ocultos ou energias, ou seja, a algo que os sentidos não podem detectar. Esse estágio também passou, e os homens vieram a reconhecer o grande fato de que não existem agências espirituais no universo, nem causas eficientes, nada senão os acontecimentos a serem dispostos segundo as leis de seqüência e imagem. A ordem dos acontecimentos é invariável e necessária. O que foi no passado será no futuro. Como essa é a lei para o desenvolvimento da raça coletivamente, assim ocorre ao homem individualmente. Cada um, em seu progresso desde a infância até a maturidade, passa por esses vários estágios, o teológico, o metafísico e o positivo. Primeiro cremos nas agências supematurais (bruxas, fantasmas, almas, anjos etc.); então, nas causas ocultas; por fim, somente nos fatos discernidos pelos sentidos. A história da raça e a experiência do homem individual são assim feitas o amplo e seguro fundamento da Filosofia Positivista.

Observações

1. Considerando que os defensores de tal filosofia não passam de uns poucos; considerando que novecentos e noventa e nove milhões, dentre os bilhões, que ainda crêem em Deus, é uma rematada e violenta presunção de que a humanidade alcançou o estágio do positivismo. Poder-se-ia prontamente admitir que o progresso da ciência e do cristianismo baniram a alquimia, a astrologia, a bruxaria e a necromancia das porções iluminadas de nossa raça, mas ele raramente teve o efeito discemível de banir a crença da mente como distinta da matéria, nem das causas eficientes, nem de Deus. Admitindo, pois, estar correto o princípio do argumento, a conclusão atingida é contraditada pelos fatos.

2.0 princípio cm si, contudo, não passa de uma presunção infundada. Não houve tal desenvolvimento da raça, e não há tal desenvolvimento do homem individualmente, como presume o argumento. Muito menos é verídico, como sustenta Comte, que esses vários métodos de tratar os fenômenos são antagônicos e mutuamente exclusivos, a saber, que, se cremos em agentes espirituais, não podemos crer em causas invisíveis, metafísicas; e, se cremos nisto, não podemos crer naquilo. O fato é que a grande massa da humanidade, culta e inculta, crê em ambos. Crêem em Deus e na mente, tanto quanto nas causas ocultas, tais como a eletricidade, o magnetismo e outras forças físicas; as quais, no sentido das palavras de Comte, são metafísicas.

Com respeito a essa pressuposta lei do progresso, o prof. Huxlcy, que é tão completamente

emancipado dos obstáculos da autoridade quanto qualquer cientista ora vivo, diz, em primeiro lugar, que Comte se contradiz quanto a esse princípio fundamental. Em prova, ele cita uma longa passagem de “Philosophie Positive”, na qual Comte ensina; ‘‘(a.) Como matéria de fato, que o intelecto humano *não* se sujeitou invariavelmente à lei dos três estados, e portanto a necessidade da lei *não pode* ser demonstrável *a priori.* (ò.) Muito de nosso conhecimento de todos os tipos *não* passou pelos três estados e, mais particularmente, como M. Comte é prudente em realçar, nem pelo primeiro, (c.) O estado positivo tem mais ou menos coexistido com o teológico desde a aurora da inteligência humana. E, à guisa de completar a série de contradições, a asseveração de que os três estados são ‘essencialmente diferentes e mesmo radicalmente opostos’, vai de encontro à declaração um pouco mais abaixo na mesma página de que ‘o estado metafísico é, no fundo, nada mais que uma modificação simples e geral do primeiro’.” “Os

cientistas", acrescenta, "não têm o hábito de prestar muita atenção às 'leis' declaradas nessa forma."[26]

Depois de demonstrar que o homem individualmente não passa pelos vários estados, o prof. Huxley diz; "O que é verdadeiro quanto ao indivíduo é, *mutatis mutandis*, verdadeiro quanto ao desenvolvimento intelectual das espécies. É absurdo dizer dos homens num estado de selvajaria primitiva, que todas as suas concepções estão num estado teológico. Nove décimos deles são eminentemente realistas e tão 'positivos' quanto a ignorância e a insuficiência poderia fazê-los".[27]

Além disso, não é verdadeiro que a raça dos homens ora existente sobre a terra era, em seu estado primitivo, adoradora de fetiches, ou que gradualmente passou para o politeísmo e então para o monoteísmo. O reverso é que é verdadeiro. Não só a revelação, mas toda a história e a tradição se dispõem a mostrar que o estado primitivo de nossa raça foi o seu mais elevado estado, pelo menos no que concerne à religião. O monoteísmo foi a primeira forma de religião entre os homens, A ele sucedeu o culto à natureza e o panteísmo, e então o politeísmo. É fato histórico que o monoteísmo não foi atingido mediante um processo de desenvolvimento. O monoteísmo veio primeiro; gradualmente pereceu dentre os homens, exceto como miraculosamente preservado entre os hebreus, e deles se difundiu pela instrumentalidade (ou, melhor, na forma) do cristianismo. Ele não se estende a parte alguma além da influência, direta ou indireta, da revelação supematural contida na Bíblia. Eis um fato que os cientistas não devem negligenciar em suas deduções.

3. Comte se fez culpado de má-fé ao confinar sua observação a uma pequena porção das nações da terra; e também aquela porção que foi mantida sob a influência do cristianismo. Se a lei que ele buscou estabelecer foi universal e necessária, ela teria operado desde o princípio na índia e na China, tanto quanto na Europa. Os milhões naquelas regiões não têm alcançado o estado monoteísta, muito menos o estado metafísico, e ainda menos o estado positivo de desenvolvimento. A índia, especialmente, oferece notável refutação dessa teoria. Os hindus são uma raça altamente intelectual. Seu idioma e literatura fazem paralelo com os da Grécia e Roma. Seus filósofos, quase três mil anos atrás, anteciparam os mais elevados resultados atin-

gidos pelos Schellings e Hegels de nossos dias. Apesar disso, de todas as nações da terra, os hindus são os menos materialistas, ou positivos, em seus pontos de

vista quanto à natureza. Com eles o supematural ou espiritual é exclusivamente real. Os hindus, pois, não podem sujeitar-se a essa lei universal e necessária de desenvolvimento, a qual, presume-se, é o fundamento da filosofia positiva.

4. Naturalmente é presunção e perda de tempo tentar imaginar os homens fora de seus sentidos, ou é totalmente falso e indigno convencê-los de que o que sua própria natureza lhes ensina é verdadeiro. Isso, no entanto, Comte não apenas tenta, mas todo seu sistema se fundamenta na pressuposição de que nossa natureza é uma quimera e mentira. Ou seja, ele se fundamenta na pressuposição de que as verdades intuitivas são falsas. É intuitivamente verdadeiro que somos agentes livres. Isso Comte nega. É intuitivamente verdadeiro que há uma diferença específica e essencial entre o certo e o errado. Isso ele nega. É intuitivamente verdadeiro que todo efeito possui uma causa eficiente. Isso também ele nega. É intuitivamente verdadeiro que existe um Deus diante de quem os homens são responsáveis por seu caráter e conduta. Isso também se nega. Houvera todo o intelecto e todo o conhecimento já possuído pelos homens e anjos se concentrado na pessoa de Comte, ainda teria sido tolice haver ele tentado fundamentar um sistema considerando a negação de verdades tais como essas. O cristão não temeria dizer algo mais. É intuitivamente verdadeiro, para que tudo o que tem olhos veja, que Jesus Cristo é o Filho de Deus, e que seu evangelho é a sabedoria de Deus e o poder de Deus para a salvação, e que é absolutamente impossível que alguma teoria que se oponha a essas intuições divinas seja verdadeira.

Outra ilustração do presunçoso caráter dessa filosofia se encontra no que ela ensina sobre sociologia. Os cientistas de todos os países desde muito têm-se empenhado laboriosamente em fazer observações meteorológicas, e no entanto tais são o número e complexidade das causas que determinam as condições do tempo, que ninguém é capaz de predizer como o vento soprará daqui a quarenta e oito horas, muito menos daqui a um ano. As causas que determinam a ação humana no indivíduo e na sociedade são muito mais complexas e inescrutáveis do que as que determinam as condições do tempo. Comte, todavia, presume haver reduzido a sociologia a uma ciência, competindo com os matemáticos na exatidão. “Aventurar-me-ei a dizer”, em sua declaração confiante, “que a ciência sociológica, ainda que só estabelecida por este livro, já se rivaliza com a própria ciência matemática, não em precisão e fecundidade, mas em positividade e racionalidade.”[28]

Aplicações Práticas do Positivismo

As aplicações práticas desta filosofia são muito sérias. O positivismo reivindica o direito de controle absoluto e universal sobre todas as atividades humanas; sobre a educação, a política, a organização social e a religião. Como o progresso da ciência tem banido toda a liberdade de opinião ou de ação das áreas da matemática e astronomia, assim deve bani-la de todas as demais áreas do pensamento e atividade humana. Falando de liberdade de consciência, Comte diz: “Negativo como vemos ser esse dogma, significando livrar-se de toda a autoridade antiga, enquanto espera pela necessidade da ciência positiva, o caráter absoluto supostamente nele

residente deu-lhe energia para cumprir seu destino revolucionária.... Esse dogma jamais poderá ser um princípio orgânico; e, além do mais, constitui um obstáculo à reorganização, agora que sua atividade não é mais absorvida pela demolição da antiga ordem política.” Pergunta ele: “Pode-se supor que as mais importantes e as mais delicadas concepções, e aquelas que, por sua complexidade, são acessiveis somente a um pequeno número de percepções elaboradas deve ser entregue a decisões arbitrárias e variáveis das mentes menos competentes?”.[29] Este argumento é conclusivo. Se a vida social, os atos dos homens, são tantos e tão exatamente determinados pelas leis físicas quanto as mudanças materiais, aqueles que têm averiguado essas leis estão autorizados a controlar todos os demais homens. Da mesma forma que seria irracional permitir aos homens que não obedecem às leis da natureza construir nossas casas ou navegar nossos navios, assim seria absurdo, sob tal hipótese, permitir àqueles que são ignorantes quanto às leis sociais governar a sociedade. Comte declara sua admiração não pela doutrina papista, mas pela organização papal, a qual, na nova ordem de coisas, ele propõe que continue. “A infalibilidade papal”, diz ele,[30] “foi um grande avanço intelectual e social.” O prof. Huxley incisivamente caracteriza o positivismo, nesse aspecto, como “catolicismo *minus* cristianismo”.

A religião não se exclui de tal sujeição absoluta. A filosofia positiva, ao negar a existência da alma e do ser de Deus, parece não deixar lugar para a religião. Comte colocou no frontispício de seu “Discours sur TEnsemble du Positivisme” o anúncio de que seu propósito era reorganizar a sociedade “sans Dieu ni Roi”. Não obstante, uma vez que os homens precisam ter, como sempre tiveram, alguma religião, uma filosofia que pretendesse domínio absoluto sobre todas as áreas da vida humana deveria fazer alguma provisão para essa necessidade universal, ainda que imaginária, de nossa natureza. Comte, portanto, publicou um catecismo de fé religiosa e um ritual de culto religioso. O objetivo do culto era a agregação da humanidade formada pela absorção das sucessivas gerações

humanas. Todo grande homem tem duas formas de existência: uma consciente antes da morte; a outra, depois da morte, inconsciente, no coração e intelecto dos demais homens. O Deus da filosofia positiva é, portanto, a agregação das memórias dos grandes homens. “Indubitavelmente”, diz Huxley, “‘Deus’ desapareceu, mas o ‘Noveau Grand-Être Suprême’, um gigantesco sofisma, se feito novo em folha pelas mãos do próprio M. Comte, reinava em seu lugar. De ‘Roi’ também nunca se ouviu, mas em seu lugar encontrei uma organização social minuciosamente definida, a qual, se nunca chegou à prática, exerceria uma despótica autoridade tal como nenhum sultão se rivalizou e nenhum presbitério puritano, em seus dias mais prósperos, sonharia exceder. Ao mesmo tempo eu, como pelo ‘culte systématique de l’humanité’, em minha inconsciência, não pudesse distingui-la do papado absoluto com M. Comte na cadeira de São Pedro, e os nomes dos santos mais transformados.”[31]

Há, contudo, duas formas de culto: uma privativa, outra pública. O objeto especial da primeira é uma mulher, porque ela é o mais perfeito representante da humanidade. Como “Mãe, ela desperta veneração; como esposa, afeição; e como filha, bondade”. Para excitar esses sentimentos, a mulher ideal deve ser adorada. A humanidade, ou a memória de grandes homens, é o objeto para o culto público, levando em conta que se oferecem detalhes minuciosos.

A nova religião terá dez sacramentos, uma arquitetura peculiar e uma extensa hierarquia, sob o controle de um Sumo Sacerdote absoluto. Tal é o sistema que Comte se permitiu crer substituiria o evangelho de Jesus Cristo. Ele já quase desapareceu. Entre os cientistas idosos da Inglaterra há raramente um medíocre demais para fazer-lhe reverência.[32]

E. *O Materialismo Científico Princípios Diretivos*

Os princípios diretivos da forma científica moderna de materialismo são abraçados, pelo menos por alguns, que não se consideram materialistas. Entretanto, adotam a linguagem do sistema e declaram princípios que, em seu significado geralmente aceito, constituem o que na história do pensamento humano é conhecido como materialismo.

Os mais importantes desses princípios se seguem, muitos dos quais, contudo, não são peculiares ao sistema.

1. Matéria e energia são inseparáveis. Sempre que há matéria, há energia, e

sempre que há energia, há matéria. Tal proposição, pelo menos na primeira instância, deve ser entendida somente em relação à energia física.

2. Todas as energias físicas, tais como luz, calor, afinidades químicas, eletricidade, magnetismo etc. etc. são conversíveis. A luz pode ser convertida em calor, e o calor em luz; ou em eletricidade, e a eletricidade em ambos; e assim por todo o circuito. Isso é o que se chama a correlação de energias. Count Rumford, numa comunicação à Royal Society of London, em 1798, satisfeito de que o calor generalizado no furo de um cilindro não podia ser de outra forma explicado, desenvolveu a doutrina de que o calor é um modo peculiar de movimento. Desde então a doutrina foi generalizada, e é agora comumente aceita a opinião de que todas as energias físicas podem ser resolvidas no movimento. Tal generalização, contudo, não é aceita por todos os cientistas. Eles acham impossível conceber como a gravitação, que age instantaneamente em todas as distâncias, pode ser movimento. Ela é simplesmente uma energia que tende a produzir movimento.

3. Tal movimento, contudo, não é de um fluído, ou éter, ou de alguma outra substância imponderável peculiar a cada tipo particular de energia. Como o som consiste em, ou, melhor, é produzido por vibrações da atmosfera, era natural pressupor que a luz fosse a ondulação de

um calor comum a outro, de uma energia comum a outra. Tal teoria é descartada. O movimento pretendido é o movimento nas moléculas da matéria afetada. Quando o ferro é aquecido, nada se lhe acrescenta. Não existe substância imponderável chamada calorífico. Tudo o que ocorre é que as moléculas do ferro são agitadas de uma forma particular. Se o ferro é magnetizado, ele é apenas um tipo diferente de movimento comunicado a seus átomos constituintes. E assim se dá em relação a todos os demais tipos de energia. Entretanto, quando a luz ou o calor são emitidos de um objeto distante, o movimento que constitui essas energias deve ser transmitido através de um instrumento. Pois onde há movimento, deve haver algo que se move. E, portanto, se o calor for o movimento nas moléculas do sol, esse calor não poderia alcançar-nos a menos que houvesse algum instrumento material entre nós e o sol.

4. As energias físicas são não apenas conversíveis umas às outras, mas quantitativamente equivalentes; ou seja, uma dada equivalência de calor produzirá uma quantidade de luz ou de eletricidade, ou de alguma outra energia, a qual, se puder ser utilizada, reproduzirá precisamente aquela quantidade de

calor. Um cilindro, quando colide com um objeto, produz calor bastante para dar-lhe a velocidade que ele tinha no instante do contato. Determinada quantidade de luz e de calor derivados do sol se expande na formação de determinada quantidade de madeira ou de carvão; essa quantidade de madeira ou de carvão fornecerá precisamente a quantidade de luz e calor que se despenderam em sua produção. Count Rumford experimentou determinar a relação quantitativa entre o movimento e o calor, e chegou bem próximo da mesma conclusão alcançada pelo dr. Joule de Manchester, Inglaterra, o qual descobriu que uma só libra de matéria, caindo de setecentos e setenta e dois pés, produzirá calor bastante para elevar a temperatura de uma libra de água num só grau de Fahrenheit. Isso é agora aceito como a unidade da energia.

5. A energia é indestrutível. Ela nunca aumentou nem diminuiu. O que se perde em uma forma se adquire em outra. As energias são, portanto, agentes indestrutíveis, conversíveis e imponderáveis. Tal correlação e conservação de energias é declarada pelo dr. Carpenter, eminente fisiologista, estar "agora entre as melhores generalizações estabelecidas pela ciência física", e o maior triunfo científico do século; "graças", como diz ele, "aos labores de Faraday, Grove, Joule, Thomson e Tyndall, para não dizer nada dos labores de Helmholtz e outros distintos cientistas europeus".[33]

Correlação das Energias Físicas e Vitais

Quanto ao fato de esta doutrina da correlação de energias confínar-se à área da física, é uma questão puramente cientifica, na qual o teólogo não tem interesse especial. Infelizmente, ela não tem sido assim confinada. O dr. Carpenter, no diário já citado, diz: "Todo fisiologista atento deve desejar ver o mesmo curso de inquirição totalmente processado a respeito dos fenômenos dos corpos vivos".[34] O primeiro passo nessa direção, acrescenta ele, foi tomado pelo dr. Mayer, da Alemanha, em seu extraordinário tratado sobre "Organic Movement in its Relation to Material Changes".

Ali aparecem três formas de opinião entre os cientistas da escola "avançada" quanto à relação entre as energias vitais e físicas. Primeiro, há aqueles entre os quais se inclui o dr. Carpenter, que sustentam que as energias pelas quais os processos vitais se concretizam são a luz, o calor, a eletricidade e assim por diante, mas elas são dirigidas ou controladas por uma força de espécie diferente, chamada "agência diretiva".

A Teoria do Dr. Carpenter

O dr. Carpenter nega que exista algo tal como vitalidade, ou força vital, ou *nisusformativus,* ou Bildungstrieb. Podem ser selecionados dois germes entre os quais nem o microscópio nem a análise clínica será capaz de detectar a mais leve diferença; no entanto, um se desenvolve num peixe e o outro, numa ave. Por que é assim? O dr. Carpenter responde que a razão é que uma "agência diretiva" reside no germe. Eis sua linguagem: "A opinião predominante recentemente tem sido que tal potência é inerente ao germe; a qual, supõe-se, derivou de sua fonte não meramente sua substância material, mas um *nisus formativus,* Bildungstrieb, ou energia germinal, em virtude do qual se forma na semelhança de sua fonte, e se mantém nessa semelhança até que a energia seja exaurida, e ao mesmo tempo transmite uma fração dela a cada um de sua progênie".[35] Ele rejeita essa opinião, mas acrescenta: "Quando analisamos atentamente a questão, descobrimos que o que o germe realmente supre não é a energia, mas a agência diretiva; daí, assemelhando-se mais ao controle exercido pelo construtor superintendente, o qual tem sobre si a incumbência de executar o projeto do arquiteto, do que à força física dos operários que trabalham sob sua orientação na construção da fábrica".[36] A conclusão a que ele chega é "que a correlação entre o calor e a energia organizadora das plantas não é menos intima do que a que existe entre o calor e o movimento. O atributo especial do germe vegetal é sua faculdade de utilizar, segundo sua própria forma peculiar, o calor que recebe, e de aplicar um poder construtivo para a formação de sua estrutura segundo seu tipo característico".[37]

Sobre esta doutrina de Carpenter, pode-se observar (1.) Que ela parece ser autocontraditória. Ele nega ao germe um *nisus formativus* ou Bildungstrieb, e atribui a ele "uma faculdade construtiva". Qual é a diferença? A frase em português é a tradução literal do vocábulo gennânico. (2.) Ele diz que "o calor e a força organizadora das plantas" são correlatos, ou seja, conversíveis um no outro e quantitativamente equivalentes; e no entanto a relação entre elas é análoga àquela entre um construtor superintendente e a força dos operários. De acordo com isso, a força física do servente de pedreiro é conversível no intelecto do construtor e é seu quantitativo equivalente. Não vemos como tal contradição pode ser evitada, a menos que ele use as frases "força construtiva" e "força organizadora" às vezes para a "agência diretiva" no germe, e às vezes para as forças físicas que tal agência controla. Se ele, porém, faz distinção entre "agência diretiva" e "força organizadora", então não há correlação entre a força física e "a atividade vital do germe".

(3.) De acordo não só com a opinião comum, mas com a opinião do último dos fisiologistas, o germe supre algo mais que “uma agência diretiva” (que seria a própria força). Ele não só

dirige, mas efetua ou produz mudanças. É uma força operativa, agindo não por, mas contra, forças físicas ou afinidades químicas; neutralizando-as à medida que avança. Tão logo o germe ou planta ou tecido morre, as forças físicas ganham ascendência e a desintegração ocorre. Tal coisa o próprio dr. Carpenter admite. A caraterística mais marcante, diz ele, que distinguem “a atividade vital de todo tipo de atividade física” é “o fato de que um germe dotado com vida se desenvolve em um organismo de tipo semelhante ao de sua fonte; que esse organismo é o objeto de incessantes mudanças que tendem, em primeiro lugar, à evolução de sua forma típica; e, subsequentemente, à sua manutenção nessa forma, *não obstante o antagonismo de agências químicas e físicas*, as quais tendem continuamente a produzir sua desintegração; mas que, visto seu termo de existência ser prolongado, seu poder de conservação se declina de modo que se toma menos e menos capaz de resistir a tais forças desintegradoras, que por fim sucumbem, deixando que o organismo seja decomposto por sua agência nos componentes dos quais seus materiais foram originalmente extraídos”.[38] Tal coisa não significa que as agências químicas não tenham nada que fazer no crescimento e desenvolvimento de plantas e animais, mas certamente significa que a força ou vida vital é uma agência ou poder diferente de qualquer tipo de força física. Vida e força física, portanto, não são idênticas. Não são correlatas. A primeira não é a mera forma da última.

Um dos mais eminentes físiologistas vivos é o dr. John Marshall; embora esteja muito longe de pertencer à velha escola, ele distintamente toma por certo que há força vital que não pode ser decomposta em nenhuma das forças físicas operativas no mundo externo e inorgânico. Diz ele:[39] “Todos os processos estritamente físicos dentro do corpo são realizados por meio dc modificações da força comum que produz fenômenos similares no mundo inorgânico ao nosso redor. Existe, contudo, no organismo do animal vivo, tanto quanto no vegetal vivo, uma energia especial formativa ou organizadora, envolvendo o animal ou a planta perfeita a partir do ovo ou óvulo primitivo, desenvolvendo seus vários tecidos e órgãos, e conservando-os desde o início ao término de sua existência individual. A influência dessa força, além do mais, estende-se da fonte à progênie, geração após geração”. Essa é a doutrina comumente aceita, ou seja, que os fenômenos físicos devem ser reportados às forças físicas; os

fenômenos vitais, à força vital; e os fenômenos mentais, à mente. A nova doutrina, contudo, consiste em que todos os fenômenos devem ser reportados às forças físicas, não sendo conhecida nem reconhecível nenhuma outra força.

Opiniões Mais Avançadas

O segundo ponto de vista adotado com referência à relação da força física com a força vital consiste em que, se porventura existe alguma diferença, ela não pode ser conhecida. As forças físicas são conhecidas. Podem ser medidas. Podem não ser só convertidas uma na outra, mas é possível provar que são quantitativamente equivalentes. Se algum outro tipo de força for pretendido em favor dos fenômenos vitais, tal pretensão é gratuita. É tomar por garantido que algo existe, do qual nada sabemos e nada podemos saber. Deve, pois, estar além da esfera da ciência e não é de nenhuma importância. Mesmo o dr. Carpenter usa a seguinte linguagem: “Outra

classe de pensadores teve de cortar o nó que não pôde desatar, ao atribuir todas as ações dos corpos vivos que os físicos e químicos não podem explicar a um ‘princípio vital’ hipotético; uma agência obscura que faz tudo a seu próprio modo, porém se recusa a tomar-se o objeto de exame científico; como a ‘od-force’ ou ‘poder espiritual’ ao qual os amantes do portentoso se dispõem a atribuir os misteriosos movimentos de girar e martelar as mesas”.[40] “Se alguém me pergunta”, diz o prof. Huxley, “quais são os hábitos dos habitantes da lua, e eu respondo que não sei, que nem eu e nenhum outro tem como saber; e que, em tais circunstâncias, desisto totalmente do tema, não creio que ele tenha algum direito de taxar-me de cético.”[41] E assim ele bane a vitalidade da esfera da ciência, visto que tudo, exceto a matéria e suas funções, pertence à região do desconhecido e incognoscível. Os professores Tyndall e Herbert Spencer assumem, às vezes, a mesma posição.

Mas, embora escritores tais como o dr. Carpenter, em evidente contradição às suas próprias admissões, reconheçam a existência de “uma agência diretiva” no germe vivo, a maioria dos escritores dessa escola se recusa a reconhecer tal agência ou força como verdade científica. A única diferença entre o segundo e o terceiro ponto de vista sobre esse tema geral, acima citado, é que, segundo alguns, a pretensão de força vital como distinta da força física é considerada gratuita e desnecessária; segundo outros, qualquer pretensão semelhante é declarada antifilosófica e deve ser totalmente descartada. O mesmo escritor às vezes assume uma, às vezes outra dessas bases.

Argumento em Prol da Correlação das Forças Físicas e Vitais

Portanto, o prof. Huxley, embora poucos anos desde que se firmara um defensor da força vital como distinta da força física, em seu discurso sobre a "Physical Basis of Life", assume a posição oposta. Eis seu argumento: os elementos fornecidos pelo reino mineral são formados pela planta e, sob a influência de luz e calor, transformam-se em matéria organizada. Os produtos da vegetação, amido, açúcar, fíbrina etc. são puramente materiais. Isso é verdadeiro mesmo a respeito do protoplasma, ou matéria viva, ou bases físicas da vida, como é chamado, o qual é elaborado pela planta dos materiais inanimados fornecidos pelo solo e pela atmosfera. Há, deveras, grande diferença entre os produtos da vegetação e os elementos inanimados dos quais são formados. Mas também há diferença entre os elementos da água e a própria água. Se uma fagulha elétrica passar através de um volume de oxigênio e gás hidrogênio, ela se transforma em água, a qual pesa precisamente o mesmo volume dos dois gases dos quais se compõe. Ela é oxigênio e hidrogênio em combinação, e nada mais. Todavia, as propriedades da água são inteiramente diferentes daquelas do oxigênio e hidrogênio. De igual modo, há grande diferença entre as propriedades do ácido carbono, da água e da amônia, dos quais a planta se compõe, e da própria planta viva. Visto, porém, ser antifílosófíco presumir a existência de algo desconhecido chamado aquosidade para indicar a diferença entre a água e seus elementos, não é menos antifílosófíco presumir a existência de algo desconhecido chamado vitalidade para indicar a diferença entre ela e os materiais inanimados dos quais a matéria viva se compõe.

A Vida Animal

De igual modo, todos os fenômenos da vida animal apontam para as forças físicas inseparáveis da matéria que compõem a estrutura animal, É verdade que as funções da matéria nos tecidos animais são mais elevadas do que nos tecidos vegetais. Mas os defensores da teoria em questão se empenham em reduzir ao mínimo a diferença entre vida animal e vida vegetal. Somente a superfície superior da folha é suscetível aos efeitos peculiares da luz. Portanto, somente o nervo óptico se deixa afetar de uma forma que é necessária à visão. A planta sensitiva se contrai quando tocada; assim ocorre aos músculos dos animais, quando se aplicam estímulos nervosos e elétricos adequados. Em suma, como todas as operações da vida vegetal se devem a forças físicas, assim todos os fenômenos da vida animal se devem às mesmas causas.

Sobre este tema, o prof. Huxley diz: “A substância da vida se compõe de matéria ordinária, diferindo dela apenas na maneira como os átomos se agregam. Ela é formada de matéria ordinária, e novamente decomposta numa matéria ordinária quando sua obra é concluída”.[42] Por protoplasma, ou substância da vida, ele às vezes tem em mente a matéria que exibe os fenômenos da vida; e, às vezes, a matéria que, uma vez elaborada pela planta ou animal, é capaz de manter a vida. Daí chamar ele de protoplasma a carne de carneiro fervida.

A única diferença entre a matéria inorgânica, inanimada, e as plantas ou animais vivos, é na forma como seus átomos se agregam. “Carbono, hidrogênio, oxigênio e nitrogênio são todos corpos inanimados. Por certo que carbono e oxigênio, unidos, em certas proporções e sob certas condições, dão origem ao ácido carbônico; hidrogênio e oxigênio produzem água; nitrogênio e hidrogênio originam amônia. Esses novos componentes, como os corpos elementares dos quais se compõem, são inanimados. Mas, quando unidos sob certas condições, dão origem a corpos, protoplasma, ainda mais complexos, e esse protoplasma exibe os fenômenos da vida. Não vejo nenhuma interrupção nessa série de passos da complicação molecular, e não consigo entender por que a linguagem que é aplicável a qualquer termo da série não pode ser usada para qualquer um dos outros.... Quando o hidrogênio e o oxigênio são misturados em determinada proporção, e uma faísca elétrica os atravessa, eles desaparecem, e a quantidade de água, igual em peso à soma de seus pesos, aparece em seu lugar. Não existe a mais leve paridade entre as potências passivas e ativas da água e as do oxigênio e hidrogênio que lhe dão origem,”[43] “Que justificativa há, pois, para o pressuposto da existência na matéria viva de algo que não tem nenhum representante ou correlativo na matéria inanimada que lhe dá origem? Que status filosófico tem a ‘vitalidade’ melhor do que a ‘aquosidade’? E por que a ‘vitalidade’ esperaria melhor destino do que as outras ‘idades’ que têm desaparecido desde que Martinus Scriblerus explicou a operação do meat-jack por sua inerente ‘meat-roasting quality’ e escarneceu do materialismo daqueles que explicavam a volta da saliva por determinado mecanismo operado pelo draught of the chimney?... Se as propriedades da água podem ser apropriadamente ditas resultantes da natureza e disposição de suas moléculas componentes, não consigo ver nenhuma base inteligível para deixar de dizer que as propriedades do protoplasma resultam da natureza e disposição de suas moléculas.”[44]

A doutrina, portanto, consiste em que o ácido carbônico, a água e a amônia, corpos inanimados, sob determinadas condições se convertem em matéria viva,

não em virtude de alguma nova força ou princípio a eles comunicado, mas unicamente em virtude de um arranjo diferente de suas moléculas. É desta matéria viva que todas as plantas e animais se compõem, e às propriedades ou forças físicas inerentes na matéria da qual se compõem, todos os fenômenos da vida vegetal e animal devem ser determinados. “Protoplasma”, diz o prof. Huxley, “é o barro do oleiro, o qual, cozido e pintado segundo seu gosto, permanece barro, separado pelo artífice e não pela natureza, desde o mais comum tijolo ou torrão de terra secado ao sol.”[45] Como o tijolo, independentemente de sua forma ou cor, não pode ter propriedades que não sejam inerentes ao barro, assim o organismo vegetal ou animal não pode ter propriedades que não pertençam ao protoplasma, o qual, em última análise, nada é senão ácido carbônico, água e amônia.

O prof. Huxley é não só um naturalista distinguido, mas um popular conferencista e orador de “Lay Sermons”, e assim se tornou um homem representativo entre os defensores dessa nova forma de materialismo. Entretanto, ele está muito longe permanecer sozinho. “Alguns dos mais distintos físicos, químicos e naturalistas vivos”, diz o dr. Beale, “têm aceitado essa teoria física da vida. Têm ensinado que a vida não passa de um modo de força ordinária, que a coisa viva diferente da coisa não viva não em qualidade, ou essência, ou espécie, mas meramente em grau”.[46] “À medida que”, diz o mesmo escritor, “os defensores da doutrina física da vida se contentaram em ridicularizar a ‘vitalidade’ como ficção e mito, visto que não se faz evidente a sentidos, medida ou peso, nem se pode provar cientifícamente que existe, sua posição não foi atacada facilmente; mas agora, quando asseveram dogmaticamente que a força vital é apenas uma forma ou um modo de movimento ordinário, são obrigados a mostrar que a asseveração descansa sobre evidência, ou será considerada pelos homens atentos como uma dentre o grande número de hipóteses fantasiosas, advogadas apenas por aqueles que desejam engrossar as fileiras dos mestres e expositores da ciência dogmática, os quais, embora pretensiosos e autoritários, nunca devem ser intolerantes e contra o progresso.”[47]

Fenômenos Mentais

Não somente as operações da vida vegetal e animal, segundo a nova doutrina, se devem a forças físicas, mas o mesmo se dá com todas as operações mentais. Se o argumento da analogia é válido num caso, também é válido no outro. Se devemos crer que as propriedades do protoplasma, ou matéria viva, devem determinar o modo no qual suas moléculas se agregam, porque as propriedades

da água se devem à agregação particular dos átomos dos quais seus elementos, hidrogênio e oxigênio, se compõem, então devemos crer que todo pensamento e sentimento se deve à composição e movimentos moleculares dos átomos do cérebro. Por conseguinte, o prof. Huxley, depois de afirmar que a "vitalidade" não tem melhor condição fílosó-

fica do que a "aquosidade", adverte seu leitor a que não se detenha nessa admissão. "Convido-o a precaver-se", diz ele, "de, ao aceitar tais conclusões, colocar seus pés no primeiro degrau de uma escada, a qual, na estima da maioria das pessoas, é o reverso da escada de Jacó e conduz aos antípodas do céu. Pode parecer algo sem importância admitir que as tênues ações vitais de um fungo ou de um foraminífero são as propriedades de seu protoplasma, e resultados diretos da natureza da matéria da qual se compõem. Mas se, como já me esforcei por provar-lhe, seu protoplasma é essencialmente idêntico ao, e mais prontamente convertido no, de qualquer animal, não consigo descobrir nenhum ponto de parada lógico entre a admissão de que tal é o caso, e a concessão ulterior de que toda ação vital pode-se afirmar com igual propriedade ser resultado das forças moleculares do protoplasma que o exibe. E se esse é o caso, então deve ser verdadeiro, no mesmo sentido e na mesma extensão, que os pensamentos aos quais ora dei a forma de expressão, e seus pensamentos concernentes ao caso, são a expressão das mudanças moleculares nessa questão da vida que é a fonte de nossos outros fenômenos vitais."[48] "Ademais", diz ele, "admito como demonstrável que é totalmente impossível provar que tudo quanto não provenha do efeito de uma causa material e necessária, e que a lógica humana é igualmente incompetente para provar que algum ato seja realmente espontâneo. Um ato realmente espontâneo é aquele que, por pressuposto, não tem nenhuma causa [isto é, nenhuma causa material, pois não admite nenhuma outra]; e a tentativa de provar uma negativa tal como esta é, em face da matéria, absurda. E embora seja, por isso, uma impossibilidade filosófica demonstrar que algum dado fenômeno não provém do efeito de uma causa material, alguém familiarizado com a história da ciência admitirá que seu progresso tem em todas as épocas significado, e agora mais que nunca significa a extensão da província do que chamamos de matéria e causação, e o concomitante banimento gradual de todas as regiões do pensamento humano do que chamamos espírito e espontaneidade."[49] "Além do mais, o que sabemos dessa terrível 'matéria', exceto como um nome para a causa desconhecida e hipotética das condições de nossa própria consciência? E o que sabemos desse 'espírito', por cuja ameaçada extinção surge grande lamentação, ... exceto que é também um nome para uma causa ou condição desconhecida e hipotética das condições da consciência? Em

outros termos, matéria e espírito não passam de nomes para o substrato imaginário de grupos de fenômenos naturais."[50] "Tão certamente como o próprio futuro se desenvolve do passado e do presente, assim a fisiologia do futuro gradualmente estenderá à esfera da matéria e da lei até que sejam coextensivas ao conhecimento, ao sentimento e à ação.[51] Ele menciona a exortação de Hume com freqüência citada, e reforça "o mais sábio conselho" que ela contém. "Se tomarmos em nossas mãos", diz Hume, "qualquer volume de teologia ou (divinity ou school-met-aphysics), por exemplo,, perguntemos se ela contém algum raciocínio abstrato concernente a quantidade ou número. Nenhum. Contém algum raciocínio experimental concernente a questão de fato ou existência? Nenhum. Entregue-a, então, às chamas; pois não contém nada senão sofísma e ilusão."[52]

A teoria da especulação humana não fornece uma confissão mais explícita do materialismo do que a contida nas citações supramencionadas. Todos os efeitos desconhecidos são atribuídos a causas materiais. Afirma-se que o espírito possui uma existência apenas imaginária. A espontaneidade é pronunciada como absurda. Afirma-se ser a necessidade inexorável e universal. Todavia, Huxley afirma não ser materialista. Em certo sentido isso é verdadeiro. Ele não é materialista porque não crê nem na matéria nem no espírito. Ele se declara discípulo de Hume, o qual ensinava que nada conhecemos senão impressões e idéias. A substância, quer material quer espiritual, a eficiência e Deus são banidos da esfera do conhecimento como "sofísma e ilusão". Ele confessa pertencer à confraria de Herbert Spencer, o princípio fundamental de cuja "Nova Filosofia" consiste em que tudo o que sabemos, ou podemos saber, é que a força existe e é persistente, enquanto a força propriamente dita é absolutamente inescrutável. Isso apaga da existência a alma e Deus, exceto quando tais palavras indicam uma força desconhecida. Visto, porém, sustentar ele que todas as energias são conversíveis, oblitera-se a distinção entre energias materiais e mentais, quer humanas, quer divinas. Ele se vale da pretensão comum de que sua teoria não degrada o espírito, mas exalta a matéria. Entretanto, é o veredicto da história, como verdadeiramente diz Julius Müller: "Toda tentativa para espiritualizar-se a matéria termina materializando o espírito". Sobre este tema, Spencer declara: "Os homens que não se erguem acima daquela vulgar concepção que une à matéria os desprezíveis epítetos 'grosseiro' e 'bruto' podem naturalmente sentir-se descoroçoados no propósito de reduzir os fenômenos da vida, da mente e da sociedade a um nível com os que pensam de forma tão degradada.... O curso proposto não implica uma degradação do assim

chamado superior, mas a elevação do assim chamado inferior”.[53] Essa, pelo menos, é uma confissão de que os fenômenos da vida, mente e sociedade apontam para causas materiais e físicas. Isso, aliás, ele assevera reiteradamente. Após insistir sobre a transformação das forças físicas em químicas, e estas em vitais, ele acrescenta: “Muitos se sentirão alarmados pela asseveração de que as forças que distinguimos como mentais entram na mesma generalização. Não obstante, não existe alternativa senão fazer tal concessão.[54]... Qualquer hesitação em admitir que, entre as forças físicas e as sensações, existe uma correlação semelhante àquela entre as próprias forças físicas desapareceria ao recordar-se como uma correlação, assemelhando-se à outra, é não apenas qualitativa, mas quantitativa”.[55].“Várias classes de fatos se unem para provar que a lei da metamorfose, que se põe entre as forças físicas, mantém-se igualmente entre elas e as forças mentais.... Como essa metamorfose ocorre - como uma força existente como movimento, luz ou calor, por converter-se num modo de consciência” - é um mistério; ele, porém, acrescenta que não é um mistério maior “do que as transformações das forças físicas umas nas outras.”[56]

O dr. Maudsley, distinto escritor da mesma escola,[57] diz: “Poucos, se existe um, poderão ser encontrados agora que neguem que, com cada manifestação de poder mental, há mudanças correlativas no material substrato; que cada fenômeno da mente é resultado, como energia manifesta, de alguma mudança molecular, química ou vital, nos elementos nervosos do cére-

bro”. Além disso, ele afirma:[58] “Com respeito aos multiformes fenômenos da mente, formamos a concepção geral, ou a idéia essencial da mente, uma idéia que não existe fora da mente mais do que outra idéia abstrata ou termo geral. Entretanto, em virtude dessa poderosa tendência na mente humana em fazer a realidade conforme a idéia, tendência essa que tem subsistido no fundo de tanta confusão na filosofia, essa concepção geral tem-se convertido numa entidade objetiva, permitindo tiranizar o entendimento. A abstração metafísica se tem transformado numa entidade espiritual e numa completa barreira assim interposta na vereda da investigação positiva”.

As passagens citadas anteriormente são um claro exemplo do gênero de raciocínio a que os cientistas amiúde se entregam. Na primeira citação, há duas classes apresentadas como equivalentes, as quais são na verdade essencialmente diferentes; e substituir uma pela outra é simplesmente um modo silencioso e sutil de dar a questão como provada. A primeira diz que o próprio ato mental é

determinado por uma mudança molecular no cérebro. A outra com efeito declara que a mudança molecular se dá no ato mental. Essas duas proposições são tão diferentes quanto o dia e a noite, A teoria consiste em que determinado tipo de movimento molecular no ferro *é* o calor; e determinado tipo de movimento molecular no cérebro *é* o pensamento. E toda a prova, no que concerne à última, é que uma determina a outra. A formação, porém, de uma imagem na retina determina a visão, e no entanto não prova que a imagem é nossa consciência quando vemos.

Além disso, na segunda passagem, o dr. Maudsley diz que “a mente é uma idéia abstrata”, a qual não tem existência alguma fora “da mente”, ou seja, fora de si mesma. Uma idéia abstrata contém uma idéia abstrata que a faz uma entidade objetiva. Aqueles que negam a existência objetiva da mente não podem pensar, falar ou escrever sem reconhecer sua existência, mais do que um idealista pode agir sem reconhecer a existência do mundo externo. Qualquer teoria que envolve uma negação das leis de nossa natureza é necessariamente absurda.

1

“De l’Homme”, *Works*, edit. Paris, 1793, vol. iii. p. 211, nota.

2

Introduction to the General History of Philosophy, vol. i. p. 169.

3

Ver *First Principies of a New System of Philosophy,* de Herbert Spenccr.

4

De Natura Deorum, ii. 22, p. 1116, edit. Leipzig, 1850.

5

Ver *Geschichte der Philosophie,* de Rixner, vol. i. seção. 120.

6

Ver *Conservation and Correlation of Forces,* de Youmans, p. 372.

7

Croonian Lectures on Matter and Force. Pronunciado no Royal College of Physicians, em 1868. Por Henry Bruce Jones, A. M., M. D., F. R. S., Londres, 1868, p. 17.

8

Geschichte der Philosophy, de Rixner, i. 303-318. *History of Philosophy,* de Ritter, traduzido por A. J. W. Morrison, ii. 399-447.

9

F. Fabri.

10

Leviathan, cap. i.

11

History of Modern Philosophy, de Morell, Nova Iorque, 1848, pp. 71, 72.

12

Observations on Man, cap. i. seção 2, e Morell, p. 98.

13

Morell, p. 99.

14

Ibid., p. 97.

15

Edinburgh Review, Oct. 1806, p. 157.

16

"Address before British Association", *Athenceum,* August 29, 1868. Citado em *Hulsean Lectures*, de Perowne, 1868; Apêndice, nota A.

17

Ibid., p. 102.

18

F. Fabri in *Real-Encyclopãdie*, de Herzog, art. “Materialismus”.

19

Nova Iorque, 1855.

20

Vol. i. p. 5.

21

Philosophie Positive, vol. ii. p. 515.

22

Vol. i. p. 11.

23

Vol. ii. p. 47.

24

Ibid., p. 73.

25

Ver *Human Intellect*, do prof. Porter, p. 54.

26

Lay Sermons, pp. 174, 175.

27

Lay Sermons, Addresses etc., de Huxley, Londres, 1870, No. VIII. “The Scientífic Aspects ofPositivism”, p. 178.

28

Philosophie Positive, vol. ii. p. 516.

29

Philosophie Positive, vol. ii. pp. 14, 15.

30

Ibid., vol. ii. p. 268.

31

Lay Sermons etc., p. 164.

32

O prof. Huxley diz: “Nestes sessenta anos foi uma fonte periódica de irritação para mim descobrir que M. Comte se apresentou como representante do pensamento científico, e observar que os escritores cuja filosofia teve por pai legítimo Hume ou se intitularam ‘comtistas’, ou ‘positivistas’, pelos escritores públicos, mesmo a despeito de veementes protestos em contrário. A Mr. Mill custou muitíssimo obter tal título; e olho também para Mr. Spencer, considerado um bom homem a lutar com adversidade, ainda engajado em frustrar sua adesão, e disposto a separar pele e tudo mais antes que ceder. Minha própria vez pode vir em seguida. Portanto, quando um eminente prelado outro dia deu dinheiro e autoridade à confusão popular, aproveitei a chance para incidentalmente vindicar a propriedade de Hume na assim chamada ‘New Philosophy’, e ao mesmo tempo repudiar o comtismo em meu próprio favor”. *IJt supra*, p. 165. O equívoco que originou a queixa é muito natural, visto que Comte e Hume têm muito em comum. A citação do prof. Huxley, de Fausto, é esta: “Unge falir sagt das der Pfarrer auch / Nur mil ein bischen andem Worten”.

33

Ver *Correlation and Conservation of Forces.* Uma coleção de trabalhos de distintos cientistas. Por Edward L. Youmans, M. D. Nova Iorque, 1865, p. 405,

34

Ibid., p. 405.

35

3 5 *Veja Correlation e Conservation of Forces*, p. 411.

36

Ibid., p. 412.

37

Ibid., p. 119. Ver também *New Quarterly Journal of Science*, 1864.

38

Youraans, p. 407.

39

Outlines of Physiology, edit. Filadélfia, de Smilh, 1868, p. 932.

40

Youmans, p. 402.

41

“Physical Basis of Life” em seu *Lay Sermons*, p. 158.

42

Lay Sermons, p. 144.

43

Ibid., p. 149.

44

Ibid., p. 151.

45

Ibid., p. 142.

46

Protoplasm; or Life, Matter, and Mind, de Lionel S. Beale, M. B., F. R. S, Segunda edição, Londres, 1870, p. 3.

47

Ibid., p. 4.

48

Lay Sermons, pp. 151, 152.

49

Ibid., pp. 155, 156.

50

Ibid., p. 157.

51

Ibid., p. 156.

52

Hume, *Works*, edit. Edimburgo, 1826, iv. p. 193.

53

[33] *First Principies*, Nova Iorque, 1869, p. 556.

54

[34] *Ibid.*, p. 211.

55

Ibid., p. 212.

56

Ibid., p. 217.

57

Physiology and Pathology of Mind, Londres, 1868, p. 42.

58

Ibid., p. 43.

Os Físicos Germânicos

Como se podia esperar, os cientistas do continente são mais francos em seu materialismo do que os ingleses. Um escritor alemão recente, Th. Otto Berger, Oberlehrer fur Mathematik und Physik,[1] diz: O materialismo é a filosofia dos cinco sentidos, nada admite senão o testemunho da sensação, e portanto nega a existência da alma, de Deus e de tudo quanto é supersensível. Em sua forma moderna, ele ensina que, como a matéria é a única coisa verdadeira e real, ela é não-criada e eterna. Sempre existiu e sempre existirá. É indestrutível e, em seus elementos, imutável. A energia é inseparável da matéria. Segundo a teoria, não existe matéria sem energia; e não existe energia sem matéria. Nenhuma energia existe por si mesma; e portanto não há nada que sirva de ponto de referência para a criação da matéria. O universo como existe agora se deve à evolução gradual de dois elementos, a saber: matéria e energia; das quais procede a evolução sob a operação de leis fixas. Primeiro houve a formação dos organismos inferiores; em seguida, dos superiores, até surgir o homem. Toda a vida, quer animal, quer vegetal, quer espiritual, se deve à operação da energia física e química na matéria. Como não existe poder

algum senão na matéria, não pode haver nenhum Ser divino com poder criativo nem alguma alma humana criada. Berger cita Virchow, que diz: “O naturalista científico só conhece corpos e as propriedades dos corpos”. Tudo o que se acha além deles ele declara “transcendental, e o transcendental é quimérico”. Também cita B. C. Vogt, que diz: “Não admitimos nenhum criador, quer no início, quer no curso da história do mundo; e consideramos a idéia de um criador autoconsciente e extraterreno como ridículo”. Segundo tais escritos, o homem consiste apenas em um corpo material; todos os atos e estados mentais procedem do cérebro. Quando o corpo morre, o homem cessa de existir. “A única imortalidade”, diz Moleschott, “é aquela quando o corpo se desintegra, sua amônia, ácido carbônico e o limo servem para enriquecer a terra e nutrir as plantas, os quais alimentam outras gerações de homens”.[2]

F. *Refutação*

Como o materialismo, em sua forma moderna, em tudo o que é essencial à teoria, é o mesmo que era há mil anos, os antigos argumentos contra ele tão válidos agora como sempre foram. Sua afirmação fundamental, vital e mental aponta para as energias físicas destituídas de inteligência; e sua negação

fundamental consiste em que não existe entidade objetiva tal como mente ou espírito. Se, pois, se pode demonstrar que a energia destituída de inteligência não pode explicar todos os fenômenos do universo, e que existe determinada entidade ou substância objetiva, tal como a mente, a teoria é refutada. Há dois métodos de combater determinada teoria. Um deles é o científico, o qual põe em dúvida a exatidão ou a completitude dos dados sobre os quais se fundamenta, ou a validade das inferências deles deduzidas. O outro é o método mais breve e mais fácil do *reductio ad absurdum.* O último é tão legítimo e válido quanto o primeiro. É bom lembrar que toda teoria inclui dois fatores; fatos ou princípios; ou fatos e inferências deles extraídos. Os fatos podem ser admitidos, enquanto os princípios ou inferências podem ser negados. Assim os fatos sobre os quais os materialistas insistem podem, pelo menos em sua maioria, ser reconhecidos; enquanto as vastas inferências deles extraídas, aos olhos da razão, podem valer menos que a palha. Todas essas inferências devem ser rejeitadas sempre que entrarem em conflito com qualquer verdade bem estabelecida, seja da intuição, da experiência ou da revelação divina.

Propõem-se três teorias gerais para a solução do problema do universo: a materialista, a panteísta e a teísta. De acordo com a primeira, todos os fenômenos do universo se devem à matéria e suas energias; de acordo com a segunda, em sua forma mais racional, qualquer poder, atividade e vida são poder, atividade e vida da única mente universal. A terceira teoria, ou teísmo, pressupõe a existência de um Deus infinito e extraterreno, que criou a matéria, favoreceu-a com energias e mentes finitas dotadas de inteligência e vontade; e que todos os fenômenos ordinários do universo se devem imediatamente a essas energias físicas e mentais como constantemente sustentadas e controladas pela onipresente sabedoria e poder de Deus. Pode-se pôr em dúvida se algum argumento equivalente é capaz de aprofundar a convicção de que a solução teísta deste grande problema é a única verdadeira. Ela é vista como verdadeira porque é vista como uma solução. Explica satisfatoriamente todos os fatos da consciência e da

observação. Satisfaz a razão, o coração e a consciência. É de fato e por si mesma evidentemente verdadeira, no sentido de que nenhum homem, a quem ela tenha sido uma vez proposta, pode ser permanentemente abalado na convicção de sua veracidade. As demais teorias não são soluções. Podem explicar algumas classes de fatos, mas não as demais. Nossa presente preocupação, contudo, é com o materialismo.

O Materialismo Contradiz os Fatos da Consciência

1. O princípio primário de todo conhecimento é o conhecimento do ego. Tal fato deve ser pressuposto. A menos que *sejamos* nós que não possamos *conhecer.* Esse conhecimento do ego é o conhecimento de que somos algo; temos uma existência real; não meramente um estado ou modo de algo além; mas que o ego é uma substância, uma entidade real e objetiva. Além disso, é um conhecimento não só de que somos uma substância, mas também de que somos uma existência individual, que pensa, sente e quer. Aqui, pois, está a mente, ou seja, um agente individual, inteligente e voluntário, necessariamente inclusa na primeira e mais essencial de todas as verdades. Se isso for negado, então Hume está certo, e nada podemos saber. Ademais, está incluso nesse conhecimento do Ego que o corpo não é o Ego. Embora o corpo esteja intimamente e até mesmo vitalmente unido à substância na qual nossa personalidade reside, ele é, não obstante, objetivo em relação a ela. É o órgão que o Ego usa e pelo qual ele mantém comunhão com o mundo externo. Que esses são realmente fatos da consciência, e não meramente *dieta*, ou pretensões arbitrárias, faz-se evidente pelo fato de serem universal e necessariamente reconhecidos. Acham-se incorporados em todos os idiomas humanos; estão envolvidos em todas as expressões do pensamento humano; são necessariamente pressupostos pelos que teoricamente os negam. O materialista não pode pensar, nem falar, nem escrever sem pressupor a existência da mente como distinta da matéria, não mais do que o idealista pode viver e agir sem pressupor a existência do mundo externo.

Nosso conhecimento da mente, portanto, como substância reflexiva, é a primeira, a mais certa e a mais indestrutível de todas as formas de conhecimento; porquanto ele está envolvido no autoconhecimento ou na autoconsciência, que é a condição indispensável de todo conhecimento. Aquele que conhece é, na ordem da natureza, anterior àquilo que é conhecido. É impossível, pois, que o materialista possa ter alguma evidência superior da existência da matéria ou da energia do que aquela que cada pessoa tem, em sua própria consciência, da existência da mente. Negar uma é tão irracional quanto negar a outra. Tampouco pode ser negada, exceto teoricamente. Como questão de fato, cada pessoa crê na matéria, e cada pessoa crê na mente. O que são nossas sensações, às quais compete de forma tão infalível dar-nos conhecimento dos fenômenos físicos, senão estado de consciência? Se a consciência tem o encargo de transmitir o testemunho dos sentidos, por que não seria confiável para transmitir os fatos de nossa vida interior? Se ela é confiável quando diz que há algo visível e tangível fora de nós, por que não seria confiável ao dizer que há algo que pensa e quer

dentro de nós? Se não é confiável num caso, então não é no outro; e se não é em ambos, todo o fundamento do conhecimento e de toda a fé é removido. A confiança na veracidade da consciência é nossa única segurança contra o mais selvagem, o mais irracional e o mais degradante ceticismo.

Entretanto, pode-se dizer que o materialismo não nega que haja algo dentro de nós que pensa e quer. Ele apenas diz que esse algo é o cérebro. Entretanto, isso é ignorar a metade do

testemunho que a consciência realmente dá. Ela testifica não só que há sensações tais como visão e tato, mas que há uma substância objetiva real que é tangível e visível. Eqüivale a dizer: cremos em virtude da constituição de nossa natureza, e portanto da necessidade, quando vemos ou tocamos, que os objetos de nossas percepções sensitivas têm existência real e objetiva. Nisso toda pessoa crê e não pode impedir-se de crer. E, de igual modo, quando ela pensa, sente ou quer, ela crê, em virtude da constituição de sua natureza e, portanto, por semelhante necessidade, que ela mesma é uma substância inteligente, sensível e voluntária. Ou seja, ela crê que o Ego é a mente, ou o espírito, do qual o corpo é objeto, e portanto diferente do Ego. A fé mental, portanto, está envolvida na crença de auto-existência. A consciência nos dá a certeza de que o Ego é um agente ou espírito inteligente e voluntário.

2. Outro fator da consciência que o materialismo nega, declaradamente ou por implicação necessária, é o fato da livre agência. Isso, aliás, está implícito no que já ficou expresso. Não obstante, há os que admitem a existência da mente, contudo negam que o homem é um agente livre. Não há necessidade de provar que a consciência atesta que os homens têm a faculdade de autodeterminação. Todo homem sabe que isso é verdadeiro em relação a si próprio. Todo homem reconhece o fato em relação a seus semelhantes. Essa é também a convicção de que nenhuma obstinação da consciência e nenhum argumento sofistico podem permanentemente obliterar a mente humana. Entretanto, o materialismo nega tal fato. As energias físicas agem necessária e invariavelmente. Ao atribuir toda ação mental às energias físicas, o materialismo não pode senão excluir toda liberdade de ação. Não há espontaneidade na afinidade química, na luz, no calor ou na eletricidade; todavia atribuem-se a essas energias todos os fenômenos vitais e mentais. Se o pensamento é determinado tipo de movimento molecular do cérebro, ele não é mais livre do que aquele outro tipo de movimento molecular chamado calor. E essa é a verdade mais óbvia que existe, se eles são correlativos, sendo um transformado no outro. Por conseguinte, os

materialistas, como uma coisa geral, são declarados utilitaristas. Isso não é verdadeiro só em relação aos positivistas, mas a doutrina de que a ação humana é determinada por leis necessárias é o fundamento de todo o seu sistema de Ciência Social. E o prof. Huxley, como já vimos, declara absurdo um ato espontâneo, à luz da natureza do caso. Para ele, tal ato é um efeito sem causa. Todo homem, pois, que sabe que é um agente livre, sabe que o materialismo não pode ser verdadeiro.

3. O materialismo contradiz os fatos de nossa consciência moral e religiosa. Nossas percepções morais são as mais claras, as mais infalíveis e as mais autoritativas de todas as nossas cognições. Se uma pessoa é levada a negar seja o testemunho de seus sentidos sejam as verdades da razão, por um lado, ou o testemunho de sua natureza moral, por outro, toda a experiência revela que tal pessoa renunciará ao sentido e à razão e se curvará à autoridade da consciência. Ela não pode evitar tal coisa. Ninguém pode livrar-se do senso do pecado ou da responsabilidade. Tais convicções morais envolvem ou, pelo menos, necessitam de fé num Deus a quem devemos prestar contas. O materialismo, porém, ao banir toda a mente do homem, não deixa nada a ser considerado; e ao banir toda a mente do universo, não resta nenhum Ser a quem se pode prestar alguma conta. Substituir um Deus inteligente, extraterreno e pessoal por mera "energia inescrutável" é uma zombaria, um insulto. Toda a nossa natureza moral e religiosa declara tal teoria algo totalmente falso. Ela não pode ser verdadeira, a menos que toda nossa natureza seja uma mentira. E nossa natureza não pode ser uma mentira, a menos que, como diz Sir William Hamilton, todo o universo não passe de "um sonho de um sonho". Convocar os

homens a cultuar a gravitação e a cantar aleluia aos vendavais é convocá-los a desracionalizar-se. A mera tentativa é tanto inútil quanto insensata e ímpia.

Este argumento dos fatos da consciência contra o materialismo se opõe à asseveração de que a consciência não é confiável. O dr. Maudsley devota a maior parte do primeiro capítulo de seu livro sobre a "Physiology of the Mind" ao estabelecimento desta tese. Ele argumenta que a autoconsciência não é confiável na informação que ela dá, e incompetente para fornecer qualquer relato de grande parte de nossa atividade mental. Ela não oferece nenhuma informação sobre os fenômenos mentais da infância, do adulto inculto e do demente; nenhuma informação das condições corporais que subjazem toda manifestação mental; nenhuma informação do grande campo da consciente ação mental exibida, não só na assimilação consciente das impressões, mas nos

registros de idéias e de suas associações, em sua existência e influência latentes quando não ativas e sua memória na atividade; e nenhuma informação sobre a influência organicamente exercida no cérebro por outros órgãos do corpo. Ou seja, a consciência não nos relata todas as coisas, e às vezes nos relata coisas de forma errônea. Não poderia dizer-se o mesmo dos sentidos? Eles podem informar-nos de algo que começa no corpo? Às vezes não nos enganam? As sensações dos delirantes e dos maníacos não são totalmente indignas de confiança? Segue-se daí que nossos sentidos nunca podem ser confiáveis? O que vêm a ser, então, as ciências físicas, as quais se fundamentam na fídedignidade dos sentidos? O fato é que, se o testemunho da consciência não deve ser aceito quanto às nossas operações mentais, então não pode ser aceito quanto às nossas sensações. Se não temos nenhuma evidência fidedigna da existência da mente, então não temos nenhuma evidência válida da existência da matéria; e não existe nenhum universo, nenhum Deus. Tudo é nada.

Felizmente, os homens não podem emancipar-se das leis de sua natureza. Não podem deixar de acreditar no bem atestado testemunho de seus sentidos, e não podem deixar de crer no testemunho da consciência quanto à sua identidade pessoal, e quanto à existência real e objetiva da alma como o sujeito de seus pensamentos, sentimentos e volições. Como ninguém pode recusar-se a crer que possui um corpo, assim ninguém pode recusar-se a crer que possui uma alma, e que ambos são distintos como o Ego e o Não-ego.

O Materialismo Contradiz as Verdades da Razão

1. É intuitivamente incontestável que todo efeito deve ter uma causa. Não significa meramente que todo efeito teria um antecedente; ou, como diz Hume, que nada pode ser a causa de nada. Tampouco significa simplesmente que todo efeito deve ter uma causa eficiente. Mas significa que o antecedente ou causa de todo efeito deve ter aquele tipo e grau de eficiência que racionalmente explicará o efeito.

Há duas classes gerais de efeitos com as quais estamos familiarizados, e as quais são especificamente diferentes, e portanto devem ter, especificamente, causas diferentes. Uma classe consiste nos efeitos que não indicam desígnio; a outra, naqueles que indicam desígnio. Na última vemos evidência de propósito, de previsão, de provisão para o futuro, de adaptação, de escolha, de espontaneidade, tanto quanto de poder. Na primeira, todas essas indicações estão ausentes. Vemos em tomo de nós inumeráveis efeitos pertencentes a cada uma dessas

classes. Vemos água fluir constantemente de um nível mais alto para um mais baixo; vapor subir constantemente do oceano; calor produzir expansão, frio gerar contração, água extinguir fogo,

álcalis corrigir acidez etc. etc. Em contrapartida, o mundo se aglomera em obras da inteligência humana; estátuas, pinturas, casas, navios, máquinas complicadas para diferentes propósitos, livros, bibliotecas, hospitais preparados para as necessidades dos enfermos, instituições de educação etc. etc. Ninguém pode deixar de crer que essas classes de efeitos são especificamente diferentes, nem podem deixar de acreditar que se devem as causas especifícamente diferentes. Em outros termos, é auto-evidente que uma causa não inteligente não pode produzir um efeito inteligente; ela não pode propor, prever, organizar ou escolher. O prof. Joule pode determinar por qual espaço um peso deve cair para produzir dada quantidade de calor; mas poderia ele dizer quanto peso deve cair para escrever um poema ou produzir uma Madona? Uma causa tal não tem nenhum tendência a produzir um efeito tal. E propor que isso opere desde a eternidade, é só multiplicar etemamente: nada vezes nada ainda é igual a nada.

Se todo homem reconhece o absurdo de atribuir todas as obras do engenhosidade e inteligência humana à força física e não inteligente, quão maior é o absurdo de atribuir a força cega a obras incomensuravelmente mais estupendas, complicadas e ordenadas de Deus, as quais por toda a parte indicam propósito, previsão e escolha. O materialismo se faz culpado de tal absurdo. Ele ensina, em sua forma moderna, que o ácido carbônico, a água e a amônia, com as forças moleculares que eles contêm, são a eficiência causai a que todos os organismos, desde o fungo até homem, e que todos os fenômenos vitais e mentais são determinados por eles. Eis a doutrina ordenadamente proposta e defendida nos ensaios do prof. Huxley sobre a “Physical Basis of Life”. Esse ensaio é dedicado a estabelecer duas proposições. A primeira é: “Todos os organismos animais e vegetais são essencialmente semelhantes em poder, forma e substância; e a segunda: Todas as funções vitais e intelectuais são as propriedades das disposições e mutações moleculares da base material (protoplasma) na qual consistem os vários animais e vegetais”.[3] Ele ainda declara, após referir-se a um relógio que marca o tempo, e às fases da lua, como uma ilustração dos fenômenos vitais e intelectuais do universo, como produzidos por movimentos e combinações moleculares, “que o mundo existente subsiste potencialmente no vapor cósmico; e que uma suficiente inteligência poderia, a partir de um conhecimento das propriedades das moléculas desse vapor, predizer o estado da fauna britânica em 1869, com tanta precisão como alguém pode dizer o que ocorrerá ao vapor da respiração num dia

frio de inverno”.[4] É óbvio observar, em primeiro lugar, que isso de forma alguma é um progresso da teoria de Epicuro proposta há mais de dois mil anos. Como a massa total dos homens pensantes tem voltado as costas para essa teoria desde aquele época, é improvável que a asseveração dela, por mais segurança com que seja feita, terá muito efeito sobre homens que não têm cabeça nem coração. Em segundo lugar, ela não oferece informação racional a respeito da origem do universo e das maravilhas que ele contém. Ela violenta a verdade intuitiva fundamental de que todo efeito deve ter uma causa adequada, uma vez que atribui efeitos inteligentes a causas não inteligentes; todas as bibliotecas do mundo, por exemplo, a “propriedades das moléculas” de ácido carbônicos, água e amônia.

2. A segunda verdade da Razão que o materialismo contradiz é que uma sucessão infinita de efeitos é tão inconcebível quanto uma cadeia de um número infinito de elos a prover sua própria manutenção. A doutrina moderna consiste em que a matéria inanimada nunca se torna viva exceto quando posta em contato prévio com matéria viva. E função da planta viva absorver os elementos mortos do mundo inorgânico e inspirar-lhes vida. Ou a planta, pois, deve preceder o protoplasma, o que é impossível, visto que ela se compõe de protoplasma; ou o protoplasma deve preceder a planta, o que é igualmente impossivel, porque a planta sozinha, na primeira instância, pode produzir protoplasma; ou deve existir uma sucessão infinita. Ou seja, um número infinito de efeitos sem causa, o que não é menos impossível. A doutrina da geração espontânea, ou da vida originando-se da matéria inanimada, é repudiada pelos mais avançados defensores da forma moderna de materialismo. O prof. Huxley tem feito pela causa da verdade um bom serviço por sua competente refutação dessa doutrina.[5] Seja qual for a decisão final da questão quanto à origem da vida, no momento basta dizer que os defensores modernos do materialismo admitem que a matéria viva só pode vir da matéria que já é viva. Tal admissão, em que ora se insiste, é fatal para sua teoria, visto que necessita da pressuposição de um efeito eterno. Se a matéria inanimada só pode ser viva pela matéria previamente viva, então deve haver uma fonte de vida fora da matéria, ou a vida jamais poderia haver começado.

O Materialismo é Inconsistente com os Fatos da Experiência

Geralmente se admite que na natureza, ou seja, no mundo externo, há quatro esferas distintas, ou, como às vezes são chamadas, planos de existência. Primeiro, os compostos químicos comuns, que constituem o reino mineral;

segundo, o reino vegetal; terceiro, o mundo animal irracional; e quarto, o homem. Admite-se que todos os recursos da ciência são incompetentes para elevar a matéria de um desses planos a outro. A planta contém ingredientes derivados do reino mineral, com algo especificamente diferente. O animal contém tudo o que existe na planta, com algo especificamente diferente. O homem contém tudo o que entra na constituição da planta e do animal, com algo especificamente diferente. Os elementos inanimados do reino mineral, sob "a influência da matéria viva preexistente", e não de outra forma, se convertem em matéria viva e geradora de vida na planta. Os produtos da vida vegetal, de igual modo, se convertem na matéria dos tecidos e órgãos animais, mas somente sob a influência de tecidos animais vivos preexistentes. Assim também os produtos dos reinos vegetais e animais são recebidos no sistema humano e se tornam conectados às funções e fenômenos da vida intelectual e moral do homem, mas nunca de outra forma que na pessoa de um homem. Isso salienta o fato testemunhado por toda a história de nosso globo, o qual prova que existe algo na planta que não está na matéria inanimada; algo no animal que não está na planta; e algo no homem que não está no animal. Pressupor, como faz o materialista, que a vida organizadora da planta procede da matéria inanimada; que a vida sensível e voluntária do animal procede da vida insensível e involuntária da planta; ou que a vida racional, moral e espiritual do Homem proce-

de do que constitui o animal é pressupor como fato algo que toda a experiência contradiz. Não estamos esquecidos das teorias que atribuem esses diferentes graus ou ordens de existência a algum processo de desenvolvimento natural. Aqui, contudo, fazemos referência apenas ao saliente fato da história de que, na esfera da experiência humana, a matéria inanimada não se toma organizada e viva em virtude de suas próprias forças físicas; nem a planta se converte num animal; nem o animal num homem a partir de tudo o que há na planta e no animal, mas em virtude de uma influência vital *ab extra.* De fato, diz-se que, como os mesmos elementos químicos combinados de uma forma possuem certas propriedades, e quando combinados de outra forma possuem outras propriedades, assim os mesmos elementos combinados de uma forma na matéria inanimada, e noutras formas nas plantas, animais e no homem, podem explicar todas as suas características distintivas. Mas é mister lembrar que as propriedades dos compostos químicos, por mais variadas que sejam, são químicas e nada mais; enquanto nos organismos vitais as propriedades ou fenômenos são especifícamente diferentes dos meros efeitos químicos. Não têm relação mútua alguma, não mais que a gravidade com a beleza; e, portanto, uma não pode explicar a outra.

O Materialismo é Ateísta

Ateísmo é a negação de um Deus pessoal e extraterreno. Dizer que o materialismo é ateísmo não significa que todos os materialistas são ateus. Alguns como, por exemplo, o dr. Priestley, limitam a aplicação de seus princípios à ordem das coisas existentes. Admitem a existência de Deus, a quem atribuem a criação do mundo. Entretanto, o número desses materialistas ilógicos é pequeno. Deixando de lado o conceito desses casos excepcionais, os filósofos dessa escola podem ser divididos em três classes:

(1.) Os ateus confessos. A essa classe pertencem os epicureus; os céticos franceses do século passado; os positivistas; e grande parte dos físicos da geração atual, especialmente na Europa. (2.) Os que repudiam a alcunha de ateísmo, porque admitem a necessária existência de um força inescrutável. Força inescrutável, porém, não é Deus. Ao rejeitar a doutrina de um Espírito extraterreno, autoconsciente, inteligente e voluntário, a Causa Primeira de todas as coisas, eles rejeitam o teísmo; e a negação do teísmo eqüivale ao ateísmo. (3.) Aqueles cujos princípios envolvem a negação de um Deus extraterreno. A essa classe pertencem todos os que negam a distinção entre matéria e mente; que negam o "supersensível" e o "supematural", que afirmam que a força física é o único gênero de força de que temos conhecimento; e que mantêm que o pensamento é em certo sentido produto do cérebro, que onde não há cérebro não pode haver pensamento. Büchner, embora ateu confesso, é, quanto a este ponto, franco representante de toda a escola, e diz que o princípio fundamental (der oberste Grundsatz) de nossa filosofia é: "Não existe matéria sem energia; e não existe energia sem matéria". "Um espírito sem corpo", acrescenta ele, "é tão irracional quanto a eletricidade ou o magnetismo sem a matéria da qual resultam."[6] Ele faz disso a base de seu argumento para provar a impossibilidade da existência da alma após a morte. O princípio, se tal for admitido, é igualmente conclusivo contra a existência de Deus. Visto que o materialismo nos deixa sem um Deus a quem reverenciar e em quem confiar, sem um Ser diante de quem sermos responsáveis; e visto que

ele nega qualquer existência consciente após a morte, só pode ser adotado com o sacrifício dos mais elevados atributos de nossa natureza, e toda sua tendência se inclina para a desmoralização e a degradação.

Correlação das Forças Físicas, Vitais e Mentais

Além das considerações enfatizadas anteriormente contra o materialismo como uma teoria geral, podem-se dizer oportunamente umas poucas palavras em referência à sua forma científica moderna. Admite-se que é a função dos cientistas discutir questões científicas; e que muita injúria à causa da verdade surgiu das tentativas de homens não devotados a tais atividades em tomar para si a responsabilidade de julgar tais casos. Os físicos costumam tomar por base este tema e qualificar de intrusos todos os metafísicos e teólogos, todos os que se dedicam ao estudo do supersensível e supematural. Não se lhes permite serem ouvidos em questões de ciência. A regra deve valer para ambos os casos. Se os metafísicos e teólogos devem ficar em silêncio em questões de ciência, então os cientistas dedicados ao estudo do sensível não são autorizados a ser autoritários no que tange ao supersensível, Uma pessoa pode habituar-se de tal forma a lidar com quantidade e número que se toma incapaz de apreciar a beleza ou a verdade moral. De igual modo, uma pessoa pode dedicar-se de tal modo ao exame do seus sentidos revelam, que chega a crer que unicamente o sensível é verdadeiro e real. Os sentidos têm seus direitos, e assim os têm a razão e a consciência; e os adeptos do sensível não estão autorizados a reivindicar todo o domínio do conhecimento como exclusivamente seu.

Portanto, embora se conceda que pertença especialmente aos cientistas lidar com temas científicos, todavia outras classes têm alguns direitos que não lhes podem ser negados. Têm o direito de julgar por si mesmas a validade dos argumentos dos cientistas; e têm o direito de apelar de um cientista para outro, e de poucos para muitos. Até onde diz respeito à correlação das forças físicas e vitais, isso não é apenas uma nova doutrina, mas algo adotado por “pensadores avançados”, como são chamados e chamam a si mesmos. O dr. H. B. Jones, F. R. S., um dos mais modestos defensores da doutrina,[7] diz: “Estamos apenas entrando na inquirição de quanto nossas idéias da conservação e correlação da energia pode estender-se às ciências biológicas”. E o certo é que os líderes da ciência, tanto na Europa quanto na América, são crentes rígidos nas forças vitais e mentais, como distintas em espécie, de todas as forças físicas em operação no mundo inorgânico.

Os Argumentos para Tal Correlação Não Têm Validade. O Argumento da Analogia

Já se declarou sobre a autoridade dos defensores da teoria que seu primeiro e mais importante argumento, em apoio a ela, é o da analogia. As energias físicas são todas correlatas; uma é conversível em quaisquer das outras; tudo pode ser

solucionado no movimento. Isso cria, como se diz, um forte pressuposto de que toda energia, sejam quais forem seus fenômenos, é essencialmente a mesma coisa. Se um tipo de movimento é calor, outro eletricidade, outro luz, é justo inferir que a vitalidade é apenas um tipo de movimento, e o pensamento e sentimento, outro. Como não há razão para pressupor uma força específica para a luz e outra para o calor,

é desnecessário e antifilosófico pressupor um tipo específico de força para explicar os fenômenos vitais e mentais. O prof. Barker, do Yale College, diz:[8] "Hoje, como de fato vinte e cinco anos atrás quando Humboldt escreveu, os misteriosos e terríveis fenômenos da vida são comumente atribuídos a algum agente controlador residente no organismo - a alguma divindade a presidir de forma independente, mantendo-o em absoluta sujeição". Tal agente presidente é chamado "fluído vital", "*matéria vitce dijfusa*", "força vital". "Todos esses nomes", ele acrescenta, "presumem a existência de algo material ou imaterial, mais ou menos separado do corpo material, e mais ou menos idêntico à mente ou alma, que é a causa dos fenômenos dos seres vivos. Mas, como a ciência se moveu irresistivelmente para fora e se tomou evidente que as forças da natureza inorgânica não eram nem divindades nem fluídos imponderáveis, separados da matéria, mas simplesmente produtos dela, *a analogia demandou uma concessão semelhante em favor da força vital.* A partir da noção de que os efeitos do calor se devem a um fluído imponderável chamado calorífico, a descoberta passou à convicção de que o calor não era nada mais que um movimento de partículas materiais, e daí inseparáveis da matéria; para um pressuposto semelhante sobre a vitalidade [isto é, que ela também não passa de um movimento de partículas materiais], havia agora apenas a distância de um passo. Os pensadores mais avançados na ciência moderna, portanto, olham para a vida da forma viva como inseparável de sua substância, e crêem que a primeira é puramente fenomenal, e apenas uma manifestação da segunda. Negando a existência de uma força vital especial como tal, retêm o termo somente para expressar a soma dos fenômenos dos seres vivos."

O argumento da analogia é apresentado, como já vimos, de outra forma, por Huxley e outros, As propriedades da água são muito diferentes daquelas do hidrogênio e oxigênio dos quais se compõe. Todavia ninguém supõe que tais propriedades se devem a algo mais além da composição material da própria água. Assim também os fenômenos da matéria viva e do cérebro humano diferem daqueles dos elementos que entram em sua composição; mas isso não oferece nenhuma pressuposição de que haja uma "força vital" ou "mente"

para explicar tal diferença, algo mais além das propriedades peculiares da água a justificar a pressuposição da existência de algo distinto de seu elemento material. Vitalidade e mente, somos informados, não têm melhor condição filosófica do que a aquosidade.

O dr. Stirling[9] apresenta o caso assim: “Se é por sua mera estrutura química e física que a água exibe certas propriedades chamadas aquosas, é também por sua mera estrutura quimica e física que o protoplasma exibe certas propriedades chamadas vitais. Tudo o que é necessário em ambos os casos é, ‘sob determinadas condições’, manter os constituintes químicos juntos. Se a água é uma complicação molecular, o protoplasma é igualmente uma complicação molecular, e para a descrição de um ou de outro, não se requer mudança de linguagem. Uma nova substância com novas propriedades resulta precisamente na mesma forma aqui que uma nova substância com novas qualidades ali; e as qualidades derivativas não mais diferem das qualidades primitivas num caso, do que as qualidades derivativas diferem das qualidades derivativas no outro. Enfim, o *modus operandi* do protoplasma preexistente não é mais ininteligível

do que o da faísca elétrica. A conclusão, pois, é irresistível, ou seja, que todo protoplasma, sendo reciprocamente conversível, e conseqüentemente idêntico, as propriedades que ele exibe, a vitalidade e o intelecto inclusos, são tanto o resultado da constituição molecular quanto são os da própria água”. Essa analogia é dupla; fazendo referência à composição química, por um lado, e ao estímulo antecedente que a determina, por outro. “Com respeito à composição química, somos solicitados, por virtude da obtenção análoga, a identificar, como igualmente os simples exemplos dela, o protoplasma aqui e a água ali; e, com respeito ao estímulo em questão, somos solicitados a admitir a ação da faísca elétrica num caso como totalmente análogo à ação do protoplasma preexistente no outro”.

Em resposta a esse argumento, o dr. Stirling prossegue mostrando que a analogia vale exclusivamente quanto às propriedades químicas e físicas. “Um passo mais, e vemos não só que o protoplasma possui, como a água, uma estrutura química e física; mas que, diferentemente da água, possui também uma estrutura organizada ou orgânica. Ora, por parte do protoplasma, essa é uma possessão em excesso; e com relação a tal excesso, não pode haver base alguma para analogia.” “O protoplasma vivo é idêntico ao protoplasma morto”, diz o dr. Stirling, “apenas no que concerne à sua química (se ainda chega a tanto); e

fica bem evidente, por conseguinte, que a diferença entre os dois não pode depender daquela na qual são idênticos

- não pode depender da química. A vida, pois, não é tarefa da química e da estrutura física, e deve achar sua explicação em algo mais. E assim que, erguida suficientemente alto, a luz da analogia entre a água e protoplasma é vista em realce."[10] A água e seus elementos, hidrogênio e oxigênio, estão, quanto ao *tipo* de potência que exibem, num nível. "Mas não tanto o protoplasma onde, com a preservação da semelhança química e física, existe a adição da dissemelhança de vida, de organização e de idéias; mas a adição é um novo mundo - um mundo novo e mais elevado, o mundo de um pensamento auto-realizador, o mundo de um *entelechy."*[11] "Há certamente diferentes estados de água, como o gelo e o arroio; mas a relação do sólido com o líquido, ou de ambos com o vapor, seguramente não oferece analogia com a relação do protoplasma morto para o protoplasma vivo. Tal analogia não é uma analogia, mas uma antítese, a antítese da antítese. Nela, de fato, estamos na presença de um abismo incomen-surável - o abismo de todos os abismos - aquele abismo cujo protoplasma de Mr. Huxley é tão impotente para encarar qualquer outro expediente material que já se sugeriu desde que os olhos humanos antes penetraram - o poderoso abismo entre morte e vida."[12]

"As diferenças aludidas (em ordem, organização e vida, a idéia objetiva - desígnio - e a idéia subjetiva - pensamento), pode-se observar, são admitidas por muitos germânicos a quem se deve o protoplasma, nome e coisa. Eles, os mais avançados e inovadores do grupo, declaram abertamente que há presente na célula 'um princípio arquitetônico que ainda não foi detectado'. Ao declarar o protoplasma capaz de movimentos ativos e vitais, querem dizer com isso que também admitem uma energia material e atribuem os processos exibidos pelo protoplasma

- em muitas palavras - não às moléculas, mas à organização e à vida."[13]

"Seriam as potências moleculares que inventaram a respiração - que perfuraram o ouvido posterior para dar um equilíbrio de ar; que compensaram o *fenestra ovalis* por um *fenestra rotunda*; que colocaram nas cavidades auriculares aqueles otólitos, aqueles cálculos nítidos para a audição? Tanto maquinismo! As *chordce tendinece* são, para as válvulas do coração, cordas bem esticadas ajustadas com exatidão; e a *columnce carnece* contrátil está ali localizada, sob contração e expansão, para equalizar sua extensão para seu ofício.... Temos de conceber tal

maquinismo, tal aparato, tais dispositivos meramente moleculares? Tais coisas são moléculas adequadas -moléculas em sua passividade cega e insensibilidade morta e inerte?... Seguramente na presença de tais idéias manifestas, é impossível atribuir a feição singular e peculiar do protoplasma - sua vitalidade - a mera química molecular. O protoplasma, é verdade, decompõe-se em carbono, hidrogênio, oxigênio e nitrogênio, como o faz a água em hidrogênio e oxigênio; mas o relógio semelhantemente se decompõe em mero bronze, aço e vidro. As substâncias liberadas do relógio - mesmo sua substância química, se você assim preferir -substituem seu peso tão exatamente como os constituintes, carbono etc., substituem o peso do protoplasma. Mas nem estes nem aqueles substituem a idéia desaparecida, a qual era o único elemento importante."[14] Há, portanto, algo no protoplasma que não pode ser pesado ou, de outra forma, medido, e para o qual os fenômenos vitais apontam.

Se, pois, o argumento da analogia fracassar em sua aplicação aos fenômenos vitais, não pode haver nenhuma pretensão de que ele é válido em sua aplicação aos fenômenos da mente. Se recusarmos dar o primeiro passo, mesmo o prof. Huxley não pode exigir de nós dar os passos que vêm a seguir.

Argumentos Ulteriores dos Materialistas

Além do argumento analógico, os materialistas insistem em que existe evidência direta da correlação da energia física com a vital e a mental. É preciso recordar o que isso significa. Energias correlatas são as que podem converter-se umas nas outras e as quais são, conseqüentemente, idênticas em sua natureza. Portanto, neste caso, o que se pode provar é que a luz, o calor etc. podem converter-se em vida e pensamento, e que os últimos são idênticos aos primeiros, sendo ambas as classes solúveis no movimento das moléculas da matéria.

A prova é substancialmente a seguinte. O corpo animal gera calor pela combustão do carbono provindo do alimento que ingere, precisamente como o calor é produzido pela combustão do carbono fora do corpo. E tem-se experimentalmente provado que a quantidade de calor produzido no corpo é precisamente a mesma, feitas as devidas concessões, que a quantidade de carbono produzida se queimado fora do corpo. O calor vital, portanto, é idêntico ao calor físico.

Além disso, a energia muscular é produzida precisamente da mesma forma que a energia física. A energia potencial do combustível movimenta a locomotiva. Sua

força ou capacidade é medida e determinada pela quantidade de capacidade armazenada na madeira ou carvão consumido em sua produção. A fonte e a medida de capacidade muscular devem ser, de igual modo, encontradas no alimento que ingerimos. Seu potencial energético, derivado do sol como é o caso da energia procedente da madeira e carvão, quando liberado, produz sua devida quan-

tidade, essa e não mais, de força muscular. A força muscular, portanto, é tão puramente física, produzida da mesma maneira, e medida pelo mesmo padrão, quanto a força da locomotiva.

De igual modo, “a energia nervosa, ou aquela forma de força que, de um lado, estimula um músculo a contrair-se, e, do outro, aparece em formas chamadas mentais”, é meramente física. Ela procede do alimento que ingerimos. Ela se movimenta. O grau de seu movimento determina-se ser noventa e sete pés por segundo. Seus efeitos são análogos aos da eletricidade. Portanto, por estas e semelhantes razões, infere-se que “a força nervosa é um potencial energético transformado”. Isso não é menos verdadeiro no tocante à força nervosa quando manifestada na forma de pensamento e sentimento. Toda manifestação externa da força do pensamento, argumenta o prof. Huxley, é muscular, e portanto análoga a outras forças produzindo efeitos semelhantes. Além disso, tem-se provado que todo exercício do pensamento ou sentimento é acompanhado por uma evolução do calor, o que mostra que o pensamento é decomposto no calor. “Podemos duvidar ainda, pois, que o cérebro é também uma máquina para a conversão de energia? Podemos ainda recusar-nos a crer que mesmo o pensamento é, de alguma maneira misteriosa, correlato com as outras forças naturais? e isso mesmo em face do fato de que ele jamais foi medido?”[15]

Para os não-cientistas de inteligência ordinária, para os homens dedicados ao estudo do sensitivo, é motivo de pasmo que tais argumentos sejam considerados válidos. Admitindo todos os *fatos* anteriores, o que eles provam? Admitindo que o calor animal é o mesmo em fonte e natureza que o calor fora do corpo; admitindo que a capacidade muscular é física em sua natureza e modo de produção; admitindo que a energia nervosa é também física; e daí? Tais fatos apresentam alguma solução para os mistérios da vida, da organização, da alimentação ou da reprodução? Em alguma medida explicam a formação do olho ou do ouvido, as relações e interdependências mútuas dos órgãos do corpo? Admitindo que tais energias sejam físicas; quem ou o que as utiliza? O que guia

sua operação a ponto de corresponder um desígnio preconcebido? Admitindo que a capacidade muscular seja física, o que a põe em exercício em determinado momento e não em outro, iniciando-a, continuando-a ou suspendendo-a, como lhe apraz? É claro que os fatos aduzidos não são solução nem dos fenômenos vitais nem dos voluntários. E, quando chegamos ao pensamento e admitimos que a ação mental é acompanhada por um desenvolvimento do calor, isso prova que o pensamento e o calor são idênticos? Quando a vergonha nos faz enrubescer, quando o medo nos faz empalidecer, tais fatos provam que a vergonha e o medo, bem como seus efeitos, são uma e a mesma coisa? Concomitância é prova de identidade? Ao provar a primeira, você estabelece a segunda? Os fatos aduzidos provam que a vergonha é calor, e o calor, vergonha, e que um pode converter-se no outro? Todo o mundo sabe que a dor produz lágrimas; mas ninguém deduz de tal coincidência que a dor e a água salgada são idênticas. Mesmo o prof. Tyndall, um dos "pensadores avançados" diz que os materialistas, quando provaram tudo o que alegam provar, não provaram nada. Deixam a conexão entre mente e corpo precisamente onde estava antes.[16]

Argumentos Diretos contra a Teoria da Correlação das Energias Físicas, Vitais e Mentais

1. Elas são heterogêneas. Todas as energias físicas são semelhantes. Todas tendem a produzir movimento. Todas tendem a um equilíbrio. Todas são mensuráveis por peso, ou por velocidade, ou por seus efeitos sensíveis. Todas são destituídas de inteligência. Agem por necessidade, sem decisão, sem referência a um fim. Em todos esses aspectos, as energias mentais são diretamente o reverso. Não produzem movimento, apenas o guiam e o controlam. Resistem a um estado de equilíbrio. Contrariam a energia física. Tão logo surge a vitalidade, as energias químicas entram em jogo e a planta ou o animal fenece. Elas não podem ser medidas. Energias que não admitem medição não admitem correlação, pois correlação envolve uniformidade em quantidade. "O pensamento", diz o reitor Bamard, "não pode ser uma energia física, porque o pensamento não admite ser medido. Creio que se admitirá sem controvérsia que não há forma de substância material, e nenhuma energia conhecida de natureza física (e não há outras energias), da qual não se possa de alguma forma definidamente expressar a quantidade, por meio de referência a alguma unidade convencional de medição.... Tampouco se tem sugerido tal meio de medir a ação mental. Tal meio nem mesmo pode ser concebido.... Ora, sustento que uma coisa que não é suscetível de medição não pode ter uma quantidade; e que uma coisa que nem mesmo é quantidade não pode ser uma energia."[17]

Além disso, energias vitais e mentais agem com inteligência, com preconceito, com liberdade e com desígnio. Onde quer que a inteligência resida, é perfeitamente evidente que todas as operações vitais são levadas à execução com um propósito. Calor e eletricidade não podem formar um olho mais que bronze e aço podem fazer um relógio, ou caneta e papel podem escrever um livro. Energia inteligente, pois, difere em gênero da energia não inteligente. São não apenas diferentes, mas contraditórias; a afirmação de uma é a negação da outra.

Professor Joseph Henry

Admite-se que o prof. Joseph Henry, do Smithsonian Institute é um dos mais eminentes naturalistas do século; distinguido não só pela eficácia de suas pesquisas, mas pela integridade de critério e pela rara capacidade de apreciar diferentes tipos de evidência. Ele admite a correlação das energias físicas, mas protesta contra a obliteração da distinção entre elas e a vitalidade e a mente. “O corpo”, diz ele, “tem sido chamado de ‘a casa em que vivemos’, mas pode mais legitimamente ser denominado a máquina que empregamos, a qual, munida de capacidade e todos os dispositivos para seu uso, nos capacita a executar as intenções de nossa inteligência, a gratificar nossas naturezas morais e a comunicar-nos com nossos semelhantes. Este conceito da natureza do corpo está o mais longe possível do materialismo; ele requer um princípio separado de pensamento. Para ilustrá-lo, suponhamos uma locomotiva equipada com energia, água e combustível - em suma, com o potencial energético necessário para exibir imensa capacidade mecânica; tudo permanece num estado de equilíbrio dinâmico, sem movimento, ou sinais de vida, ou inteligência. O maquinista então abre a válvula que possui tal

equilíbrio que se move ao mais leve toque, e quase com a força da vontade transmite capacidade ao pistão; a máquina então acorda, por assim dizer, para a vida. Ela se precipita com tremenda força; pára instantaneamente, funciona novamente e parte, ao comando do mestre do trem; em suma, exibe sinais de vida e inteligência. Sua capacidade é agora controlada pela mente - possui, por assim dizer, em si uma alma.”[18] Esta ilustração só vai até onde pretendia ir. O intelecto que controla a máquina não está nela, nem a afeta por suas mudanças. Não obstante, no corpo, tanto quanto na máquina, o intelecto controlador é igualmente distinto da energia física, a qual ambos tão maravilhosamente exibem.

Em referência mais direta à vitalidade, o prof. Henry diz: “A vitalidade fornece

surpreendente evidência da presença imediata de uma essência direta, divina e espiritual, operando com as energias ordinárias da natureza, sendo, porém, em si mesma inteiramente distinta. Esta visão do tema é absolutamente necessária para levar a cabo a teoria mecânica da equivalência do calor e da correlação das energias físicas ordinárias. Entre a última vitalidade não há lugar e não se conhece sujeição às leis pelas quais elas são governadas".[19]

Dr. Beale

O dr. Beale[20] é igualmente explícito. Insiste constantemente em que aquilo que age voluntariamente, com decisão para alcançar um fim, não pode ser físico; e que em operações vitais e mentais há inquestionável evidência de tal ação voluntária. Diz ele: "Considero 'vitalidade' uma capacidade de um tipo peculiar, não exibindo nenhuma analogia em distinção a energias conhecidas. Ela não pode ser uma propriedade da matéria, porque em todos os aspectos é essencialmente diferente em suas ações de todas as propriedades reconhecidas da matéria. A propriedade vital pertence a uma categoria totalmente diferente".[21] Ele argumenta também para provar que a organização não pode ser atribuída à energia física. "Não se pode manter que os átomos se organizem e decidam que posições cada um deve seguir - e seria ainda mais extravagante atribuir à força ou energia ordinária a norma atômica e agência diretiva. Poderíamos também tentar-nos convencer de que o laboratório faz fogo e se ilumina, que os compostos químicos se colocam no crisol e as soluções se valem das provetas na ordem própria e nas exatas proporções requeridas para formar determinados compostos definidos. Contudo, embora todos concordem que é absurdo ignorar o químico no laboratório, muitos insistem em ignorar a presença de algo representando o químico na matéria viva à qual chamam 'célula laboratorial'. Num caso, o químico trabalha e guia; mas, no outro, mantém-se que as moléculas inanimadas da matéria são por si sós os agentes ativos nos fenômenos vitais em desenvolvimento. ... Ninguém provou, e ninguém pode provar, que a mente e a vida estão, de alguma maneira, relacionadas com a química e a mecânica. Tampouco se pode dizer que a vida opera *com* energias físicas e químicas, porque não há evidência de que seja assim. Em contrapartida,

é plenamente certo que a vida supera, de uma maneira bem notável e desconhecida, a influência de forças físicas e afinidades químicas,"[22] Numa página anterior, ele disse: "A fím de convencer o povo de que as ações dos seres vivos não se devem a nenhuma vitalidade misteriosa ou força ou poder vital, mas são de fato físicas e químicas em sua natureza, o prof, Huxley dá exatamente o

mesmo nome à matéria viva, à matéria morta e à matéria que é completamente transformada por torrefação ou fervura. A matéria da ovelha, do carneiro, do homem, da lagosta e do ovo é a mesma, e, segundo Huxley, uma pode transformar-se na outra. Mas como? Por ‘influências sutis’ e ‘sob circunstâncias diversas’, responde a mesma autoridade. E todas essas coisas vivas, ou mortas, ou assadas, diz-nos ele são feitas de protoplasma, e esse protoplasma é a base física da vida, ou a base da vida física. Mas, pode esse descobridor de ‘influências sutis’ permitir-se escarnecer da ficção da vitalidade? Ao dar o mesmo nome a coisas que diferem umas das outras em muitas qualidades, Huxley parece crer ser possível anular distinções, impor identidade e apagar as dificuldades que impediram o progresso de filósofos anteriores em sua busca por unidade. Plantas, vermes e homens são todos protoplasma, e protoplasma é matéria albuminosa, e matéria albuminosa consiste em quatro elementos, e esses quatro elementos possuem certas propriedades, pelas todas as diferenças entre plantas, vermes e homens devem ser explicadas. Embora Huxley provavelmente admitisse que um verme não era um homem, ele nos diria que, por meio de ‘influências sutis’, uma coisa pode converter-se facilmente na outra, e não por meio de ficções absurdas tais como ‘vitalidade’, que não pode ser nem pesada, nem medida, nem concebida”.[23]

Na última porção de seu livro, o dr. Beale mostra que o cérebro não é uma glândula para segregar pensamento como o fígado faz com a bílis; nem é o pensamento uma função do cérebro, nem o resultado de ação mecânica ou química; nem é o cérebro uma bateria voltaica a dar choques de pensamento, como conjetura Stuart Mill; é, porém, o órgão da mente, não para gerar, mas para expressar pensamento.

Mr. Wallace

Apenas para citar mais uma autoridade, referimo-nos ao eminente naturalista Wallace, amigo e associado de Darwin e zeloso defensor de sua teoria. Diz ele: “Se um elemento material, ou uma combinação de mil elementos materiais numa molécula, são igualmente inconscientes, é-nos impossível crer que a mera adição de um, ou dois, ou mil outros elementos materiais para formar uma molécula mais complexa, pudesse de alguma forma tender a produzir uma existência autoconsciente. Dizer que a mente é produto ou função do protoplasma, ou de suas mudanças moleculares, é usar palavras das quais não podemos obter nenhuma clara concepção. Você não pode ter, no todo, o que não existe em nenhuma uma das partes;... tampouco toda a matéria é consciente, nem

consciência é algo distinto da matéria; e no último caso, sua presença em formas materiais é prova da existência de seres conscientes, fora e independentemente do que chamamos matéria".[24]

Energias Vitais e Físicas Não Conversíveis

2. Um segundo argumento contra a doutrina da correlação de energias vitais e físicas consiste em que, de fato, elas não são conversíveis. Diz-se que o movimento e o calor são correlatos porque um pode transformar-se no outro, medida por medida. Mas ninguém nunca transformou a morte em vida, a matéria morta em matéria viva. Isso o prof. Huxley admite. Uma vez morta mais simples célula viva, nem toda a ciência do mundo pode fazê-la reviver. O que morre não pode reviver só por ser absorvido e assimilado pelo que ainda está vivo. A vida, pois, não se deve a propriedades químicas daquilo que já está morto. No que concerne à química, não se conhece diferença entre protoplasma morto e protoplasma vivo; todavia entre eles existe toda a diferença de vida e morte. Essa diferença, pois, não é química. Até que os cientistas possam realmente transformar o calor e a eletricidade em vida, e avançar ressuscitando os mortos, os homens postergarão a crença de que calor e vida são idênticos; e até que possam transformar energia física em inteligência e vontade, não serão capazes de converter "pensadores" em materialistas.

3. Outro argumento contra esta teoria consiste na inadequação da causa ao presumido efeito. A doutrina consiste em que a relação entre energias correlatas é quantitativa; tanto de uma produzirá tanto da outra. Sabemos, porém, que grande agitação mental pode ser produzida pela simples visão de certos objetos, e que tais estados mentais podem imprimir força muscular à ação violenta. Segundo a hipótese, a impressão nos nervos da visão ou audição primeiro se transforma em força mental, e novamente em energia muscular e molar. Isso o reitor Bamard, que apresenta esse argumento, declara como absurdo, "visto que faz uma pequena força eqüivaler a uma grande força".[25]

O reitor Barnard argumenta ainda mais contra essa teoria a partir do fato de que os estados mentais produzidos por impressões sobre os sentidos obviamente se devem, pelo menos em muitos casos, não à impressão física, mas à idéia conectada imediatamente a isto. Se você insulta um francês em inglês, não produz nenhum efeito; se o insulto é expresso em sua língua materna, suscita-lhe a fúria. O significado das palavras não é uma força física, e no entanto é ao significado que se deve o efeito. O dr. Bamard diz que "quando se nos demanda

afirmar como físicos que a existência espiritual é um absurdo e a religião um sonho, parece-me que nenhuma escolha resta senão proclamar nosso dissentimento ou ficar subentendido mediante nosso silêncio que aceitamos a doutrina como nossa. Quando tal é a alternativa, a alguém sinto-me obrigado a falar e declarar minha convicção de que, como físicos, não temos nada que fazer com a filosofia mental; e que, ao tentar reduzir os fenômenos da mente às leis da matéria, vagueamos para além de nosso abismo, nada estabelecemos ao certo, evocamos ridículo sobre o nome da ciência positiva e não produzimos sequer um resultado inegável, desordenando na mente das multidões convicções que formam as bases de sua primordial felicidade".[26]

4. Os físicos não podem concretizar sua própria teoria. Mesmo aqueles menos suscetíveis à energia do supersensível se vêem compelidos a admitir que há mais na ação mental e vital do que a cega força física pode explicar. O dr. Carpenter, como já vimos, presume a presença de "uma agência diretiva"; os alemães, a presença de um "princípio arquitetônico" desconhecido

e sem correlação, na matéria viva, a explicar fatos inegáveis para os quais a força física não fornece solução alguma. Outros, cuja natureza espiritual não é tão inteiramente sujeita ao sensível, sucumbem totalmente. E assim o prof. Barker, do Yale College, depois de dedicar toda a sua preleção para provar que a força vital e mesmo o pensamento "são correlatas a outras forças naturais" (ou seja, idênticas a elas), por fim pergunta: "É só isso? Não há por trás dessa substância material um poder molecular mais elevado nos pensamentos imortalizados na poesia de um Milton ou de um Shakespeare, na criações artísticas de um Miguelângelo ou de um Titian, nas harmonias de um Mozart ou de um Beethoven? Não há nenhuma porção imortal separável desse emaranhado cerebral, ainda que misteriosamente unido a ele? Numa palavra, esse corpo curiosamente formado encerra uma alma, dada por Deus e a Deus regressando? Aqui a ciência vela seu rosto e se curva em reverência diante do Onipotente. Ultrapassamos as fronteiras pelas quais a ciência física é barrada. Nenhum crisol, nenhuma delicada agulha magnética podem responder agora a nossas perguntas. Nenhuma palavra senão a daquele que nos formou pode quebrar o terrível silêncio. Na presença de tal revelação a ciência se cala, e a fé se chega jubilosa para aceitar a mais sublime verdade que jamais poderá ser objeto de demonstração física".[27]

E com isso vem a lume, afinal, que existe no homem uma alma; que a alma não é o corpo, nem uma função dele; que ela é o sujeito e o agente de nossos

pensamentos, sentimentos e volições. Mas essa é precisamente a coisa que o discurso se devota a reprovar. Portanto, a ciência do prof. Barker entrega a alma aos pés de sua religião. Ela acende sua tocha na fonte de uma ordem de verdades mais sublimes que aquelas que admitem "demonstração física". Arrpw TOV i|/eúôoç de toda a teoria é que nada é verdadeiro que não seja fisicamente demonstrado; quer dizer, que não seja sentido, pesado ou de outra forma medido.

Wallace, o Naturalista

Uma ilustração ainda mais notável da insuficiência dos princípios materialistas é fornecida pelo distinto naturalista citado anteriormente, Alfred Russel Wallace. Após dedicar todo seu livro à defesa da doutrina da seleção natural, a qual atribui a origem de todas as espécies e gênero de plantas e animais à operação cega de forças físicas, ele chega à conclusão de que não existem tais forças; que tudo é "Mente". A matéria não existe. Matéria é energia, e energia é mente; de modo que "todo o universo não é meramente dependente, mas realmente *é* a VONTADE das mais elevadas inteligências, ou uma Inteligência Suprema".[28] Ele sustenta que, em vez de admitir a existência de algo desconhecido chamado matéria, e que a mente "outra coisa não é senão o produto dessa matéria e suas supostas energias inerentes, ou distinta dela e coexistente com ela";... "é muito mais simples e mais consistente crer que a matéria, como entidade distinta da energia, não existe; e que energia é um produto da MENTE. A filosofia", diz ele, "por muito tempo demonstrou nossa incapacidade de provar a existência da matéria, como usualmente aceita, embora admitisse a cada um de nós a demonstração de nossa própria existência autoconsciente e ideal. A ciência agora, graças a seus esfor-

ços, avançou para o mesmo resultado, e esse acordo entre elas nos deu a mesma confiança em seu ensino combinado."[87] E assim, por apenas um passo, o abismo entre o materialismo e o panteísmo idealista está transposto. Essa, pelo menos, é uma concessão de que as forças físicas não podem explicar os fenômenos da vida e da mente; e que se reconhece que o materialismo como teoria é falso.

O grande equívoco dos materialistas é que eles começam na extremidade errada. Começam com a matéria inconsciente, inerte; e lutam por deduzir dela e de suas mudanças moleculares todas as infinitas maravilhas da organização, da vida e da inteligência que o universo exibe. É uma tentativa de fazer tudo do nada. A mente humana, em seu estado normal, sempre começa com Deus; o qual, como a Bíblia ensina, é um Espírito Infinito e, portanto, autoconsciente, inteligente e

voluntário; o criador de todas as coisas; da matéria com suas propriedades e das mentes infinitas com suas faculdades; e que controla todas as coisas por sua sabedoria e poder sempre presentes; de sorte que toda a inteligência indicada nas energias não inteligentes é apenas uma forma da inteligência infinita de Deus. Eis a solução do problema do universo apresentada nas Escrituras; solução essa que satisfaz toda a nossa natureza, racional, moral e religiosa.

Todas as obras sobre psicologia e sobre a história da filosofia contêm discussões a respeito dos princípios do materialismo. O capítulo iv da sólida obra do dr. Buchanan, “Faith in God and Modem Atheism Compared” é dedicado à história e ao exame dessa teoria. Veja também o capítulo ii da obra de introdução elaborada pelo prof. Porter, “The Human Intellect.” O prof. Porter apresenta, na página 40, um vasto relato da literatura sobre o tema. Na “Real-Encyklopãdie”, de Herzog, no artigo Materialismus, apresenta-se um relato das principais obras alemãs recentes contra a forma moderna da doutrina.

Entre as obras mais importantes sobre este tema, além dos escritos de Comte e de seus discípulos ingleses, J. Stuart Mill e H. G. Lewes, estão “First Principies of a New System of Philosophy” de Herbert Spencer, e seu “Biology”, em dois volumes; “Physiology and Pathology of Mind”, de Maudsley; “Mind and Brain”, de Laycock (professor na Universidade de Edimburgo); “Discourse on the Physical Basis of Life”, “Evidence of Man’s Place in Nature”, “Introduction to the Classifícation of Animais” e “Lay Sermons and Essays”, de Huxley; “Essay on Heaf’, do prof. Tyndall; “The Correlation and Conservation of Forces: A Series of Expositions, by Professor Grove, Professor Helmholtz, Dr. Mayer, Dr. Faraday, Professor Liebig e Dr. Carpenter; with an Introduction by Edward L. Youmans, M. D.”; “The Senses and the Intellect”; “The Emotions and the Will”; “Mental and Moral Science”; “Kraft und Stoff, de Ludwig Büchner, Zehnte Auflage. Leipzig, 1869”, de Alexander Bain (professor de Lógica na Universidade de Aberdeen). Do mesmo autor, “Die Stellung des Menschen in der Natur in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Oder Woher kommen wir? Wer sind wir? Wohin gehen wir? Leipzig, 1869”. E também “Sechs Vorlesungen uber die Darwin’sche Theorie von der Verwandlung der Arten und die erste Entstehung der Organismenwelt. Leipzig, 1868.”

[7] *Ibid.,* p. 369.

§ 5. *O Panteísmo* A. *O que é Panteísmo*

Se a etimologia da palavra *panteísmo* for admitida para determinar seu significado, a resposta à pergunta “O que é panteísmo?” é fácil. O universo é Deus, e Deus é o universo. Tò *m v* 0eòç eau. Esse não é apenas o significado da palavra e da idéia popular geralmente a ela atribuído, mas a definição formal amiúde dada ao termo. Por isso diz Wegscheider: “Pantheismus [est] ea sententia, qua mundum non secretum a numine ac disparatum, sed ad ipsam Dei essentiam pertinere quidam opinati sunt”.[29] Entretanto, isso é denunciado pelos defensores da doutrina como um grosseiro mal-entendido. A idéia de que o universo, como a agregação de coisas individuais, é Deus, dizem eles, é uma forma de pensamento que a mais antiga filosofia oriental sobrepujou. Pode-se dizer também que o conteúdo da consciência de uma pessoa, em algum tempo, era a própria pessoa; ou que as ondas do oceano eram o próprio oceano. É em virtude de tantos panteístas tomarem a palavra no sentido indicado acima que negam ser panteístas e afirmam sua fé na existência de Deus. Visto que o sistema propriamente designado como panteísmo exclui o conceito popular do tema, derivado da etimologia da palavra; e visto que ele foi defendido de muitas formas diferentes, não é fácil dar uma resposta concisa e satisfatória à pergunta “O que é panteísmo?”. As três formas principais nas quais a doutrina tem sido apresentada são: (1.) Aquela que designa ao Ser Infinito e Universal os atributos (pelo menos até certo ponto) tanto da mente quanto da matéria, ou seja, pensamento e extensão. (2.) Aquela que designa a ele somente os atributos da matéria, o panteísmo materialista. (3.) Aquela que designa a ele somente os atributos do espírito, o panteísmo idealista.

Princípios Gerais do Sistema

Para o propósito de instrução teológica, é suficiente declarar o que esses vários sistemas se unem em negar, e o que substancialmente concordam em afirmar.

1. Negam todo dualismo no universo. Repudiam a distinção essencial entre matéria e mente, entre alma e corpo, entre Deus e o mundo, entre o Infinito e o Finito. Não há senão uma substância, senão um Ser real. Daí a doutrina receber a alcunha de monismo, ou a doutrina do Todo-um. “A idéia”, diz Cousin,[30] “do finito, do infinito e de sua conexão necessária como causa e efeito, se encontra em cada ato de inteligência, e não é possível separá-los um do outro; embora distintos, são mantidos juntos e constituem imediatamente uma triplicidade e uma unidade.” “O primeiro termo (o infinito), embora absoluto, não existe absolutamente por si mesmo, mas como uma causa absoluta, que deve passar à ação e se manifestar no segundo (o finito). O finito não pode existir sem o

infinito, e o infinito só pode ser compreendido por desenvolver-se no finito."

Toda a filosofia se fundamenta, diz ele, nas idéias de "unidade e multiplicidade", "de substância e fenômeno". "Observem", diz ele, "todas as proposições que temos enumerado reduzidas a uma só, tão vasta como razão e o possível, à oposição de unidade e pluralidade, de

substância e fenômeno, de existência e aparência, de identidade e diferença."[31] Todos os homens, diz ele, crêem, "por assim dizer, numa combinação de fenômenos que cessariam de existir no momento em que a eterna substância cessasse de sustentá-los; crêem, por assim dizer, na manifestação visível de um princípio oculto que lhes fala sob essa cobertura, e ao qual adoram na natureza e na consciência".[32] "Como Deus se faz conhecido só quanto a ser ele a causa absoluta, por essa conta, em minha opinião, ele não pode senão produzir, de modo que a criação cessa de ser ininteligível, e Deus não é mais sem um mundo que um mundo sem Deus."[33] Um dos mais conhecidos aforismos dos filósofos germânicos é: "Ohne Welt kein Gott; und ohne Gott keine Welt".

Renan, em "Vida de Jesus", entende por panteísmo o materialismo ou a negação de um Deus vivo. Isso excluiria todas as formas das doutrinas defendidas por panteístas idealistas de todos os tempos. O dr. Calderwood declara a doutrina de Sir William Hamilton de criação panteísta, visto que ela nega que a soma de existência pode ou ser aumentada ou diminuída. Sir William Hamilton ensina que, quando dizemos que Deus criou o mundo do nada, só podemos ter em mente que "Ele expande a existência de si mesmo". Embora todas as formas de panteísmo sejam monísticas, exceto o hilozoísmo, que é propriamente dualístico, a mera doutrina da unidade de substância não constitui panteísmo. Por mais censurável que seja a doutrina, isto é, que tudo o que existe, mesmo a matéria não organizada, procede da substância de Deus, ela tem sido defendida por muitos cristãos teístas. Isso não envolve necessariamente a negação da distinção essencial entre matéria e mente.

2. Por mais que difiram quanto à natureza do Infinito como tal, quer seja matéria, quer seja espírito; ou aquilo de que tanto o pensamento quanto a extensão (potencialmente) podem predicados; ou, seja o pensamento propriamente dito, ou força, ou causa, ou nada, isto é, que deles nada pode ser afirmado nem negado; uma simples quantidade ignota; todos concordam que isso não tem nenhuma existência nem antes nem fora do mundo. O mundo é, portanto, não só consubstanciai, mas coetemo com Deus.

3. Isso naturalmente cerceia a idéia de criação, exceto como um processo eterno e necessário.

4. Negam que o Ser Infinito e Absoluto não possui em si nem inteligência, nem consciência, nem vontade. O Infinito comunica existência ao Finito. Toda a vida, consciência, inteligência e conhecimento do primeiro, em qualquer tempo, é a vida, consciência, inteligência e conhecimento do segundo, ou seja, do mundo. “Omnes (mentes)”, diz Spinoza, “simul Dei astemum et infinitum intellectum constituunt”.[34] “Só Deus existe, e fora dele nada existe.”[35] “Seine Existenz ais Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur, zu welcher das einzelne Denkende ais moment gehõrt.”[36]

5. O panteísmo nega a personalidade de Deus. Personalidade, assim como consciência, implica distinção entre o Ego e o Não-ego; e tal distinção é uma limitação inconsistente com a natureza do Infinito. Deus, pois, não é uma pessoa que pode dizer Eu, e a quem se pode dirigir como Tu. Como ele comunica existência, inteligência e consciência somente ao mundo, é uma pessoa só até onde compreende todas as personalidade, e a consciência da soma das criaturas finitas constitui a consciência de Deus. “A genuína doutrina de Hegel sobre este tema”, diz Michelet,[37] “não significa que Deus seja uma pessoa como distinta de outras pessoas; nem é ele simplesmente a substância universal ou absoluta. Ele é o movimento do Absoluto sempre se fazendo subjetivo; e no subjetivo primeiro se alcança objetividade ou verdadeira existência.” “Como Deus é personalidade eterna, assim ele produz etemamente seu outro ego, ou seja, a Natureza, a fim de alcançar a autoconsciência.”

Segue-se necessariamente da doutrina que Deus é a substância da qual o universo é o fenômeno; que Deus não tem existência senão no mundo; que a consciência e vida agregada do Finito é, sob as atuais circunstâncias, toda a consciência e vida do Infinito; que o Infinito não pode ser uma pessoa distinta do mundo, a quem podemos dizer: Tu. Sobre este ponto, Cousin comenta: “Tirem-se minhas faculdades e a consciência que as atesta a mim, e eu não existo por mim mesmo. Dá-se o mesmo com Deus; tirem-se a natureza e a alma, e o vestígio de Deus desaparece”.[38] O que seria a alma sem faculdades e sem consciência, isso é Deus sem o universo. Um Deus inconsciente, sem vida, de quem nada se pode predicar senão simples existência, não só não é uma pessoa, mas, para nós, não é nada.

6. O homem não é uma existência individual. Ele não passa de um movimento

na vida de Deus; uma onda na superfície do oceano; uma folha que cai e se renova ano após ano.

7. Quando o corpo, que faz a distinção de pessoas entre os homens, perece, a personalidade cessa com ele. Não há existência cônscia para o homem após a morte. Schleiermacher, em “Discourses”, diz que a piedade na qual fora nutrido em sua juventude “permanecia comigo quando o Deus e a imortalidade de minha infância desapareceram de minha vista cheia de dúvida”.[39] Sobre essa confissão, Mr. Hunt, pároco de St. Ives, Huntes, comenta: “O ‘Deus e a imortalidade’ de sua infância desapareceram. O Deus pessoal a quem os morávios cultuavam foi substituído pela divindade impessoal da filosofia. Tampouco tal teologia parecia ímpia. Não, era a própria essência da genuína religião”. Há boa razão para crer que, com respeito à existência pessoal da alma após a morte, Schleiermacher sacrificou sua religião à sua filosofia, como certamente fez em outros pontos. Isso, contudo, apenas mostra mais claramente quão inconsistente é o conceito panteísta da natureza de Deus com a doutrina da existência consciente após a morte. A absorção da alma em Deus, do Finito no Infinito, é o destino mais elevado que o panteísmo pode reconhecer para o homem.

8. Visto que o homem é apenas um modo da existência de Deus, seus atos são os atos de Deus; e visto que os atos de Deus são necessários, segue-se que não pode haver no homem liberdade da vontade. Diz Spinoza:[40] “Hinc sequitur mentem humanam partem esse infínit intellectus Dei: ac proinde cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud

dicimus, quam quod Deus, non quatenus infínitus est, sed quatenus per naturam humanai mentis explicatur, sive quatenus humanas mentis essentiam constituit, hanc vel illam habeat ideam”. “In mente nulla est absoluta sive libera voluntas. Mens certus et determinatus modus cogitandi est adeoque suarum actionum non potest esse causa libera.”[41] “Eodem hoc modo demonstratur, in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi, etc.”[42]

Cousin afirma: “E assim chegamos, pois, à análise do Eu, ainda pela via da psicologia, em um novo aspecto da ontologia, em uma atividade substancial, anterior e superior a toda atividade fenomenal, que produz todos os fenômenos da atividade, sobrevive a todos eles e os renova, imortal e inexaurível, na destruição de suas manifestações temporárias”.[43] Portanto, nossa atividade não passa de uma manifestação temporária da atividade de Deus. Todos os nossos

atos são seus atos.[44]

Mr. Hunt, analisando o sistema de Spinoza e frisando principalmente sua linguagem sobre este pondo, diz: “Spinoza atribui a Deus certo tipo de liberdade: uma livre necessidade. ‘Não há nada contingente na natureza dos seres; todas as coisas, ao contrário, são determinadas pela necessidade da natureza divina a existir e a agir, segundo certo padrão.’ A ‘natureza produzida’ é determinada pela ‘natureza produtora’. Ela não age; é influenciada. A alma do homem é um autômato espiritual.... Não pode existir nada arbitrário nos desenvolvimentos necessários da essência divina”.[45]

Visto que o panteísmo faz da criação uma eterna, necessária e contínua evolução do Ser Infinito, toda a liberdade das causas secundárias é necessariamente excluída. Pode-se fazer certa distinção entre a necessidade pela qual uma pedra cai ao solo e a necessidade pela qual uma mente pensa; mas a necessidade é tão absoluta num caso como no outro. Liberdade no homem é autodeterminação racional, ou seja, espontaneidade determinada pela razão. A razão no homem, porém, é impessoal, segundo o panteísmo. É Deus como explicado em nós. Todos os atos da mente humana são os atos de Deus como determinados pela necessidade de sua natureza. A mesma doutrina do fatalismo está envolvida na idéia de que a história é meramente a auto-evolução de Deus. Uma idéia, ou fase do Ser Infinito, é exibida por época ou nação, e uma é diferenciada pela outra. Mas tudo é um processo necessário de evolução tanto quanto o crescimento de uma planta.

Sir William Hamilton, portanto, diz que Cousin destrói a liberdade divorciando-a da inteligência, e que sua doutrina é inconsistente não só com o teísmo, mas também com a moralidade, a qual não pode fundamentar-se “numa liberdade que no melhor dos casos só escapa da necessidade, buscando refúgio no acaso”.[46] E Morell, fa de Cousin, diz que, segundo Cousin: “Deus é o oceano, nós apenas as ondas; o oceano pode ser um individualmente, e cada onda, outro; mas ainda somos essencialmente um e o mesmo. Não vemos como o teísmo de Cousin pode ser consistente com qualquer idéia de mal moral; tampouco vemos como, começando de tal dogma, pode ainda vindicar e sustentar sua própria teoria da liberdade humana. Sobre tais princípios

teísticos, todo pecado seria simplesmente defeito; e todo defeito seria absolutamente ilusório”.[47]

9. Ao fazer do homem um modo da existência de Deus, e ao negar toda liberdade da vontade, e ao ensinar que toda “atividade fenomenal” é “uma manifestação transeunte” da atividade de Deus, o panteísmo anula a possibilidade do pecado. Não significa que não haja no homem nenhum sentimento de aprovação ou desaprovação, nenhuma diferença subjetiva entre certo e errado. Tal coisa seria tão absurda como dizer que não há diferença entre prazer e dor. Mas se Deus é simultaneamente Deus, natureza e humanidade; se razão em nós é razão em Deus; sua inteligência, nossa inteligência; sua atividade, nossa atividade; se Deus é a substância da qual o mundo é o fenômeno; se somos apenas momentos na vida de Deus, então não pode haver nada em nós que não haja em Deus. O mal é simplesmente limitação ou bem não desenvolvido. Uma árvore é mais alta e mais fina que a outra; uma mente é mais vigorosa que a outra; um modo de ação, mais prazeroso que o outro; mas todos igualmente são modos da atividade de Deus. Água é água, na poça ou no oceano; e Deus é Deus, em Nero ou em São João. Hegel diz que pecado é algo indescritivelmente maior que a lei permanente no movimento dos planetas ou na inocência das plantas. Ou seja, é a mais elevada manifestação da vida de Deus.

Spinoza ensina que “pecado é nada positivo. Ele existe para nós, mas não para Deus. As mesmas coisas que parecem odiosas nos homens são consideradas com admiração nos animais. ... Segue-se, pois, que o pecado, que só expressa uma imperfeição, não pode consistir em algo que expresse uma realidade. Falamos impropriamente, aplicando linguagem humana ao que está acima da linguagem humana, quando dizemos que pecamos contra Deus, ou que os homens ofendem a Deus”.[48]

É a conseqüência necessária da doutrina de que Deus é o Ser universal dizer que, quanto maior a quantidade de existência, maior a quantidade de Deus e, portanto, maior a quantidade de bem. Logo, quanto menor a quantidade de existência, menor a quantidade de bem. Toda limitação, pois, é má; e o mal é simplesmente limitação da existência. Diz Spinoza:[49] “Quo magis unusquisque - suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; contra quatenus unusquisque - suum esse conservare negligit, eatenus est impotens”, Na demonstração desta proposição, ele afirma: “Virtus est ipsa humana potentia”,[50] fazendo o poder e a bondade idênticos. O prof. Baur de Tübingen[51] afirma: “Mal é o que é finito; pois o finito é negativo; a negação do infinito”.

Como acabamos de dizer, é apenas outra forma desta doutrina de que o poder ou

força é no homem o único bem. Não significa a força que se submete à injúria; a força do auto-sacrificio; a força a humilhar-se e a resistir ao sentimento mau; mas o poder que concretiza nossos propósitos pessoais em oposição a vontade, interesses ou felicidade de outrem. Ou seja, que pode estar certa. O vencedor está sempre certo; o vencido, sempre errado. Essa é apenas uma manifestação de Deus, suprimindo ou superando uma manifestação menos perfeita. A doutrina de Spinoza é: “Ao perseguir o que é agradável, e ao odiar o contrário, o homem é compelido por sua natureza, pois ‘cada um deseja ou rejeita por necessidade, segundo as leis da natureza,

aquilo que julga bom ou mau’. Seguir esse impulso é não só uma necessidade, mas o correto e o dever de todo homem, e cada um seria avaliado como um inimigo que deseja impedir o outro na satisfação dos impulsos de sua natureza. A medida do direito de cada um é seu poder. O melhor direito é o do mais forte; e como o sábio tem direito absoluto de fazer tudo o que a razão determina, ou o direito de viver segundo as leis da razão, assim também o ignorante e néscio tem direito de viver segundo as leis do apetite”.[1]" Princípio mais imoral e degradante nunca foi expresso em língua humana. Dizer que é o dever de cada pessoa buscar sua satisfação pessoal, satisfazer os impulsos de sua natureza; que o outro é um inimigo que tenta impedir tal satisfação; que o único limite para tal satisfação é nosso poder; que os homens têm o direito, se assim inclinado, de viver segundo as leis do apetite, é dizer que não existe tal coisa chamada obrigação moral; nem tal coisa chamada certo ou errado.

Cousin reitera *ad nauseam* a doutrina de que o poderoso está certo; que o mais forte é sempre o melhor. “Geralmente vemos em sucesso”, diz ele, “somente um triunfo da força,... espero ter demonstrado que, desde que deve sempre haver uma parte vencida, e desde que a parte vencida é sempre a que deve ser vencida, acusar o vencedor e tirar partido contra a vitória é tirar partido contra a humanidade e queixar-se do progresso da civilização. É preciso ir mais longe; é preciso provar que a parte vencida merece ser vencida; que a parte vencedora não só serve à causa da civilização, mas que é melhor e mais moral do que a parte vencida.” “Virtude e prosperidade, infortúnio e vício, subsistem necessariamente em harmonia.” “A fraqueza é um vício e, portanto, é sempre punida e odiada.” “É tempo”, diz ele, “de a filosofia da história pôr debaixo de seus pés as declarações da filantropia.”"[2] Naturalmente seria correto, se Deus fosse a vida do mundo; todo poder, seu poder; cada ato, seu ato; não apenas que não pode existir pecado algum, mas que os poderosos são sempre moralmente (se tal palavra tem algum sentido) melhores; e que poder é certo. Eis a teoria

sobre a qual se fundamenta o culto ao herói, não só entre os pagãos, mas também entre os assim chamados cristãos de nossos dias.

10. O panteísmo é a deificação do ego. Se Deus só possui existência no mundo, e se tudo o que existe é manifestação de Deus, segue-se que (no que concerne a esta terra, e até onde os panteístas consentem ou reconhecem) a alma do homem é a forma mais elevada da existência de Deus. Visto que as almas humanas diferem muito umas das outras, sendo umas muito inferiores às outras, quanto maior é o homem, mais divino ele é, ou seja, mais representa a Deus; mais da essência divina revela. Somente aqueles que alcançam a consciência de sua identidade com Deus é que atingem o grau mais alto do desenvolvimento. Eis precisamente a doutrina dos hindus, a qual ensina que, quando uma pessoa é capaz de dizer "Eu sou Brahma", atingiu o momento de sua absorção no Ser infinito. Eis o fundamento sobre o qual os filósofos panteístas colocam sua reivindicação de preeminência, e o fundamento sobre o qual concordam com a preeminência de Cristo. Ele, mais que qualquer outro homem, penetrou as profundezas de sua própria natureza. Ele foi capaz de dizer como nenhum outro homem: "Eu e o Pai somos um". Mas a diferença entre Cristo e os demais homens é só em grau. A raça humana é a encarnação de Deus, a qual é um processo de eternidade a eternidade. "A humanidade", diz Strauss, "é Deus-homem; a chave de um cristianismo genuíno consiste em que os predicados que a Igreja atribui a Cristo, como indivíduo, pertencem a uma idéia, a um todo genérico."'[3] 52 53 54

11. Só há um passo mais, que é a deificação do mal. Esse passo os panteístas não hesitam em dar; até onde o mal existe, ele é tão verdadeiramente manifestação de Deus quanto o bem. Os perversos são apenas uma forma da automanifestação de Deus; o pecado é apenas uma forma da atividade de Deus. Essa terrível doutrina é explicitamente confessada.

Rosenkranz afirma:"[4] "Die dritte Consequenz endlich ist die, dass Gott der Sohn auch ais identisch gesetzt ist mit dem Subject, in welchem die religiõse Vorstellung den Ursprung des Bõsen anschaut, mit dem Satan, Phosphoros, Lucifer. Diese Verschmelzung begründet sich darin, dass der Sohn innerhalb Gottes das Moment der Unterscheidung ist, in dem Unterschied aber die Mõglichkeit der Entgegensetzung und Entzweiung angelegt ist. Der Sohn ist der selbstbewusste Gott". Uma expressão como essa nunca foi escrita em inglês, e esperamos que jamais o seja. A conclusão a que ela chega, contudo, é inevitável. Se Deus é tudo, e se Satanás existe, Deus precisa ser Satanás.

Rosenkranz afirma que a mente se sente horrorizada com tal linguagem só porque não reconhece a íntima conexão entre o bem e o mal; que o mal está no bem, e o bem, no mal. Sem o mal, não pode haver nenhum bem.

É em virtude dessa deificação do mal que um recente escritor"[5] alemão disse que esse sistema devia chamar-se pandiabolismo em vez de panteísmo. Ele, se não nos equivocamos, é o autor do artigo em “Kirchen-Zeitung”,"[6] de Hengstenberg, no qual é expresso: “Essa é a verdadeira blasfêmia positiva contra Deus - essa blasfêmia velada - esse diabolismo do enganoso anjo de luz - essa articulação de palavras temerárias, com as quais o homem do pecado se assenta no templo de Deus, exibindo-se como se fosse Deus. O ateu não pode blasfemar com maior força; sua blasfêmia é meramente negativa. Ele simplesmente diz: ‘Não há Deus’. Somente do panteísmo é que uma blasfêmia pode exteriorizar-se tão selvagem, com tão inspirado desdém, com impiedade tão aguerrida, tão encarniçado em seu amor pelo mundo - blasfêmia tão sedutora e tão ofensiva que pode com justiça evocar a destruição do mundo”.

O panteísmo, contudo, toma todas as coisas convenientes a todos os homens. Para os puros, ele apresenta um cenário para o senso religioso sentimental, que vê Deus em cada coisa e cada coisa em Deus. Para os soberbos, é a fonte de arrogância e presunção intoleráveis. Para os sensuais, concede autoridade para toda forma de indulgência. Sendo o corpo um modo de extensão divina, segundo a teoria de Spinoza, como a mente é um modo de inteligência divina, o corpo tem seus direitos divinos tanto quanto a alma. Mesmo alguns dos membros mais reputáveis da escola panteísta não hesitam em dizer com referência às suas redes de moralidade: “É bom que os direitos de nossa natureza sensual, de tempos em tempos, sejam ousadamente reclamados”."[7] Este sistema, pois, como ainda diz o moderado Tholuck, “chega ao mesmo resultado dos enciclopedistas materialistas da França, que pranteiam sobre a humanidade por haver sacrificado dos reais prazeres temporais pelos imaginários prazeres da eternidade; e os protraídos desfrutes da vida pela momentânea felicidade de uma morte pacífica”.

O panteísmo, pois, funde tudo em Deus. O universo é a existência formal de Deus; ou seja, o universo é sua existência. Toda razão é sua razão; toda atividade é sua atividade; a consciência das criaturas é toda a consciência que Deus tem de si próprio; bem e mal, dor e prazer, são [55] [56] [57] [58]

fenômenos de Deus; modos nos quais Deus se revela, a via pela qual ele passa de

Ser à Existência. Portanto, ele não é uma pessoa a quem podemos cultuar e em quem podemos confiar. É apenas a substância da qual o universo e tudo o que ele contém são a manifestação perene e mutável. O panteísmo não admite nenhuma liberdade, nenhuma responsabilidade, nenhuma vida consciência após a morte. Cousin sumaria a doutrina neste parágrafo abrangente: “O Deus da consciência não é um Deus abstrato, um monarca solitário eLivros para além dos limites da criação, isolado no trono de uma eternidade silente e de uma existência absoluta que mais se assemelha à negação da existência. É um Deus simultaneamente verdadeiro e real, simultaneamente substância e causa, sempre substância e sempre causa, sendo substância só até onde ele é causa, e causa só até onde ele é substância, o que eqüivale a dizer: sendo causa absoluta, um e muitos, eternidade e tempo, espaço e número, essência e vida, individualidade e totalidade, princípio, fim e centro, no vértice do Ser e em seu mais baixo grau, ao mesmo tempo infinito e finito, tríplice, em uma palavra, ao mesmo tempo Deus, natureza e humanidade. De fato, se Deus não for tudo, então ele não é nada”.[59]

História do Panteísmo

O panteismo se tem provado a mais persistente e a mais ampla forma de pensamento humano relativa à origem e natureza do universo, assim como sua relação com o Ser Infinito, cuja existência, em alguma forma, parece ser uma pressuposição universal e necessária. As idéias panteístas subjazem quase todas as formas de religião existentes no mundo. O politeísmo, que tem sido quase universal, tem sua origem no culto à natureza; e o culto à natureza repousa sobre a pressuposição de que a Natureza é Deus, ou a manifestação, ou a existência formal do incógnito infinito. Naturalmente, esse é apenas o mais resumido esboço das diferentes formas desse portentoso sistema de erro que podemos apresentar nestas páginas.

B. *O Panteísmo Brâmane*

Etnograficamente, os hindus pertencem à mesma raça que os gregos, os romanos e outras grandes nações européias. Nos períodos pré-históricos, uma divisão da grande família ariana espalhou-se por todo o território que ora constitui a Europa. Outra divisão estendeu ao sul e leste e entrou na índia, substituindo quase inteiramente os habitantes originais dessa grande, diversificada e fértil região.

Bem antes de a Grécia e Roma se tornarem comunidades desenvolvidas, e

quando a Europa era o país só de bárbaros incivilizados, a índia se cobria de ricas e populosas cidades; e as artes haviam alcançado o mais elevado estado de desenvolvimento; produziram-se uma literatura e um idioma que, no juízo dos eruditos, rivalizavam com os da Grécia e de Roma, e sistemas de filosofia tão profundos quanto sutis, e tão diversificados quanto a mente humana era capaz de elaborar, já eram ensinados em suas escolas.

Os hindus somam quase duzentos milhões de almas. São agora, nos princípios essenciais de sua filosofia, de sua religião e de sua organização social, o que eram mil anos antes do

nascimento de Cristo. Nunca na história do mundo uma forma de filosofia religiosa foi tão extensamente abraçada, tão persistentemente adotada ou tão eficaz em moldar o caráter e determinar o destino de um povo.

Portanto, poucas questões do gênero são de mais profundo interesse do que qual é realmente o verdadeiro caráter da religião hindu. A decisão dessa questão não é isenta de dificuldade; e portanto tem recebido muitas respostas diferentes. A dificuldade nesse caso surge de várias fontes.

1. Os livros religiosos dos hindus são não só escritos em sânscrito, idioma ininteligível exceto para uma pequena classe de homens cultos, mas são também excessivamente volumosos. Os Vedas, os mais antigos e autoritativos, ocupam quatorze volumes manuscritos. As Institutas de Menu, o Puranas e os poemas sacros, “Ramayana” e “Mahabhrata”, são igualmente extensos. O primeiro desses poemas consiste em cem mil versos, e o segundo, em quatrocentos mil, enquanto a Eneida tem apenas doze mil, e a Ilíada, vinte e quatro mil. Sir William Jones disse que o estudante da literatura e religião hindus se encontra na presença do infinito.

2. Entretanto, não é só o volume dos livros autoritativamente sacros, mas o caráter de seu conteúdo que cria a dificuldade de dar uma clara idéia do sistema que ensinam. Os Vedas consistem principalmente em hinos de várias épocas, entremeados com explicações e comentários breves, obscuros, filosóficos ou teológicos. Os Puranas estão cheios de lendas extravagantes; em relação às quais é difícil decidir se devem ser interpretadas mitológica ou historicamente.

3. O espírito de exagero é tão característico da mente hindu que pretender entender as afirmações literalmente choca a mente por sua extravagância.

Portanto, seus livros fazem da terra um plano circular cento e setenta milhões de milhas de diâmetros; falam de montanhas de sessenta milhas de altura, e de períodos de quatrocentos milhões de milhões de anos.

A Religião dos Hindus Não Era Originariamente Monoteísta

Uma opinião comum é que a religião hindu foi, originariamente e por séculos, monoteista; que do monoteísmo gradualmente foi surgindo o presente, complicado e monstruoso politeísmo, e que contemporaneamente entre a classe filosófica se desenvolveram diferentes formas de panteísmo. Mas isso contraria os fatos bem estabelecidos e é totalmente insatisfatório como uma solução do grande problema da vida hindu.

É deveras verdade, como se sabe à luz da Bíblia, que o monoteísmo foi a primeira forma de religião entre os homens. E é também verdade, com toda a probabilidade, que os Vedas, que são coleções de antigos hinos, contêm alguns hinos que pertencem ao período monoteísta. A maioria deles, contudo, que parece pressupor a existência de um só Deus, deve ser entendida num sentido panteísta e não teísta. Eles reconhecem um Ser divino, mas uma incluem todas as demais formas de existência. A história da religião mostra que, quando o monoteísmo fracassou entre os homens em virtude de que eles “gostam de manter Deus em seu conhecimento”, foi substituído pelo culto à natureza. Esse culto à natureza assumiu duas formas. Os diferentes elementos, como fogo, ar e água, foram personificados, dotados com atributos pessoais e poderes divinos, dando origem ao politeísmo. Ou a natureza como um todo se tornou objeto de culto, dando origem ao panteísmo.

É evidente que, no meio dos arianos altamente intelectuais que se estabeleceram na índia,

entre mil e dois mil antes de Cristo, o conceito panteísta havia alcançado ascendência, não meramente como teoria filosófica, mas como doutrina religiosa. Ele se tomou, e assim continua até os dias atuais, o fundamento da vida religiosa, civil e social dos hindus. Foi isso o que lhe deu sua mais alta importância. Ele permanece isolado na história. Em nenhum outro caso, entre nenhum outro povo, o panteísmo tomou-se a forma controladora da crença religiosa entre o povo, de sorte que determinasse suas instituições e modelasse seu caráter. Os hindus, pois, nutrem interesse pelos cristãos e pelo filósofo religioso que não se vincula a nenhuma outra nação pagã. Mostram, e sem

dúvida estiveram decididos a mostrar, quais são os legítimos efeitos do panteísmo. Essa doutrina tem tido controle dominante, durante milênios, sobre um povo altamente culto e inteligente, e em seu caráter e estado vemos seus próprios frutos.

Ela Era Panteísta

Que a religião dos hindus é fundamentalmente panteísta, faz-se evidente:

1. À luz do que ensinam seus escritos sacros acerca do Ser Supremo. Ele é designado por uma palavra no gênero neutro - Brahma. Ele nunca é descrito como uma pessoa. Nunca é cultuado. Não possui atributos senão uma qualificação de espaço. Diz-se ser ele eterno, infinito, imutável. Diz-se ter continuado por eras sem conta, num estado de existência destituído de inteligência e consciência. Ele passou a ter existência, consciência e vida no mundo. Revela-se através de incontáveis eras, em todas as formas de existência finitas; e então, como por um processo gradual, todas as coisas são absorvidas na existência inconsciente. As ilustrações da origem do mundo comumente empregadas são fagulhas emitidas de uma massa ardente; ou, melhor, vapor subindo do oceano, condensando-se e voltando à fonte donde emanou. A existência como tal, ou o Infinito, é portanto visto em três aspectos: como vindo à existência, como desenvolvendo-se no mundo, como recebendo tudo de volta ao abismo da existência simples. Esses diferentes aspectos são expressos pelas palavras Brahma, Vishnu e Shiva, aos quais correspondem perfeitamente nossos termos Criador, Preservador e Destruidor.

Temos aqui a fórmula panteísta constantemente recorrente, Tese, Análise, Síntese; Existência, Desenvolvimento, Restauração. O Infinito, o Finito e sua Identidade. A principal diferença entre o sistema brâmane e as teorias dos panteístas recentes é que os últimos fazem o universo coetemo com Deus. O Infinito, de eternidade a eternidade, desenvolve-se no Finito. No entanto, segundo os primeiros, houve um período de repouso inconcebivelmente longo anterior ao processo de desenvolvimento, e esse processo, depois de milhões de milhões de eras, deve ser seguido por período semelhante de inconsciência e repouso.

Relação do Ser Infinito com o Mundo

2. A relação de Deus com o mundo, ou, melhor, do Infinito com o Finito, é a

mesma no bramanismo, como em outros sistemas panteístas. Tal relação já foi avaliada. É aquela da identidade. A palavra é a existência formal de Deus. Deus é tudo: bem e mal; e tudo é Deus. Mas em muitos diferentes graus. Há mais de Existência (ou seja, de Deus) numa planta do que na matéria desorganizada; mais num animal do que na planta; mais no homem do que em ambos; mais num homem, ou numa raça de homens, do que noutra.

Relação do Panteismo com o Politeismo

3.0 vasto sistema politeísta dos hindus se fundamenta no panteismo e é sua conseqüência lógica. Em primeiro lugar, como já observado, Brahma, Vishnu e Shiva, comumente chamados a Trindade Hindu, não são pessoas, mas personificações ou diferentes aspectos sob os quais a Existência Infinita deve ser considerada. Em segundo lugar, como a Existência Infinita se manifesta em diferentes graus em diferentes pessoas e coisas, em algo extraordinário da natureza, em algum homem notável, é considerada uma manifestação especial ou incorporação de Deus. Daí os freqüentes *avatares* ou encarnações da mitologia hindu. Nessa forma os deuses podem-se multiplicar (e o têm feito) indefinidamente. Qualquer pessoa ou coisa, ou qualidade, pode ser deificada como manifestação da Existência infinita. Em terceiro lugar, isso explica os fatos de que os deuses hindus são considerados destituídos de excelência moral, e que mesmo o mal, quando sob o nome de *Kali*, deusa da crueldade e patrona dos homicidas, pode ser objeto especial de reverência. Em quarto lugar, nenhum deus, nem mesmo Brahma ou Vishnu, é, segundo o sistema hindu, imortal. Todos os deuses e deusas, por fim, se fundirão no abismo da Existência infinita e inconsciente.

Efeito do Panteismo na Religião

4.0 panteismo, como faz da existência, Deus, e como não reconhece nenhum atributo além do poder nos objetos de culto, divorcia a moralidade da religião. Não está no poder de algum sistema, por mais sinceramente abraçado que seja, reverter as leis de nossa natureza. E, portanto, a despeito da prevalência de uma doutrina que nega a possibilidade do pecado ou da virtude, e faz tudo depender do destino, ou do poder de um ser arbitrário, o povo de várias formas reconhece a obrigação da lei moral e da excelência da virtude. Mas isso nada tem que ver com sua religião. O grande objetivo de todas as observâncias religiosas foi, afinal, absorvido em Deus; seu próximo objetivo foi propiciar algum poder pelo qual o adorador deveria elevar-se um ou mais passos para o estado no qual tal

absorção é possível. Sobre este ponto, o prof. Wilson diz:[60] “A inteira dependência de Krishna ou de alguma outra divindade favorita não só dispensa a necessidade de virtude, mas santifica o vício. A conduta é totalmente imaterial. Não importa quão atroz seja um pecador, se pinta seu rosto, seu peito, seus braços com certas marcas sectárias; ou, o que é melhor, se ele marca sua pele permanentemente com tais coisas, estampando-as com um ferro quente; se ele vive constantemente entoando hinos em honra de Vishnu, ou, o que é igualmente eficaz, se gasta horas na mera reiteração de seu nome ou nomes; se ele morrer com a palavra Hari, ou Ráma, ou Krishna, em seus lábios, e o pensamento dele em sua mente, pode ter vivido como um mostro de iniqüidade - ele está seguro do céu”. “Seguro do céu” é uma forma de expressão cristã e comunica uma idéia estranha à mente hindu. O que tal adorador espera é que, quando ocorrer o próximo nascimento no mundo, poderá ser seu estado mais elevado e muito mais próximo de sua final absorção. Visto que o prof. Wilson é não só moderado, mas quase apologético no relato que fornece da religião dos hindus, a afirmação citada acima não pode ser suspeita de injustiça nem de exagero.

O Caráter do Culto Hindu

As duas características diretivas do culto hindu são crueldade e indecência. E estas são suficientemente explicadas pelo panteísmo que endossa todo o sistema. O panteísmo nega a distinção entre virtude e vício; não reconhece nenhum atributo, senão poder; deifíca o mal; “santifíca o vício”; a paixão sensual ou maligna é tanto um modo de manifestação divina quanto a mais heróica virtude. Aliás, não existe lugar algum para a idéia de excelência moral. Daí terem as prescrições da religião referência quase exclusiva a ritos e cerimônias. Ao levantar-se, o brâmane deve lavar-se de certa maneira, assumindo determinada postura, estendendo seus dedos da maneira prescrita; tem de saudar o sol nascente, descansar sobre um pé; repetir determinadas palavras. Quando come, a posição do prato obedece a determinada regra; deve fazer com suas mãos movimentos prescritos, e assim ao longo de todo o dia. Cada ato é prescrito, tudo é religioso; cerimonialmente, tudo ou macula ou santifíca; não obstante, da mácula ou da pureza moral, parece não haver reconhecimento algum em sua religião.

A Antropologia Hindu

5. A antropologia dos hindus prova o caráter panteísta de todo o seu sistema. O

homem é apenas uma parte de Deus, um modo de sua existência. Ele é comparado a uma porção da água do mar encerrada numa garrafa e lançada ao oceano. A água contida na garrafa é de mesma natureza que aquela fora da garrafa. Assim que a garrafa é quebrada, a água que estava dentro se perde no oceano circundante. Outra ilustração do destino da alma é aquela de um punhado de sal lançado ao oceano, o qual imediatamente desaparece. Sua individualidade se perde. Tal absorção da alma é a mais elevada beatificação que o panteísmo oferece a seus adeptos. Isso, porém, no caso da vasta maioria dos homens, só pode ser alcançado depois de um longo processo de extensa transmigrações, o que pode levar milhões de anos. Se uma pessoa é fiel e meticulosa em suas observâncias religiosas, ela entra no mundo, após a morte, num estado mais elevado. E assim um soudra por converter-se num brâmane. Todavia, se for infiel, nascerá de uma forma inferior, por exemplo, poderá nascer na forma de um réptil. E assim, por meio de tais altemações, o desejo por absorção em Brahma é finalmente satisfeito. Com respeito à casta sagrada ou brâmane, o processo pode ser mais breve. A vida brâmane se divide, segundo as Instituições de Menu, em quatro períodos: infância; vida estudantil; chefe de família; e, por fim, o período ascético. Assim que um brâmane sente a aproximação da senilidade, procura retirar-se do mundo; passa a viver como um ermitão; alimenta-se puramente de ervas; renuncia a qualquer atividade e deleite, para que, por meio de contínua renúncia, não só destrua o poder do corpo e se liberte da influência das coisas visíveis e temporais, mas também perca a consciência de sua individualidade e por fim possa dizer “Eu sou Brahma”, perdendo-se então no infinito.

A vida hindu é dominada por essa doutrina de absorção em Deus, depois de uma longa série de transmigrações e pela divisão do povo em castas, o que tem, de igual modo, seu fundamento na teoria da relação de Deus com o mundo, ou do Infinito com o Finito. O brâmane, ou classe sagrada, é uma manifestação de Deus mais elevada que a classe militar; a militar, mais que a mercantil; a mercantil, mais que a servil. Isso é expresso popularmente, dizendo que a primeira procede da cabeça; a segunda, dos braços; a terceira, do corpo; e a quarta, dos pés de Brahma. O membro de uma das castas inferiores não pode passar para uma das que se acham acima dele

exceto que, por mérito (observâncias rituais), em seu próximo nascimento para o mundo, alcance um grau mais avançado; e um de uma casta mais alta, por negligência das regras de vida prescritas, pode, em seu próximo nascimento, achar-se rebaixado a uma casta inferior, ou até mesmo converter-se numa besta

ou num réptil. Daí o horror de perder a casta, o que põe uma pessoa fora da linha de progresso e a consigna a um quase interminável estado de degradação.

O Efeito do Panteísmo na Vida Social dos Hindus

6. Toda a vida religiosa e social do hindu é controlada pelo princípio radical de que todas as coisas são Deus, ou modos de sua existência, e tudo se destina a voltar-se para ele novamente. Para um hindu, sua existência individual é um fardo. É uma queda de Deus. Daí voltar, perder-se no Infinito, é o único grande alvo de desejo e esforço. Visto que esse alvo não se alcança através da virtude, senão pelo ascetismo, pela propiciação dos deuses, sua religião consiste simplesmente num círculo vicioso de cerimônias ininteligíveis, ou em atos de abnegação ou autoflagelação. Sua religião, portanto, tende a destruir todo o interesse na vida presente, a qual é considerada um fardo e degradação. Ela decepa os nervos do esforço. Não apresenta incentivo algum para a virtude. Promove o vício. Produz todos os efeitos de fatalismo. A influência do culto a divindades sem excelência moral, algumas delas monstros de iniqüidade; a crença de que a crueldade e a obscenidade são aceitáveis a essas divindades e asseguram seu favor, não pode ser outra coisa senão aviltamento. O mundo, portanto, vê na índia a operação prática do panteísmo. O sistema tem estado em irrestrita operação por milhares de anos, não como filosofia, mas como crença religiosa prática, entre pessoas pertencentes às mais favorecidas dentre as várias raças humanas, e o resultado está diante de nossos olhos.

1

Evangelischer Glaube, rõmischer Irrglaube, und weltlicher Unglaube, Gotha, 1870.

2

Ver Berger, I. iii. 5, parte i. pp. 264 a 271.

3

As regards Protoplasm in relation to Professor Huxley 's Essay on the Physical Basis of Life, de James Hutchison Stirling, F. R. C. S., LL. D. Edit. New Haven, p. 15.

4

Ver *Life, Matter, and Mind,* de Lionel S. Beale, M. B., F. R. S., Londres, 1870, p. 17. O dr. Beale extrai a citação dc um ensaio do prof. Huxley no primeiro número do *Academy,* p. 13.

5

Ver seu discurso como presidente da British Association, enunciado no *London Atheceum,* em 17 de setembro de 1870. O pouco que é necessário dizer sobre o tema da geração espontânea cm uma obra como esta é reservado para quando considerarmos a questão concernente à origem do homem.

6

Kraft undStojf, Zehnte Auflage, Leipzig, 1869, p. 209.

7

[63] *Croonian Leclures,* p. 66.

8

Correlation of Vital and Physical Forces, p. 5.

9

As Regards Protoplasm in Relation to Professor Huxley 's Essay on the Physical Basis of Life, de James Hutchison Stirling, F. R. C. S., LL. D. Edimburgo, Blaokwood & Sons. Republicado como parte da série da Yale University, p. 39. É considerada a melhor refutação da teoria da correlação da força física e vital.

10

Ibid.,pp. 41,42.

11

Ibid., p. 42.

12

Ibid., p. 42.

13

Ibid., p. 43.

14

Ibid., pp. 47, 48.

15

Ver *Lecture*, do prof. Barkcr, supracitado, para um sumário desses argumentos, p. 24.

16

Atherueum, August 29, 1868, citado em *Hulsean Lectures*, 1868; Apêndice, Nota A.

17

The Recent Progress of Science, with an Examination of the Asserted Identity of the Mental Powers with Physical Forces. Discurso diante da American Association for the Advancement of Science. August, 1868. De Frederick A. P. Bamard, S. T. D., LL. D,, pp. 41, 42.

18

Paper do *Agricultural Report*, 1854-1855, p. 448.

19

íbid., p. 441.

20

Protoplasm; or Life, Matter, and Mind. Por Lionel S. Beale, M. B., F. R. S. Segunda edição. Londres, J. Churchill & Sons, 1870. O dr. Beale é uma autoridade na área de fisiologia. Seu livro *How to work with the Microscope* alcançou a quarta edição.

21

íbid., p. 103.

22

Ibid., pp. 116, 117.

23

Ibid., p. 16.

24

Contributions to the Theory of Natural Selection. Série de Ensaios. De Alfred Russel Wallace, autor de *The Malay Archipelago* etc. etc. McMillan & Co., Londres, 1870, p. 365.

25

Address, de Bamard, p. 45.

26

Ibid., p. 49.

27

[83] *Lecture,* de Barker, pp. 26, 27.

28

Contríbutions to the Theory of Natural Selection, p. 368.

29

Snstitutiones Theologice, quinta edição, Halle, 1826, p. 215.

30

Psychology, de Henry, primeira edição, p. xviii.

31

History of Philosophy, traduzido por Wight, Nova Iorque, 1852, p. 78.

32

lbid,, p. 121.

33

P*sychology,* quarta edição, Nova Iorque, 1856, p. 447.

34

Ethices, v. xl. schol, edit. Jena, 1803, p. 297.

35

Von seligen Leben, de Fichte, p. 143, edit. Berlim, 1806.

36

Dogmatik, de Strauss, i. p. 517.

37

[1,6] *Geschichte der leizen Sysíeme der Philosophie in Deutschland*, vol. ii. p. 647.

38

Lectures on íhe True, the Beauíiful, and the Good, traduzido por Wight, Nova Iorque, 1854, p. 365.

39

Essay on Pantheism, de Hunt, Londres, 1866, p. 312.

40

Ethices, parte ii. prop. xi. coroll., vol. ii. p. 87, cdít. Jcna, 1803.

41

lbid., prop. xlviii. Dcmon. vol. ii. p. 121.

42

lbid., Scholium.

43

Elements of Psychology, traduzido por Henry, Nova Iorque, 1856, p. 429.

44

Princeton Review, 1856, p. 368.

45

Essay on Pantheism, p. 231.

46

Discussions, de Hamilton, p. 43.

47

History of Modem Philosophy, Nova Iorque, 1848, p. 660.

48

Hunt, p. 231.

49

Ethices, iv. prop. xx., vol. ii. p. 217, edit. Jena, 1803.

50

Ibid.

51

No *Zeitschrift,* de Tübingen, 1834, Drittes Heft, p. 233.

52

Hunt, p. 233.

53

History ofModern Philosophy, de Cousin, traduzido por Wight, Nova Iorque, 1852, vol. i. pp. 186,187, 189.

54

Dogmaíik, ii. p. 215.

55

Encyklopãdie, p. 51.

56

"[5] Leo, o historiador, acreditamos.

57

1836, p. 575.

58

Bischer, citado em *Evangelische Kirchen-Zeitung*, 1839, p. 31.

59

Philosophical Fragments, Prefácio à Primeira Edição. Ver *History of Modem Philosophy*, traduzido por Wight, Nova Iorque, 1852, vol. i. pp. 112, 113.

60

Essay andLectures Chie/ly on the Religion of the Hindus, vol. ii. p. 75; edit. Londres, 1862.

“Grécia e índia”, diz Max Müller[1], “são, aliás, os dois pólos opostos no desenvolvimento histórico da raça ariana. Para o grego, a existência é plena de vida e realidade; para o hindu, é um sonho, uma ilusão.... O hindu entra neste mundo como estrangeiro; todos os seus pensamentos se dirigem a outro mundo; não toma parte alguma mesmo onde se destina a agir; e, quando sacrifica sua vida, é apenas para livrar-se dela. Não admira que uma nação como a índia se preocupasse tão pouco com a história; não admira que as virtudes sociais e políticas sejam tão pouco cultivadas e as idéias do útil e do belo tão escassamente conhecidas por eles. Não obstante, com tudo isso eles tiveram aquilo que os gregos foram pouco aptos para imaginar, quanto foram para tomar reais os elementos da vida grega. Fechavam seus olhos para este mundo de aparências e atividades externas, para abri-los plenamente para o mundo de pensamento e descanso. Sua vida era um anelo pela eternidade; sua atividade, uma luta para regressar à essência divina da qual a presente vida parecia tê-los separado. Crendo como faziam numa etema Existência divina e realmente existente **(**τὸ outcoç *òv),* não podiam crer na existência deste mundo efêmero. Se um existia, então o outro só podia existir aparentemente; se viviam num deles, não podiam viver no outro. Sua existência na terra lhes constituía um problema, sua vida etema, uma incerteza. O objetivo mais elevado de sua religião era restaurar aquele vínculo pelo qual seu próprio ego (atmã) estava jungido ao Ego etemo (paratmã); recobrar aquela união que havia sido toldada e obscurecida pelas ilusões mágicas da realidade, pelo assim chamado Mâyâ da criação.”

A fim de mostrar “Quão amplamente tal idéia do Atmã, como o Espírito Divino, teve ingresso nas especulações religiosas e filosóficas dos antigos hindus”, ele cita de um dos Ve-das um diálogo em que, entre outras coisas, um dos oradores diz: “Quem quer que contemple este mundo, os deuses, todos os seres, este universo, alguma outra parte que não seja o Espírito Divino, será abandonado por todos eles. Esse bramanismo, esse poder de kshatra, esse mundo, esses deuses, essas seres, esse universo, são todos eles o Espírito Divino”.[2] As ilustrações usadas pelo orador para mostrar a relação do universo fenomenal com Deus derivam dos sons imitidos de um tambor ou de um alaúde, de fumaça a evolar-se do fogo, de vapores do oceano. Ele ainda acrescenta: “Ele está conosco quando entramos no Espírito Divino, como se um punhado de sal fosse lançado no oceano; dissolve-se na água (da qual foi produzido) e não deve ser retirado novamente. Mas sempre que você toma a água e a prova, é sal. Assim essa grande, infindável e infinita Existência não é mais que uma massa de conhecimento. Como a água se converte em sal, e o sal se converte em água

novamente, assim o Espírito Divino tem surgido dos elementos e desaparecido novamente neles. Quando tivermos desaparecido, não haverá mais nome algum".[3]

Portanto, não pode haver nenhuma dúvida racional de que o panteísmo subjaz no fundamento de toda a religião da índia. Existe, aliás, a mesma diferença entre o presente complexo e corrupto politeísmo dos hindus e os ensinos dos Vedas, e aquela que existe entre o catolicismo romano de nossos dias e o cristianismo primitivo. Há, contudo, esta importante distinção entre os dois casos. O papado é a perversão do cristianismo pela introdução de elementos incongruentes derivados de fontes judaicas e pagãs, embora a religião da índia moderna seja o resultado legítimo e lógico dos princípios dos mais antigos e mais puros dos escritos sagrados hindus.

As fontes de informação mais acessíveis na literatura e religião da índia são os escritos de Sir William Jones; os escritos de Colebrooke; o periódico da Asiatic Society; as obras do prof. Wilson de Oxford, especialmente "Essays and Lectures on the Religion of the Hindus"; a obra supracitada de Max Müller; "índia and Indian Mission" e as histórias da índia, do dr. Duff, escritas por Macaulay, Efphinstone, *et al.*

C. *O Panteísmo Grego*

A observação de Max Müller, de que "Grécia e índia são dois pólos opostos do desenvolvimento da raça ariana", é extraordinariamente correta. Os gregos criam em e viviam para o presente e o visível; os hindus criam em e viviam para o invisível e para o futuro. Não obstante, havia certa tendência nas mentes mais iluminadas entre os gregos de adotar os mesmos conceitos especulativos no tocante a Deus e ao universo, ao Infinito e ao Finito, como prevaleciam na índia. Para os gregos, contudo, isso era uma matéria de especulação; para os hindus, uma crença prática e religiosa.

Falando em termos gerais, as diferentes formas de filosofia grega se caracterizam pelo esforço de reduzir todas as formas de existência a uma unidade; de descobrir alguma substância, princípio ou poder unos, aos quais se atribuíssem todos os modos de manifestação de existência. Às vezes pressupunha-se que essa substância una era a material; às vezes, espiritu-

al; às vezes, a incompatibilidade óbvia entre os fenômenos da mente e os da

matéria forçava a admissão de dois princípios eternos: um ativo e outro passivo; um espiritual e outro material. Portanto, o princípio ou idéia fundamental da fdosofia grega era panteísta, em sua forma materialista, espiritualista ou hilozoísta.

A Escola Jônica

A mais antiga escola entre os gregos foi a jônica, representada por Tales de Mileto, Anaximandro e Anaxímenes, também de Mileto, e Heráclito, de Éfeso. Esses filósofos se expandiram desde cerca de 600 a 500 a.C. Eram todos materialistas em suas teorias. Para Tales, a substância universal primitiva era a água; para Anaxímenes, era o ar; para Heráclito, era o fogo. “O empenho desses mais antigos dentre os filósofos jônicos era deduzir a origem de todas as coisas, desde uma causa radical simples, uma substância cósmica, em si mesma imutável, porém entrando na mudança dos fenômenos; e essa foi a razão pela qual esses filósofos não tinham em suas doutrinas lugar para os deuses ou seres extraterrenos, formando e governando as coisas à vontade; e, de fato, Aristóteles também observou que os antigos fisiologistas não distinguiam a causa motriz da matéria.”[4] De Heráclito, diz Dõllinger, em sua obra “The Gentile and the Jew in the Courts of the Temple of Christ”, que “com seu ‘fogo’ tinha em mente uma substância etérea como matéria primitiva, a alma do universo que a tudo permeia e anima; matéria essa que ele concebia como não meramente fogo real, mas calórico, e este sendo ao mesmo tempo o único poder em atividade no mundo, sucessivamente todo-criativo e destrutivo, era, em termos gerais, a existência única e real entre todas as coisas. Pois tudo tinha sua única origem na constante modificação desse fogo eterno e primitivo: o mundo inteiro era um fogo a extinguir-se e a reacender-se numa sucessão fixa, enquanto outros elementos eram apenas fogo convertido pela condensação ou rarefação numa variedade de formas. Portanto, a idéia de um ser permanente não passa de ilusão; tudo existe num estado de fluxo perpétuo, em eterna atividade (Werden), e nesse fluxo o espírito se precipita juntamente com o corpo, tragados e de novo expelidos. ... Heráclito, como qualquer panteísta apressado faria, chamava a alma comum do mundo de Zeus, o fogo primitivo todo-abrangente; e o fluxo de mudança e tendência perpétua, nas quais ele entra, denominou poeticamente de Zeus brincando consigo mesmo”.[5]

Cousin diz: “Para a escola jônica, em ambos os seus estágios, não existia nenhum outro Deus além da natureza. O panteísmo é inerente em seu sistema. O que é panteísmo? É a concepção do universo, tò uâv, como único existente,

como auto-suficiente e tendo sua explicação no ego. Toda filosofia nascente é uma filosofia da natureza, e portanto se inclina para o panteísmo. O sensacionalismo dos jônios necessariamente assumiu essa forma; e, para falar honestamente, o panteísmo nada é senão ateísmo".[6]

Cousin elabora a definição de panteísmo de modo que exclui seu próprio sistema. Para ele, o universo material sozinho não é Deus. Ele crê em "Deus, natureza e humanidade". Esses três, porém, são unos. "Se Deus", diz ele, "não é tudo, então ele não é nada." Isso, contudo, é tão verdadeiramente panteísmo (embora numa forma mais filosófica) como o materialismo dos jônios.

A Escola Eleática

A escola eleática ou italiana, da qual Xenófanes, Parmênides e Zeno são os principais representantes, inclinava-se para o outro extremo de negar a própria existência da matéria. De tais filósofos, diz Cousin: "Reduziram tudo a uma existência absoluta, a qual chegava bem próximo do niilismo ou negação de toda e qualquer existência".[7] De Xenófanes, nascido em Colofon, 617 a.C., diz Dõllinger:[8] "Com todas as suas asseverações que soam a monoteísmo, ele era ainda um panteísta, aliás, um panteísta materialista, e é universalmente entendido ser assim pelos antigos. Certamente estava presente em sua mente a idéia de um ser, espiritual, abarcando todo o complemento da existência e pensamento dentro de si próprio; todavia, esse ser era em seu conceito apenas o poder-natureza geral; a unidade de Deus era para ele idêntica à unidade do mundo, e este também era apenas a manifestação do ser invisível, chamado Deus, e portanto também o explicava como não-criado, eterno e imperecível". É difícil notar como isso difere da doutrina panteísta moderna, de que Deus é a substância da qual o mundo é o fenômeno; ou por que Xenófanes seria considerado um materialista mais que Schellíng ou Cousin.

Parmênides de Eléa, cerca de 500 a.C., foi mais que um idealista. Ele nutria a idéia de um ser puro e simples em oposição ao princípio material da escola jônica. Esse "ser", contudo, não era uma "idéia puramente metafísica, pois", diz Dõllinger, "ele assim se expressou como se a representasse às vezes como corpórea, e estendida no espaço, às vezes como pensamento. 'Pensar e o objeto do qual o pensamento existe são uma e a mesma coisa', era uma expressão sua.... Não existia uma ponte que levasse Parmênides de seu 'ser' puro e simples ao mundo dos fenômenos, do multiforme e do movimento; e por isso ele negava a realidade de tudo o que vemos; o mundo todo do sentido devia sua existência

apenas às ilusões do sentido e dos movimentos vazios de homens mortais construídos nele”.[9] Portanto, Parmênides antecipou Schelling ao ensinar a identidade do sujeito e do objeto.

Os Estóicos

Os estóicos recebem sua origem de Zeno de Citium, em Chipre (340-260 a.C.). Sua doutrina já foi avaliada no tópico sobre o hilozoísmo. Dõllinger, aliás, afirma: “O sistema estóico é completamente materialista, construído sobre a doutrina de Heráclito. Ele adotou causas corpóreas apenas, e apenas reconhecia dois princípios - a matéria e uma atividade residente na matéria, desde a eternidade, como poder, e dando-lhe forma. Real é só o corpo; não existe coisa alguma incorpórea, como nossas abstrações, espaço, tempo etc., os quais têm mera existência em nossos pensamentos; e assim tudo o que realmente existe só pode ser conhecido através de nossos sentidos”.[10] Tal critério, contudo, é modificado pelo que ele diz em outro lugar. É sobejamente claro que os estóicos posteriores, especialmente entre os latinos, como Sêneca e Marcos Aurélio, consideravam o princípio geral que animava a matéria como tendo todos os atributos da mente. Sobre este ponto, Dõllinger diz: “Os dois princípios, matéria e

poder, são para os estóicos apenas uma e a mesma coisa visualizadas em diferentes relações. A matéria requeria para sua existência um princípio de unidade para dar-lhe forma e mantê-la unida; e este, o elemento ativo, é inconcebível sem a matéria, como um sujeito no qual ele existe e habita, e no qual ele opera e se move. Portanto, o elemento positivo é a matéria; todavia concebida sem propriedades; o ativo, percorrendo e vivificando tudo, é Deus na matéria. Em verdade, porém, que Deus e matéria são idênticos; em outros termos, a doutrina estóica é panteísmo hilozoísta”. “Deus, portanto, é a alma do mundo, e o mundo propriamente dito não é a agregação de elementos independentes, mas um ser organizado e vivo, cujo complemento e vida é uma alma singular, ou fogo primitivo, exibindo diversos graus de expansão e calor.... Deus, pois, em seu aspecto físico, é o fogo do mundo, ou calor vital, todo-penetrante, a causa única de toda a vida e todo o movimento, e, ao mesmo tempo, a necessidade que rege o mundo; mas, por outro lado, como a causa universal só pode ser uma alma plena de inteligência e sabedoria, ele é a inteligência do mundo, um ser sagrado e o autor da lei moral, que está sempre ocupado com o governo do mundo, embora seja ele precisamente esse mesmo mundo.”[11] “Uma só substância é Deus e a natureza juntos, da qual tudo o

que vem à existência e cessa de existir, toda geração e dissolução, são meras modificações. Sêneca explica Zeus ou a existência de Deus ao mesmo tempo que o mundo e a alma do mundo, apontando para o homem que se sente como um ser singular e contudo também como constituído de duas substâncias, corpo e alma."[12] Os estóicos adotaram a doutrina hindu da dissolução de todas as coisas e do redesenvolvimento de Deus no mundo, depois de longos períodos sucessivos. "Na grande deflagração que ocorre depois da inspiração de um período mundial ou grande ano", todos os seres organizados serão destruídos, toda a multiplicidade e diferença se perde na unidade de Deus; o que significa que eles se converterão em ambos novamente. Mas, logo em seguida, como a fênix recobrando a vida de suas próprias cinzas, a formação do mundo recomeça; Deus se transforma uma vez mais por meio de uma renovação geral num mundo no qual os mesmos eventos, sob similares circunstâncias, devem novamente repetir-se nos ínfimos detalhes. Muitas dessas grandes catástrofes já ocorreram, e o processo de arder pelo fogo virá novamente a esta geração, e assim *ad infinitumP*[13]

Este sistema, bem como todas as demais formas de panteísmo, exclui toda a liberdade moral; tudo está sob a lei da necessidade absoluta. Portanto, ele destrói a idéia de pecado. "Atos de vício, disse Chrysippus, são movimentos da natureza universal e em conformidade com a inteligência divina. Na economia do grande mundo, o mal é como a palha que cai - algo inevitável e imprestável. Essa escola também disse que o mal cumpre sua tarefa de fazer o bem conhecido, e no entanto tudo por fim deve diluir-se em Deus."[14]

Portanto, as formas jônica, eleática e estóica de filosofia grega eram panteístas em seus princípios fundamentais. Entretanto, as duas grandes mentes filosóficas da Grécia e do mundo foram Platão e Aristóteles: um, o filósofo do mundo ideal; o outro, do mundo natural. O último foi discípulo do primeiro, embora na maioria dos pontos de doutrina ou, pelo menos, de método, seu antagonista. É apenas com os conceitos desses homens controladores da mente,

concernente à natureza do Ser supremo, bem como de sua relação com o mundo fenomenal, é que o teólogo como tal não têm nada que fazer. E este, infelizmente, com respeito a ambos, é o ponto em que seus ensinos são mais obscuros.

Platão

Platão uniu em seu intelecto abrangente e empreendeu harmonizar os elementos das diferentes doutrinas de seus predecessores no campo da especulação. “A doutrina socrática do bem e da beleza absoluta, e da Deidade que se revelou ao homem como um tipo de Providência, formou a base sobre a qual ele prosseguiu. Como canais para a doutrina de Heráclito, do ingresso perpétuo na existência e no fluxo de todas as coisas, junto com a doutrina eleática da eterna imutabilidade de um e único Ser, o dogma de Anaxágoras de um espírito a governar o mundo lhe prestou um grande serviço, e com ele teve a habilidade de conectar o conceito pitagórico do universo, como um todo animado e inteligente em uma forma espiritualizada.”[134] Esses são materiais suficientemente incongruentes. Uma Deidade inteligente exercendo um controle providencial sobre o mundo; a doutrina de Heráclito que envolve a negação de toda a realidade e absorve tudo num fluxo perpétuo de fenômenos; a doutrina eleática de um e único Ser; e a idéia pitagórica do universo como um todo animado e inteligente. Não era possível senão que primeiro um e depois o outro desses elementos se tomasse o mais proeminente e, conseqüentemente, que o grande filósofo falasse às vezes como teísta e às vezes como panteísta. Tampouco era possível que esses elementos incongruentes fossem moldados num sistema consistente. Portanto, não é uma questão de surpresa que Dõllinger, um dos maiores admiradores de Platão e um dos mais capazes expoentes de seus escritos, adicionasse à passagem citada anteriormente: “Platão nunca chegou a concluir seu sistema, rematado e perfeito em si mesmo; não obstante há inequívoca evidência em suas obras de um progresso contínuo, um esforço por um profundo e crescente fundamento, e uma articulação interna mais forte unida a uma maravilhosa exuberância de idéias, às vezes excessivamente ousada”.[135]

Platão não era teísta, no sentido ordinário e cristão desse termo. Ele não reconhecia a existência de um Deus extraterreno, o criador, preservador e governante do mundo, de quem dependemos e diante de quem somos responsáveis. Para ele, Deus não era uma pessoa. Como Anselmo e os realistas geralmente admitiam a existência de “racionalidade” como distinta de seres racionais; um princípio geral que se converteu em anjos e homens individuais e pessoais; assim Platão admitia a existência de uma inteligência universal, ou vouç, que se individualizava nas diferentes ordens de seres inteligentes, deuses, demônios e homens. Deus, para ele, era uma Idéia; a Idéia do Bem; que compreendia e dava unidade a todas as demais idéias.

As Idéias

O que então eram as idéias no sentido platônico do termo? Não eram meros pensamentos, mas as únicas entidades reais, das quais o fenomenal e o sensível são as representações ou sombras. Ele ilustrava sua natureza, supondo um homem numa caverna escura inteiramente [15] [16]

ignorante do mundo externo, com uma luz a brilhar por trás dele, enquanto entre ele e a luz passava continuamente uma procissão de homens, animais, árvores etc. As sombras dessas coisas, em movimento, seriam projetadas na parede da caverna, e o homem necessariamente suporia que as sombras fossem as realidades. Essas idéias eram imutáveis e eternas, constituindo a essência ou existência real de toda a existência fenomenal. “Platão ensina que, para quantos sinais gerais de nossas concepções, há tantas coisas, ou idéias, realmente existentes no mundo inteligível do pensamento e do conhecimento; pois elas são eternas e imutáveis, existentes somente em nós mesmos, mas separadas de todas as coisas e indivíduos, enquanto suas multiformes cópias, as coisas perceptíveis pelo sentido, são sempre flutuantes e transitórias. Independentemente de tempo e espaço, bem como de nosso intelecto e suas concepções, as Idéias pertencem a um mundo propriamente seu, de outra esfera, transcendente ao sentido. Não são os pensamentos de Deus, mas os objetos de seu pensamento; e, de acordo elas, ele criou o mundo em matéria. Somente elas e Deus são seres realmente existentes; e portanto as coisas terrenas possuem apenas a sombra de uma existência, e que só se derivou de determinada participação nas Idéias, seus tipos.”[136]

A Relação das Idéias com Deus, na Filosofia de Platão

Qual é a relação dessas idéias com Deus? Eis a pergunta decisiva no tocante à teologia de Platão. Infelizmente, não é uma pergunta de fácil resposta. É um ponto sobre o qual os comentaristas diferem; há quem diga que Platão deixa a matéria indeterminada, há quem identifique as idéias com Deus, e há quem as represente como distintas; há quem diga que ele claramente identifica as idéias com Deus, ou as inclui na essência divina; enquanto há quem também o entenda como a fazer uma marcante distinção entre Deus e as idéias segundo as quais o universo foi moldado. Não é fácil conciliar o que Dõllinger defende sobre este tema. Na passagem citada anteriormente, ele diz que as idéias não são os pensamentos de Deus, mas os objetos de seu pensamento. Na mesma passagem,[17] porém, ele diz: “Tais idéias não devem ser concebidas junto e fora de Deus. Elas se fundamentam em Deus, e Deus é a Idéia todo-compreensível, abarcando todos os arquétipos parciais numa unidade”. Antes,

ele declarara que em Platão as Idéias e Deus são as únicas “coisas realmente existentes”. Se tal é o caso, e se Deus é “a idéia todo-abrangente, abarcando todas as outras numa unidade”, então Deus é o único Ser realmente existente; e temos um panteísmo puro. Segundo Cousin, Platão não só deu às idéias uma existência real e própria, mas “en demière analyse il les place dans la raison divine: c’est la qu’elles existent substantiellement”.[18] Dõllinger, ao comentar uma passagem do Timaeus, na qual “Deus é intitulado o Pai, que gerou o mundo como um filho, como uma imagem dos deuses eternos, ou seja, as idéias”, diz: “Tivera Platão realmente pretendido aqui explicar a idéia de procriação como uma comunicação de essência, então teria sido um panteísta puro”.[19] [20] Platão, contudo, diz ele[H0], “não é panteísta; a matéria é, segundo ele, inteiramente distinta de

Deus; contudo ele tem ainda certa inclinação panteísta em seu sistema; pois tudo o que há de inteligente no mundo, ainda inferior ao homem, pertence, em seu conceito, à substância divina”. Platão, portanto, escapa do panteísmo apenas admitindo a eternidade da matéria; mas essa matéria eterna está tão perto do nada quanto possível. Ela não é corpórea. É “algo que nem mesmo é entidade”.

Uma vez que Platão fez as idéias eternas e imutáveis; uma vez que estão todas inclusas na idéia de Deus, ou seja, em Deus; e uma vez que constituem os únicos seres realmente existentes, os quais são todos fenomenais ou afetam os sentidos sendo meras sombras do real, dificilmente se pode negar que seu sistema, em seu caráter essencial, é realmente panteísta. Entretanto, é um panteísmo ideal. Não admite que a matéria ou o mal seja uma manifestação de Deus ou um modo de sua existência. Somente o que é bom é Deus; mas tudo o que realmente existe é bom.

A Cosmogonia de Platão

A cosmogonia e a antropologia de Platão confirmam esse ponto de vista de sua teologia. Nada jamais foi criado. Tudo o que existe é eterno; não propriamente em forma, mas em substância. A matéria, algo material, sempre existiu. Esta em si é inanimada, mas tem “uma alma”, uma energia destituída de inteligência, pela qual a agitação desordenada ou movimento caótico é produzida. Deus dotou essa energia destituída de inteligência com uma porção de sua própria inteligência ou voüç, e ela se tomou a alma do mundo, ou seja, o Demiurgo, o princípio formativo do mundo. Portanto, Deus nem mesmo é o autor do mundo. Este é a obra do Demiurgo. Essa alma do mundo permeia o universo visível e

constitui um todo vivo e animado. Essa “alma do mundo” é individualizada nos deuses estelares, nos demônios e nas almas humanas. Portanto, o sistema de Platão dá lugar ao politeísmo.

A Natureza da Alma

A alma, segundo essa teoria, consiste na inteligência que provém da substância de Deus e de elementos derivados da alma do mundo como distinta do vouç que não lhe pertence originalmente. Todo o mal procede da conexão do elemento divino no homem com a matéria. O objetivo da vida é contrapor essa influência má, mediante a contemplação e comunhão com o mundo ideal. Platão ensinou tanto a preexistência quanto a imortalidade da alma. Seu estado no presente estágio de existência é determinado por seu curso em suas formas prévias de existência. Entretanto, ela é, segundo seu comum modo de representação, estritamente imortal. “A concepção monoteísta que Platão tinha de Deus”, diz Dõllinger,[21] “é uma das mais refinadas que a especulação não cristã alcançou; todavia ele nada contribuiu para o conhecimento da personalidade perfeita e viva de Deus e sua liberdade absoluta e incondicional.” Seu monoteísmo, tudo indica, consistiu no reconhecimento de uma inteligência universal que se manifestou como razão em todos os seres racionais.

Aristóteles

Aristóteles, embora discípulo, foi o grande oponente de Platão e de sua filosofia. Ele rejeitou a doutrina platônica das idéias como quimera, como uma hipótese desnecessária e sem evidência. De igual modo, negou a existência da matéria preexistente da qual o mundo foi formado. Ele cria que o mundo é eterno tanto na matéria quanto na forma. O mundo existe, e não há razão para duvidar que sempre existiu e sempre existirá. Admitia a existência da mente humana; e portanto deduziu que há uma inteligência infinita da qual a razão humana é uma manifestação. Essa inteligência infinita, porém, a qual ele chamava de Deus, era inteligência pura, destituída de poder e de vontade; não foi o criador nem o idealizador do mundo; aliás, não tem consciência de que o mundo existe; já que se ocupa exclusivamente de uma reflexão da qual ela é o próprio objeto. O mundo e Deus são coeternos; e no entanto, em certo sentido, Deus é a causa do mundo. Como um ímã age na matéria, ou como a mera presença de um amigo estimula a mente, assim Deus, inconscientemente, opera no mundo e desperta suas potências dormentes. Como o universo é um cosmo, um sistema ordenado; e como inumeráveis seres organizados, vegetais e animais, existem no mundo,

Aristóteles presumiu que há “formas” inerentes na matéria que determinam a natureza de todas essas organizações. Isso é exatamente o que em linguagem moderna se chamaria “energia vital”, “vitalidade”, *“vis formativa”*, “Bildungstrieb” ou “princípio material” de Agassiz, o qual é diferente em muitas espécies distintas e constitui a diferença entre uma e outra espécie. A alma é a *“forma”* do homem. “É o princípio que dá forma, movimento e desenvolvimento ao corpo, sua *entelecheia*; ou seja, aquela substância que só se manifesta no corpo que é formado e penetrado por ela e continua a energizá-lo como o princípio de vida, determinando e governando a matéria. Portanto, o corpo nada é em si mesmo; ele é o que é somente através da alma, da natureza e da existência do que ele expressa, as quais ele mantém na relação de um instrumento no qual o objeto, a alma, se realiza; e assim ela não pode ser imaginada sem o corpo, nem o corpo sem ela; um deve ser produzido contemporaneamente com o outro.”[22] Naturalmente, não pode haver nenhuma imortalidade da alma. Como nenhuma planta é imortal, como o princípio vital não existe separadamente da planta, assim a alma não possui existência separada do corpo. Os dois começam e terminam juntos. “O realmente humano na alma, aquilo que vem à existência, também deve desaparecer, até mesmo o entendimento; só a razão divina é imortal; mas, como a memória pertence à alma sensitiva, e o pensamento individual depende só do entendimento ou do *nous* passivo, toda a autoconsciência deve cessar com a morte,”[23] “Assim, pois, a doutrina de Aristóteles acerca da alma revela que seu defeito, tanto quanto a de Platão, e deveras de toda a antigüidade, era a imperfeita familiaridade com a idéia de personalidade; e acerca desse tema ele não pode ser inocentado de tendência panteísta.”[24] “Seu Deus não é um Deus realmente pessoal, ou é uma personalidade imperfeita.”[25] “O *nous*, ou razão, admite almas com seus corpos a mergulhar na inexistência, da qual respectivamente eles saíram. Ele continua existindo sempre o mesmo e inalterável; porque outra coisa não é senão o *nous* divino em

existência individual, a inteligência divina iluminando a noite do entendimento humano, e deve ser concebido precisamente como o primeiro motor do pensamento e conhecimento humanos discursivos, à sua vontade.”[26]

Esta breve retrospectiva da filosofia grega em sua relação com a teologia mostra que em todas as suas formas ela foi mais ou menos panteísta. Tal observação não será reconhecida como correta por aqueles que, com Cousin, limitam o uso do termo panteísmo para designar ou a doutrina que transforma Deus no universo

material, ou aquela que nega a existência de qualquer coisa exceto a matéria e a energia física, o que eqüivale a ateísmo; nem por aqueles que tomam a palavra estritamente como significando a teoria que admite apenas uma substância, que é a substância de Deus; e a qual, conseqüentemente, faz da matéria um modo da existência de Deus como mente. Sua exatidão, contudo, será admitida por aqueles que entendem por panteísmo a doutrina que faz de toda a inteligência existente no mundo a inteligência de Deus, e de toda a atividade intelectual modos da atividade de Deus, o que necessariamente destrói a possibilidade da liberdade e responsabilidade humana.

As autoridades sobre estes temas, no que concerne a Platão e Aristóteles, são naturalmente seus próprios escritos; com respeito aos filósofos cujas obras não são preservadas, ou das quais só existem fragmentos, seus sistemas são mais ou menos detalhados pelos escritores antigos, como Plutarco e Cícero. O leitor geral encontrará a informação de que necessita em uma ou mais das numerosas histórias da filosofia, como as de Brucker, Ritter, Tenneman e Cousin; entre as mais recentes e melhores está “The Gentile and the Jew in the Courts of the Temple of Christ” de Dõllinger, Londres, 1862.

D. *O Panteísmo Medieval Os Neoplatonistas*

O panteísmo, como apareceu na Idade Média, tomou do neoplatonismo sua forma e caráter. Este era um sistema eclético no qual a doutrina eleática da união de toda a existência combinou-se à doutrina platônica concernente ao universo fenomenal. Os filósofos reconhecidos como os representantes dessa escola são Plotino (205-270 a.C.), Porfírio (nascido em 233 d.C.), Jamblico, no quarto século, e Proclo, no quinto. O neoplatonismo era monista. Admitia somente um Ser universal. Esse Ser, considerado em si mesmo, era inconcebível e indescritível. Revelou-se ou automanifestou-se na alma do mundo e na razão do mundo, o que constituiu uma trindade; uma só substância em diferentes aspectos ou modos de manifestação. O mundo, portanto, é “a influência de Deus”, como o fogo emite o calor. A alma do homem é um modo da existência de Deus, uma porção de sua substância. Sua identidade é a absorção no Ser infinito. Isso não seria atingido pelo pensamento, nem pela meditação, mas pelo êxtase. Essa era a característica peculiar da escola neoplatônica. A “união com Deus” tinha de ser alcançada por meio de “uma autodestruição mística da pessoa (Ichheit) individual” em Deus.[27] Schwegler[28]

diz: “Desde a introdução do cristianismo, o monismo tem sido o caráter e a

tendência fundamental de toda a filosofia moderna". Esta observação, procedendo de um defensor dessa teoria, deve ser considerada não com pouca quantidade de indulgência. Entretanto, é verdade que quase todas as grandes concepções à luz da simplicidade da verdade como revelada nas Escrituras sacras têm assumido mais ou menos distintamente uma tendência panteísta.

John Scotus Erigena

O mais destacado panteísta entre os eruditos foi John Scotus Erigena. Pouco se conhece de sua origem ou história. À luz de seu nome, Scotus, e de sua designação, Erigena (filho de Erin), geralmente se pressupõe que fosse irlandês. Sabe-se que desfrutou da proteção e patrocínio de Charles, o Calvo, de França, e que ensinou em Paris e provavelmente na Inglaterra.

Sua obra principal é "De Divisione Naturae". Por natureza, ele tinha em mente toda a existência. As quatro divisões que ele faz na natureza são simplesmente as múltiplas manifestações ou aspectos sob os quais o Ser único se revela ou deve ser contemplado. Tais divisões são: (1.) Aquela que cria e não é criada. (2.) Aquela que cria e é criada. (3.) Aquela que não cria, mas é criada. (4.) Aquela que nem cria nem é criada. "Essa divisão da natureza", diz Ritter,[29] "é feita simplesmente com o intuito de mostrar que tudo é Deus, já que as quatro naturezas são apenas revelações de Deus."

Scotus concorda com a maioria dos filósofos em tomar idênticas a filosofia e a religião e não admitir nenhuma fonte superior de conhecimento além da razão humana. "Conficitur", diz ele, "veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam."[30]

Os princípios diretivos de sua filosofia são os seguintes: (1.) Para ele, a distinção entre ser e não-ser não é entre algo e nada, entre existência substancial e não-existência, mas entre afirmação e negação. Tudo quanto pode ser afirmado *é*; tudo quanto é negado não *é*. (2.) Toda a existência consiste em pensamento. Nada existe, exceto quando existe na mente e na consciência. (3.) Com Deus, ser, pensamento e criação são idênticos. O ser de Deus consiste em pensar, e seus pensamentos são coisas. Em outros termos, o pensamento de Deus é a existência real de tudo o que é. (4.) Por conseqüência, o mundo é eterno. Deus e o mundo são idênticos. Ele é o *"totum omnium"*.

Seu sistema, portanto, é uma forma de panteísmo idealista. Ritter dedica o nono livro de sua "Geschichte der Christlichen Philosophie"[31] à exposição da filosofia de Scotus. As poucas passagens que se seguem da "De Divisione Naturre" são

suficientes para mostrar a exatidão do declaração anterior de seus princípios.

“Intellectus enim omnium in Deo essentia omnium est. Siquidem id ipsum est Deo cognoscere, priusquam fíunt, quae facit, et facere, quse cognoscit. Cognoscere ergo et facere Dei unum est.”[32] “Maximus ait: Quodcunque intellectus comprehendere potuerit, id ipsum fít.”[33]

“Intellectus enim rerum veraciter ipsae res sunt, dicente Sancto Dionysio, ‘Cognitio eorum, **quíE** sunt, ea, qure sunt, est.”’[34] “Homo est notio quredam intellectualis in mente divina aetemaliter facta. Veríssima et probatissima defínitio hominis est ista: et non solum hominis, verum etiam omnium quse in divina sapientia facta sunt.”[35] Omnis visibilis et invisibilís creatura Theophania, *i. e.*, divina apparitio potest appelari.[36] “Num negabis creatorem et creaturam unum esse?”[37] “Criação [para Erigena] não é nada mais que o Senhor da criação; Deus é alguma inefável espécie criada na criação.”[38]

Scotus traduziu as obras do assim chamado Santo Dionísío, o areopagita, e ao fazer isso preparou o caminho para a forma de panteísmo místico que prevaleceu na Igreja até o período da Reforma. O pseudo-Dionísío era neoplatonísta. Seu objetivo era dar à doutrina de Plotino um aspecto cristão. Adotou o princípio da unidade de todo ser. Todas as criaturas fazem parte da essência de Deus. Mas em vez de colocar a automanifestação de Deus na natureza, na alma do mundo, colocou-a principalmente na hierarquia do ser racional - querubins, serafins, tronos, principados e potestades, e as almas humanas. O destino de todas as criaturas racionais é a reunião com Deus; e essa reunião, segundo o ensino do neoplatonismo, destrói a idéia de pecado, a qual foi reproduzida pela liderança mística da Idade Média, e a qual, quando encontrava seu caminho entre o povo como fez com os Beghards e os Irmãos do Espírito Livre, produzia, como substancialmente o mesmo sistema fez na índia, seus frutos legítimos do mal. Do panteísmo místico da Idade Média, contudo, já se disse bastante na Introdução, no capítulo sobre misticismo.

E. *O Panteísmo Moderno Spinoza*

O reavivamento do panteísmo, desde a Reforma, se deve principalmente a Spinoza; nascido em Amsterdã em 1634 e morto em Ghent aos 44 anos de idade. Descendente de uma rica família judaica portuguesa, ele desfrutou de uma educação altamente refinada. Inicialmente devotou-se ao estudo da filosofia e

por fim tomou-se discípulo de Descartes. Leibnitz caracteriza o sistema de Spinoza como cartesianismo degenerado. Descartes dissuadiu o testemunho dos sentidos. Seu ponto de partida era a consciência da existência: “Eu penso”. Necessariamente se inclui nessa proposição a existência de uma substância pensante. O mundo externo produz impressões sobre essa substância pensante. Antes de tudo, porém, essas sensações assim produzidas são apenas estados da autoconsciência. Portanto, o Ego e seus vários estados são tudo o de que temos conhecimento direto. Entretanto, isso não é tudo o que Descartes cria que realmente existia. Ele era um católico sincero e morreu em comunhão com a Igreja. Reconhecia não só a existência da mente, mas também de Deus e da matéria. Entretanto, nosso conhecimento de Deus e da matéria como substâncias distintas de nossa mente era alcançado

por um processo de raciocínio. Spinoza negava a validade desse processo. Admitia a existência de uma só substância, e a definição que ele dava à palavra destruía a possibilidade de haver mais substâncias além de uma. Para ele, a substância é aquilo que existe por si mesmo, necessária e absolutamente independente. Portanto, não existe senão uma substância possível. Entretanto, por toda a parte entramos em contato com duas classes de fenômenos: os do pensamento e os da extensão. Pensamento e extensão, pois, são os dois atributos da única substância infinita. As coisas individuais são os modos sob os quais a substância infinita se manifesta constantemente. No sistema de Spinoza há as três idéias radicais de substância, atributo e modo. Destas, a substância é a única que possui alguma realidade. As outras duas são meras aparências. Se olharmos algo através de um vidro vermelho, o objeto parecerá vermelho; se o vidro for azul, o objeto parecerá azul; mas a cor não é realmente um atributo do objeto. E assim a substância (uma só) em certo aspecto se nos revela como pensamento; em outro, como extensão. A diferença é aparente e não real. O finito, pois, não possui existência real. O universo está mergulhado no Infinito; e o Infinito é uma substância da qual nada se pode afirmar. Do Infinito nada se pode negar, e portanto nada se pode afirmar, pois “omnis determinado est negatio”. O Infinito, pois, é praticamente nada.

Um relato suficiente do panteísmo moderno, em suas características gerais, como representado por Fichte, Schelling e Hegel e seus sucessores e discípulos, já foi dado no início deste capítulo. Mais informação detalhada pode ser encontrada nas numerosas histórias recentes da filosofia, como as de Morell, Schwegler, Michelet e Rosenkranz, e na “History of Pantheism”, de Hunt.

F. *Conclusão*

O fato de o panteísmo ter tão extensamente prevalecido em todas as eras e em todas as partes do mundo é uma prova de sua fascinação e poder. À parte de uma revelação divina, ele parece ter sido considerado a mais provável solução do grande problema do universo. Não obstante, é tão insatisfatório e faz tão forte violência à leis da natureza, que nunca logrou permanecer em alguma extensão no coração do povo. A índia pode considerar-se uma exceção a essa observação. Mas, embora o panteísmo fosse a forma básica da religião popular, ele teve de dissolver-se no politeísmo a fim de satisfazer as necessidades do povo. Os homens precisam ter um deus pessoal a quem possam adorar e orar.

A observação mais óbvia a ser feita do sistema como um todo é que ele é uma hipótese. À luz de sua própria natureza, é incapaz de apresentar provas. Não passa de uma teoria que pretende explicar os fenômenos do universo. Se os explicasse satisfatoriamente e não contradissesse as doutrinas da Bíblia, poderia seguramente ser admitido. Mas não é só inconsistente com tudo o que as Escrituras revelam concernente à natureza de Deus e à sua relação com o mundo, mas também contradiz as leis da crença que Deus imprimiu em nossa natureza, subverte o próprio fundamento da religião e moralidade e envolve até mesmo a deificação do pecado.

Não possuíssemos nenhuma revelação divina sobre o tema, o teísmo meramente como teoria não poderia deixar de garantir o assentimento da própria mente devota em preferência ao panteísmo. O teísmo pressupõe a existência de um Deus pessoal e extraterreno, o criador e preservador do universo; ele se manifesta por toda a parte em sua sabedoria e poder, dirigindo

todos os acontecimentos à realização de seus desígnios infínitamente sábios. Pressupõe o universo material como distinto de Deus, dependente de sua vontade, criado por seu poder e impregnado de energias físicas sempre ativas, sob seu controle. Pressupõe que o homem é uma criatura de Deus, devendo sua existência à vontade de Deus, criado segundo sua imagem, um agente livre, racional, moral e responsável, capaz de conhecer, amar e cultuar a Deus como um Espírito infinito em seu ser e perfeições. Embora esta teoria possa ter, à luz da razão, alguns problemas, tais como a origem e prevalência do mal, sem uma solução satisfatória, todavia, como ela enfrenta e satisfaz todas as demandas de nossa natureza e soluciona o problema quanto à origem e natureza do universo, apresenta-se à razão, ao coração e à consciência com tamanha força que nenhum

sofísma de especulação pode resistir.

O panteísmo, em contrapartida, violenta nossa natureza e contradiz as convicções intuitivas da consciência.

1. Temos consciência de que somos agentes livres. Eis uma verdade que nenhum ser humano pode negar acerca de si próprio, e que cada pessoa presume com respeito a outras. O panteísmo nega tal verdade. Ele faz de nossa atividade uma mera forma da atividade de Deus, e presume que seus atos são determinados por necessidade como ocorre no desenvolvimento de uma planta ou animal.

2. É intuitivamente certo que há uma distinção real entre o bem e o mal moral: um é aquele ao qual o homem se vê obrigado a conformar-se; e o outro é aquele ao qual o homem se vê obrigado a odiar e evitar; um merece aprovação, e o outro merece reprovação e é passível de castigo. Essas são convicções que pertencem à natureza racional do homem; e não podem ser destruídas sem que se destrua sua racionalidade. O panteísmo, contudo, declara que tais convicções não passam de ilusões; que não existe aquilo a que se chama pecado, no sentido mencionado anteriormente; que o que chamamos pecado não passa de mera fraqueza; desenvolvimento imperfeito, tão inevitável como a debilidade de uma criança. E vai mais longe ainda: afirma que o mal é bom. Faz dos atos e paixões pecaminosos dos homens como se fossem os atos e estados de Deus, atos santos e sentimentos santos. Não existe bem nenhum exceto a natureza; e os homens de valor são os homens da natureza; portanto, os mais fortes são os melhores; os fracos devem ser desprezados; merecem ser vencidos e pisados debaixo dos pés. Daí o panteísmo se converte em religião, na qual as divindades que representam o mal são as mais honradas e cultuadas.

3.0 panteísmo não só destrói o fundamento dos costumes, mas toma impossível qualquer religião racional. Religião pressupõe um Ser pessoal dotado não só de inteligência e poder, mas também de excelência moral; e, por ser racional, esse Ser tem de ser infinito em todas as suas perfeições. O panteísmo, contudo, nega que um Ser infinito possa ser uma pessoa; que seja inteligente, autoconsciente ou possuidor de atributos morais. É tão impossível cultuar tal Ser como é impossível cultuar a atmosfera, ou a lei da gravitação, ou os axiomas de Euclides.

4. Não se comete extravagância ao dizer que o panteísmo é a pior forma de

ateísmo. Pois o mero ateísmo é negativo. Não deifica o homem nem o mal. O panteísmo, porém, ensina que o homem, a alma humana, é a mais elevada forma na qual Deus existe; e que o mal é tanto a manifestação de Deus quanto o bem; quanto Satanás o Redentor sempre bendito e adorável. Além disso, é impossível impedir o avanço da insanidade dos ímpios.

5.0 homem, segundo tal sistema, não é mais imortal do que as folhas da floresta, do que as ondas do mar. Somos formas transeuntes da Existência universal.

Nossa natureza é indestrutível; é impossível evitar que creiamos em nossa própria existência individual, em nossa livre agência, em nossas obrigações morais; em nossa dependência e responsabilidade para com um Ser capaz de saber o que somos e o que fazemos, bem como de galardoar e castigar segundo sua avaliação, de modo que é impossível que o panteísmo seja mais que uma especulação fdosófica, onde a natureza moral do homem foi uma vez desenvolvida pelo conhecimento do Deus vivo e verdadeiro.

CAPÍTULO IV

O CONHECIMENTO DE DEUS

Tendo considerado os argumentos em favor da doutrina de que Deus existe, bem como os vários sistemas opostos ao teísmo, passamos agora a considerar a pergunta “Deus pode ser conhecido?” e, se a resposta for positiva, “Como?”, ou seja, “Como a mente procede a formar sua idéia de Deus” e “Como sabemos que Deus realmente é o que cremos ser ele?”.

§ 1. *Deus Pode Ser Conhecido*

A clara doutrina das Escrituras é que Deus pode ser conhecido. Nosso Senhor ensina que a vida eterna consiste no conhecimento de Deus e de Jesus Cristo, a quem ele enviou. O salmista diz: “Conhecido é Deus em Judá” (SI 76.1). Isaías prediz que “a terra se encherá do conhecimento do Senhor” (Is 11.9). Paulo diz que até mesmo os pagãos conheceram a Deus, mas não quiseram reter esse conhecimento (Rm 1.19,20,21,28).

A. *Afirmação da Questão*

Entretanto, é importante entender distintamente o que se pretende quando se diz que Deus pode ser conhecido.

1. Não significa que podemos saber tudo o que é verdadeiro com respeito a Deus. Alguns dentre os filósofos antigos que ensinaram que a natureza de Deus pode ser tão plenamente discernida e determinada como qualquer outro objeto do conhecimento. A escola especulativa moderna ensina a mesma doutrina. Entre as proposições delineadas por Spinoza, encontramos a seguinte: "Cognitio astemae et infinitre essencia; Dei, quam unaquasque idea involvit, est adasquata et perfecta".[39] Hegel diz que Deus existe só até onde ele é conhecido. O pecado contra o Espírito Santo, segundo Hegel, consiste em negar que ele pode ser conhecido.[40] Cousin defende a mesma doutrina. "Na verdade", diz ele, "para nós Deus só existe até onde ele é conhecido."[41]

De acordo com Schelling, Deus é conhecido em sua própria natureza por meio de intuição direta da razão superior. Ele presume que há no homem uma capacidade transcendente aos limites da consciência ordinária (Anschauungs Vermõgen), a qual toma conhecimento imediato do Infinito. Hegel diz que "o homem conhece a Deus só até onde Deus se deixa conhecer ao

homem; tal conhecimento é a autoconsciência de Deus, mas também um conhecimento dele pelo homem, e tal conhecimento de Deus pelo homem é o conhecimento do homem por Deus".[42] Cousin descobre esse conhecimento na consciência comum dos homens. Tal consciência inclui o conhecimento tanto do Infinito quanto do finito. Conhecemos um justamente como conhecemos o outro, e não podemos conhecer um sem conhecer o outro. Todos esses filósofos admitem que não podemos, então, conhecer a Deus a menos que nós mesmos sejamos Deus. Para eles, o autoconhecimento é o conhecimento de Deus. A razão no homem, segundo Cousin, não pertence à sua individualidade. Ela é infinita, impessoal e divina. Nosso conhecimento de Deus, portanto, é simplesmente Deus conhecendo a si mesmo. Naturalmente, isso não é em sentido algum semelhante ao ensino das Escrituras e da Igreja, de que Deus pode ser conhecido.

O Deus Inconcebível

2. Não se afirma que Deus, propriamente falando, pode ser concebido; ou seja, não podemos formar uma imagem mental de Deus. "Toda concepção", diz Mr. Mansel,[43] "implica imaginação." Para ter uma concepção válida de um cavalo,

acrescenta ele, é preciso “combinar” os atributos que formam “a definição do animal” para “uma imagem representativa”. Concepção é definida por Taylor da mesma forma, como “formar ou trazer uma imagem ou idéia à mente através de um esforço da vontade”. Nesse sentido da palavra, deve-se admitir que o Infinito não é um objeto do conhecimento. Não podemos formar uma imagem do espaço infinito, nem da duração infinita, nem de um todo infinito. Formar uma imagem é limitar, circunscrever. O infinito, porém, é aquilo que é impossível de ser limitado. Admite-se, pois, que o Deus infinito é inconcebível. Não podemos formar nenhuma imagem representativa dele em nossa mente. A palavra, contudo, é com freqüência e talvez comumente usada num sentido menos restrito. Conceber é pensar. Portanto, uma concepção é um pensamento, e não necessariamente uma imagem. Dizer, pois, que Deus é concebível, na linguagem popular, é simplesmente dizer que ele é imaginável. Quer dizer que o pensamento (ou idéia) de Deus não envolve nenhuma contradição ou impossibilidade. Não podemos imaginar um quadrado redondo, ou que uma parte é igual ao todo. Mas podemos imaginar que Deus é infinito e eterno.

O Deus Incompreensível

3. Quando se diz que Deus pode ser conhecido, não se pretende dizer que ele possa ser compreendido. Compreender é ter um completo e exaustivo conhecimento de um objeto. É entender sua natureza e suas relações. Não podemos compreender a energia, especialmente a energia vital. Vemos seus efeitos, mas não podemos entender sua natureza ou o modo em que ela age. Seria estranho que conhecêssemos mais de Deus do que de nós mesmos, ou dos objetos mais familiares do sentido. Deus é perene desvendamento. Não podemos entender o Onipotente com perfeição. Compreender é (1.) Conhecer a essência assim como os atributos de um objeto. (2.) Conhecer não apenas alguns, mas todos os seus atributos. (3.) Conhecer a relação

que esses atributos têm uns com os outros e com a substância a que pertencem. (4.) Conhecer a relação que o objeto conhecido tem com todos os demais objetos. Tal conhecimento é obviamente impossível numa criatura, quer a respeito de si própria, quer a respeito de algo que se acha fora dela. É substancialmente dessa maneira, contudo, que os transcendentalistas alegam conhecer a Deus.

Nosso Conhecimento de Deus ê Parcial

4. Está incluso no que foi dito que nosso conhecimento de Deus é parcial e inadequado. Há infinitamente mais em Deus do que podemos saber; e o que conhecemos, conhecemos imperfeitamente. Sabemos que conhece; mas há muito em seu modo de conhecer, bem como em sua relação com seus objetos, que não podemos discernir. Sabemos que ele age; mas não sabemos como o faz, nem a relação que sua atividade tem com o tempo ou com as coisas fora dele. Sabemos que ele sente, que ama, que tem piedade, é misericordioso, gracioso; que odeia o pecado. Não obstante, esse elemento emocional da natureza divina está encoberto por uma obscuridade demasiado profunda, mas não maior que aquele que repousa sobre seus pensamentos ou propósitos. Aqui uma vez mais nossa ignorância, ou, melhor, a limitação de nosso conhecimento concernente a Deus, encontra um paralelo na ignorância de nós mesmos. Há potencialidades em nossa natureza das quais, em nosso presente estado de existência, não temos idéia alguma. E mesmo quanto ao que somos agora, conhecemos muito pouco. Sabemos que percebemos, pensamos e agimos; não sabemos como. Para nós é totalmente inescrutável como a mente toma conhecimento da matéria; como a alma age no corpo, ou o corpo na mente. Visto, porém, que nosso conhecimento de nós mesmos é tão parcial e imperfeito, ninguém em sã consciência asseveraria que não temos nenhum autoconhecimento.

A doutrina comum sobre este tema é claramente expressa por Descartes:[44] “Scíri potest, Deum esse infinitum et omnipotentem, quanquam anima nostra, utpote finita, id nequeat comprehendere sive concipere; eodem nimirum modo, quo montem manibus tangere possumus, sed non ut arborem, aut aliam quampiam rem brachiis nostris non majorem amplecti: comprehendere enim est cogitatione complecti; ad hoc autem, ut sciamus aliquid, sufficit, ut illud cogitatione attingamus”.

Mesmo Spinoza[45] diz: “Ad questionem tuam, an de Deo tam ciaram, quam de triângulo habeam ideam, respondeo affirmando. Non dico, me Deum omnino cognoscere; sed me quedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem, et certum est, plurimorum ignorantiam, quorundam eorum habere notitiam, non impedire. Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli ângulos duobus rectis equari intelligebam; hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multaram aliaram ignaras essem”.

Enquanto, pois, admite-se não só que o Deus infinito é compreensível, e que nosso conhecimento dele é parcial e imperfeito; que há muito em Deus de que não conhecemos absolutamente nada, e que o que conhecemos, conhecemos

muito imperfeitamente; não obstante nosso conhecimento, até onde pode ir, é conhecimento genuíno. Deus realmente é o que cremos ser, até onde nossa idéia dele é determinada pela revelação que ele fez de si próprio em suas obras,

na constituição de nossa natureza, em sua palavra e na pessoa de seu Filho. Conhecer é simplesmente ter tais apreensões de um objeto quando se conforma com o que esse objeto realmente é. Sabemos o que a palavra Espírito significa. Sabemos que as palavras infinito, eterno e imutável significam. E, por isso, a sublime proposição, impregnada com mais verdade do que já se comprimiu em qualquer outra sentença, "Deus é Espírito, infinito, eterna e imutável em seu ser", comunica à mente uma idéia tão distinta, e tão genuíno (ou seja, fidedigno) conhecimento, quanto a proposição "A alma humana é um espírito finito". Em tal sentido, Deus é um objeto de conhecimento. Ele não é o Deus desconhecido só porque é infinito. O conhecimento nele não deixa de ser conhecimento só porque é onisciente; o poder não deixa de ser poder só porque é onipotente; algo mais do que espaço não deixa de ser espaço só porque é infinito.

B. *Como Conhecemos a Deus?*

Como a mente chega a formar sua idéia de Deus? Os teólogos mais antigos responderam a esta pergunta dizendo que é por meio de negação, pela via de eminência, pela via de causalidade. Ou seja, negamos a Deus qualquer limitação; atribuímos a ele toda a excelência no mais elevado grau; e nos referimos a ele como a grande Causa Primeira de todo e qualquer atributo manifestado em suas obras. Somos filhos de Deus e, portanto, semelhantes a ele. Somos, pois, autorizados a atribuir-lhe todos os atributos de nossa própria natureza como criaturas racionais, sem limitação e num grau infinito. Se somos semelhantes a Deus, ele é semelhante a nós. Eis o princípio fundamental de toda a religião. É o mesmo princípio que Paulo deduziu em seu discurso aos atenienses: "Sendo, pois, geração de Deus, não devemos pensar que a divindade é semelhante ao ouro, à prata, ou à pedra, trabalhados pela arte e imaginação do homem" (At 17.29). Pela mesma razão, não devemos pensar que a divindade é uma simples existência, ou mera abstração, um nome para a ordem moral do universo, ou a causa desconhecida e incognoscível de todas as coisas - mera energia inescrutável. Se somos seus filhos, ele é nosso Pai, cuja imagem portamos e de cuja natureza participamos. Isso, no sentido próprio do termo, é antropomorfismo, termo muito mal usado e amiúde empregado num sentido negativo para expressar a idéia de que Deus é totalmente como nós, um ser de limitações e paixões semelhantes às nossas. Entretanto, no sentido já explicado,

isso expressa a doutrina da Igreja e da grande massa da humanidade. Jacobi[46] diz bem: “Confessamos, pois, um antropomorfísmo inseparável da convicção de que o homem porta a imagem de Deus; e mantemos que, além desse antropomorfísmo, o qual tem sido sempre chamado teísmo, nada existe senão ateísmo ou fetichismo”.

C. *Prova de que Este Método é Fidedigno*

Que este método de formar uma idéia de Deus é fidedigno, prova-se:

1. Porque é uma lei da natureza. Mesmo na mais baixa forma de fetichismo, pressupõe-se que a vida do adorador pertence ao objeto que ele adora. Pressupõe-se que o poder temido possui atributos semelhantes aos nossos. De igual modo, em todas as formas de politeismo, os deuses do povo têm sido agentes pessoais e inteligentes. Somente nas escolas de filosofia é que nos depara-

mos com um método diferente de formar uma idéia da Deidade. Substituíram TÒ OU por ó c3v, tò Gelou por ó 0eó c,tò àyaGóu por ó àyaGóç.. Ela é aqui como no caso do conhecimento do mundo externo.

A massa do gênero humano crê que as coisas são o que ela percebe serem. Os filósofos negam isso. Afirmam que não percebemos as coisas propriamente ditas, mas certas idéias, espécies ou imagens das coisas; que não temos, nem podemos ter, nenhum conhecimento do que as coisas realmente são. Por isso sustentam que não podemos ter nenhum conhecimento do que Deus é; só sabemos que somos levados a pensar nele de certa forma, e não apenas não estamos autorizados a crer que nossa idéia corresponde à realidade, mas também, dizem eles, é certo que Deus não é o que consideramos que seja. Como as pessoas estão certas num caso, assim estão no outro. Em outros termos, nossa convicção de que Deus é o que ele revelou ser repousa no mesmo fundamento que nossa convicção de que o mundo externo é o que consideramos ser. Tal fundamento é a veracidade da consciência, ou a fidedignidade das leis da crença que Deus imprimiu em nossa natureza. “A invencibilidade da crença”, segundo Sir William Hamilton, “é conversível com a veracidade da crença”,[47] ainda que, infelizmente, sobre este tema, ele não tenha aderido a seu próprio princípio: “Aquilo que por natureza necessariamente se crê existir, realmente existe”.[48] [49] Ninguém mais nobremente ou mais ardorosamente vindicou essa doutrina, a qual é o fundamento de toda a ciência e de toda a fé. “A consciência”, diz ele,

“uma vez convencida de falsidade, um ceticismo incondicional em relação ao caráter de nossa existência intelectual, é o resultado melancólico, mas apenas racional. Qualquer conclusão pode agora com impunidade ser assacada contra as esperanças e a dignidade da natureza humana. Nossa personalidade, nossa imaterialidade, nossa liberdade moral, não têm mais argumento em sua defesa. ‘O homem é o sonho de uma sombra.’ Deus é o sonho desse sonho.”" A única questão, portanto, é: Somos invencivelmente levados a pensar em Deus como que possuindo os atributos de nossa natureza racional? Isso não se pode negar; pois a universalidade prova a invencibilidade da crença. E é fato histórico que os homens têm universalmente pensado assim de Deus. Mesmo Mr. Mansel[50] vocifera contra os transcendentalistas: “É estultícia sonhar que o homem pode escapar de si próprio, que a razão humana nada pode esboçar de Deus senão um perfil humano”. De fato, ele nega a exatidão desse perfil; ou, pelo menos, declara que não podemos saber se ele é correto ou não. Mas essa não é a questão agora. Ele admite que somos forçados pela constituição de nossa natureza a pensar assim de Deus. E, por meio do princípio fundamental de toda a verdadeira filosofia, aquilo em que somos levados a crer deve ser verdadeiro. É verdade, pois, que Deus realmente é o que consideramos ser, quando lhe atribuímos as perfeições de nossa própria natureza, sem limitações, e a um grau infinito.

Nossa Natureza Moral Demanda Essa Idéia de Deus

2. Já ficou demonstrado, quando falamos do argumento moral em prol da existência de Deus, que todos os homens têm consciência de sua responsabilidade diante de um Ser superior a eles próprios, que conhece o que eles são e fazem, e que possui vontade e propósito de galardoar e punir os homens em consonância com suas obras. Portanto, o Deus que se nos revela em nossa natureza é um Deus que conhece, quer e age; que galardoa e pune. Ou seja, ele é uma pessoa; um agente inteligente e voluntário, dotado de atributos morais. Essa revelação de Deus deve ser verdadeira. Deve fazer-nos conhecer o que Deus realmente é, do contrário nossa natureza seria uma mentira. Tudo isso Mr. Mansel, que sustenta que Deus não pode ser conhecido, admite. Ele admite que um senso de dependência sobre um poder superior é “um fato da consciência íntima”; que esse poder superior “não é um inexorável destino, ou uma lei imutável, mas um Ser que possui pelo menos tantos atributos de pessoalidade, que pode revelar favor ou severidade para com os que dele dependem e pode ser considerado por eles com os sentimentos de esperança, temor, reverência e gratidão”.[51] Entretanto, ninguém pode ser grato ao sol, nem à atmosfera, nem a

uma energia destituída de inteligência. Gratidão é um tributo de pessoa para pessoa. Além disso, o mesmo autor admite que “a razão moral, ou a vontade, ou a consciência do homem, demos a isso o nome que quisermos, não pode ter autoridade alguma, salvo como implantada nele por algum Ser espiritual superior, como uma lei emanando de um legislador”.[52] “Somos assim compelidos”, diz ele, “pela consciência de uma obrigação moral, a deduzir a existência de uma Deidade [e naturalmente de uma pessoa] moral e a considerar o padrão absoluto de certo e errado como constituído pela natureza dessa Deidade.”[53] Nosso argumento à luz desses fatos consiste em que, se nossa natureza moral nos compele a crer que Deus é uma pessoa, ele deve ser uma pessoa, e por conseqüência chegamos a um verdadeiro conhecimento de Deus, atribuindo-lhe as perfeições de nossa própria natureza.

Nossa Natureza Religiosa Faz a Mesma Exigência

3. O argumento com base em nossa natureza religiosa, como distinta de nossa natureza moral, é essencialmente o mesmo. A moralidade não é a totalidade da religião. Uma é tanto lei e necessidade de nossa natureza quanto a outra. Cultuar, no sentido religioso do termo, é atribuir perfeição infinita a seu objeto. É expressar àquele objeto nosso reconhecimento pelas bênçãos que desfrutamos e buscar sua continuação; significa confessar, louvar, orar e adorar. Não podemos cultuar a lei da gravidade, nem a energia inconsciente, nem a mera ordem do universo. Nossa natureza religiosa, ao demandar um objeto de suprema reverência, amor e confiança, demanda um Deus pessoal, um Deus revestido de atributos de natureza semelhante à nossa; que pode ouvir nossas confissões, louvores e orações; que pode amar e ser amado; que pode suprir nossas necessidades e completar todas as nossas capacidades para o bem. E assim uma vez mais transparece que, a menos que toda a nossa natureza seja uma contradição e uma falsidade, chegamos ao verdadeiro conhecimento de Deus quando lhe atribuímos as perfeições de nossa própria natureza.

Mr. Mansel admite que nossa natureza demanda uma Deidade pessoal e moral; mas, segundo ele, “a própria concepção de uma natureza moral é em si mesma a concepção de um limite, pois a moralidade é a submissão a uma lei; e uma lei, seja imposta de dentro ou de fora, só pode ser concebida a operar pela limitação do raio de ações possíveis”.[54] Ele diz também: “A única concepção humana de pessoalidade é aquela de limitação”. Portanto, se Deus é infinito, não pode ser uma pessoa nem pode possuir atributos morais. Esse é o argumento de Strauss e de todos os demais panteístas, contra a doutrina de um Deus pessoal. Mr.

Mansel admite a força do argumento, e diz que devemos renunciar a toda a esperança de conhecer o que Deus é e viver contentes com o "conhecimento regulador" que ensina não o que Deus realmente é, mas o que ele quer que pensemos ser ele. E assim somos proibidos de esperar em nossas crenças necessárias. Não devemos considerar verdadeiro o que Deus, pela constituição de nossa natureza, nos força a crer. Isso é subverter toda a filosofia e toda a religião, e destruir a diferença entre o racional e o irracional. Por que se pressupõe existir contradição entre a razão e a consciência, entre nossa natureza racional e moral? Simplesmente porque os filósofos escolheram elaborar uma definição tal de moralidade e pessoalidade, dizendo que não podem ser predicado de um Ser infinito. Não é verdade que a moralidade ou a pessoalidade impliquem alguma limitação inconsistente com a perfeição absoluta. Não limitamos Deus quando dizemos que ele não pode ser irracional tanto quanto racional, inconsciente tanto quanto consciente, finito tanto quanto infinito, mau tanto quanto bom. A única limitação admitida é a negação de imperfeição. A razão não é limitada quando dizemos que ela não pode ser irracionalidade; nem o espírito, quando dizemos que ele não é matéria; nem a luz, quando dizemos que ela não é escuridão; nem o espaço, quando dizemos que ele não é tempo. Portanto, não limitamos o Infinito quando o exaltamos em nossas concepções a partir do inconsciente para o consciente, do não-inteligente para o inteligente, de algo impessoal para o Jeová pessoal absolutamente perfeito. Todas essas dificuldades surgem da confusão entre as idéias de infinito e todo.

4. O quarto argumento sobre este tema consiste em que, se não somos justificados em designar a Deus os atributos de nossa própria natureza, então não temos Deus algum. A única alternativa é o antropomorfísmo (neste sentido) ou o ateísmo. Um Deus desconhecido, um Deus de cuja natureza e de cuja relação conosco nada sabemos, para nós é nada. É fato histórico que os que rejeitam este método de formar nossa idéia de Deus, que negam que devemos atribuir-lhe as perfeições de nossa própria natureza, se converteram em ateus. Tomam o termo "espírito" e o despem de consciência, inteligência, vontade e moralidade; e ao resíduo, que é um vácuo vazio, chamam Deus. Hamilton e Mansel buscam refúgio contra essa terrível conclusão na fé. Dizem que a razão proíbe a imputação desses ou de outros atributos ao Infinito e Absoluto, mas que a fé protesta contra tal conclusão da razão. Tal protesto, contudo, não tem nenhum valor, a menos que seja racional. Quando Kant provou que não havia evidência racional da existência de Deus, e retirou-se da razão especulativa para a razão prática (ou seja, da razão para a fé), seus seguidores universalmente renunciaram

a qualquer fé num Deus pessoal. Ninguém pode crer no impossível. E se a razão afirma ser impossível que o Infinito seja uma pessoa, a fé em sua pessoalidade é uma impossibilidade. Isso Mr. Mansel não admite. Pois, embora ele diga ser uma contradição afirmar que o Infinito é uma pessoa, ou que possui atribu-

tos morais, não obstante declara que "o antropomorfismo é a condição indispensável de toda teologia humana";[55] e cita de Kant[56] esta passagem: "Podemos confiantemente desafiar toda a teologia natural a denominar um único atributo distintivo da Deidade, seja denotando inteligência ou vontade, o qual, à parte do antropomorfismo, nada mais é do que mera palavra, para o qual não se pode alcançar a mais leve noção que sirva para estender nosso conhecimento teórico". É profundamente lamentável que os homens ensinem que a única forma na qual nos é possível conceber uma idéia de Deus não nos leve a nenhum conhecimento genuíno. Ele não nos ensina o que Deus é, mas, sim, o que somos forçados contra a razão a pensar ser ele.

O Argumento da Revelação de Deus na Natureza

5. Um quinto argumento parte do fato de que as obras de Deus manifestam uma natureza semelhante à nossa. É um sólido princípio que tenhamos de conferir os atributos necessários a uma causa que explique seus efeitos. Se os efeitos manifestam inteligência, vontade, poder e excelência moral, tais atributos devem pertencer a uma causa. Portanto, como as obras de Deus são uma revelação de todos esses atributos em uma escala mais estupenda, devem pertencer a Deus em um grau infinito. Significa simplesmente que a revelação feita de Deus no mundo externo concorda com a revelação que ele fez de si mesmo na constituição de nossa própria natureza. Em outros termos, isso prova que a imagem de si mesmo que ele imprimiu em nossa natureza é uma semelhança genuína.

O Argumento das Escrituras

6. As Escrituras declaram que Deus é justamente o que somos levados a pensar dele, quando lhe atribuímos as perfeições de nossa própria natureza em um grau infinito. Somos autoconscientes; também Deus o é. Possuímos uma natureza moral, infelizmente miseravelmente deformada; Deus possui excelência moral em perfeição infinita. Somos pessoas; também Deus o é. Tudo isso as Escrituras declaram ser verdadeiro. A grande revelação primordial de Deus foi no papel de um Deus pessoal: "Eu Sou". Todos os nomes e títulos a ele atribuídos; todos os

atributos que lhe são designados; todas as obras a ele imputadas são revelações do que ele realmente é. Ele é o Elohim, o Onipotente, o Santíssimo, o Espírito Onipresente; ele é o Criador, o Preservador, o Soberano de todas as coisas. É o nosso Pai. É quem ouve nossas orações; o doador de todo bem. Ele alimenta os filhotes dos corvos. Veste as flores do campo. É amor. Amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. É misericordioso, longânimo, rico em bondade e verdade. É um socorro sempre presente em todo tempo de necessidade; é um refúgio, uma torre alta, um glorioso galardão. As relações que, segundo as Escrituras, temos com Deus são tais que só as podemos ter com um ser semelhante a nós. Ele é o nosso administrador e Pai, com quem podemos comungar. Seu favor é a nossa vida; sua graça, melhor que a vida. Uma revelação tão sublime de Deus em sua própria natureza e em sua relação conosco não é uma ilusão. Não é mera verdade reguladora, nem pode ser logro e zombaria. Ela nos faz Deus conhecido como ele realmente é. Portanto, conhecemos a Deus,

embora nenhuma criatura possa discernir o Onipotente em sua perfeição.

O Argumento da Manifestação de Deus em Cristo

7. Finalmente, Deus se revelou na pessoa de seu Filho. Ninguém conhece o Pai senão o Filho, e aquele a quem o Filho o revelar. Jesus Cristo é o Deus verdadeiro. A revelação que ele fez de si próprio foi a manifestação de Deus. Ele e o Pai são um. As palavras de Cristo eram as palavras de Deus. As obras de Cristo eram as obras de Deus. O amor, a misericórdia, a ternura, a graça perdoadora, bem como a santidade, a severidade e o poder manifestados por Cristo eram todos manifestações do que Deus realmente é. Vemos, pois, com nossos próprios olhos o que Deus é. Sabemos que, embora infinito e absoluto, ele pode pensar, agir e querer; pode amar e odiar; pode ouvir a oração e perdoar o pecado; e que podemos ter comunhão com ele, como uma pessoa pode comungar com outra. A filosofia vela seu rosto na presença de Jesus Cristo, como Deus manifestado na carne. Ela não pode pretender afirmar nessa presença que Deus não existe, que ele não pode ser conhecido, o que o próprio Cristo mui claramente foi. Essa doutrina de que Deus é o objeto de conhecimento definido e genuíno está posta como fundamento de toda religião e portanto jamais deve ser negada.

§ 2. *Deus Não Pode Ser Perfeitamente Conhecido*

Os filósofos germânicos modernos tomam por base que toda ciência, toda verdadeira filosofia devem fundamentar-se no conhecimento do ser, e não dos fenômenos. Eles rejeitam a autoridade dos sentidos e da consciência, e ensinam que é só pela cognição imediata do Absoluto que chegamos a um verdadeiro e definido conhecimento. Deus ou, melhor, o Infinito pode ser tão perfeitamente conhecido e compreendido como o mais simples objeto do sentido ou da consciência; ele existe somente até onde é conhecido.

Pareceria impossível que a presunção humana fosse tão extrema que uma criatura tal como o homem pretendesse discernir o Onipotente com perfeição, quando, na verdade, ele não pode discernir a si próprio ou aos mais simples objetos com os quais está diariamente em contato. A pressuposição é que o ser, como tal, o Ser Infinito e Absoluto, pode ser conhecido; ou seja, podemos determinar o que ele é e as leis necessárias pelas quais ele se desenvolve no mundo fenomenal. Tal conhecido é obtido *apriori*; não por meio de alguma indução ou dedução de nossa própria natureza ou dos fatos da experiência, mas mediante um ato imediato de cognição, o qual transcende toda a consciência. O grande serviço prestado por Sir William Flamilton e Mr. Mansel à causa da verdade foi demonstrar a total futilidade dessa pretensa filosofia do Infinito com base nos princípios de seus defensores. Para a mente comum, ela não carece de refutação, visto ser intuitivamente impossível e absurda.

O Argumento de Sir William Hamilton

Hamilton mostra, em primeiro lugar, que a intuição imediata de Schelling, a qual Hegel ridicularizou como mera imaginação, as dialéticas de Hegel, as quais Schelling declarou serem mero jogo de palavras, e a razão impessoal de Cousin, a qual penetra nossa consciência porém não nossa pessoalidade, fracassam totalmente em nos transmitir um conhecimento do Infinito. “A existência”, diz ele, “nos é revelada somente sob modificações específicas, e estas

só são conhecidas sob as condições de nossas faculdades de conhecimento. As coisas em si mesmas, matéria, mente, Deus, em suma, tudo o que não é finito, relativo e fenomenal, que não suporta nenhuma analogia por nossas faculdades, está além dos limites de nosso conhecimento.”[57] Em que sentido Hamilton coloca Deus, “além dos limites de nosso conhecimento”, será visto na seqüência. Entretanto, é auto-evidente que nosso conhecimento deve ser limitado por nossas faculdades de conhecer. Outros animais podem possuir sensibilidades que não possuímos. E totalmente impossível que tenhamos o gênero de conhecimento

próprio para o exercício desses sentidos. E provável que haja faculdades dormentes em nossa natureza que não sejam despertadas à atividade em nosso presente estado de existência. É óbvio que não podemos agora atingir o conhecimento que essas faculdades nos farão atingir no futuro. É tão óbvio que não podemos conhecer o Infinito, no sentido dado por esses filósofos, como não podemos ver um espírito, ou guiar-nos no espaço, como faz o pombo correio ou o salmão migrador.

Somente o Infinito Pode Conhecer o Infinito

2. Em segundo lugar, admite-se que ninguém senão o Infinito pode conhecer o Infinito, e, para conhecer a Deus nesse sentido, seria necessário que fôssemos Deus. "Schelling reivindicou para a mente humana o que Kant demonstrara ser impossível, ou seja, uma faculdade de intuição intelectual que existe à parte do sentimento, acima da consciência e livre das leis do entendimento, a qual compreende o absoluto, tornando-se absoluta, e assim conhece a Deus por ser Deus."[58] Essa pretensão de que o homem é Deus choca a razão e o senso comum dos homens, tanto quanto ultraja suas convicções religiosas e morais.

3. Em terceiro lugar, Hamilton e Mansel demonstram que, admitindo as definições do Absoluto e Infinito formuladas pelos transcendentalistas, podem deduzir-se logicamente delas as mais contraditórias conclusões. "Há três termos familiares tão comuns no vocabulário da filosofia, os quais devem ser considerados à luz do próprio sistema da teologia metafísica. Para conceber a Deidade como ela é, temos de concebê-la como Primeira Causa, como absoluta e como infinita. Por Primeira Causa entende-se aquela que produz todas as coisas, e por si mesma não é produzida de coisa alguma. Por Absoluto entende-se aquilo que existe em e por si mesmo, não tendo relação necessária com nenhum outro ser. Por Infinito entende-se aquilo que é livre de toda limitação possível; ao qual algo maior é inconcebível, e o qual, conseqüentemente, não pode receber nenhum atributo ou modo adicional de existência que não possuísse desde toda a eternidade."[59] [60]

De acordo com essas definições, no sentido em que se pretende que sejam tomadas, segue-se:

1. Que o Infinito e Absoluto deve incluir a soma de toda a existência. Porque "aquilo que é concebido como absoluto e infinito deve ser concebido como que contendo em si mesmo a soma não só de toda existência real, mas de todos os

modos possíveis de existência. Pois, se algum modo real lhe pode ser negado, ele está relacionado a esse modo e limitado por ele; e, se

algum modo possível lhe pode ser negado, ele é capaz de tomar-se mais do que agora é, e tal capacidade é uma limitação".[60]

2. Se o Absoluto e Infinito é tal como definido anteriormente, então não pode ser objeto de conhecimento. Conhecer é limitar. É distinguir o objeto de conhecimento dos demais objetos. Não podemos conceber, diz Hamilton, um todo absoluto; ou seja, um todo tão grande que não possamos conceber um todo maior. Não podemos conceber uma linha infinita, nem um espaço infinito, nem uma duração infinita. Poderíamos pensar sem pensamento se pudéssemos delinear algum limite além do qual não pode haver nem extensão, nem espaço, nem duração. "Estimule a imaginação ao máximo, e ela ainda fica num paralelo abaixo dos limites do tempo."[61] Segue-se, pois, à luz da própria natureza do conhecimento, segundo Hamilton, que o Infinito e Absoluto não pode ser conhecido.

O Infinito Não Pode Ter Conhecimento

3. Também se segue dessas premissas que o Infinito não pode ter conhecimento. Todo conhecimento é limitação e diferença. Pressupõe uma distinção entre sujeito e objeto, entre o conhecedor e o que é conhecido, inconsistente com a idéia do Absoluto.

4. Segue-se também que o Absoluto não pode ser consciente, pois consciência envolve distinção entre o ego e o não-ego. É conhecimento de nós mesmos como distintos do que não é nós mesmos. Ainda que cônscio só de si mesmo, existe a mesma distinção entre sujeito e objeto; o ego como sujeito, e um modo do ego como o objeto da consciência. "A voz quase unânime da filosofia", diz Mansel, "em declarar que o Absoluto é tanto uno como simples deve ser aceita também como a voz da razão, até onde a razão tenha alguma voz na matéria."
"A concepção de uma consciência absoluta e infinita contradiz a si própria."[62]

O Absoluto Não Pode Ser Causa

5. E igualmente claro que o Absoluto e Infinito não pode ser causa. Causação implica relação; relação de eficiência com o efeito. Também implica mudança; mudança da inação para a atividade. Ademais, implica sucessão, e sucessão

implica existência no tempo. “Uma coisa absolutamente existente (ou seja, não em relação)”, diz Hamilton, “e uma coisa absolutamente existente como uma causa são contraditórias.” Ele cita Schelling[63]: “Ele desviaria tanto os pólos da idéia do Absoluto, que pensaria em definir o Absoluto pela noção de atividade”. “Mas aquele que define o Absoluto pela noção de uma causa”, acrescenta, “se desviaria ainda mais amplamente de sua natureza, ainda que a noção de uma causa envolva não só a noção de uma determinação para a atividade, mas de uma determinação para um tipo particular, e mesmo dependente, de atividade.”[64] “As três concepções, a Causa, o Absoluto, o Infinito, todas igualmente indispensáveis”, pergunta Mansel,[65] “não implicariam con-

tradição entre si, quando vistas em conjunto, como atributos de um e o mesmo Ser? Uma causa não pode, como tal, ser absoluta; o Absoluto não pode, como tal, ser causa.”

6. Segundo as leis de nossa razão e consciência, não pode haver duração sem sucessão; sucessão, porém, implicando mudança, não pode ser predicado do Absoluto e Infinito, e contudo sem sucessão não pode haver pensamento nem consciência; e, portanto, dizer que Deus é eterno é negar que ele possui quer pensamento, quer consciência.

7. Além disso, “Benevolência, santidade, justiça, sabedoria”, diz Mansel, “só podem ser concebidas por nós como existindo em um ser benevolente e santo e justo e sábio, que não é idêntico a nenhum de seus atributos, mas o sujeito comum de todos eles; em uma só palavra, uma pessoa. Pessoalidade, porém, como a concebemos, é essencialmente uma limitação e uma relação - falar de uma pessoa absoluta e infinita é simplesmente usar linguagem que, por mais verossímil seja num sentido super-humano, nenhum modo de pensamento humano é possível alcançá-la.”[66]

A que Leva a Conclusão do Argumento de Hamilton

Qual, pois, é o resultado de toda a matéria? É este: se todas as definições do Absoluto e Infinito adotadas por transcendentalistas forem admitidas, as leis da razão nos levam a um labirinto de contradições. Se sua idéia de um Ser infinito e absoluto for correta, então ela incluiria toda a existência real e possível; ele não pode conhecer nem ser o objeto do conhecimento; não pode ser consciente, nem causa, nem pessoa, nem o sujeito de nenhum atributo moral. Hamilton infere de tudo isso que uma filosofia do Absoluto é uma impossibilidade absoluta; que o

Absoluto, à luz de sua natureza e dos limites necessários do pensamento humano, é incognoscível e, conseqüentemente, os estupendos sistemas de ateísmo panteísta que foram erigidos sobre o pressuposto contrário cairiam por terra. Esses sistemas na verdade já caíram por seu próprio peso. Embora só há uns poucos anos granjeassem o respeito do mundo intelectual e ostentassem imutabilidade, no atual momento raramente contam com um defensor vivo.

Entretanto, Hamilton, como Sansão, infelizmente se acha envolto nas ruínas que ele mesmo criou. Ao subverter o panteismo, ele subverte o teísmo. Tudo o que ele diz do Absoluto como incognoscível, ele afirma ser um fato no caso de Deus. Todas as contradições ligadas à pressuposição de um ser absoluto e infinito como base da filosofia, ele diz estarem ligadas à pressuposição de um Deus infinito.

§ 3. A Doutrina de Hamilton

A. *Deus é Objeto de Fé, mas Não de Conhecimento*

O sentido no qual Hamilton e seus seguidores representam Deus como incognoscível tem sido matéria de controvérsia. Quando ele diz que podemos saber que Deus existe, mas não o que ele é, apenas diz o que já se disse centenas de vezes antes. Platão disse que sair em busca

de Deus era algo difícil, e que, quando ele é encontrado, é impossível explicar sua natureza. Filo ensina ainda mais explicitamente que a essência divina é sem qualidades ou atributos, e, como nada sabemos de uma essência senão por meio seus atributos distintivos, Deus, em sua própria natureza, é totalmente incognoscível.[67] Isso é reiterado continuamente pelos pais gregos e latinos; entretanto, em muitos casos, pelo menos, eles não pretendem nada mais senão dizer que Deus é incompreensível. Outros, igualmente, ao asseverar a incapacidade de o homem conhecer a Deus, atribuem-na à sua cegueira espiritual ocasionada pelo pecado. Portanto, embora neguem que Deus possa ser conhecido pelo não-regenerado, afirmam que ele é conhecido por aqueles a quem o Filho o tem revelado. De igual modo, embora o Apóstolo assevere que até os pagãos conhecem a Deus, em outra parte ele fala de um gênero de conhecimento que se deve à iluminação salvífica do Espírito Santo. É no sentido em que Deus é paulatinamente encontrado que o devoto Pascal afirma:[68] “Sabemos da existência de um infinito, mas somos ignorantes quanto à sua natureza. ... Podemos saber muito bem que existe um Deus, sem saber o que ele

é". E mesmo John Owen diz: "Todas as concepções racionais das mentes humanas desaparecem e se perdem quando os homens se esforçam diretamente sobre aquilo que é absoluto, imenso, eterno e infinito. Quando dizemos ser assim, não sabemos o que dizemos, mas apenas que não é diferente. O que negamos de Deus conhecemos em certa medida - mas o que afirmamos não conhecemos; apenas declaramos o que cremos e adoramos".[69] O prof. Tyler acrescenta que, ainda que a filosofia de Hamilton "confine nosso conhecimento ao condicionado [o finito], ela deixa a fé livre do incondicionado [o infinito]; na verdade, nos constrange a crer nele pela mais elevada lei de nossa inteligência".

Embora Hamilton, ao referir-se a Deus como incognoscível, amiúde use a mesma linguagem que a empregada por outros, sua intenção é muito diferente. Ele realmente ensina uma ignorância do Deus que destrói toda a religião racional, visto ser inconsistente com a possibilidade da fé.

Diferentes Tipos de Ignorância

Há diferentes tipos de ignorância. Primeiro, há a ignorância do idiota, a qual é um vazio total. Nele a afirmação de uma proposição não desperta ação mental alguma. Segundo, há a ignorância de uma pessoa cega, que não conhece cor. Não sabe qual é a cor, mas sabe que existe algo que corresponde a essa palavra e que produz certo efeito nos olhos dos que enxergam. Pode ainda entender as leis pelas quais se determina a produção da cor. Certo cego escreveu um tratado sobre ótica. Terceiro, há a ignorância na qual a mente labora quando pode provar proposições contraditórias concernentes ao mesmo objeto, quando a mesma figura é quadrada e esférica ao mesmo tempo. E, quarto, há a ignorância proveniente de conhecimento imperfeito. Paulo fala de conhecer o que excede ao conhecimento.

Nossa ignorância de Deus, segundo Hamilton, não é nem a ignorância do idiota nem do conhecimento imperfeito, mas é análoga à ignorância de um daltônico e, mais definidamente, a

ignorância em que labutamos com respeito a qualquer objeto do qual podemos provar contradições.

Prova de que Hamilton Nega que Podemos Conhecer a Deus

Que este conceito de sua doutrina é correto, prova-se: (1.) Porque ele assevera

em termos tão amplos que Deus não pode ser conhecido; que ele é não só inconcebível, mas incogitável. (2.) Porque ele diz que sabemos que Deus não é, e não pode ser, o que pensamos que ele é. Não é simplesmente que não podemos determinar com certeza que a idéia que fazemos de Deus não seja correta, mas sabemos que ela não é correta. Diz ele: “Pensar que Deus é o que pensamos ser ele é blasfêmia. A última e mais elevada consagração de toda religião genuína deve ser um altar, 'AyvcSatc^ 0ecô, ‘Ao Deus desconhecido e incognoscível’”.[70] (3.) Porque tanto ele quanto Mansel insistem que o Infinito não pode ser consciente; não pode ser o sujeito de nenhum atributo moral. Imaginar Deus como infinito e imaginá-lo como uma pessoa é uma impossibilidade. (4.) As ilustrações que esses escritores empregam determinam claramente seu significado. Nossa ignorância de Deus é comparada à nossa incapacidade de conceber duas linhas retas circundando uma porção de espaço; ou imaginar “um paralelogramo circular”. Não significa simplesmente que não podemos entender tal figura, mas percebemos que, na natureza das coisas, uma figura tal como essa é impossível. E assim não apenas não podemos entender como Deus pode ser absoluto e ainda uma pessoa, mas percebemos que uma pessoa absoluta é tanto uma contradição como o é um círculo quadrado. (5.) Por conseguinte, Herbert Spencer e outros, ao levar a cabo os princípios de Hamilton, chegam à conclusão não só de que não podemos conhecer a Deus, mas de que é impossível que exista um Deus pessoal. Não pode existir tal ser.

A Doutrina de Hamilton acerca de Deus como um Objeto de Fé

Não obstante, Hamilton e Mansel são não apenas teístas, mas cristãos. Crêem em Deus e crêem nas Escrituras como uma revelação divina. Relutam por evitar o que parecem ser as inevitáveis conseqüências de sua doutrina, quando adotam dois princípios: primeiro, que o inconcebível é possível, e portanto pode ser crido. Por inconcebível se quer dizer aquilo que as leis da razão nos forçam a considerar como autocontraditório. Sobre este tema, Mansel diz: “É nosso dever imaginar Deus como pessoal, e é nosso dever crer que ele é infinito. É verdade que não podemos conciliar essas duas representações; visto que nossa concepção de pessoalidade envolve atributos aparentemente contraditórios à noção de infinidade. Mas não se segue que essa contradição exista em toda a parte, senão em nossa própria mente; não se segue que ela implique alguma impossibilidade na natureza absoluta de Deus. ... Ela prova que há limites para o poder humano de pensamento; e não prova nada mais”.[71] A conclusão é que, como tudo quanto é possível é crível, portanto, como é possível que Deus ainda que infinito seja uma pessoa, sua pessoalidade pode ser racionalmente crida.

O Inconcebível, ou Impossível, Não Pode Ser Objeto de Fé

Sobre isso, pode-se observar:

1. Que há grande diferença entre o irreconciliável e o autocontraditório. Num caso, a dificuldade origina-se, ou pode orígínar-se, de nossa ignorância ou debilidade mental; em outro, origina-se da natureza das coisas propriamente ditas. Muitas coisas são irreconciliáveis para uma criança que ainda não é adulta. Muitas coisas são irreconciliáveis para uma pessoa e não para outra; para os homens, e não para os anjos. Mas o autocontraditório é impossível, e é assim considerado por todas as categorias mentais. Que dois e dois perfaçam vinte, ou que a mesma figura seja um quadrado e um círculo, é tão irreconciliável a um anjo como a uma criança. O que é autocontraditório não pode ser verdadeiro. Ora, segundo Hamilton e Mansel, infinidade e pessoalidade não só são irreconciliáveis, mas contraditórias. Uma afirma o que a outra nega. De acordo com sua doutrina, o Infinito não pode ser uma pessoa, e uma pessoa não pode ser infinito, tanto quanto o Infinito não pode ser finito, ou o finito, infinito. Um necessariamente exclui o outro. Se você afirma um, está a negar o outro. Há grande diferença entre não ver como uma coisa é, e claramente ver o que ela não pode ser. Hamilton e Mansel asseveram constantemente que uma pessoa absoluta é uma contradição de termos. E assim seria, se sua definição do absoluto estivesse correta; e se é uma contradição, é impossível.

2. Se à nossa razão a pessoalidade de um Deus infinito é uma contradição, então é impossível racionalmente crer que ele é uma pessoa. É debalde dizer que a contradição é apenas em nossa mente. Assim é a fé em nossa mente. É impossível para uma e a mesma mente ver uma coisa como falsa e crer que ela é verdadeira. Para a razão, ver uma coisa como contraditória é vê-la como falsa; e vê-la como falsa, e crer que é verdadeira, é uma contradição em termos. Mesmo que para outras mentes superiores a contradição não exista, enquanto ela existe no conceito de alguma mente particular, para tal mente a fé em sua verdade é uma impossibilidade.

Pode-se dizer que a razão de um homem talvez se convença de que o mundo externo realmente não existe, enquanto seus sentidos o forçam a crer em sua realidade. Portanto, a razão pode declarar a pessoalidade de Deus como uma contradição, e a consciência nos forçar a crer que ele é uma pessoa. Isso é confundir estados consecutivos e contemporâneos da mente. É possível que alguém seja um idealista em seus estudos e um realista na vida prática. Mas

ele não pode ser um idealista e um realista ao mesmo tempo. A mente é uma unidade. A razão de uma pessoa é a própria pessoa; assim é sua consciência e assim são todas suas outras faculdades. Um é o mesmo sujeito que pensa e crê. Supor, pois, que por necessidade ele pense de uma forma e creia de outra; que as leis de sua razão o forcem a considerar falso o que sua consciência ou sentidos o forçam a considerar verdadeiro, é destruir sua racionalidade. É também impugnar a sabedoria e a bondade de nosso Criador, pois se imagina que ele pôs parte de nossa constituição em conflito com outra; colocou-nos sob diretrizes que altemadamente nos obrigam a mover-nos em direções opostas. Indo ainda coloca esta contradição no próprio Deus. Porque o que a razão, em seu legítimo exercício, diz, Deus diz; e o que a consciência, em seu legítimo exercício, diz, Deus diz. Se, pois, a razão diz que Deus não é uma pessoa, e a consciência diz que ele é, então - seja dito com reverência - Deus se contradiz.

O Conhecimento é Essencial à Fé

Uma das doutrinas distintivas dos protestantes consiste em que o conhecimento é essencial

à fé. Esta é claramente a doutrina da Escritura. “Como é possível crer naquele de quem nada se ouviu?” é a inquirição pertinente e instrutiva do Apóstolo. Fé inclui a afirmação da mente de que uma coisa é verdadeira e fidedigna. Mas para a mente é impossível afirmar algo de que nada sabe. Os romanistas realmente dizem que, se uma pessoa crê que a Igreja ensina a verdade, então ela crê em tudo o que a Igreja ensina, ainda que ignore suas doutrinas, Pode-se também dizer que, uma vez que uma criança confie em seu pai, então ela conhece tudo o que seu pai conhece. A verdade deve ser comunicada à mente e, se porventura for possível, antes, com base em alguma evidência, ela pode ser crida. Se, pois, não podemos conhecer a Deus, não podemos crer nele.

B. *Conhecimento Regulador*

O segundo princípio que Hamilton e Mansel adotam para salvaguardar-se do ceticismo consiste no conhecimento regulador. Somos levados a crer que Deus é o que as Escrituras e a nossa natureza moral declaram ser. Essa revelação, contudo, não nos ensina o que Deus realmente é, mas simplesmente o que ele quer que creiamos acerca dele. Nossos sentidos, esses autores dizem, afirmam que as coisas que nos cercam existem, mas não o que elas são. Podemos, contudo, seguramente agir com base na pressuposição de que elas realmente são

o que parecem ser. Nossos sentidos, pois, só nos dão um conhecimento regulador; ou seja, conhecimento suficiente para regular nossa vida ativa. E assim não conhecemos e não podemos conhecer o que Deus realmente é; mas as representações contidas nas Escrituras são suficientes para regular nossa vida moral e religiosa. Podemos seguramente agir com base na pressuposição de que ele realmente é o que somos levados a imaginar que ele é, ainda que saibamos que tal não é o fato.

Devemos "contentar-nos", diz Mansel,[72] "com essas idéias reguladoras da Deidade, as quais são suficientes para satisfazer nosso intelecto - o qual não nos ensina o que Deus é em si mesmo, mas como ele quer que pensemos dele." "Ainda que esse tipo de conhecimento", diz Hamilton,[73] "seja ricamente instrutivo a respeito do sentimento e ação, ele nos ensina tanto como sentir quanto como agir em relação a Deus - pois é a linguagem que entendemos, a linguagem formada por nossa própria experiência e prática -, ele é totalmente inadequado em relação à ciência." Conhecimento regulador, pois, é aquilo que se destina a regular nosso caráter e prática. Não carece ser verdadeiro. Aliás, pode até mesmo ser demonstrativamente falso; pois Hamilton considera blasfêmia imaginar que Deus realmente seja o que pensamos ser.

Objeções à Doutrina do Conhecimento Regulador

1. A primeira observação sobre esta doutrina do conhecimento regulador é que ela é autocontraditória. Verdade reguladora é a verdade que se destina a alcançar determinado fim. Desígnio, contudo, é a adaptação inteligente e voluntária de meios para um fim; e a adaptação inteligente de meios para um fim é um ato pessoal. A não ser, pois, que Deus seja realmente uma pessoa, não pode existir algo chamado conhecimento regulador. Mr. Mansel diz que não

podemos conhecer o que Deus é em si mesmo, "mas somente como ele quer que pensemos dele". Aqui o "querer" é atribuído a Deus; e os pronomes pessoais são e devem ser usados na própria afirmação da doutrina. Ou seja, devemos presumir que Deus é realmente (e não meramente em nossas apreensões subjetivas) uma pessoa, a fim de crermos no conhecimento regulador, forma de conhecimento que pressupõe que ele não existe ou não pode ser uma pessoa. Isso eqüivale a uma contradição.

2. O conhecimento regulador é, à luz da natureza do caso, impotente, a menos que seus sujeitos o considerem bem fundamentado. Alguns pais educam seus

filhos no uso da ficção e de contos de fada; mas a confiança na veracidade disso é essencial para seu efeito. Enquanto o mundo acreditava em fantasmas e bruxas, essa crença tinha poder. Assim que os homens se convenceram de que tais coisas não existiam realmente, seu poder se desvaneceu. Houvessem os filósofos convencido os gregos de que seus deuses não eram pessoas reais, haveriam posto um fim em sua mitologia. E se Hamilton e seus discípulos pudessem convencer o mundo de que o Infinito não pode ser uma pessoa, a influência reguladora do teísmo se teria desvanecido. Os homens não podem ser influenciados por representações que sabem muito bem não se conformar com a verdade.

3. Esta teoria avilta profundamente a Deus. Ela o retrata como tendo a intenção de influenciar suas criaturas com falsas representações; revelando-se como Pai, Soberano e Juiz, quando não há nenhuma verdade objetiva correspondendo a tais representações. E pior ainda, como se observou acima, ela o retrata como a constituir de tal forma nossa natureza que nos obriga a crer no que não é verdadeiro. Somos constrangidos por leis de nosso ser racional e moral a imaginar Deus como a possuir natureza semelhante à nossa, e no entanto somos informados ser uma blasfêmia considerá-lo assim. A teoria pressupõe um conflito entre a razão e a consciência - entre nossa natureza racional e nossa natureza moral. A última nos força a crer que Deus é uma pessoa; e a primeira declara a pessoalidade e a deidade como idéias contraditórias. Não esquecemos que Mr. Mansel diz que o incogitável pode ser real; que a contradição está em nossa própria mente, e não necessariamente na natureza das coisas. Isso, porém, eqüivale a nada; pois ele diz continuamente que o Absoluto não pode ser uma pessoa, não pode ser uma causa, não pode ser consciente, não pode sequer conhecer ou ser conhecido. Diz ele: “Uma coisa - um objeto, um atributo, uma pessoa ou qualquer outro termo significando um dos muitos objetos possíveis da consciência - é por essa mesma relação necessariamente declarado ser finito”.[74] Ou seja, se Deus for uma pessoa, então ele é necessariamente finito. Aqui se afirma não só que a pessoalidade de Deus é incogitável ou inconcebível,, mas impossível. E essa é a doutrina real de seu livro. Deve ser assim. É intuitivamente verdadeiro que o todo não pode ser parte de si mesmo; e se o Infinito é “o Todo”, então ele não pode ser um dos muitos. Se os homens adotam os princípios dos panteístas, não podem consistentemente evitar tais conclusões. Hamilton ensina não apenas que Deus não pode ser o que pensamos ser, mas que não pode ser assim; que somos ignorantes sobre o que ele é; que ele nos é um Deus desconhecido. Se Deus, pelas leis de nossa razão, nos força a negar sua pessoalidade dessa forma, e pelas leis de nossa natureza moral é não só um

dever, mas uma necessidade crer em sua pessoalidade, então nossa natureza é caótica. O homem, nesse caso, não é uma criatura nobre que foi formada segundo a imagem de Deus.

4. Esta doutrina do conhecimento regulador destrói a autoridade das Escrituras. Se tudo o que a Bíblia ensina acerca da natureza de Deus e acerca de sua relação com o mundo não revela nenhuma verdade objetiva, não nos transmite nenhum conhecimento do que Deus realmente é, então tudo o que ela ensina concernente à pessoa, ofícios e obra de Cristo poderia ser irreal, e tal pessoa, e tal Salvador, poderia nem sequer existir.

C. *Objeções à Teoria do Todo*

1. A primeira e mais óbvia falácia na teoria de Hamilton e Mansel, segundo nos parece, está em sua definição do Absoluto e Infinito, ou, na linguagem de Hamilton, no Incondicionado. Por Absoluto têm-se em mente aquilo que existe em e por si mesmo e fora de toda relação. Infinito significa que nada maior pode ser concebido ou é possível; aí incluídos todos os modos reais e possíveis do ser. Mansel subscreve a máxima de Hegel, de que o Absoluto deve incluir todos os modos do ser, bons ou maus. De igual modo, o Infinito é a Totalidade. Pois se algum outro ser existe, então o Infinito seria necessariamente limitado, e portanto não mais seria infinito.

Essas definições determinam tudo. Se o Absoluto é aquilo que é incapaz de toda e qualquer relação, então ele existiria isoladamente; nada senão o Absoluto pode ser real ou possível. Então ele não pode conhecer nem ser conhecido. E se o Infinito é totalidade, igualmente não pode haver nenhum finito. Então é plenamente correto que o Absoluto não pode ser causa, nem consciente, nem uma pessoa, assim como um quadrado não pode ser um círculo nem o todo uma parte de si próprio. Quando uma definição conduz a contradições e absurdos, quando ela leva a conclusões que constituem inconsistência com as leis de nossa natureza, e quando ela subverte toda consciência, todo senso comum e tudo o que a Bíblia declara ser verdadeiro, a única inferência racional é que a definição é errônea. Tal inferência temos o direito de deduzir no presente caso. O próprio fato de as definições do Absoluto e Infinito que Hamilton e Mansel adotaram dos transcendentalistas levarem a todas as terríveis conclusões que dali eles extraíram, é prova suficiente de que devem ser errôneas. Elas se fundamentam puramente em bases especulativas *a priori.* Não têm autoridade alguma. Porque, como dizem estes teólogos, se o Absoluto e Infinito não pode ser conhecido,

como pode ser definido? Nem a etimologia nem o uso das palavras em questão justificam as definições apresentadas anteriormente. Absoluto *(ab* e *solvó)* significa livre, irrestrito, independente; como quando falamos de um monarca absoluto ou de uma promessa absoluta; ou, ilimitado, como quando falamos de espaço absoluto. A palavra é também usada no sentido de terminado ou perfeito. Um ser absoluto é alguém livre, ilimitado, independente e perfeito. Deus é absoluto, porque ele não depende, em sua existência, natureza, atributos ou atos, de nenhum outro ser. Ele é ilimitado em relação a qualquer coisa fora dele ou independente de sua vontade. Mas isso não implica que ele seja o único ser; nem que, para ser absoluto, ele deva ser inerte, inconsciente ou destituído de pensamento ou vontade. Muito menos a palavra infinito, como aplicada a Deus, implica que ele deva incluir todas as formas de existência. O espaço pode ser infinito sem ser duração; e a duração pode ser infinita sem ser espaço. Um espírito infinito não inclui formas materiais de existência, não mais que uma linha infinita é uma superfície infinita ou um sólido infinito. Quando se diz que alguma coisa é infinita, tudo o que propriamente significa é que nenhum limite lhe é atribuível ou lhe é possível como tal. Uma linha infinita é aquela para a qual nenhum limite

pode ser atribuído como linha; espaço infinito é aquele para o qual nenhum limite pode ser atribuído como espaço; um espírito infinito é um espírito que é ilimitado em todos os atributos de um espírito. É um grande equívoco presumir que o infinito seja totalidade. Poder infinito não é totalidade de poder, mas simplesmente poder para cuja eficiência não se pode atribuir limitação alguma; e conhecimento infinito não é totalidade de conhecimento, mas simplesmente conhecimento para cuja extensão nenhum limite é possível. Tampouco uma substância infinita é totalidade de substância, mas uma substância que não é excluida de nenhuma porção de espaço por outras substâncias, nem limitada na manifestação de algum de seus atributos ou funções por algo fora de si própria. Deus, portanto, pode ser um Espírito infinito, eterno e imutável em seu ser e perfeições, sem existência de matéria, pecado e miséria.

1

A History ofAncient SanskritLiterature, sofar as itIllustrates the Primitive Religion of the Brahamans, pp. 18,19.

2

History of Ancient Sanskrit Literature, etc., p. 23.

3

Ibid., p. 24.

4

Dõllinger, *The Gentile and the Jew*, traduzido por Darnell, Londres, 1862, vol. i. p. 250.

5

Ibid., vol. i. p. 252.

6

Histoire Generale de la Philosophie, Paris, 1863, vol. i. p. 107.

7

Ibid., p. 111,

8

The Gentile and theJew, vol. i. p. 260.

9

Ibid., p. 261.

10

Ibid., p. 349.

11

Ibid., pp. 349-350.

12

Ibid., p. 350.

13

Ibid., p. 351.

14

Ibid., p. 351.

15

[134] *Ibid.*, p. 307.

16

Ibid., p. 307.

[u*Ibid*,, pp. 308 e 309.

17

Ibid., p. 309.

18

Historie Génêrale de la Philosophie, Paris, 1863, p. 122.

19

The Gentile and the Jew, vol. i. p. 329.

20

Ibid., p. 312.

21

Ibid., p. 329.

22

Ibid., p. 338.

23

Ibid., p. 339.

24

Ibid., p. 340.

25

Ibid., p. 336.

26

Ibid., p. 339.

27

History of Philosophy. Traduzido do alemão por Julius H. Seelye, p. 157.

28

Ibid., p. 158.

29

Geschichte der Christlichen Philosophie, vol. iii. p. 224.

30

De Prndest. cap. i. 1, Migne, *Patr.*, vol. cxxii. p. 358, a.

31

Vol. iii. pp. 206-296.

32

De Divisione Naturce II, 20; edit. Westphalia, 1833, p. 118.

33

[m] *Ibid.*, I. 9, p. 9.

34

Ibid., II. 8, p. 95.

35

Ibid., IV. 7, p. 330.

36

Ibid., III. 19, p. 240.

37

Ibid., II. 2, p. 88.

38

Ritter, vol. iii. p. 234.

39

Ethices, ii. prop. xlvi. edit. Jena, 1803, vol. ii. p. 119.

40

Ver *Limits of Religious Thought*, de Mansel, Boston, 1859, p. 301.

41

Discussions, de Sir William Hamilton, p. 16. *Princeton Review on Cousin's Philosophy*, 1856.

42

Werke, xii. p. 496, edit. Berlin, 1840.

43

Prolegomena Lógica, edit. Boston, 1860, p. 34.

44

Epistolae, I., cx., edil. Amsterdã, 1682.

45

Epistola lx, vol. i. p. 659, edit. Jena, 1802.

46

:Vcm den gõttlichen dingen", *Werke,* iii. pp. 422, 423, edit. Leipzig, 1816.

47

Philosophy, edit. Wight, Nova Iorque, 1854, p. 233.

48

Ibid., p. 226.

49

Ibid., p. 234.

50

Limits ofReligious Thoughí, edit. Boston, 1859, pp. 56, 57.

51

Ibid., p. 120.

52

Ibid., p. 121.

53

Ibid., p. 122.

54

Md., p. 127.

55

Ibid., p. 261.

56

"Kritik der Praktischen Vemunfl". Works, edil. Rosenkranz, vol. viii. p. 282.

57

Discussions, p. 23.

58

Progress of Philosophy, de S. Tyler, LL.D., p. 200.

59

Mansel, p. 75.

60

Mansel, p. 76.

61

Discussions, de Hamilton, p. 35.

62

Mansel, pp. 78, 79.

63

Bruno, p. 171.

64

Discussions, p. 40.

65

Mansel, p. 77.

66

Mansel, pp. 102, 103.

67

Strauss, *Dogmatik*, i. p. 527.

68

Pensées, parte II. art. iii. 5.

69

Progress of Philosophy, de Tyler, segunda edição, p. 147.

70

Discussions, p. 22.

71

Limits ofReligious Thought, p. 106.

72

Ibid., p. 132.

73

Bampton Lectures, 1832, p. 54.

74

Limits ofReligious Thought,p. 107.

Poder-se-ia dizer que, como o espaço infinito deve incluir a totalidade de espaço, assim um ser infinito necessariamente incluiria a totalidade de modos do ser. Isso, contudo, é mero jogo de palavras. O infinito é às vezes a inclusão de totalidade, não à luz do significado da palavra, mas da natureza do sujeito do qual infinitude é predicado. O espaço infinito deve incluir totalidade de espaço, porque o espaço é, em sua natureza, uno. Uma linha infinita, porém, não inclui todas as linhas, porque pode haver uma série de linhas; e um ser infinito não é todo ser, porque pode haver algum número de seres.

Excitaria a indagação e indignação dos homens comuns ver as verdades fundamentais da religião e moralidade ameaçadas ou subvertidas da deferência à pressuposição de que o Absoluto é destituído de relação.

Definição Errônea de Conhecimento

2. A segunda falácia envolvida na teoria de Hamilton relaciona-se ao seu conceito de conhecimento. Quando se afirma que Deus é incognoscível, tudo depende do que se quer dizer por conhecimento. Para ele, conhecer é entender, formar uma concepção ou imagem mental distinta. Isso se faz evidente à luz do uso intercambiável que ele faz dos termos inimaginável, incognoscível e inconcebível. Tanto é que numa só página[1] Mansel usa as frases: aquilo que “não imaginamos nem podemos imaginar”; que “não podemos conceber”; e “aquilo que não podemos compreender” como significando uma e a mesma coisa. Isso também se prova à luz do modo em que as palavras e frases são empregadas; por exemplo, o Infinito, o Absoluto, um princípio absoluto, um todo absoluto, uma parte absoluta, qualquer acréscimo ou diminuição do complemento do ser. O único sentido, contudo, no qual essas coisas são inimagináveis é que não podemos formar uma imagem mental delas. Um distinto professor alemão, quando se dizia alguma coisa sobre a qual ele não podia concordar, costumava estender suas mãos e fechar seus olhos e dizer: “Ich kann gar keine Anschauung davon machen”. *Não posso vê-la com o olho de minha mente, não posso formar uma imagem dela.* Esse parece ser uma forma materialista de visualizar as coisas. O mesmo se pode dizer de causa, substância e alma, quando de nenhuma delas podemos formar uma imagem mental; não obstante não serem inimagináveis. Uma coisa só é inimaginável quando se percebe ser ela impossível, ou quando não conseguimos dar sentido algum às palavras, ou proposições, nas quais ela se expressa. Tal impossibilidade de conceito inteligente pode surgir de nossa debilidade. Os problemas dos matemáticos

mais avançados são inimagináveis a uma criança. Ou a impossibilidade pode originar-se da natureza da coisa propriamente dita. Que um triângulo tenha quatro lados, ou que um círculo seja um quadrado, é absolutamente inimaginável. Mas em nenhum desses sentidos é o Infinito inimaginável. Ele não é impossível, pois tanto Hamilton quanto Mansel admitiram que Deus é de fato infinito; tampouco tal proposição é ininteligível. Ela comunica à mente uma idéia per-feitamente clara e distinta. Quando a mente afirma a si mesma que o espaço é infinito, ou seja, que ele não pode ser limitado, a mente sabe o que isso significa exatamente como quando ela afirma que dois e dois são quatro. Tampouco um princípio absoluto é inimaginável. Se de fato por princípio absoluto se quer dizer um começo não causado, o ingresso de algo à existência procedendo do nada, e produzido pelo nada, então é impossível e portanto incogitável. A máxima, porém, aplica-se a uma criação *ex nihilo,* a qual se afirma ser inimaginável. Isso, contudo, é negado. Queremos mover um braço, e ele se move. Disse Deus "Haja luz", e a luz surgiu. Um evento é tão inteligível quanto o outro. Em ambos os casos podemos compreender o *nexo* entre o antecedente e o conseqüente, entre a volição e o efeito; mas, como fatos, eles são igualmente imagináveis e cognoscíveis.

Não é possível apresentar a evidência esparsa pelos escritos de Hamilton e Mansel em que eles usam o verbo "conhecer" no sentido de compreender ou formar uma imagem mental do objeto conhecido. Mansel[2] cita a seguinte sentença da obra do dr. McCosh sobre o "Método do Governo Divino", ou seja, "A mente busca debalde abarcar o infinito numa imagem positiva, mas se vê constrangida a crer, quando seus esforços falham, em que existe algo para o qual não se pode pôr limite algum". Mansel diz que tal sentença pode ser aceita "pelo mais descomprometido adepto" da doutrina de Sir W. Hamilton de que o infinito é inimaginável e incognoscível. Conhecer, portanto, segundo Hamilton e Mansel, é formar uma imagem mental de algo; e, como não podemos formar tal imagem de Deus, ele não pode ser conhecido. Mansel se dispõe a concluir que isso reduz a controvérsia a uma questão de palavras. E o dr. Tyler, em sua talentosa exposição da filosofia de Hamilton, diz:[3] "Portanto, admitir, como se deve, que toda nossa inteligência de Deus vem por meio de analogia, é significativo, mas pouco importa, na prática, se a convicção deva chamar-se conhecimento, crença ou fé". Entretanto, está muito longe de ser uma disputa de palavras. Pois Hamilton está constantemente a dizer que Deus não é e não pode ser o que pensamos dele. Então não temos Deus algum. Por isso Deus é tão infinito, se como diz Mansel: "O Infinito, se é para ser concebido de algum

modo, então que seja concebido como potencialmente tudo e realmente nada”.[4]

O que se Subentende por Conhecimento

Conhecimento é a percepção da verdade. Tudo o que a mente percebe, intuitiva ou racionalmente, ser verídico, isso ela conhece. Temos conhecimento imediato de todos os fatos da consciência; e com respeito a outras questões, algumas podemos demonstrar, algumas podemos provar analiticamente, algumas devemos admitir, ou envolver-nos em contradições e absurdos. Todo processo que a mente institui, se porventura chega a uma clara percepção de que determi-

nada coisa existe, então essa coisa é um objeto do conhecimento. É assim que conhecemos os objetos que povoam o céu e a terra. É assim que conhecemos nossos semelhantes. Com respeito a algo fora de nós, quando nossas idéias ou convicções acerca disso correspondem ao que a coisa realmente é, então o conhecemos. Como sabemos que nosso amigo mais íntimo é dotado de alma, e que essa alma é dotada de inteligência, excelência moral e capacidade? Não podemos vê-la nem senti-la. Não podemos formar uma imagem mental dela. É misteriosa e incompreensível. Não obstante, sabemos que ela existe e o que ela é, com tanta certeza como sabemos que Deus existe e o que ele é. Sabemos que ele é um espírito, que possui inteligência, excelência moral e poder em grau infinito. Sabemos que ele pode amar, apiedar-se e perdoar; que ele pode ouvir e responder à oração. Conhecemos Deus no mesmo sentido e com tanta certeza quanto conhecemos nosso pai ou mãe. E ninguém pode tirar de nós tal conhecimento, nem persuadir-nos de que ele não é conhecimento, mas mera crença irracional.

A Doutrina de Hamilton Leva ao Ceticismo

3. Os princípios sobre os quais Hamilton e Mansel negam que Deus pode ser conhecido levam, logicamente, ao ceticismo. Hamilton prestou deveras valioso serviço à causa da verdade através de sua defesa do que, talvez, impropriamente se denomina “Filosofia do Senso Comum”. Os princípios dessa filosofia são: (1.) Que aquilo que é fornecido à consciência é duvidosamente verdadeiro. (2.) Que tudo quanto as leis de nossa natureza nos forçam a crer deve ser aceito como verdadeiro. (3.) Que este princípio se aplica a todos os elementos de nossa natureza, aos sentidos, à razão e à consciência. Não podemos racional ou consistente-mente, com nossa submissão a Deus, negar o que nossos sentidos, razão ou consciência declaram ser verdadeiro. (4.) Entretanto, nem o homem

individualmente nem a causa da verdade devem ficar à mercê do que qualquer um pode decidir sobre o que a razão ou a consciência ensinam. Nada deve ser aceito como critério autoritativo, seja a razão, seja a consciência, que não apóie o critério da universalidade e da necessidade.

Hamilton extraiu das histórias de sua erudição, nesta área talvez sem paralelo, provas de que esses princípios têm sido reconhecidos pelas principais mentes filosóficas de todos os tempos. Ele mesmo as mantém com denodo como protetoras da verdade. Impressivamente assevera que, se a consciência uma vez se convencer de falsidade, tudo está perdido; não temos, pois, nenhum lugar seguro para ciência nem para a religião; que segue-se ceticismo absoluto caso se negue que a necessidade e a universalidade da crença não são provas decisivas da verdade do que é assim crido. Mesmo Stuart Mill admite que "tudo quanto nos é conhecido por meio da consciência é conhecido além da possibilidade de dúvida".[5] [6] [7] Mr. Mansel nos diz que é da consciência que obtemos nosso conceito de substância, de pessoalidade, de causa, de certo e errado, em suma, de tudo o que está no fundamento do conhecimento e da religião; e, portanto, se a consciência nos engana, nada sobra do que dependermos. Mansel assim expõe o famoso aforismo de Descartes, "Cogito ergo sum", ou seja, "Eu vejo, e ouço, e penso, e sinto,

sou um ego consciente, cuja existência dá unidade e conexão ao todo. A pessoalidade compreende tudo o que sabemos daquilo que existe; a relação com a pessoalidade compreende tudo o que sabemos daquilo que parece existir".[6] "A consciência", diz ele, "nos dá o conhecimento da substância. Somos uma existência substancial."[7] "Existo quando sou consciente de existir; e ego consciente é propriamente o *Ding an sich*, o padrão pelo qual todas as representações de pessoalidade devem ser julgadas, e das quais nossa noção de realidade, como distinta de aparência, originalmente deriva."[8] Hamilton e Mansel, portanto, ensinam que a veracidade da consciência é o fundamento de todo conhecimento, e que a negação dessa veracidade inevitavelmente leva ao ceticismo absoluto. Não obstante, ensinam que nossos sentidos nos enganam; que a razão nos engana; que a consciência nos engana; ou seja, que nossa consciência sensitiva, racional e moral é igualmente falaz e falível.

Nossos sentidos nos dão conhecimento do mundo externo. Ensinam-nos que as coisas existem e o que elas são. Admite-se que a crença universal e irresistível dos homens, como determinada por seu sentimento e consciência, é que as coisas realmente são o que a nossos sentidos nos revelam que parecem ser. Os filósofos

nos dizem que isso é ilusão. Kant ensina que nossa razão, que as leis necessárias do pensamento que governam nossas operações mentais, geram contradições absolutas. Com isso, Hamilton e Mansel concordam plenamente. Dizem-nos que a razão ensina que o Absoluto seria todas as coisas reais e possíveis; que não pode haver uma pessoa ou causa absoluta ou infinita; que o ser e o não-ser são idênticos; que o infinito é "potencialmente todas as coisas e realmente nada". Essas e contradições similares dizem ser resultados inevitáveis de todas as tentativas de conhecer a Deus como um Ser Absoluto e Infinito. "A concepção do Absoluto e Infinito, de todos os ângulos que olharmos, parece estar cercada de contradições. Há certa contradição em supor-se que tal objeto existe, quer isoladamente, quer em conjunção com outros; e há certa contradição em concebê-lo como um, e há certa contradição em concebê-lo como muitos. Há certa contradição em concebê-lo como pessoal; e há certa contradição em concebê-lo como impessoal. Sem contradição, não se pode representá-lo como ativo; tampouco, sem igual contradição, representá-lo como inativo. Ele não pode ser concebido como a soma de toda a existência; nem ainda pode ser concebido como apenas uma parte dessa soma."[9] Não obstante, é-nos dito que temos de crer em tudo isso; pois é nosso dever, diz-nos ele, crer que Deus é infinito e absoluto. Ou seja, somos obrigados a crer no que nossa consciência racional declara ser contraditório e impossível.

A consciência, ou nossa consciência moral, não é menos falaz. Mr. Mansel admite que somos conscientes da dependência e da obrigação moral; que isso envolve o que ele chama "a consciência de Deus", ou seja, que estamos na relação com Deus, como de um espírito para outro, de uma pessoa para outra pessoa; uma pessoa tão superior a nós que tem legitimamente suprema autoridade sobre nós, e que tem todo o poder e todas as perfeições morais que intro-duzem nossa idéia de Deus. Mas tudo isso é ilusão. E ilusão porque o que nossa consciência moral assim ensina envolve todas as contradições e absurdos supramencionados; porque diz-se que ela ensina não o que Deus é, mas somente o que é desejável que pensemos dele; e porque somos informados que é blasfêmia imaginar que ele é o que consideramos ser.

A teoria, pois, de Hamilton e Mansel quanto ao conhecimento de Deus é suicida. É inconsistente com a verdade da consciência, que é o princípio fundamental de sua filosofia. A teoria é uma combinação incongruente de princípios céticos com fé ortodoxa, de princípios antiteístas de Kant com teísmo. Uma coisa ou outra tem de ser descartada. Não podemos crer num Deus pessoal, se uma pessoa infinita é uma contradição e absurdo.

Deus não constituiu assim nossa natureza para tomá-la uma necessidade frustrante. Os sentidos, a razão e a consciência, dentro de suas esferas apropriadas, e em seu exercício normal, são guias fidedignos. Eles nos ensinam uma verdade real, e não uma verdade meramente aparente ou reguladora. Suas esferas combinadas compreendem todas as relações que nós, como criaturas racionais, temos com o mundo externo, com nossos semelhantes e com Deus. Não fosse pelo elemento perturbador do pecado, não saberíamos que o homem, em plena comunhão com seu Criador, cuja graça é luz e vida, teria necessidade de algum outro guia. O homem, porém, não está em seu estado original e normal. Ao apostatar de Deus, o homem caiu em um estado de trevas e confusão. A razão e a consciência não mais são guias adequados quanto às "coisas de Deus". Dos homens caidos, diz o Apóstolo: "Porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças; antes, se tomaram nulos em seus próprios raciocínios, obscurecendo-se-lhes o coração insensato. Inculcando-se por sábios, tomaram-se loucos e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da imagem de homem corruptível, bem como de aves, quadrúpedes e répteis" (Rm 1.21 -23). Ou, pior ainda, num ser absoluto e infinito, sem consciência, inteligência ou caráter moral; um ser que é potencialmente todas as coisas e na realidade nada é. Portanto, é verdade, como o mesmo Apóstolo nos diz, que o mundo, por sua sabedoria, não conhece a Deus. É verdade, num sentido ainda mais elevado, como o próprio Senhor diz, que ninguém "conhece o Pai, senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar" (Mt 11.27).

A Necessidade de uma Revelação Supernatural

Necessitamos, pois, de uma revelação divina supernatural. Desta revelação é preciso lembrar, primeiramente, que ela nos comunica conhecimento real. Ela nos ensina o que Deus realmente é; o que o pecado é; o que a lei é; o que Cristo e o plano de salvação através dele são; e qual será o estado da alma após a morte. O conhecimento assim comunicado é real, no sentido em que as idéias que somos assim levados a formar das coisas reveladas se conformam com o que essas coisas realmente são. Deus e Cristo, santidade e pecado, céu e inferno, realmente são o que a Bíblia declara ser. Sir William Hamilton[10] divide os objetos do conhecimento em duas classes: os derivados do íntimo, da inteligência; e os derivados da experiência. Os últimos são de dois gêneros: o que sabemos de nossa própria experiência, e o que sabemos da experiência de outros, a nós autenticados por testemunho adequado. No sentido do termo geralmente aceito, este é o conhecimento genuíno. Ninguém hesita em dizer

que sabemos que existe um homem chamado Washington, ou um acontecimento denominado Revolução Americana. Se o testemunho dos homens pode comunicar-nos conhecimento claro e infalível de fatos além de nossa experiência, com toda certeza o testemunho de Deus é maior. O que ele revela se faz conhecido. Nós o apreendemos como realmente ele é. A

convicção de que o que Deus revela se faz conhecido em sua verdadeira natureza é a própria essência da fé no testemunho divino. Estamos certos, pois, de que nossos conceitos de Deus, fundamentados no testemunho de sua Palavra, correspondem ao que ele realmente é, e constituem verdadeiro conhecimento. Deve-se também lembrar que, enquanto o testemunho dos homens é para a mente, o testemunho de Deus é não só para a mente, mas também dentro da mente. Ele ilumina e informa; de sorte que ao testemunho de Deus se denomina a demonstração do Espírito.

A segunda observação concernente à revelação contida nas Escrituras consiste em que, enquanto elas fazem conhecidas verdades que estão muito acima do alcance do senso ou da razão, nada revelam que contradiga a ambos. Essa revelação se harmoniza com toda nossa natureza. Suplementa todo nosso outro conhecimento e se autentica harmonizando o testemunho da consciência iluminada com o testemunho de Deus em sua Palavra.

A conclusão, pois, de toda a matéria consiste em que conhecemos a Deus no mesmo sentido em que conhecemos a nós mesmos e às coisas fora de nós. Temos a mesma convicção de que Deus existe, e de que ele é, inerente e independentemente de nossa idéia a respeito dele, o que o imaginamos ser. Nossa idéia subjetiva corresponde à realidade objetiva. Este conhecimento de Deus é o fundamento de toda a religião; e, portanto, negar que Deus pode ser conhecido é realmente negar que a religião racional é possível. Em outros termos, faz da religião mero sentimento, ou emoção cega, em vez de ela ser o que o Apóstolo declara ser: um àoylkti Xaipeia, um *culto racional*; o respeito da razão tanto quanto do coração e da vida. “Nosso conhecimento de Deus”, diz Hase, “desenvolvido e iluminado pelas Escrituras, corresponde ao que Deus realmente é, pois ele não pode enganar-nos quanto à sua própria natureza.”[11]

CAPÍTULO V

A NATUREZA E OS ATRIBUTOS DE DEUS

§ 1. *Definições de Deus*

A questão sobre se Deus pode ser definido depende de sua resposta sobre o que se pretende dizer por definição. Cícero[12] afirma: “Est definitio, earum rerum, quse sunt ejus rei proprise, quam definire volumus, brevis et circumscripta qusedam explicatio”. Neste sentido, Deus não pode ser definido. Nenhuma criatura, muito menos o homem, pode conhecer tudo o que é próprio a Deus; e, portanto, nenhuma criatura pode apresentar uma declaração exaustiva de tudo o que Deus é.

Definir, contudo, é simplesmente delimitar, separar ou distinguir; de sorte que a coisa definida seja discriminada de todas as demais coisas. Isso pode ser feito (1.) Determinando suas características. (2.) Determinando seu gênero e sua diferença específica. (3.) Analisando a idéia como se acha em nossa mente. (4.) Fazendo uma explicação do termo ou nome pelo qual ele se denota. Todos esses métodos eqüivalem em muito à mesma coisa. Quando dizemos que podemos definir Deus, tudo o que está implícito é que podemos analisar a idéia de Deus como ela se acha em nossa mente; ou que podemos determinar a classe de seres a que ele pertence, e os atributos pelos quais ele se distingue de todos os demais seres. E assim, na definição simples, Deus é *ensperfectissimum*, o termo *ens* designando-o como um ser, não uma idéia, mas como alguém que possui existência real e objetiva; e perfeição absoluta distinguindo-o de todos os demais seres. A objeção a esta e a muitas outras definições de Deus consiste em que elas não exprimem com suficiente plenitude o conteúdo da idéia. Tal objeção gera contra tais definições o seguinte: o *Ens absolutum*, o auto-existente, o ser independente; e aquela de Calovius: “Deus est essentia spiritualis infinita”; e a de Reinhard:[13] “Deus est, Natura necessária, a mundo diversa, summas complexa perfectiones et ipsius mundi causa”; ou a de Baumgarten: “Spiritus perfectissimus, rationem sui ipsius rerumque contingentium omnium seu mundi continens”: ou aquela de Morus: “Spiritus perfectissimus, conditor, conservator, et gubemator mundi”. Provavelmente a melhor definição de Deus já elaborada por um homem seja aquela apresentada pelo “Breve Catecismo de Westminster”: “Deus é espírito, infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade”. Esta é uma definição veraz, pois determina a que classe de seres se deve atribuir a Deus. Ele é espírito; e ele é distinto de todos os demais espíritos no fato de ser infinito, etemo e imutável em seu ser e perfeições. É também uma definição completa, no que tange ser uma afirmação exaustiva do conteúdo de nosso conceito de Deus.

Entretanto, em que sentido esses termos são usados? O que se pretende dizer com as palavras “ser” e “perfeições” ou “atributos” de Deus? Qual é relação de seus atributos com sua essência e uns com os outros? Essas são perguntas sobre as quais os teólogos, especialmente durante o período escolástico, gastaram muito tempo e trabalho.

O Ser de Deus

O termo *ser* aqui refere-se àquilo que possui uma existência real e substancial. Eqüivale a substância ou essência. Opõe-se ao que é meramente imaginado e a uma mera força ou poder. Obtemos tal conceito, em primeiro lugar, da consciência. Somos conscientes do ego como o sujeito dos pensamentos, sentimentos e volições, que representam seus vários estados e atos. Essa consciência da substância está envolvida naquela da identidade pessoal. Em segundo lugar, uma lei de nossa razão nos constrange a crer que há algo subjacente aos fenômenos da matéria e da mente, das quais esses fenômenos são a manifestação. É impossível para nós gerar pensamento e sentimento, a menos que haja algo que pense e sinta. Não é menos impossível gerar ação, a menos que exista algo que aja; ou movimento, a menos que exista algo que se mova. Portanto, presumir que a mente é só uma série de atos e estados, e que a matéria nada é senão força, é presumir que nada (não-existência) pode produzir efeitos.

Deus, portanto, é em sua natureza uma substância, ou essência, a qual é infinita, eterna e imutável; o sujeito comum de todas as perfeições divinas e o agente comum de todos os atos divinos. Isso é o máximo aonde podemos ou precisamos ir. Não temos nenhuma idéia definida de substância, quer da matéria, quer da mente, como distinta de seus atributos. As duas são inseparáveis. Ao conhecer uma, conhecemos a outra, Não podemos conhecer a dureza a não ser quando conhecemos algo duro. Temos, portanto, o mesmo conhecimento da essência de Deus, como temos da substância da alma. Tudo o que temos de fazer em referência à essência divina, como um Espírito, é negá-la, como fazemos em referência à nossa própria essência espiritual, o que pertence às substâncias materiais; e afirmar que em si mesma e em seus atributos ela é infinita, eterna e imutável. Quando, pois, dizemos que existe um Deus, não asseveramos meramente que existe em nossa mente uma idéia de um Espírito infinito; mas que, inteiramente independente de nosso conceito dele, tal Ser realmente existe. Agostinho diz:[14] “Deus est quaedam substantia; nam quod nulla substantia est, nihil omnino est. Substantia ergo aliquid esse est”.

Se, pois, existe uma essência divina, infinita, eterna e imutável, essa essência existiu antes e independentemente do mundo. A doutrina bíblica de Deus conseqüentemente se opõe a várias formas de erro já mencionadas; o hilozoísmo, que presume ser Deus, como o homem, um ser composto, sendo o mundo, em relação a ele, o que o corpo é em relação a nós; o materialismo, que nega a existência de qualquer substância espiritual e afirma que só a matéria é real; o idealismo extremo, que nega não só a realidade do mundo interno, mas toda a existência objetiva real, e afirma que só o subjetivo é real; o panteísmo, que ou faz do mundo a existência formal de Deus, ou nega a realidade do mundo, tomando Deus a única existência real. Ou seja, ele ou transforma a natureza em Deus, ou, negando a natureza, transforma Deus em tudo.

§ 2. *Os Atributos Divinos*

À essência divina, que é inerentemente infinita, eterna e imutável, pertencem certas perfei-ções reveladas a nós na constituição de nossa natureza e na palavra de Deus. Essas perfeições divinas são denominadas atributos, essenciais à natureza de um Ser divino e necessariamente envolvidos em nossa concepção de Deus. Os teólogos mais antigos distinguiam os atributos de Deus (1.) Dos predicados que se referem a Deus em termos concretos e indicam sua relação com suas criaturas, como criador, preservador, soberano etc. (2.) Das propriedades que são tecnicamente as características distintivas das outras pessoas da Trindade. Há determinados atos ou relações peculiares ou próprios ao Pai, outros ao Filho e outros ao Espírito, E (3.) Dos acidentes ou qualidades que podem ou não pertencer a uma substância, os quais podem ser adquiridos ou perdidos. Portanto, a santidade não era um atributo da natureza de Adão, mas um acidente, algo que ele podia perder e ainda assim permanecer homem; enquanto a inteligência era um atributo, porque a perda da inteligência envolve a perda da humanidade. As perfeições de Deus, portanto, são atributos sem os quais ele deixaria de ser Deus.

Relação dos Atributos com a Essência de Deus

Ao tentar explicar a relação dos atributos de Deus com sua essência e uns com os outros, há dois extremos a evitar. Primeiro, não devemos representar Deus como um ser composto, que se constitui de diferentes elementos; e, segundo, não devemos confundir os atributos, fazendo todos eles significar a mesma coisa, o que eqüivale a negar todos eles. Os realistas da Idade Média inclinavam-se para o primeiro desses extremos, e os nominalistas, para o outro. Os realistas

afirmavam que os termos gerais expressam não meramente pensamentos, ou concepções abstratas em nossa mente, mas existência real ou substancial e objetiva. E daí se dispunham a representar os atributos divinos como diferindo de cada um dos outros *realiter*, como uma *res* ou coisa difere da outra. Os nominalistas, por outro lado, diziam que os termos gerais são meras palavras correspondentes a abstrações formadas pela mente. E, por conseqüência, quando falamos de atributos diferentes em Deus, apenas usamos palavras diferentes para uma e a mesma coisa. Occam, Biel e outros nominalistas, portanto, ensinavam que "Attributa divina nec rei, nec rationis distinctione, inter se aut ab essentia divina distingui; sed omnem distinctionem esse solum in nominibus". Os teólogos e reformadores luteranos inclinavam-se muito mais para o último desses extremos do que para o primeiro. Geralmente ensinavam, em primeiro lugar, que a unidade e a simplicidade da essência divina destroem não só toda composição física dos elementos constituintes, ou da matéria e da forma, ou do sujeito e dos acidentes, mas também toda distinção metafísica como de ato e poder, essência e existência, natureza e pessoalidade; e até mesmo de diferença lógica, como gênero e diferença específica.

Em segundo lugar, os teólogos costumavam dizer que os atributos de Deus diferem de sua essência *non re, sed ratione*. Isso se explica dizendo que as coisas diferem *ex natura rei*, quando são essencialmente diferentes, como alma e corpo; enquanto uma diferença *ex ratione* é meramente uma diferença em nós, ou seja, em nossas concepções, a saber: "quod distincte solum concipitur, cum in re ipsa distinctum non sit". Daí os atributos serem definidos como "conceptus essentise divina: inadequatre, ex parte rei ipsam essentiam involventes, eandemque intrinsice denominantes". Aquino diz: "Deus est unus re et plures ratione, quia intellectus

noster ita multipliciter apprehendit Deum, sicuti res multipliciter ipsum representant". A linguagem do teólogo luterano Quenstedt[15] exibe o modo costumeiro de representar este tema: "Si proprie et accurate loqui velimus, Deus nullas habet proprietates, sed mera et simplicissima est essentia quse nec realem differentiam nec ullam vel rerum vel modorum admittit compositionem. Quia vero simplicissimam Dei essentiam uno adequato conceptu adequate concipere non possumus, ideo inadequatis et distinctis conceptibus, inadequate essentiam divinam reprsesentantibus, eam apprehendimus, quos inadequatos conceptus, qui a parte rei essentia: divinas identificantur, et a nobis per modum afFectionum apprehenduntur, attributa vocamus". E também: "Attributa divina a parte rei et in se non multa sunt, sed ut ipsa essentia divina, ita et attributa, quse cum illa

identifícantur, simplicissima unitas sunt; multa vero dicuntur (1.) auYKatapcaiKdiç, ad nostrum concipiendi modum, ... (2.) èvepYiyaKtâç, in ordine ad effecta".[16] A ilustração favorita para explicar o que se pretendia por essa unidade dos atributos divinos foi extraída do sol. Seus raios, por um e pelo mesmo poder (como então se presumia), iluminam, aquecem e produzem mudanças químicas, não de qualquer diversidade nele existente, mas da diversidade da natureza dos objetos sobre os quais ele opera. A força é a mesma; os efeitos são diferentes. A intenção desses teólogos é mais determinada por sua negação do que a relação de atributo e essência, em Deus, é análoga à relação de inteligência e vontade com a essência da alma no homem; e também pela declaração freqüentemente recorrente, tomada de empréstimo dos escolásticos, de que Deus é *actuspurus.* Schleiermacher vai ainda mais longe na mesma direção. Para ele, os atributos divinos são meras Beziehungen, ou relações de Deus conosco. Comumente ele os dissolve na mera causalidade. E assim ele define a santidade de Deus como aquela causalidade divina que produz consciência em nós.

Atributos Divinos

Uma terceira e menos objetável maneira de representar a matéria é adotada por aqueles que dizem com Hollazius: "Attributa divina ab essentia divina et a se invicem, distinguuntur non nominaliter neque realiter sed formaliter, secundum nostrum concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento".[17] Isso é muito diferente de dizer que diferem *ratione tantum.* Turrettin diz que os atributos devem ser distinguidos não *realiter*, mas *virtualiter*; ou seja, existe um fundamento real na natureza divina para os diversos atributos a ela conferidos.

É evidente que essa questão da relação dos atributos divinos com a essência divina emana da questão geral da relação entre atributos e substância. E também evidente que este é um tema sobre o qual uma pessoa conhece tanto quanto outra; porque tudo o que se pode conhecer sobre isso é apresentado imediatamente na consciência.

Este tema já foi discutido. Somos conscientes de nossa própria existência como uma substância pensante. Ou seja, somos conscientes de que aquilo que somos tem identidade, continuação e poder. Somos conscientes ainda de que o ego substancial pensa, quer e sente. Inteligência, vontade e sensibilidade são suas funções, ou atributos, e por conseqüência os atributos de um espírito. Esses são os modos nos quais um espírito age. Tudo o que não age assim, que não

possui essas funções ou atributos, não é um espírito. Se você tirar de um espírito sua inteligência, vontade e sensibilidade, nada mais resta; sua substância se esvai; no minimo, cessa de ser espírito. Substância e atributos são inseparáveis. Um é conhecido no outro. Uma substância sem atributos não é nada, ou seja, não possui existência real. O que é verdadeiro a respeito das substâncias espirituais é verdadeiro a respeito da matéria. Matéria sem as propriedades essenciais de matéria é uma contradição.

Conhecemos, pois, à luz da consciência, até onde ela pode ser conhecida, a relação entre substância e seus atributos. E tudo o que se pode fazer, ou se necessita fazer, é negar ou corrigir as falsas representações feitas amiúde sobre o tema.

Os Atributos Divinos Diferem Não Apenas em Nossas Concepções

Dizer, como fazem os escolásticos, e tantos mesmo entre os teólogos protestantes, antigos e modernos, que costumavam declarar que os atributos divinos diferem apenas em nome, ou em nossas concepções, ou em seus efeitos, é destruir todo o genuíno conhecimento de Deus. Portanto, até mesmo Agostinho confunde conhecimento com poder, quando diz:[18] “Nos ista, quae fecisti videmus quia sunt: tu autem quia vides ea, sunt”. Também Scotus Erigena[19] diz: “Non aliud est ei videre, aliud facere; sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio”. Tomás de Aquino[20] diz a mesma coisa: “Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere”. E ainda: “Scientia (Dei) causat res; nostra vero causatur rebus et dependat ab eis”. Mesmo Mr. Mansel,[21] para agravar nossa ignorância de Deus, fala dele como “um intelecto cujo pensamento cria seu próprio objeto”. É óbvio que, segundo esse ponto de vista, Deus é simplesmente uma força da qual nada conhecemos senão seus efeitos. Se em Deus eternidade é idêntica a conhecimento, conhecimento a poder, poder a onipresença, e onipresença a santidade, então estamos usando palavras sem sentido quando atribuímos alguma perfeição a Deus. Devemos, pois, ou renunciar à tentativa de determinar os atributos divinos a partir de nosso conceito especulativo de uma essência infinita, ou renunciar a todo conhecimento de Deus, bem como a toda fé na revelação de si mesmo, a qual ele produziu na constituição de nossa natureza, no mundo externo e em sua Palavra. O conhecimento não é idêntico ao poder mais em Deus do que em nós. O pensamento, nele, não é mais criativo do que é o pensamento em nós. Do contrário, a criação seria eterna, e Deus criaria tudo - todos os pensamentos, sentimentos e volições de suas criaturas, o bem e o mal; e Deus

seria o único agente real e o único ser real no universo. Segundo essa doutrina, também não pode haver nenhuma diferença entre o real e o possível, pois tanto um como o outro estão sempre presentes à mente divina. Também seguir-se-ia que a criação seria infinita, ou Deus finito. Pois, se o conhecimento é causativo, Deus cria tudo o que ele conhece, e você limitaria seu conhecimento, se você limitasse a criação. Nem carece observar que esta doutrina é derrogatória a Deus. É não só uma idéia por demais elevada, mas uma idéia essencial à pessoalidade, ou seja, que deve haver uma distinção real entre os atributos divinos. Aquilo que, a partir de sua natureza e por necessidade

faz tudo o que pode fazer, é uma energia, e não uma pessoa. Não pode possuir nenhuma vontade. A doutrina em questão, portanto, é essencialmente panteísta. "Por mais", diz Martensen, "que guardemos nossa idéia de Deus de ser degradada por algo meramente humano, de todo falso antropomorfismo, ainda encontraremos no nominalismo apenas a negação de Deus como está revelado nas Escrituras. É a negação da própria essência da fé, se é só em nossos pensamentos que Deus é santo e justo, e não sem sua própria natureza; se ele é como nós o intitulamos, e não como ele mesmo se nos revela. Aprendemos, pois, com os realistas (de uma classe) que os atributos de Deus são objetivamente verdadeiros como revelados, e portanto têm seu fundamento na essência divina". Há um tipo de realismo, como Martensen admite, que é tão destrutivo para com o genuíno conceito de Deus quanto o nominalismo, que faz seus atributos diferir apenas em nome. Ele admite, aliás, realidade objetiva às nossas idéias; mas tais idéias, segundo ele, não possuem sujeito real. "A idéia de onipotência, justiça e santidade", diz ele, "não passa de mero pensamento irracional, se não existe um Ser onipotente, justo e santo."[22]

Os Atributos Divinos Não Devem Ser Desintegrados na Causalidade

Em grande medida, eqüivale à mesma doutrina desintegrar todos os atributos de Deus na causalidade. Este se tomou um princípio para alguns dos escolásticos: "Affectus in Deo denotat effectum". Isso era tão aplicado que chegou a limitar nosso conhecimento de Deus ao fato de que Deus é a causa de determinados efeitos. E assim, quando dizemos que Deus é justo, nada mais queremos dizer senão que ele faz a miséria seguir o pecado; quando dizemos que ele é santo, nossa intenção é simplesmente dizer que ele é a causa da consciência em nós. Como uma árvore não é doce só porque seu fruto é açucarado, assim Deus não é santo, mas simplesmente a causa da santidade. Contra tal aplicação do princípio, Aquino pessoalmente protestou, declarando: "Cum igitur dicitur, Deus est bonus;

non est sensus, Deus est causa bonitatis; vel Deus non est malus. Sed est sensus: Id, quod bonitatem dicimus in creaturis, prasexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiorem. Unde ex hoc non sequitur, quod Deo cometat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius e converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit".[23] E o teólogo luterano Quenstedt diz: "Dicunt nonnulli, ideo Deum dici justum, sanctum, misericordem, veracem, etc., non quod reverá sit talis, sed quod duntaxat sanctitatis, justitias, misericórdias, veritatis, etc., causa sit et auctor in aliis. Sed si Deus non est vere misericors, neque vere perfectus, vere sanctus, etc., sed causa tantum misericórdias et sanctitatis in aliis, ita etiam et nos pariter juberemur esse non vere misericordes, non vere perfecti, etc., sed sanctitatis saltem et misericórdias in aliis auctores".[24]

Os Atributos Divinos Diferem Virtualiter

Os teólogos, para evitar a absoluta ignorância de Deus que adviria do conceito extremo da simplicidade de sua essência, a qual demanda que presumamos que os atributos divinos diferem apenas em nossas concepções, ou como expressando os diversos efeitos da atividade de

Deus, distinguiram entre o *ratio rationantis* e o *ratio rationatce.* Ou seja, a razão como determinante e a razão como determinada. Os atributos, dizem eles, diferem não *re,* mas *ratione;* não apenas em nossa razão subjetiva; mas há em Deus uma razão pela qual pensamos dele como que possuindo essas diversas perfeições. Esta idéia, como afirmamos anteriormente, era às vezes expressa dizendo que os atributos divinos diferem não *realiter* nem *nominaliter,* mas *viriualiter.* Se isso deve ser entendido no sentido em que as perfeições divinas são realmente o que a Bíblia declara serem; que Deus realmente pensa, sente e age; que ele é realmente sábio, justo e bom; que ele é realmente onipotente e voluntário, agindo ou não, segundo considera ser necessário; que ele pode ouvir e responder às orações - é possível admitir-se. Mas não devemos renunciar à convicção de que Deus, inerentemente, é o que ele se revela ser, visando satisfazer quaisquer especulações metafísicas quanto à diferença entre essência e atributo num Ser infinito. Os atributos de Deus, portanto, não são apenas concepções diferentes em nossa mente, mas modos diferentes nos quais Deus se revela a suas criaturas (ou a si mesmo); assim como nossas várias faculdades são modos diferentes nos quais a inescrutável substância do ego se revela em nossa consciência e atos. Eis um antigo dito: "Qualis homo, talis Deus". E Clemente de Alexandria[25] diz: "Se alguém se conhece, então conhecerá a Deus". E Leibnitz expressa a mesma grande verdade ao declarar:[26]

“As perfeições de Deus são as de nossa própria alma, porém ele as possui sem limite. Ele é um oceano do qual recebemos só umas poucas gotas. Há em nós um pouco de poder, um pouco de conhecimento, um pouco de bondade; esses atributos, porém, nele existem em toda plenitude”. Existe deveras risco em ambos os extremos; o risco de degradar a Deus em nossos pensamentos, reduzindo-o ao padrão de nossa natureza, bem como o risco de negá-lo como ele é revelado. Em nossos dias, e entre os homens eruditos, especialmente entre os estudantes de filosofia, o último risco é o maior dos dois. Devemos ter em mente que perdemos a Deus quando perdemos nossa confiança em dizer-lhe Tu!, com a certeza de sermos ouvidos e socorridos.

§ 3. *Classificação dos Atributos Divinos*

Em poucos temas se têm pensado e trabalhado mais extensamente do que neste. Entretanto, é provável que o benefício não tenha sido proporcional ao trabalho. O objetivo da classificação é a ordem, e o objetivo da ordem é a clareza. No que tange a este objetivo, é seguro, é bom. Mas a grande diversidade dos métodos que se têm proposto evidencia que nenhum método de harmonia possui tais vantagens que lhe garantam reconhecimento geral.

1. Alguns, como já vimos, ignoram toda e qualquer necessidade de classificação dos atributos, reduzindo-os a uma unidade, ou considerando-os diferentes fases sob as quais contemplamos o Ser Supremo como o fundamento de todas as coisas. Para eles, toda a discussão dos atributos divinos é uma análise da idéia do Infinito e Absoluto.

2. Outros classificam os atributos de acordo com o modo em que chegamos ao conhecimento deles. Dizem que formamos nossa idéia de Deus (1.) Pela via de causalidade; ou seja, atribuindo-lhe como a grande primeira causa toda a virtude manifestada pelos efeitos que ele produz. (2.) Pela via de negação; ou seja, negando-lhe as limitações e imperfeições que perten-

cem às suas criaturas. (3.) Pela via de eminência, enaltecendo a um grau infinito ou ilimitado as perfeições que pertencem a um Ser infinito. Se esse é o caso, os atributos formulados por um desses métodos pertencem a uma classe, e os formulados, ou dos quais atingimos o conhecimento, por outro método, pertencem a outra. Este princípio de classificação é provavelmente o mais geralmente adotado. Entretanto, ele dá origem realmente a apenas duas classes, a saber, a positiva e a negativa, ou seja, aquela na qual algo é afirmado e aquela na

qual algo é negado concernente a Deus. À classe negativa se atribuem comumente simplicidade, infinidade, eternidade, imutabilidade; à classe positiva, poder, conhecimento, santidade, justiça, bondade e verdade. Em vez de denominar uma classe negativa e a outra de positiva, elas são às vezes distinguidas como absolutas e relativas. Por atributo absoluto quer-se dizer aquele que pertence a Deus, considerado em si mesmo, e que não implica nenhuma relação com outros seres; por atributo relativo, quer-se dizer aquele que implica relação com um objeto. Há também há distinção entre imanentes e transitórios, comunicáveis e incomunicáveis. Estes termos são usados intercambiavelmente. Não expressam diferentes modos de classificação, mas são diferentes modos de designar a mesma classificação. Negativo, absoluto, imanente e incomunicável são designações de uma classe; e positivo, relativo, transitório e comunicável são designações da outra classe.

3. Um terceiro princípio de classificação deriva da constituição de nossa própria natureza. Há no homem a substância ou essência da alma, do intelecto e da vontade. Daí, diz-se, podemos classificar mais naturalmente os atributos de Deus sob três tópicos. Primeiro, os pertencentes à sua essência; segundo, os referentes ao seu intelecto; e, terceiro, os relacionados à sua vontade, sendo a palavra “vontade” tomada em seu sentido mais abrangente.

4. Outros igualmente buscam o princípio de classificação na natureza dos atributos propriamente ditos. Alguns incluem a idéia de excelência moral, outros não. Daí serem distinguidos como naturais e morais. A palavra natural, contudo, é ambígua. Tomando-a no sentido do que constitui ou pertence à natureza, a santidade e a justiça de Deus são naturais quanto seu poder ou conhecimento.

5. Por certo o método de Schleiermacher é peculiar. Baseia-se no princípio característico de seu sistema, a saber, que toda religião se fundamenta num sentido de dependência, e toda teologia consiste no que esse sentido de dependência nos ensina. Ele não trata dos atributos divinos num lugar definido, mas aqui e ali, à medida que avança segundo seu plano. Nosso senso de dependência não desperta em nossa consciência um sentimento de oposição à eternidade, onipotência, onipresença ou onisciência de Deus. Estes atributos são, portanto, tratados num lugar definido. Nós, porém, como criaturas dependentes, somos cônscios da oposição à santidade e justiça de Deus. Logo, estas pertencem a outro tópico. E como essa oposição se remove através de Cristo, somos levados à relação com a graça ou o amor de Deus, e com a sua sabedoria. Estes formam uma terceira classe.

Que muitos e diferentes princípios de classificação têm sido adotados, e que cada um desses princípios se aplica de muitas formas diferentes, mostra a incerteza e dificuldade inerente a todo o tema. O que segue se propõe a aceitar a diretriz da resposta dada no "Catecismo de Westminster" à pergunta "Que é Deus?". Pressupõe-se nessa resposta que Deus é um Ser auto-existente e necessário; e deduz-se dele: I. Que ele é um Espírito. II. Que, como tal, é infinito, eterno e imutável. III. Que é infinito, eterno e imutável: (1.) Em seu ser. (2.) Em tudo o que pertence à sua inteligência, ou seja, em seu conhecimento e sabedoria. (3.) Em tudo o que

pertence à sua vontade, ou seja, em seu poder, santidade, justiça, bondade e verdade. Sejam quais forem as objeções especulativas que porventura se façam a este plano, ele tem a vantagem de ser simples e familiar.

§ 4. A *Espiritualidade de Deus* A. *O Significado da Palavra "Espírito "*

O princípio fundamental de interpretação de todos os escritos, sacros ou profanos, consiste em que as palavras sejam entendidas em seu sentido histórico; ou seja, no sentido em que se pode provar historicamente que foram usadas por seus autores e destinadas a serem entendidas por aqueles a quem foram dirigidas. O objetivo da linguagem é a comunicação do pensamento. A menos que as palavras sejam tomadas no sentido no qual aqueles que as empregaram sabiam que seriam entendidas, fracassariam em seu propósito. Quanto aos escritos sacros, sendo as palavras de Deus ao homem, somos obrigados a tomá-los no sentido em que aqueles a quem foram originalmente endereçados inevitavelmente os teriam tomado. Qual é o significado da palavra "espírito"? Ou melhor: Qual é o *usus loquendi* das palavras hebraicas e gregas correspondentes à nossa palavra "espírito"? Ao responder a esta pergunta, aprendemos o que nosso Senhor pretendia dizer quando declarou que Deus é Espírito. Originalmente, as palavras trn e irveOpa significavam o ar em movimento, especialmente o fôlego, como na frase irvcOpa píou; daí qualquer poder invisível; daí a alma humana. Ao dizer, portanto, que Deus é Espírito, nosso Senhor nos autoriza a crer que tudo quanto é essencial à idéia de espírito, segundo aprendemos de nossa própria consciência, refere-se a Deus para determinar sua natureza. Sobre este tema, a consciência ensina e tem ensinado a todos os homens:

1. Que a alma é uma substância; que nossos pensamentos e sentimentos têm uma base comum, da qual eles são estados e atividades variados. Substância é

aquilo que possui uma existência objetiva e possui permanência e poder. Mesmo Kant afirma: “Wo Handlung, mithin Thátigkeit und Kraft ist, da ist auch Substanz”, onde operação e, conseqüentemente, atividade e poder se fazem presentes, há substância”.[27] Esta não apenas é a convicção comum dos homens, mas é admitida pela vasta maioria dos filósofos. Como já se observou anteriormente, existir ação sem algo que aja *é* tão imponderável como existir movimento sem algo que se mova.

2. A consciência ensina que a alma é uma substância individual. Isso está incluso na consciência da unidade, identidade e permanência da alma. Não significa que somos conscientes apenas de determinados estados da alma, dos quais inferimos sua substância e subexistência, mas que esses são os conteúdos do conhecimento que nos são dados na consciência do ego. O famoso aforismo de Descartes, *Cogito ergo sum* não é um silogismo. Não significa que a existência seja inferida da consciência do pensamento; e, sim, que a consciência do pensamento envolve a consciência da existência. Descartes mesmo entendia a questão assim, pois diz: “Cum advertimus nos esse res cogitantes, prima qusedam notio est quse ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam cum quis dicit ‘Ego cogito, ergo sum, sive existo’, existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu

agnoscit”.[28] Mansel diz: “Não importa qual possa ser a variedade dos fenômenos da consciência, das sensações por meio desta ou quais órgãos, volições, pensamentos, imaginações, de tudo somos imediatamente cônscios, como afeições de um e do mesmo ego. Não é por meio do esforço posterior de reflexão que eu combino visão e audição, pensamento e volição, com uma unidade artificial ou totalmente composta; em cada caso, sou imediatamente cônscio de mim mesmo vendo e ouvindo, querendo e pensando. Essa autopessoalidade, como todas as demais representações simples e imediatas, é indefínível; mas é assim por ser superior a definição”.[29] Essa subexistência individual está assim envolvida na consciência do ego em virtude de que, na autoconsciência, nos distinguimos de tudo o que não é parte de nós mesmos.

3. Como a cada substância pertence algum tipo de poder, o poder que pertence ao espírito, a substância do ego, é a do pensamento, sentimento e volição. Tudo isso é dado na forma mais simples da consciência. Não estamos mais certos de existirmos do que de pensarmos, sentirmos e querermos. Só nos conhecemos à medida que pensamos, sentimos e queremos, e portanto estamos conscientes de

que esses poderes ou faculdades são os atributos essenciais de um espírito e pertencem a todo espirito.

4. A consciência também nos informa da unidade ou simplicidade da alma. Ela não se compõe de diferentes elementos. Compõe-se de substância e forma. É uma substância simples dotada de determinados atributos. É incapaz de separação ou divisão.

5. Em ser conscientes de nossa subexistência individual, somos conscientes da pessoalidade. Não que cada subexistência individual seja uma pessoa. Mas cada subexistência individual que pensa e sente, que possui o poder de autodeterminação, é uma pessoa; e, portanto, a consciência de nossa subexistência e dos poderes do pensamento e volição é a consciência da pessoalidade.

6. Somos também conscientes de ser agentes morais, suscetíveis de caráter moral e sujeitos a obrigação moral.

7. Não será necessário acrescentar que cada espirito deve possuir autoconsciência. Isso está envolvido em tudo o que foi dito anteriormente. Sem autoconsciência, seriamos mero poder na natureza. Esta é a própria base de nosso ser e está necessariamente envolvida na idéia do ego como uma existência real.

É impossível, pois, superestimar a importância da verdade contida na simples proposição: Deus é Espírito. Está envolvido nessa proposição o fato de Deus ser imaterial. Nenhuma das propriedades da matéria pode ser-lhe atribuída. Ele não é extensivo, nem divisível, nem composto, nem visível, nem tangível. Não possui estatura nem forma. A Bíblia por toda a parte reconhece como fidedignas as convicções intuitivas dos homens. Uma dessas convicções é que o espírito não é matéria, e nem a matéria é espírito; que atributos diferentes e incompatíveis não podem pertencer à mesma substância. Portanto, ao revelar-nos que Deus é Espírito, ela nos revela que não se pode designar nenhum atributo material à essência divina. O dualismo realista que reside no fundo de todas as convicções humanas é também subjacente a todas as revelações da Bíblia.

B. *Conseqüências da Espiritualidade de Deus*

Se Deus é espírito, segue-se necessariamente que ele é uma pessoa - um agente autoconsciente, inteligente e voluntário. Como tudo isso está envolvido em nossa

própria consciência como espírito, tudo deve também ser fidedigno quanto a Deus, ou Deus pertenceria a uma ordem de ser inferior à do homem.

Segue-se também que Deus é um Ser simples; não só como não composto por diferentes elementos, mas também como não admitindo a distinção entre substância e acidentes. Nada se pode acrescentar nem tirar de Deus. Nesta perspectiva, a simplicidade, assim como todos os demais atributos de Deus, é de uma ordem mais elevada que os atributos correspondentes de nossa natureza espiritual. A alma humana é uma substância simples, mas é passível de mudanças. Pode adquirir e perder conhecimento, santidade e poder. Nesta perspectiva, estes são acidentes em nossa substância. Em Deus, porém, são atributos, essenciais e imutáveis.

Finalmente, segue-se do fato de Deus ser espírito que ele é um Ser tanto moral quanto inteligente. Ele está envolvido na mesma natureza de nosso ser racional e voluntário, que se deve conformar à regra do direito, a qual no caso de Deus é sua própria razão infinita. Há verdades primordiais que não devem ser sacrificadas a nenhum tipo de objeção especulativa. É debalde dizer que um espírito infinito não pode ser uma pessoa, porque pessoalidade implica autoconsciência, e autoconsciência implica a distinção entre o ego e o não-ego, e isso eqüivale a limitação. E igualmente debalde dizer que Deus não pode possuir excelência moral, visto que bondade moral implica conformidade com a lei, e conformidade com a lei é também inconsistente com a idéia de um Ser absoluto. Essas são especulações vãs; e, mesmo que fossem capazes de uma solução satisfatória, não ofereceriam nenhuma base racional suficiente para repelir as verdades intuitivas da razão e da consciência. Há bastante volume de mistérios em nossa natureza, e no entanto nenhuma pessoa sã nega sua própria existência pessoal e responsabilidade moral. E é pior que louco quem se deixa seduzir por tais sofismas para renunciar à sua fé em Deus como espírito pessoal e Pai amorável.

As Escrituras Confirmam Esses Conceitos

Nem é preciso enfatizar que as Escrituras por toda parte representam a Deus como possuindo todos os atributos de um espírito mencionados anteriormente. Toda a religião repousa sobre este fundamento; toda a relação com Deus, todo o culto, toda a oração, toda a confiança em Deus como preservador, benfeitor e redentor. O Deus da Bíblia é uma pessoa. Ele falou a Adão. Revelou-se a Noé. Entrou num pacto com Abraão. Conversou com Moisés, como um amigo

conversa com seu amigo. Por toda a parte ele usa pronomes pessoais. Ele diz: “Eu Sou”, esse “é o meu nome”. Eu sou o Senhor vosso Deus. Eu sou misericordioso e gracioso. Invoca-me e eu te responderei. Como um pai se apieda de seus filhos, assim o Senhor se apieda dos que o temem. Ó tu, que ouves a oração, a ti virá toda carne. Nosso Senhor pôs em nossos lábios palavras que revelam que Deus é espírito e tudo o que está implícito em ser espírito, quando nos ensina a orar: “Pai nosso, que estás no céu. Santificado seja o teu nome. Venha o teu reino. Seja feita a tua vontade”. Por toda a parte o Deus da Bíblia é contrastado com os deuses do paganismo, como um Deus que vê, ouve e ama. Essas não são verdades *reguladoras*, são verdades reais. Deus não zomba de nós quando se nos apresenta dessa forma, como um Ser pessoal com quem

podemos manter comunhão, o qual por toda a parte se mostra para socorrer e salvar. “À razão humana”, diz Mansel, “o pessoal e o infinito se mostram num antagonismo aparentemente irre-conciliável; e o reconhecimento de um sistema religioso envolve quase inevitavelmente o sacrifício do outro.”[30] Isso não pode ser assim. Segundo a Bíblia, e segundo os ditames de nossa própria natureza, tanto da razão quanto da consciência, Deus é espírito; e, sendo espírito, é necessariamente uma pessoa; um Ser que pode dizer Eu, e a quem podemos dizer Tu,

§ 5. *Infinitude*

Embora Deus se revele como um Ser pessoal capaz de comungar com o homem, ao qual podemos cultuar e amar, e a quem podemos orar com a certeza de ser ouvidos e atendidos, não obstante ele enche o céu e a terra; é exaltado acima de tudo o que podemos conhecer ou pensar. Ele é infinito em seu ser e perfeições. As idéias com as quais estamos mais familiarizados são amiúde aquelas a respeito das quais temos menos capacidade de apresentar uma explicação inteligente. Espaço, tempo e infinidade estão entre os problemas mais difíceis para o pensamento humano. “Que é espaço?”, eis uma pergunta que jamais foi respondida satisfatoriamente. Há quem diga que ele é o nada; onde nada existe, o espaço não existe; ele é “negação definida por linhas limítrofes”; outros, juntamente com Kant e Hamilton, dizem que ele é “uma condição do pensamento”, “a condição subjetiva da sensibilidade”; outros, que é um atributo ou acidente de Deus; outros, que é aquilo em que existências reais não podem agir e mover-se. Apesar dessas afirmações conflitantes dos filósofos, bem como da real obscuridade do tema, toda pessoa sabe clara e definidamente o que a palavra “espaço” significa, ainda que ninguém seja capaz de defini-la

satisfatoriamente. Algo muito semelhante ocorre com a idéia de infinitude. Se os homens se contentassem em deixar a palavra em sua integridade, simplesmente expressando o que não admite limitação alguma, não haveria risco de alguém especular acerca de sua natureza. Entretanto, em todas as épocas conceitos errôneos do que significa infinitude têm conduzido a erros fatais na filosofia e na religião. Sem atentar para os detalhes das especulações dos filósofos sobre este tema, apenas tentaremos enunciar o que se pretende quando se diz que Deus é infinito em seu ser e perfeições.

A Idéia de Infinitude Não é Meramente Negativa

Ser, nesta conexão, é aquilo que é ou existe. O ser de Deus é sua essência ou substância, da qual suas perfeições são os atributos essenciais ou modos de manifestação. Quando se diz que Deus é infinito quanto a seu ser, o que entende é que limitação alguma pode ser designada à sua essência. Afirma-se com freqüência que nosso conceito do infinito é meramente negativo. Há um sentido em que isso pode ser procedente, mas há outro em que isso não procede.
É verdade que a forma da proposição é negativa quando dizemos que limite algum se pode designar ao espaço, ou à possível duração, ou ao ser de Deus. Mas implica a afirmação de que o objeto do qual se atribui infinitude é ilimitável, É uma idéia tão positiva que expressamos quando afirmamos que uma coisa é infinita como quando dizemos que ela é finita. Não podemos, aliás, formar uma concepção ou imagem mental de um objeto infinito, mas a palavra, não

obstante, expressa um conceito mental positivo. Sir William Hamilton e outros, ao dizer que o infinito é mera negação, querem dizer que isso implica negação de todo pensamento. Ou seja, não pretendemos nada quando dizemos que uma coisa é infinita. Como nada sabemos acerca dos habitantes dos outros planetas de nosso sistema, se isso é possível, ou sobre o modo como os anjos e os espíritos desincorporados tomam conhecimento dos objetos materiais, nossos conceitos sobre tais questões são puramente negativos, ou ignorância absoluta. “O infinito”, diz Mansel, “não é um objeto positivo do pensamento humano.”[31] Toda pessoa, contudo, sabe que as proposições “espaço infinito” e “espaço finito” expressam pensamentos diferentes e igualmente definidos. Quando, pois, dizemos que Deus é infinito, queremos dizer algo; expressamos uma grande e positiva verdade.

A. *O Infinito Não é o Todo*

O infinito, embora ilimitável e impossível de aumentar, não é necessariamente o todo. Um corpo infinito deve incluir todos os corpos; o espaço infinito, todos os espaços; e a duração infinita, todos os períodos de duração. Daí Mr. Mansel dizer que um ser infinito deve necessariamente incluir em si todas as formas ou modos de ser reais e infinitos. Isso também disse Spinoza, muitos dos escolásticos e até mesmo muitos teólogos cristãos. O sentido em que Spinoza e Mansel fazem tal asseveração consiste no princípio fundamental do panteísmo. Mr. Mansel, como já vimos, escapa dessa conclusão apelando para a fé e ensinando que somos constrangidos a crer no que a razão declara ser impossível, o que inerentemente é uma impossibilidade. O sentido no qual os teólogos ensinam que um ser infinito deve compreender em si todo o ser consiste em que no infinito está a causa ou base de tudo o que é real ou possível. Por isso Howe[32] diz: “Existência necessária deve incluir toda a existência”. Mas, imediatamente acrescenta, não no mesmo teor: “Ela compreende todo ser, além dela em si mesma, como havendo tido, dentro do âmbito de seu poder produtivo, tudo o que realmente promana dela; e possuindo dentro do âmbito do mesmo poder, tudo o que é ainda possível produzir-se”. Entretanto, esse não é o significado próprio das palavras, nem é o sentido no qual elas geralmente são usadas. O que as palavras significam, e o que geralmente pretendem significar por aqueles que as usam, é que só existe um ser no universo; que o finito é meramente o *modus existendi*, ou a manifestação do Infinito. Portanto, diz Cousin, Deus deve ser “infinito e finito simultaneamente, ... no vértice da existência e em seu humílimo grau ...; juntamente, Deus, natureza e humanidade”.[33] Mesmo alguns dos remonstrantes consideram isso como a conseqüência necessária da doutrina da infinitude da essência divina. Episcopus[34] diz: “Si essentia Dei sic immensa est, tum intelligi non potest quomodo et ubi aliqua creata essentia esse possit. Essentia enim creata non est essentia divina; ergo aut est extra essentiam divinam, aut, si non est extra eam, est ipsa essentia illa, et sic omnia sunt Deus et divina essentia”. “Deus é infinito”, diz Jacob Bõhme, “porque Deus é tudo.” Essa, diz Strauss,[35] é exatamente a doutrina da filosofia moderna.

Já se observou no capítulo anterior, em referência a esse modo de raciocinar, que ele procede de um conceito errôneo do infinito. Uma coisa pode ser infinita em sua própria natureza sem impedir a possibilidade da existência de coisas de uma natureza diferente. Um espírito infinito não impede a suposição da existência da matéria. É possível até mesmo que existam muitos infinitos do mesmo gênero, como podemos imaginar algum número de linhas infinitas. Infinito, portanto,

não é tudo. Um espírito infinito é um espírito a cujos atributos como espírito não se podem pôr limites. Ele não impede a existência de outros espíritos, como a bondade infinita não impede a existência da bondade finita, ou o poder infinito, a existência do poder finito. Deus é infinito em seu ser porque não se pode atribuir nenhum limite às suas perfeições, e porque ele está presente em todas as porções do espaço. Diz-se que um ser está presente ali onde percebe e age. Como Deus percebe e age em todas as partes, ele está presente em tudo. Não obstante, tal fato não impede a presença de outros seres. Uma multidão de homens juntos pode perceber e agir no mesmo tempo e lugar. Além do mais, temos bem pouco conhecimento da relação que o espírito tem com o espaço. Sabemos que os corpos ocupam porções do espaço com a exclusão de outros corpos; mas não sabemos que os espíritos não podem coexistir na mesma porção de espaço. Uma legião de demônios residia num só homem.

B. *A Injinitude de Deus em Relação ao Espaço*

A infinitude de Deus, no que diz respeito ao espaço, inclui sua imensidade e sua onipresença. Estes atributos não são distintos, mas um e o mesmo atributo, visualizado de perspectivas diferentes. Sua imensidão é a infinitude de seu ser, visualizada como pertencente à sua natureza desde a eternidade. Ele enche a imensidão com sua presença. Sua onipresença é a infinitude de seu ser, visualizada em relação a suas criaturas. Ele está igualmente presente com todas as suas criaturas, em todos os tempos e em todos os lugares. Ele não está longe de nenhum de nós. “O Senhor está neste lugar”, mas pode-se dizer com a mesma verdade e confiança que ele está em todos os lugares. Os teólogos costumam distinguir três modos de presença no espaço. Os corpos ocupam o espaço de forma circunscrita. Estão limitados por ele. Os espíritos ocupam o espaço de maneira definida. Possuem um *ubi* [lugar ou esfera], Não estão em toda a parte, mas apenas em alguma parte. Deus está no espaço de forma que o ocupa em sua totalidade. Ele enche todo o espaço. Em outros termos, as limitações de espaço não têm referência alguma ao seu ser. Ele não se acha ausente de nenhuma porção do espaço, nem está presente em uma porção mais que em outra. Por certo isso não deve ser interpretado em termos de extensão ou difusão. Extensão é uma propriedade da matéria, e não pode ser atribuída a Deus. Se ele fosse extensivo, poderia ser passível de divisão e separação; uma parte de Deus estaria aqui e outra parte em outro lugar. Tampouco esta onipresença significa mera presença em conhecimento e poder. É a onipresença da essência divina. Do contrário, a essência de Deus seria limitada. Portanto, a doutrina ensinada pelos socinianos de que a essência de Deus está confinada no céu (ou onde quer que

esteja), e que ele está em mais de um lugar só no que tange ao seu conhecimento e eficiência, é inconsistente com as perfeições divinas e com as representações da Escritura. Visto que Deus age em toda a parte, ele está presente em toda a parte; pois, como dizem os teólogos, um ser não pode agir mais onde ele não está do que quando não está.

Os teólogos mais antigos e os mais recentes concordam neste ponto da imensidão e onipresença divina. Agostinho[36] diz que Deus não deve ser considerado difuso em toda a parte, como o ar ou a luz: “Sed in solo coelo totus, et in sola terra totus, et in coelo et in terra totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus”. Tomás de Aquino diz:[37] Deus “est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis ejus. Est in omnibus per essentiam in quantum adest omnibus ut causa essendi sicut dictum est”. Quenstedt diz:[38] “Est Deus ubique illocaliter, impartibiliter, efficaciter; non definitive ut spiritus, non circumscriptive ut corpora, sed repletive citra sui multiplicationem, extensionem, divisionem, inclusionem, aut commixtionem more modoque divino incomprehensibili”. A Bíblia ensina a infínitude de Deus, como envolvendo sua imensidão e onipresença, nos termos mais claros possíveis. A Bíblia diz que Deus enche tudo em tudo, ou seja, o universo em todas as suas partes (Ef 1.23). “Acaso, sou Deus apenas de perto, diz o Senhor, e não também de longe? Ocultar-se-ia alguém em esconderijos, de modo que eu não o veja? - diz o Senhor; porventura, não encho eu os céus e a terra? - diz o Senhor” (Jr 23.23-24) “Para onde me ausentarei do teu Espírito? Para onde fugirei da sua face? Se subo aos céus, lá estás; se faço minha cama no mais profundo abismo, lá estás também; se tomo as asas da alvorada e me detenho nos confins dos mares, ainda lá me haverá de guiar a tua mão e a tua destra me susterá. Seu eu digo: as trevas, com efeito, me encobrirão, e a luz ao redor de mim se fará noite, até as próprias trevas não te serão escuras: as trevas e a luz são a mesma coisa” (SI 139.7-12). “Pois nele vivemos, e nos movemos, e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: Porque dele também somos geração” (At 17.28). Em toda a parte do Velho e do Novo Testamento, Deus é representado como um Ser espiritual, sem forma, invisivel, a quem ninguém jamais viu nem pode ver; que habita em luz inacessível a todo homem e pleno de glória; não só como criador e preservador, mas como soberano sobre todas as cosias; como está presente em todo o lugar e em toda a parte e comunica vida e assegura a ordem; está presente em cada folha de grama, porém guiando o Arcturo em seu curso, fazendo marchar as estrelas como um exército,

chamando-as por seus nomes; também está presente em cada alma humana, comunicando-lhe entendimento, dotando-a de dons, operando nela tanto o querer como o realizar. O coração humano está em suas mãos; e ele muda seu curso como muda o curso dos rios. Onde quer que em todo o universo haja evidência de mente e causas materiais, ali, segundo as Escrituras, Deus está, controlando e guiando essas causas à concretização de seus sábios desígnios. Ele está presente em tudo e acima de todas as coisas; não obstante difere essencialmente de todas elas, estando acima de todas, independente e infinitamente exaltado. Essa imensidão e onipresença de Deus, portanto, é a ubiqüidade da essência divina e, conseqüentemente, do poder, da sabedoria e da bondade divina. Como as aves no céu e os peixes no mar, assim também nós somos sempre rodeados e sustentados por Deus. É dessa forma que ele é infinito em seu ser, sem absorver todos os seres criados, em sua própria essência, mas sustentando tudo em sua existência individual e no exercicio de suas próprias faculdades.

§ 6. *Eternidade* A. *A Doutrina das Escrituras*

A infínitude de Deus, relativamente ao espaço, é sua imensidão ou onipresença; relativamente à duração, é sua eternidade. Como ele é isento de todas as limitações do espaço, assim é ele exaltado acima de todas as limitações do tempo. Como ele não está mais em um lugar do que em outro, mas está igualmente presente em toda a parte, assim ele não existe por um período de duração mais que em outro. Para ele não há distinção alguma entre o presente, o passado e o futuro; mas todas as coisas estão igual e perenemente presentes para ele. Para ele, duração é um eterna agora. Este é o conceito popular que a Escritura mantém sobre a eternidade de Deus. “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus” (SI 90.2). “Em tempos remotos, lançaste os fundamentos da terra; e os céus são obras das tuas mãos. Eles perecerão, mas tu permaneces; todos eles envelhecerão como uma veste, como roupa os mudarás, e serão mudados. Tu, porém, és sempre o mesmo, e teus anos jamais terão fim” (SI 102.25-27). “Porque assim diz o Alto, o Sublime, que habita a eternidade, o qual tem o nome de santo: Habito no alto e santo lugar, mas habito também com o contrito e abatido de espírito” (Is 57.15). “Assim diz o Senhor, Rei de Israel, seu Redentor, o Senhor dos Exércitos: Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus” (Is 44.6). “Pois mil anos, aos teus olhos, são como o dia de ontem que se foi e como a vigília da noite” (SI 90.4). “Para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia” (2Pe 3.8). Ele é “ontem e hoje, é o mesmo e o será para sempre” (Hb 13.8). Ele é aquele “que é, que era e que há de vir” (Ap

1.4). Por toda a Bíblia ele é chamado de Deus eterno ou perene; o único que possui a imortalidade. A primeira revelação de si mesmo em seu pacto com o povo foi como o “Eu Sou”.

O que nestas passagens e outras semelhantes ensinam é, antes de tudo, que Deus é sem princípio de anos ou fím de dias. Ele existe, sempre existiu e sempre existirá; e, em segundo lugar, para ele não há passado nem futuro; o passado e o futuro estão sempre e igualmente presentes.

B. *Perspectiva Filosófica*

Esses são fatos bíblicos e necessariamente se deduzem da natureza de Deus como auto-existente, infinito e imutável. Com essas representações, o ensino dos teólogos, em sua maior parte, se coaduna. Assim diz Agostinho: “Fuisse et futuram esse non est in ea *[scil. vita divina*], sed esse solum, quoniam aetema est: nam fuisse et futuram esse non est aetemum”.[39] “Nec tu tempore têmpora praccedis, alioquin non omnia têmpora praecederes sed prascedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aetemitatis; et superas omnia futura, quia illa futura sunt et cum venerint praeterita erunt; tu autem idem ipse es, et anni tui non defíciunt,”[40] Diz Aquino com o mesmo propósito: “TEtemitas est tota simul”.[41] Ou, como os escolásticos geral-

mente costumavam dizer: “In aetemitate est unicum instans semper praesens et persistens”; ou, como de outra forma expressaram isso: “Etemitas est interminabilis vitse simul et perfecta possessio”. O mesmo conceito deste atributo é apresentado pelos teólogos mais recentes. Assim diz Quenstedt: ‘VEtemitas Dei est duratio vel permanentia essentiae divina; interminabilis, sine principio et fine carens, et indivisibilis, omnem omnino successionem excludens”.[42]

A única coisa aberta à questão, nestas declarações, é a negação de toda a sucessão na consciência divina. Nossa idéia de eternidade nos advém da idéia de tempo. Estamos conscientes de existência no espaço, e estamos conscientes de existência prolongada e contínua. As idéias de espaço e duração são necessariamente dadas na consciência de existência contínua. Vemos também que os acontecimentos sucedem uns aos outros, que sua ocorrência é separada por um período mais curto ou mais longo de duração, assim como os corpos são separados por maior ou menor intervalo no espaço. Portanto, não conhecemos, à luz da consciência ou da experiência, nenhum tipo de duração

que não seja sucessivo. Em vez de dizer, como comumente se faz, que o tempo é a duração medida por sucessão, o que pressupõe que a duração antecede aquilo por meio do qual é medida e dela independe, alguns sustentam que é inconcebível e impossível a duração sem sucessão. Da mesma maneira que o espaço é definido como “negação entre as linhas de limite das formas”, assim se diz que o tempo é “a negação entre os pontos de limite do movimento”. Ou, em outros termos, que o tempo é “o intervalo que um corpo em movimento marca em sua trajetória de um ponto a outro no espaço”.[43] Por isso, se não houver corpos com forma, não há espaço; e se não há nenhum movimento, não há tempo. “Se todas as coisas fossem aniquiladas, o tempo, bem como o espaço, seriam aniquilados; porque o tempo depende do espaço. Se todas as coisas fossem aniquiladas, não poderia haver transições de um objeto em relação a outro, porque não haveria objeto em existência: tudo seria completa vacuidade, nulidade, ausência de existência. Sob total aniquilação, não haveria nem tempo nem espaço.”[44] O mesmo escritor,[45] no mesmo lugar, diz: “Se a terra, bem como outros astros do espaço, fossem aniquilados, muito mais tempo seria aniquilado também”.[46] Tudo isso, contudo, deve ser entendido, eles dizem, sobre o “tempo objetivo, ou seja, o tempo como dependente de condições materiais criadas”.[47] Como a ausência de tempo objetivo se deduz da aniquilação das existências materiais, assim a ausência de tempo, quando considera pessoalidades racionais, é concebível só na destruição do pensamento. “Já vimos que só pode haver um estado de ausência de tempo para a criação material mediante a destruição de sua operação, ou seja, seu atributo de movimento: precisamente nessa analogia, só pode haver um estado de ausência de tempo para a criação intelectual mediante a destruição das leis do intelecto, ou seja, de sua operação do pensamento.”[48] Se, pois, Deus é uma pessoa, ou um Ser que pensa, ele não pode existir fora do tempo; tem de haver sucessão; um pensamento ou estado

deve seguir a outro. Negar isso, dizem, é negar a pessoalidade de Deus. A máxima, portanto, dos escolásticos e dos teólogos, que diz que eternidade anula sucessão - que ela é um persistente e inerte Agora - é com isso repudiada.

Não obstante, há dois sentidos em que se nega sucessão a Deus. O primeiro se refere a acontecimentos externos. Estes estão sempre presentes na mente de Deus. Ele os contempla em todas as suas relações, sejam causais ou cronológicas. Deus vê como eles sucedem uns aos outros no tempo, como assistimos a uma parada militar, podendo vê-la toda de uma só mirada. Nisso

talvez não haja nada que transcenda de forma absoluta nossa compreensão.
O segundo aspecto da questão tem que ver com a relação de sucessão dos pensamentos e atos de Deus. No que somos ignorantes, é sábio guardar silêncio. Não temos o direito de afirmar ou negar, quando não podemos saber o que nossa afirmação ou negação envolve ou implica. Sabemos que Deus constantemente produz novos efeitos, os quais sucedem uns aos outros no tempo; mas não sabemos que esses efeitos se devem a exercícios sucessivos da eficiência divina. De fato, não nos é compreensível como poderia ser de outra maneira. Os milagres de Cristo se deveram ao exercício imediato da eficiência divina. Proferimos palavras às quais não podemos atribuir nenhum significado, quando dizemos que tais efeitos se devem não a um ato ou volição contemporânea da mente divina, mas a um ato eterno, se tal frase não for um solecismo. De igual modo, ficamos confusos quando ouvimos que nossas orações não são ouvidas e respondidas no tempo - que Deus é atemporal - que o que ele faz ao ouvir e responder à oração, e em sua providência diária, ele faz desde a eternidade. É certo que Deus está sujeito a todas as limitações da pessoalidade, se é que existe alguma. Mas, como tais limitações são as condições de ser ele uma pessoa e não mera força voluntária, são as condições de sua perfeição infinita. Como pensamento e atividade constantes estão envolvidos na própria natureza de um espírito, eles devem pertencer a Deus; e até onde pensar e agir envolvem sucessão, a sucessão pertence a Deus. Há mistérios relacionados com a sucessão cronológica em nossa natureza que não podemos explicar. Sabemos que em sonhos se podem comprimir meses em alguns momentos, e alguns momentos podem expandir-se em meses, no que diz respeito à consciência. Sabemos que amiúde sucede àquele de quem a morte se aproxima que todo o passado se torna instantaneamente presente. Se Deus nos houvesse constituído de tal forma que a memória fosse tão vivida quanto a consciência atual, não haveria para nós passado algum, no tocante à nossa existência pessoal. Não é impossível que, na vida futura, a memória se converta na consciência do passado; que tudo o que já pensamos, sentimos ou fizemos esteja sempre presente na mente; que tudo o que foi escrito nessa lousa seja indelével. Pessoas que, por residirem por muito tempo em países estrangeiros, perderam completamente todo o conhecimento de seu idioma nativo, sabe-se que o exprimem fluentemente e o entendem perfeitamente quando a morte se lhe aproxima. Ainda mais portentoso é o fato de que pessoas sem cultura, ouvindo a leitura de passagens num idioma desconhecido (por exemplo, grego ou hebraico), anos depois, vendo-se envoltas por um estado nervoso anormal, repetem essas passagens corretamente, sem entender seu significado. Se somos incapazes de compreender a nós mesmos, não deveríamos pretender ser capazes

de compreender a Deus. Se pudéssemos compreender como é possível ou não haver sucessão nos pensamentos daquele que habita a eternidade, a fim de vencer a dificuldade, não deveríamos negar que Deus é um Ser inteligente, que ele realmente pensa e sente. Deus é uma pessoa, e tudo o que essa pessoalidade implica deve ser verdadeiro no tocante a ele.

Perspectivas Filosóficas Modernas

A filosofia moderna ensina que "Die Ewigkeit ist die Einheit in dem Unterschiede der Zeitmomente - Ewigkeit und Zeit verhalten sich wie die Substanz und deren Accidentien".[49] Ou seja, Eternidade é a unidade subjacente aos momentos sucessivos de tempo, como substância é a unidade subjacente aos acidentes que são suas manifestações. A ilustração de Schleiermacher é extraída de nossa consciência. Somos conscientes de um ego permanente e imutável, que é o sujeito de nossos pensamentos e sentimentos sempre mutáveis. Pela eternidade de Deus, portanto, não se pretende nada mais que o fato de ser ele a existência básica da qual o universo é o fenômeno sempre mutável. A eternidade de Deus é apenas uma fase de sua causalidade universal. "Unter der Ewigkeit Gottes verstehen wir die mit aliem Zeitlichen auch die Zeit selbst bedingende schlechthin zeitlose Ursãchlichkeit Gottes."[50] Para alcançar tal perspectiva filosófica da eternidade, temos de aceitar o conceito filosófico da natureza de Deus sobre o qual ela se fundamenta, ou seja, que Deus é meramente a designação daquele algo desconhecido e incognoscível do qual todas as coisas são as manifestações. Renunciar ao Deus vivo e pessoal da Bíblia e do coração é um terrível sacrifício à consistência lógica e ilusória. Cremos no que não podemos entender. Cremos no que a Biblia ensina como fatos; que Deus sempre é, foi e sempre será imutavelmente o mesmo; que todas as coisas estão sempre presentes a seus olhos; que para ele não existe passado nem futuro; não obstante, ele não é um oceano estagnado, mas está sempre vivo, sempre pensante, sempre ativo e sempre adaptando sua atividade às exigências de suas criaturas e à concretização de seus desígnios infinitamente sábios. Se podemos ou não harmonizar esses fatos, é uma questão de somenos importância.
Somos constantemente intimados a crer que as coisas existem, sem sermos capazes de explicar como elas existem, ou ainda como podem existir.

§ 7. *Imutabilidade*

A imutabilidade de Deus está intimamente relacionada à sua imensidão e eternidade, e freqüentemente se inclui nelas através das declarações bíblicas

concernentes à sua natureza. Portanto, quando se diz que ele é o Primeiro e o Último; o Alfa e o Ômega, o mesmo ontem, hoje e para sempre; ou quando, em contraste com o mundo sempre mutável e perecível, se diz: “Eles serão mudados, mas tu permaneces o mesmo”; não é sua eternidade mais que sua imutabilidade o que é posto em evidência. Como um Ser infinito e absoluto, auto-existente e absolutamente independente, Deus é exaltado acima de todas as causas de mudança, e ainda acima da possibilidade de mudança. Espaço infinito e duração infinita não podem mudar. Devem ser perenemente o que são. Assim Deus é absolutamente imutável em sua essência e atributos. Ele não pode aumentar nem diminuir. Não está sujeito a nenhum processo de desenvolvimento, nem de evolução do ego. Seu conhecimento e poder nunca podem ser maiores nem menores. Ele nunca pode ser mais sábio ou mais santo, nem mais justo ou mais misericordioso do que sempre foi e sempre será. Ele não é menos imutável em seus planos e propósitos. Infinito em sabedoria, não pode haver erro algum em sua concepção; infinito em poder, não

pode haver fracasso algum em sua concretização. Ele é “o Pai das luzes, em quem não pode haver variação nem sombra de mudança” (Tg 1.17). “Deus não é homem, para que minta; nem filho de homem, para que se arrependa. Porventura, tendo ele prometido, não o fará? Ou, tendo falado, não o cumprirá?” (Nm 23.19). “Porque eu, o Senhor, não mudo” (Ml 3.6). “O conselho do Senhor dura para sempre; os desígnios de seu coração, por todas as gerações” (SI 33.11). “Muitos propósitos há no coração do homem, mas o desígnio do Senhor permanecerá” (Pv 19.21). “Jurou o Senhor dos Exércitos, dizendo: Como pensei, assim sucederá, e, como determinei, assim se efetuará” (Is 14.24). “Lembrai-vos das coisas passadas da antiguidade: que eu sou Deus, e não há outro, eu sou Deus, e não há outro semelhante a mim; que desde o princípio anuncio o que há de acontecer e desde a antigüidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade” (Is 46.9-10). As passagens das Escrituras que dizem que Deus se arrepende devem ser interpretadas com base nos mesmos princípios que aquelas que dizem que ele cavalga as asas do vento, ou caminha pela terra. Estas não geram dificuldade.

Declaração Filosófica

Os teólogos, em suas tentativas de declarar, em linguagem filosófica, a doutrina da Bíblia acerca da imutabilidade de Deus, são passíveis de confundir imutabilidade com imobilidade. Ao negar que Deus pode mudar, parecem negar que ele pode agir. Agostinho diz sobre este tema: “Non invenies in Deo aliquid

mutabilitatis; non aliquid, quod aliter nunc sit, aliterpaulo ante fuerit. Nam ubi invenis aliter et aliter, facta est ibi quasdam mors: mors enim est, non esse quod fuit".[51] Quenstedt usa linguagem ainda mais franca à objeção, quando diz que a imutabilidade de Deus é "Perpetua essentise et omnium ejus perfectionum identitas, negans omnem omnino motum cum physicum, tum ethicum".[52] Turrettin é mais cauteloso, e todavia talvez vá mais longe. Diz ele: "Potestas variandi actus suos, non estprincipium mutabilitatis in se, sed tantum in objectis suis; nisi intelligatur *de variatione internorum suorum actuum*, quos voluntas perfecta non variat, sed imperfecta tantum".[53] A cláusula grifada na citação supra pressupõe um conhecimento da natureza de Deus ao qual o homem não tem nenhuma reivindicação legítima. É debalde presumir entender perfeitamente o Onipotente. Sabemos que Deus é imutável em seu ser, em suas perfeições e em seus propósitos; e sabemos que ele é perpetuamente ativo. E, portanto, atividade e imutabilidade devem ser compatíveis; e não se deve admitir inconsistência alguma entre a explicação da última e a da primeira.

Os Atributos Absolutos de Deus Não São Inconsistentes com Sua Pessoalidade

Os atributos de infinitude, eternidade e imutabilidade são francamente admitidos pela filosofia moderna como pertencentes ao Ser absoluto. Mantém-se, contudo, que tal Ser não pode ser uma pessoa. Pessoalidade implica autoconsciência. Autoconsciência necessariamente implica limitação, distinção entre o ego e o não-ego. Ohne Du kein Ich - a menos que haja algo

objetivo e independente ao qual coloquemos em confronto, como sujeito e objeto, não pode haver nenhuma consciência do ego. Mas nada pode ser tão objetivo e independente em relação ao Absoluto; e, portanto, o Absoluto não pode ter consciência alguma do ego, e conseqüentemente não pode ser um Ser pessoal. Já vimos (capítulo iv) que tal objeção se fundamenta em uma definição arbitrária do Infinito e Absoluto. Ela pressupõe que o Infinito seria tudo, e que o Absoluto seria isolado, sem relação com algo fora de si mesmo. Aqui se faz necessário apenas observar, em referência à objeção: (1.) Que se pode admitir como fato que a dormente consciência do ego na alma humana é despertada e desenvolvida pelo contato com o que é não só externo a ela, mas também independente. Deus, porém, não está sujeito a essa lei. Ele é etema-mente perfeito e imutável; possuindo em si a plenitude da vida. Não existe, portanto, nenhuma analogia entre os casos, e nenhuma base para inferir que o que é verdadeiro em nós, que começamos a vida como um germe não desenvolvido, deve ser verdadeiro em relação a Deus. (2.) Em segundo lugar, não temos direito

algum de pressupor que, mesmo com respeito a uma inteligência finita, criada na perfeição de seu ser, a autoconsciência é dependente no que é inerentemente independente. Tal ser seria necessariamente consciente de seus próprios pensamentos e sentimentos. Se Deus, pois, pode criar um ser inteligente na perfeição de sua natureza limitada, ele seria autoconsciente mesmo que ficasse sozinho no universo. (3.) Admitir ser verdadeiro que "sem um Tu, não pode haver um Eu", sabemos que, segundo as Escrituras e a fé da Igreja universal, há na unidade da Deidade três pessoas distintas: o Pai, o Filho e o Espírito; de sorte que desde a eternidade o Pai pode dizer Eu, e o Filho, Tu.

Devemos manter-nos nos ensinos das Escrituras e recusar-nos a subordinar a autoridade delas e as convicções intuitivas de nossa natureza moral e religiosa às definições arbitrárias de algum sistema filosófico. A Bíblia ensina por toda a parte que Deus é um Ser absoluto, no sentido de ser existente em si mesmo, necessário, independente, imutável, eterno e sem limitação nem relação necessária com algo fora dele mesmo. As Escrituras ensinam também que ele é infinito: não no sentido de incluir todo ser, todo poder, todo conhecimento em si mesmo, para excluir todos os demais agentes inteligentes, mas no sentido de que não se pode determinar limite algum a seu ser e perfeições à parte do que provenha de sua própria perfeição. Ele deixaria de ser infinito se pudesse ser não sábio e não verdadeiro. Deve-se ter em mente que Deus é infinito como espírito, e um espírito, por natureza, é vivente, ativo, inteligente, autoconsciente e pessoal.

§ 8. *Conhecimento*

A. *Sua Natureza*

Por conhecimento se entende a apreensão intelectual da verdade. Isso pressupõe um sujeito e um objeto; um sujeito inteligente que apreende, e algo verdadeiro que é apreendido.

No que nos diz respeito, o conhecimento é ou intuitivo ou discursivo. Nossos sentidos nos imprimem conhecimento imediato de seus objetos apropriados; o entendimento percebe intuitivamente as verdades primárias; nossa natureza moral e estética nos comunica a cognição imediata das coisas certas e erradas, e belas ou deformadas. Entretanto, o maior volume de nosso conhecimento deriva *ab extra*, por instrução, observação, comparação, dedução etc. Em todos os casos há distinção entre a mente que percebe e o objeto que é percebido.

Sendo tal a natureza do conhecimento, pode haver conhecimento em Deus? Pode haver em um Ser absoluto e infinito essa distinção entre sujeito e objeto? Não só se dispõem os ímpios e profanos a imaginar que Deus não pode conhecer; que ele é demasiadamente sublime para dedicar-se a conhecer as coisas terrenas, ou que é impossível mesmo para uma mente infinita abarcar o universo e todas as suas perpétuas mudanças em sua visão mental; mas a possibilidade de conhecimento, no sentido ordinário e próprio da palavra, é expressamente negada a Deus por uma vasta classe de filósofos, e virtualmente ainda por muitos teólogos da mais elevada esfera da história da Igreja.

A Teoria Panteísta Cerceia a Possibilidade de Conhecimento em Deus

1. Segundo a teoria panteísta, visto que o universo é a forma existencial de Deus, como o infinito só alcança consciência e vida inteligente no finito, não há nem pode haver conhecimento no infinito como distinto do finito. Deus só vive até onde os seres finitos vivem; ele só pensa e sente até onde eles pensam e sentem. A onisciência é apenas a soma ou agregação da inteligência das formas transitórias dos seres finitos. Tudo isso, como até mesmo Hamilton e Mansel admitem, necessariamente promana da idéia de um Ser absoluto que cerceia a possibilidade de condições ou relações tais como estão envolvidas na consciência ou inteligência. Strauss, portanto, diz:[54] "Deus é onisciente não em si mesmo, mas nas inteligências finitas, as quais juntas constituem a plenitude ou completitude de todas as formas ou graus possíveis de conhecimento". E Spinoza diz:[55] "Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto coelo differe deberent, nec in ulla re, praterquam in nomine, convenire possent; non aliter scilicet, quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans". Este tema foi considerado no capítulo sobre o panteísmo.

Não se Devem Confundir Conhecimento e Poder

2. A possibilidade de conhecimento em Deus é virtualmente negada por aqueles que negam alguma distinção entre conhecimento e poder. Conhecimento que é poder deixa de ser conhecimento; e portanto, se a onisciência não passa de um nome diferente para a onipotência, deixa de ser um atributo distinto de Deus. Pouco importa se expressamente negamos a Deus uma dada perfeição ou se a determinamos como se não fizesse nenhum sentido distintivo. É profundamente deprimente que não só os pais, mas também os teólogos luteranos e reformados, depois de renunciar à autoridade dos escolásticos, quase

imediatamente se entregaram às suas especulações. Em vez de determinar a natureza dos atributos divinos, à luz das representações da Escritura e da constituição do homem como a imagem de Deus, e à luz das necessidades de nossa natureza moral e religiosa, deixaram-se controlar-se, *a priori,* por especulações quanto à natureza do infinito e absoluto. Mesmo Agostinho, como se afirmou anteriormente, diz: "Nos ista, quae fecisti videmus, quia sunt: tu autem quia vides ea, sunf'.[56] E Scotus Erigena diz:[57]

"Voluntas illius et visio et essentia unum est".[58]... "Visio Dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud est ei videre, aliud facere; sed visio illius voluntas ejus est, et voluntas operatio." Tomás de Aquino também diz[59]: "Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est, quod sua scientia sit causa rerum".

Os teólogos luteranos e reformados representam a Deus como *simplicissima simplicitas,* não admitindo distinção alguma entre faculdade e ato, ou entre um atributo e outro. Assim diz Gerhard: "Deus est ipsum esse subsistens, omnibus modis indeterminatum".[60] "Solus Deus summe simplex est, ut nec actus et potentise, nec esse et essentise compositio ipsi competat."[61] "Essentia, bonitas, potentia, sapientia, justitia, et reliqua attributa omnia sunt in Deo realiter unum."[62] Também diz: "In Deo idem est esse et intelligere et velle". De igual modo, o teólogo reformado Heidegger[63] diz: "Voluntas ab intellectu non differt, quia intelligendo vult et volendo intelligit. Intelligere et velle ejus idemque perpetuus indivisus actus". Isso não significa simplesmente que em um ser inteligente todo ato da vontade é um ato inteligente. Ele sabe quando quer e sabe o que quer. O significado consiste em que conhecimento e poder, em Deus, são idênticos. Saber que uma coisa existe, e querê-la, são o mesmo ato indiviso e perpétuo. À luz desse fato parece deduzir-se que, como Deus conhece desde a eternidade, ele cria desde a eternidade; e "tudo o que ele conhece existe". Somos assim introduzidos, por tais especulações, nas perspectivas panteístas da natureza de Deus e de sua relação com o mundo.

Os teólogos filosóficos modernos levam ainda mais longe esse modo de representação. Para Schleiermacher, todos os atributos de Deus estão virtualmente imersos na idéia de causalidade. Para ele, Deus é *ens summum prima causa.*[64] Ele diz que o pensar e o querer de Deus são a mesma coisa, e que sua onipotência e onisciência são idênticas. Quando dizemos que ele é onipotente, simplesmente queremos dizer que ele é a causa de tudo o que existe.

E, quando dizemos que ele é onisciente, simplesmente queremos dizer que ele é uma causa inteligente. Seu poder e conhecimento são limitados ao real. O possível é nada; não é o objeto nem do conhecimento nem do poder. “Gott”, diz Schleiermacher, “weiss Alies was ist; und Alies ist, was Gott weiss und dieses beides ist nicht zweierlei sondem einerlei, weil sein Wissen und sein allmáchtiges Wollen eines un dasselbe ist”, ou seja, Deus conhece tudo o que existe, e tudo é aquilo que Deus conhece. Deus, portanto, é limitado ao mundo, que é o fenômeno do qual ele é a substância.

Outra perspectiva filosófica deste tema, adotada mesmo por aqueles que repudiam o sistema panteísta e mantêm que Deus e o mundo são distintos, consiste em que Deus é imanente no mundo, não há nele diferença entre autoconsciência e a consciência do mundo, como o expressam, ou seja, entre o conhecimento que Deus tem de si próprio e o seu conhecimento do mundo. Portanto, eles definem onisciência, dizendo: “Insofern Gott gedacht wird ais die Welt mit seinem Bewusstseyn umfassend, nennen wir ihn den Allwissenden”.[65] Ou seja, “Até onde conce-

bemos de Deus como a abarcar o mundo em sua consciência, o conceituamos como onisciente”. Seja o que for que tal linguagem signifique para aqueles que a usam, para a mente comum ela comunica a revoltante idéia de que todos os pecados dos homens entram na consciência de Deus.

A Doutrina das Escrituras sobre Este Tema

A perspectiva bíblica sobre este tema, que distingue os atributos de Deus como distintos e pressupõe que o conhecimento nele, em sua natureza essencial, é o que o conhecimento é em nós, não entra em conflito com a unidade e simplicidade de Deus como ser espiritual. Em um sentido pode-se dizer que conhecimento e poder, intelecto e vontade, são idênticos no homem. Eles não são substâncias diferentes. São modos diferentes em que a vida ou a atividade da alma se manifestam. Assim, quando concebemos Deus como espírito, não pensamos nele como um ser composto, mas como manifestando sua vida e atividade infinitas, conhecendo, querendo e efetuando. Portanto, o que temos de reter, se queremos reter a Deus, é que o conhecimento em Deus é conhecimento, e não poder ou eternidade; isso é o que o conhecimento é em nós, não realmente em seus modos e objetos, mas em sua natureza essencial. Precisamos eliminar de nossas concepções dos atributos divinos todas as limitações e imperfeições que pertencem aos atributos correspondentes em nós; mas não devemos destruir

sua natureza. E ao determinar o que é e o que não é consistente com a natureza de Deus como um ser infinitamente perfeito, precisamos deixar-nos controlar pelas instruções das Escrituras e pelas necessidades (ou leis) de nossa natureza moral e religiosa, e não por nossas noções especulativas do Infinito e Absoluto. Deus, portanto, conhece e pode conhecer no sentido ordinário e correto desse termo. Ele é um olho sempre presente, diante do qual todas as coisas são perfeitamente manifestas. “Todas as coisas”, diz o Apóstolo, “estão descobertas e patentes aos olhos daquele a quem temos de prestar contas” (Hb 4.13). “Até as próprias trevas não te serão escuras: as trevas e a luz são a mesma coisa” (SI 139.12). “O que fez o ouvido, acaso não ouvirá? E o que formou os olhos será que não enxerga?” (SI 94.9). “Senhor, tu me sondas e me conheces. Sabes quando me assento e quando me levanto; de longe penetras os meus pensamentos” (SI 139.1 -2). “Os olhos do Senhor estão em todo lugar, contemplando os maus e os bons” (Pv 15.3). “O além e o abismo estão descobertos perante o Senhor; quanto mais o coração dos filhos dos homens!” (Pv 15.11). “Grande é o Senhor nosso e mui poderoso; o seu entendimento não se pode medir” (SI 147.5). “Ó casa de Israel; porque, quanto às coisas que vos surgem à mente, eu as conheço” (Ez 11.5). “Diz o Senhor, que faz essas coisas conhecidas desde séculos” (At 15.18). “E, quanto a vós outros, até os cabelos todos da cabeça estão contados” (Mt 10.30).

Este conhecimento de Deus é não só todo-compreensível, mas intuitivo e imutável. Ele conhece todas as coisas como são, o ser como ser, os fenômenos como fenômenos, o possível como possível, o real como real, a necessidade como necessidade, o livre como livre, o passado como passado, o presente como presente, o futuro como futuro. Embora todas as coisas estejam sempre presentes à sua vista, ele as visualiza como sucessivas no tempo. A vasta procissão de acontecimentos, pensamentos, sentimentos e atos é pública aos seus olhos.

Este conhecimento infinito de Deus é não só clara e constantemente asseverado na Escritura, mas também está obviamente incluso na idéia de um ser absolutamente perfeito. Esse ser não pode ignorar algo; seu conhecimento não pode ser nem aumentado nem diminuído. A onisciência de Deus procede também de sua onipresença. Como Deus enche céu e terra, todas

as coisas se realizam em sua presença. Ele conhece nossos pensamentos muito mais do que nós mesmos os conhecemos. Esta plenitude do conhecimento divino é tomada em termos axiomáticos em todos os atos de culto. Oramos a um Deus que, cremos, conhece nossa situação e desejos, ouve o que dizemos e pode

satisfazer todas as nossas necessidades. A menos que Deus seja assim onisciente, não poderia julgar o mundo consoante sua justiça. Fé neste atributo, em sua inteireza, é, portanto, essencial até mesmo na religião natural.

B. *Os Objetos do Conhecimento Divino*

Os teólogos fazem várias distinções concernentes aos objetos do conhecimento divino.

1. Dizem que Deus conhece a si próprio e a todas as coisas fora dele. Eis o íundamento da distinção entre a *scientia necessária* e a *scientia libera.* Deus conhece a si mesmo pela necessidade de sua natureza; mas, como tudo fora dele depende, para existência ou ocorrência, de sua vontade, seu conhecimento de cada coisa como ocorrência atual está adstrito à sua vontade, e neste sentido é livre. Sendo que a criação não era necessária, dependia da vontade de Deus se o universo, como objeto de conhecimento, existiria ou não. Esta distinção não tem muita importância, e é suscetível a objeção se ela faz o conhecimento de Deus dependente. Sendo a causa de todas as coisas, Deus conhece tudo por conhecer a si próprio; todas as coisas possíveis, pelo conhecimento de seu poder; e todas as coisas reais, pelo conhecimento de seus propósitos pessoais.

2. Esta distinção entre o possível e o real é o íundamento da distinção entre o conhecimento de simples inteligência e o conhecimento proveniente da visão. O primeiro se fundamenta no poder de Deus, e o último, em sua vontade. Isso simplesmente significa que, em virtude de sua onisciente inteligência, ele conhece tudo aquilo que o poder infinito pode efetuar; e pela consciência de seus próprios propósitos, sabe o que determinou efetuar ou permitiu que ocorresse. Aqui está uma distinção ignorada pelos teólogos filosóficos modernos. Segundo sua filosofia, nada é possível, senão o real. Tudo o que pode ser, ou é ou será. Isso procede da idéia de Deus como mera causa. Ele produz tudo o que pode ser, e não há nele nenhuma causalidade para o que não existe.

O Real e o Possível

Tudo indica haver inconsistência nos teólogos ortodoxos que negam a distinção em Deus entre conhecimento e poder, admitindo, como fazem, a distinção entre o real e o possível. Pois se Deus cria por pensar e conhecer, se nele, como dizem, *intelligere etfacere idem est,* então tudo o que ele conhece deve existir, e deve existir tão logo ele o conheça ou nisso pense, ou seja, desde a eternidade.

Entretanto, se retivermos a idéia bíblica de Deus como espírito, que pode fazer mais do que faz; se a ele atribuirmos o que sabemos ser uma perfeição em nós mesmos, ou seja, que nosso poder excede nossos atos, que a faculdade e o exercício dessa faculdade não são idênticos, então podemos entender de que forma Deus pode conhecer o possível no mesmo nível que o real. Deus não é limitado pelo universo, o qual é necessariamente finito. Deus não ficou exausto ao determinar a existência da presente ordem de coisas.

1

Ibid., p. 110.

2

Ibid,, p. 280.

3

Ver *Progress of Philosophy,* de Samuel Tyler, LL.D., p. 207.

4

Limits of Religious Thought, p. 94.

5

Logic, Introduction, p. 4, edit. Nova Iorque, 1846.

6

Limits of Religious Thought, p. 105.

7

Ibid., p. 288.

8

Ibid., p. 291.

9

Ibid., p. 85.

10

Lectures on Logic. Lecture 32d.

11

Ver sobre este tema em *Discussions on Philosophy and Literature,* de Sir William Hamilton, *Lectures on Metaphysics and Logic,* de Hamilton, editado pelo rev. Henry L. Mansel e por John Veitch, M. A.; *Philosophy of Sir William Hamilton,* organizado e editado por O. W. Wight, tradutor de *History oj Modern Philosophy,* de Cousin; *The Limits of Religious Thought,* oito preleções sobre a Bampton Foundation, de Henry Longueville Mansel, B. D.; *Philosophy of the Infmite,* de Calderwood; obras sobre o *Method of the Divine Government,* do dr, McCosh; *The Intuitions of the Mind; Defence oj Fundamental Truths', Princeton Review,* abril de 1862, *Philosophy of the Absolute,* artigo do dr. Charles W. Shields; outubro de 1861 ,*Rational Psychology,* revista do dr. Hickok, pelo dr. Stephen Alexander; e *A Philosophical Confession of Faith,* do mesmo escritor, uma declaração muito hábil e concisa dos princípios fundamentais, no número de julho de 1867, do mesmo jornal. Ver também *Review of Hamilton 's Philosophy,* de Mill, e a admirável obra do prof. Noah Porter, de New Haven, sobre o *Human Intellect,* quarta parte, cap. viii.

12

De Oratore, i. 42, 189, edit. Leipzig, 1850, p. 84.

13

Dogmatik, p. 92.

14

Enarratio in Psalmum, lxviii. I. 5, edit. Benedictines, vol. iv. p. 988 c.

15

Theologia, part I. cap. viii. § 2, edit. Leipzig, 1715, p. 426.

16

Ibid., II. cap. viii. § 2, p. 426.

17

Examen Theologicum, edit. Leipzig, 1763, p. 235.

18

Confessiones, xiii.xxxviii. 53, edit. Benedictines, vol. i. p. 410 b.

19

De Divisione Naturce, iii. 29, edit. Westphalia, 1833, p. 264.

20

Summa, i. xiv. 8, edit. Cologne, 1640, p. 30.

21

Limits, p. 195.

22

Dogmatik, p. 113.

23

Summa, I. xiii. 2, edit. Cologne, 1640, p. 28.

24

Theologia, I. viii. § ii. 2, p. 431.

25

Pcedagogus, IlI.i. edit. Cologne, 1688, p. 214 a.

26

“Théodicée”, Prefácio, *Works,* p. 469, edit. Berlim, 1840.

27

Werke, edit. Leipzig, 1838, vol. ii. p. 173.

28

Meditationes de Prima Philosophia, Responsio ad Secundas Objectiones, III., edit. Amsterdã, 1685, p. 74.

29

Prolegomena Lógica, Boston, 1860, p. 123. Ver também *Intuitions of the Mind*, do dr. McCosh, p. 148.

30

Limits, p, 148.

31

Prolegomena Lógica, Boston, 1860, p. 52.

32

"Living Temple", *Works,* Londres, 1724, vol. i. p. 70.

33

History of Modem Philosophy, traduzido por Wight. Nova Iorque, 1852, vol. i. p. 113.

34

Institutiones Theologicae, IV. ii. 13, edit. Amsterdã, 1550, vol. i. p. 294.

35

Dogmatik, vol. i. p. 556.

36

De Prassentia Dei seu Epístola CLXXXV11. iv. 14, edit. Benedictines, vol. ii. p. 1023, d.

37

Summa, 1. viii. 3, edit. Cologne, 1640, p. 16.

38

Theologia, 1. viii. § 1, p. 413.

39

Confessiones, IX. x. 24, edit. Benedictines, vol. i. p. 283, e.

40

[25] *Ibid.,* XI. xiii. 16, p. 338. a.

41

Summa, I. x. 4, edit. Cologne, 1640, p. 16.

42

Theologia, 1. viii. § I. xvii. p. 413.

43

Jamieson, p. 199.

44

Ibid., p. 163.

45

Rev. George Jamieson, M. A., um dos ministros da paróquia de Old Maehar, Aberdeen. *The Essentials of Philosophy, wherein its constituent Principies are Traced throughout the Various Departments o) Science with analytical Síricíures on the Views of some of our Leading Philosophers.*

46

Ibid., p. 200.

47

Ibid.

48

Ibid.

49

Strauss, *Dogmatik,* i. p. 561.

50

Christliche Glaube, 1. § 52, *Werke,* edit. Berlim, 1842, vol. iii. p. 268.

51

In Joannis Evangelium Tractatus, xxiii. 9, edit. Benedictines, vol. iii. p. 1952, b, c.

52

Theologia, I. viii. § I.XX. p. 414.

53

Locus III. xi. 9, edit. Edimburgo, 1847, vol. i. p. 186.

54

Dogmatik, i. p. 575.

55

Ethices, I. xvii. Scholium, edit. Jena, 1803, vol. ii. p. 53.

56

Confessiones, XIII. xxxviii. 53, edit. Benedictines, vol. i. p. 410, b.

57

De Divisione Naturce, III. 17, p. 235.

58

Ihid., 29, p. 264.

59

Summa, I. xiv. 8, edit. Cologne, 1640, p. 36.

60

Tom. i. loc. iii. cap. vi. § 43, p. 106, edit. Tübingen, 1762.

61

Ibid., cap. x. § 80, p. 119.

62

Ibid., cap. vii. § 47, p. 108.

63

Corpus Theologice Christiance, Tiguri, 1732.

64

Chrístliche Glaube, i. § 55, *Werke*, edit. Berlim, 1842, vol. iii. p. 295.

65

Bruch, *Die Lehre von den gõttlichen Eigenschaften*, p. 162.

C. *Scientia Media*

Intermediando entre coisas possíveis e coisas reais, os teólogos determinam uma terceira

classe de acontecimentos, ou seja, aqueles condicionalmente futuros. Esses não ocorrem realmente, mas poderiam ocorrer desde que algo mais ocorresse. Houvera Cristo vindo mil anos antes da data de seu real evento, e a história do mundo teria sido diferente. Esse é um modo popular de considerar a concatenação dos acontecimentos. Ouvimos constantemente que, se Cromwell houvesse consentido em deixar a Inglaterra; ou, se Napoleão não tivesse conseguido escapar de Elba, o estado da Europa seria muito diferente do que é atualmente. Deus, presume-se, sabe qual teria sido a seqüência dos acontecimentos em qualquer ou em todas as hipóteses possíveis. Portanto, ouvimos que deve haver em Deus, além do conhecimento proveniente da mera inteligência pelo qual ele conhece o possível, e o conhecimento proveniente da visão pelo qual ele conhece o real, a *scientia media*, pela qual ele conhece condicionalmente o futuro. Ilustrações dessa forma de conhecimento, acredita-se, encontram-se nas Escrituras. Em 1 Sm 23.11, somos informados que Davi interrogou ao Senhor se os homens de Queila o entregariam nas mãos de Saul, caso permanecesse entre eles; e a resposta foi que sim. Aqui, argumenta-se, o acontecimento não era meramente possível, mas condicionalmente certo. Se Davi permanecesse em Queila, certamente seria entregue. Portanto, nosso Senhor disse que, se suas portentosas obras fossem realizadas em Tiro e Sidom, o povo daquelas cidades ter-se-ia arrependido. Aqui uma vez mais se declara o que teria acontecido, se algo mais houvera ocorrido.

A Origem Dessa Distinção

Essa distinção foi introduzida pelos teólogos jesuítas Fonseca e Molina; pelo último, em sua obra “De Concordia Providentiae et Gratire Divinae cum Libero Arbítrio Hominis”. Seu objetivo era conciliar a preordenação divina com a liberdade humana, e explicar a razão por que alguns, e não outros, eram eleitos para a vida eterna. Deus previu que se arrependeriam e creriam, se recebessem o conhecimento do evangelho e o dom do Espírito, e estes ele elegeu para a salvação. Esta teoria de uma *scientia media* foi, com o mesmo propósito, adotada pelos teólogos luteranos e remonstrantes, porém exaustivamente confrontada pelos reformados ou agostinianos. (1.) Visto que todos os

acontecimentos se acham inclusos nas categorias do real e do possível, não há lugar para uma classe de acontecimentos condicionalmente futuros. É apenas possível, e não certo, como os homens agiriam sob determinadas circunstâncias, se sua conduta não fosse predeterminada, ou pelo propósito de Deus, ou pela própria decisão deles já formada. Além disso, o princípio fundamental dos teólogos que adotam esta teoria, ou pelo menos de muitos deles, é que um ato livre deve, à luz de sua natureza, ser indeterminado quanto à sua ocorrência. Um agente livre, dizem, sempre pode agir contrário a qualquer influência lançada sobre ele, consistente com sua livre agência. Mas se os atos livres seriam indeterminados, não podem ser previstos como infalíveis em quaisquer circunstâncias. (2.) A futuridade dos acontecimentos, segundo as Escrituras, depende da preordenação de Deus, que preordena tudo o que acontece. Não há certeza, portanto, que não dependa do propósito divino. (3.) O gênero de conhecimento que esta teoria propõe não pode pertencer a Deus, porque é inferencial. É deduzido de uma consideração das causas secundárias e de sua influência, portanto é inconsistente com a perfeição de Deus, cujo conhecimento não é discursivo, mas independente e intuitivo. (4.) Esta teoria é inconsistente com a doutrina bíblica do governo providencial de Deus, a qual afirma que os atos livres dos homens estão sob seu controle. (5.) Ela é contrária à doutrina bíblica, visto que pressupõe que a eleição para a salvação depende da

previsão de fé e arrependimento, enquanto ela depende do beneplácito divino. (6.) Os exemplos citados da Bíblia não provam que haja uma *scientia media* em Deus. A resposta de Deus a Davi, acerca dos homens de Queila, foi simplesmente uma revelação do propósito que eles já haviam formado. A declaração de nosso Senhor concernente a Tiro e Sidom foi apenas um modo figurado de afirmar que os homens de sua geração eram mais empedernidos do que os habitantes daquelas cidades antigas. Não se nega que Deus conheça todos os eventos em todas as combinações e conexões possíveis, mas como nada é certo senão o que ele ordena efetuar ou permitir, não pode haver nenhuma classe de eventos condicionalmente futuros, e portanto não pode haver nenhuma *scientia media.* Por condicionalmente futuro se entende o que é suspenso numa condição indeterminada por Deus.

D. *Presciência*

Entre os objetos do divino conhecimento estão os atos livres dos homens. As Escrituras ensinam sobejamente que tais atos são conhecidos antecipadamente. Tal conhecimento se acha envolvido na predição de acontecimentos que dizem

respeito aos atos livres dos homens ou deles são dependentes. Se Deus ignorasse de que forma atuariam os agentes livres, então seu conhecimento seria limitado e estaria constantemente aumentando, o que é totalmente inconsistente com a verdadeira idéia de sua natureza. Seu governo do mundo também, nesse caso, seria precário, dependendo de como seria então prevista a conduta dos homens. A Igreja, portanto, em obediência às Escrituras, tem, com voz quase unânime, professado a fé na presciência divina dos atos livres de suas criaturas.

Os socinianos, contudo, e alguns dos remonstrantes, incapazes de conciliar esta presciência com a liberdade humana, negam que os atos livres possam ser conhecidos de antemão. Como a onipotência de Deus é sua capacidade de fazer tudo quanto é possível, assim sua onisciência é seu conhecimento de tudo o que é cognoscível. Mas como os atos livres são, em sua natureza, incertos, podendo ou não existir, não podem ser conhecidos antes que ocorram. Tal é o argumento de Socínio. Toda essa dificuldade surge da concepção de que a contingência é essencial à livre agência. Se um ato pudesse ser infalível quanto à sua ocorrência, e contudo livre quanto ao modo de sua ocorrência, a dificuldade se desvaneceria. Que atos livres podem ser absolutamente certos, é evidente, porque foram preditos numa multidão de casos. É certo que os atos de Cristo seriam santos, não obstante fossem livres. É certa a santidade contínua dos santos no céu, e no entanto eles são perfeitamente livres. A presciência de Deus é inconsistente com uma falsa teoria de livre agência, mas não com a genuína doutrina sobre esse tema.

Segundo Agostinho, o método comum de sanar a dificuldade de conciliar presciência com liberdade era representá-la como meramente subjetiva. A distinção entre conhecimento e presciência está somente em nós. Não existe tal diferença em Deus. “Quid est pnescientia”, pergunta Agostinho, “nisi scientia fiiturorum? Quid autem futurum est Deo, qui omnia supergreditur têmpora? Si enim scientia Dei res ipsas habet, non sunt ei futuras, sed praesentes, ac per hoc non jam pnescientia, sedtantum scientia dici potest.”[1]

E. *A Sabedoria de Deus*

Sabedoria e conhecimento estão intimamente relacionados. A primeira se manifesta na seleção de fins próprios e de meios próprios para a consecução desses fins. Como há sobeja evidência de desígnio nas obras da natureza, assim todas as obras de Deus declaram sua sabedoria. Elas mostram, desde as menores até as maiores, a mais prodigiosa adaptação de meios para a concretização do

sublime fim do bem-estar de suas criaturas e para a manifestação de sua própria glória. Assim também, em todo o curso da história, vemos evidência do poder controlador de Deus fazendo todas as coisas cooperar para os melhores interesses de seu povo, bem como promover seu reino sobre a terra. Contudo, é na obra da redenção que este atributo divino é especialmente revelado. É por meio da Igreja que Deus determinou manifestar, através de todos os séculos, aos principados e potestades, sua multiforme sabedoria.

Sem dúvida, os que negam as causas finais também negam que haja tal atributo chamado sabedoria de Deus. Dizem que o uso de meios para a obtenção de um fim manifesta fraqueza. Afirmam ainda que tal coisa denigre a pessoa de Deus, visto que supõe carecer ou desejar ele algo que não possui. Mesmo Schleiermacher diz: "Bei Gott is Allwissenheit und Weisheit so gánzlich einerlei, dass die Unterscheidung keinen Werth hat, die Weisheit wáre nichts ais auch wider absolute Lebendigkeit der Allmacht, also Alwissenheit". Sabedoria é onisciência; onis-ciência é onipotência; onipotência é simplesmente causalidade de tudo quanto existe. Portanto, Deus se reduz a mera causa ou fundamento de todas as coisas. Mas não é isso o que as Escrituras falam. Somos chamados a adorar "o único Deus sábio". "Que variedade, Senhor, nas tuas obras! Todas com sabedoria as fizeste; cheia está a terra das tuas riquezas" (SI 104.24). E na contemplação da obra da redenção, o Apóstolo exclama: "Ó profundidade da riqueza, tanto da sabedoria como do conhecimento de Deus!" (Rm 11.33).

§ 9. *A Vontade de Deus*

A. *O Significado do Termo*

Se Deus é espirito, deve possuir todos os atributos essenciais de um espírito. Tais atributos, segundo a classificação adotada pelos filósofos e teólogos mais antigos, caem sob os tópicos de inteligência e vontade. Ao primeiro, atribuem-se conhecimento e sabedoria; ao segundo, o poder de autodeterminação, eficiência (no caso de Deus, onipresença) e todos os atributos morais. Neste sentido amplo do termo, a vontade de Deus inclui: (1.) A vontade no sentido restrito do termo. (2.) Seu poder. (3.) Seu amor e todas as suas perfeições morais. Em nossos dias, geralmente, mas nem sempre, a palavra "vontade" se limita à faculdade de autodeterminação. E mesmo os teólogos mais antigos, ao tratar da vontade de Deus, tratam só de seus graus ou propósitos. Em suas definições, contudo, tomam a palavra em seu sentido amplo. E assim Calovius[2] diz: "Voluntas Dei est, qua Deus tendit in bonum ab intellectu cognitum". E Quenstedt a define

como “ipsa Dei essentia cum connotatione inclinationis ad bonum concepta”.[3] Turrettin diz que o objeto do intelecto é a verdade; o objeto da vontade, o bem. Daí se diz que

Deus quer em seu íntimo, necessariamente; e todas as coisas fora dele, soberanamente. Embora a palavra pareça ser tomada em sentidos diferentes na mesma frase, querer Deus em seu íntimo significa que ele assume complacência em sua própria excelência infinita; querer coisas fora dele significa seu propósito de que não existiriam. Embora os teólogos comecem com a definição ampla do termo, todavia, no desenvolvimento do tema, consideram a vontade como simplesmente a faculdade de autodeterminação e as determinações propriamente ditas. Ou seja, o poder da vontade e as volições ou propósitos. É muitíssimo melhor confinar o termo a este seu significado próprio, e não fazê-lo parte de todas as formas de sentimento que envolvem aprovação ou deleite.

Deus, pois, como espírito, é um agente voluntário. Somos autorizados a atribuir-lhe o poder de autodeterminação. Isso faz a Bíblia por toda a parte. Do início ao fim, ela fala da vontade de Deus, de seus decretos, propósitos, conselhos e mandamentos. A vontade não é só um atributo essencial de nosso ser espiritual, mas é a condição necessária de nossa pessoalidade. Sem o poder de autodeterminação racional, seriamos tanto mera força como eletricidade, ou magnetismo, ou o princípio da vida vegetal. Portanto, eqüivale a degradar a Deus abaixo da esfera do ser que nós mesmos ocupamos, como criaturas racionais, negar-lhe o poder de autodeterminação; o poder de agir ou não agir, segundo seu próprio beneplácito.

B. *A Liberdade da Vontade Divina*

A vontade de Deus é livre no mais elevado sentido do termo. Diz-se que um agente é livre: (1.) Quando ele é livre para agir ou não agir segundo seu próprio beneplácito. Isto é liberdade de ação. (2.) Quando ele é livre quanto a suas volições, quando elas são determinadas por seu próprio senso do que é sábio, direito ou desejável.

Liberdade é mais que espontaneidade. As emoções são espontâneas, mas não são livres. Amar e odiar, deleitar-se e aborrecer-se, não dependem da vontade.

Deus é livre para agir, bem como para criar e preservar, porque esses atos não têm sua origem na necessidade de sua natureza. Ele era livre para criar ou não

criar; continuar no universo em existência ou fazê-lo cessar de existir. Ele é livre para cumprir suas promessas, porque seu propósito em agir assim é determinado por sua própria bondade infinita. Aliás, é inconcebível que Deus viole sua palavra. Mas isso apenas prova que a infalibilidade moral pode ser tão inexorável quanto necessária.

C. *A Vontade Decretiva e a Vontade Preceptiva de Deus*

A vontade decretiva de Deus diz respeito a seus propósitos, e se relaciona com a fortuidade dos acontecimentos. A vontade preceptiva se relaciona com a norma do dever para com suas criaturas racionais. Ele decreta tudo o que propõe efetuar ou permitir. Prescreve, segundo seu própria vontade, o que suas criaturas devem fazer ou abster-se de fazer. A vontade decretiva e a vontade preceptiva de Deus nunca podem entrar em conflito. Deus nunca decreta fazer ou levar outros a fazer o que ele proíbe. Ele pode, como vimos que faz, permitir o que proibe. Ele permite aos homens pecar, embora o pecado seja proibido. Isso é expresso de forma mais escolástica pelos teólogos, dizendo: Uma vontade decretiva positiva não pode consistir em

uma vontade preceptiva negativa; ou seja, Deus não pode decretar fazer os homens pecar. Mas uma vontade decretiva negativa pode consistir em uma vontade preceptiva afirmativa; por exemplo, Deus pode ordenar que os homens se arrependam e creiam, e todavia, por razões sábias, abster-se de proporcionar-lhes arrependimento.

A distinção entre *voluntas beneplaciti etsigni,* como esses termos são comumente usados, é a mesma entre a vontade decretiva e perceptiva de Deus. Uma se refere a seus decretos, fundamentados em seu beneplácito; a outra, a seus mandamentos, fundamentados no que ele aprova ou desaprova.

Pela vontade secreta de Deus, quer-se dizer seus propósitos, quando ainda ocultos em sua própria mente; por sua vontade revelada, seus preceitos e seus propósitos, até onde são feitos conhecidos a suas criaturas.

D. *A Vontade Antecedente e a Vontade Conseqüente*

Estes termos, como usados pelos agostinianos, fazem referência à relação dos decretos uns com os outros. Na ordem da natureza, o fim precede os meios, e o propósito do primeiro antecede ao propósito do segundo. Assim somos informados de que Deus, por meio de uma vontade antecedente, determinou a

manifestação de sua glória; e por meio de uma vontade conseqüente, determinou a criação do mundo como um meio para esse fim.

Esses termos são usados por luteranos e remonstrantes num sentido bem diferente. De acordo com seus conceitos, Deus, por uma vontade antecedente, determinou salvar todos os homens; mas, prevendo que nem todos se arrependeriam e creriam, por uma vontade subseqüente determinou salvar aqueles que previu creriam. Ou seja, ele primeiro propôs uma coisa e então outra.

E. *A Vontade Absoluta e a Vontade Condicional*

Estes termos, quando empregados pelos agostinianos, têm referência não tanto aos propósitos de Deus, quanto aos acontecimentos que são decretados. O acontecimento, não o propósito, é condicional. Uma pessoa colhe, se semear. É salva, se crer. Sua colheita e sua salvação são eventos condicionais. O propósito de Deus, porém, é absoluto. Se ele propõe que uma pessoa colha, propõe também que ela semeie; se propõe que seja salva, propõe que ela creia. Os antiagostinianos, em contrapartida, consideram os propósitos de Deus condicionais. Ele propõe a salvação de uma pessoa, se ela crer. Mas se ela crerá ou não, é algo indeterminado; de sorte que o propósito de Deus fica suspenso em uma condição fora de seu controle ou, pelo menos, não está decidido. Um pai pode propor dar um bem a seu filho, se ele for obediente; mas é indeterminado se o filho cumprirá a condição, e portanto o propósito do pai não está decidido. Entretanto, é manifestamente inconsistente com a perfeição de Deus que ele primeiro queira uma coisa e então outra; nem podem seus propósitos depender da falibilidade da conduta ou eventos humanos. Essas são questões, contudo, que pertencem à consideração da doutrina dos decretos. São mencionadas aqui em virtude de essas distinções ocorrerem em todas as discussões concernentes à Vontade Divina, com as quais o estudante de teologia deve familiarizar-se.

Neste ponto é suficiente observar que a palavra grega, 9éAoo, e a correspondente em nosso

idioma, *querer*, algumas vezes expressam sentimento, e algumas vezes um propósito. Assim, em Mt 27.43, as palavras el 0éA.ei afruóv são corretamente traduzidas “se, de fato, lhe quer bem”. Cf. SI 22.8. É neste sentido que a palavra é usada, quando se diz que Deus quer que todos os homens sejam salvos. Não se

pode dizer que ele propõe ou determina algum evento que não irá acontecer. Um juiz pode querer a felicidade de uma pessoa a quem sentencia à morte. Ele talvez não queira que ela sofra apesar de querer que sofra. A infelicidade em tais formas de expressão consiste em que a palavra "querer" é usada em sentidos diferentes. Em parte da sentença, significa desejo, e na outra, propósito. É perfeitamente consistente, pois, que Deus, como um Ser benevolente, deseje a felicidade de todos os homens, ao mesmo tempo que propõe salvar somente a seu próprio povo.

F. *A Vontade de Deus como a Base da Obrigação Moral*

A questão sobre este tema é: As coisas são certas ou erradas simplesmente porque Deus as ordena ou as proíbe? Ou ele as ordena ou as proíbe só porque são certas ou erradas por alguma outra razão além de sua vontade? Segundo alguns, a única razão para que uma coisa seja certa, e por isso obrigatória, é que ela tende a promover maior felicidade ou maior bem-estar no universo. Para outros, uma coisa é certa quando tende a promover sua própria felicidade; e, por essa razão, e somente essa, é obrigatória. Se o vício nos fizesse mais felizes do que a virtude, então nos seria compulsório. É um modo mais decoroso de expressar substancialmente a mesma teoria dizer que a base da obrigação moral é levar em conta a dignidade de nossa própria natureza. Pouco importa se é nossa própria dignidade ou felicidade pessoal o que temos de levar em conta. Em ambos os casos, é ao ego que se deve toda a nossa devoção. Outros colocam a base da obrigação moral na idoneidade das coisas, às quais enaltecem acima de Deus. Afirmam ainda que há certa diferença eterna e necessária entre o certo e o errado, à qual Deus, dizem eles, está tão obrigado a conformar-se como estão suas criaturas racionais.

A doutrina comum dos cristãos sobre este tema consiste em que a vontade de Deus é a base última da obrigação moral de todas as criaturas racionais. Não se pode determinar nenhuma outra razão mais elevada para que algo seja certo do que aquilo que Deus ordena. Isso significa: (1.) Que a vontade divina é a única regra para decidir o que é certo e o que é errado. (2.) Que a vontade dele é aquilo que nos obriga, ou aquilo em relação ao qual somos obrigados a conformar-nos. Pelo termo "vontade" não se entende algum propósito arbitrário, de modo que se pudesse conceber que Deus quisesse que o certo fosse errado, ou o errado, certo. A vontade de Deus ó a expressão ou revelação de sua natureza, ou é determinada por esta; de sorte que a vontade, como revelada, nos faz conhecido o que exigem a sabedoria e a bondade infinita. Algumas coisas são certas simplesmente porque

Deus as ordenou; como a circuncisão e outras instituições rituais destinadas aos judeus. Outras são certas por causa da atual constituição das coisas que Deus ordenou; tais como os deveres relativos à propriedade e as relações permanentes da sociedade. Outras ainda são certas porque são impostas pela imutável excelência de Deus. Em todos os casos, contudo, no que concerne a nós, é sua vontade que nos obriga e constitui a diferença entre certo e errado; sua vontade ou seja, a expressão de sua infinita perfeição. De sorte que o fundamento último da obrigação moral é a natureza de Deus.

§ 10. *O Poder de Deus*

A. A Natureza do Poder, ou a Origem da Idéia

Recebemos de nossa própria consciência a idéia de poder. Ou seja, temos consciência da capacidade de produzir efeitos. O poder no homem está confinado dentro de limites muito estreitos. Podemos mudar a corrente de nossos pensamentos, ou fixar nossa atenção em um objeto particular, e podemos mover voluntariamente os músculos de nosso corpo. Além disso não vai nosso poder direto. É desta pequena medida de eficiência que derivam todas as reservas de conhecimento humano e todas as maravilhas de sua arte. Apenas nossos pensamentos, volições e propósitos, junto com determinados atos do corpo, é que estão imediatamente sujeitos à vontade. Para todos os demais efeitos, temos de valer-nos do uso de meios. Não podemos trazer à existência um livro, um quadro ou uma casa. A produção desses efeitos requer empenho prolongado e o emprego de diversos mecanismos.

B. *Onipotência*

É mediante a remoção de todas as limitações do poder, como existe em nós, que nos apossamos da idéia da onipotência de Deus. Não obstante, nem por isso perdemos a idéia propriamente dita. O poder onipotente não deixa de ser poder. Nós podemos fazer muito pouco. Deus pode fazer tudo quanto lhe apraz. Nós, além de limites muitíssimo estreitos, temos de empregar meios para a consecução de nossos fms. Para Deus, os meios são desnecessários. Ele quer, e é feito. Disse ele “Haja luz”, e houve luz. Ele, mediante uma volição, criou os céus e a terra. Na volição de Cristo, os ventos cessaram e houve grande bonança. Mediante um ato da vontade, ele curou o enfermo, abriu os olhos ao cego e ressuscitou o morto. Esta simples idéia da onipotência de Deus, de que ele pode fazer sem esforço, mediante volição, tudo o que quer, é a idéia de poder mais

elevada e mais claramente apresentada nas Escrituras. Em Gn 17.1, está expresso: “Eu sou o Deus Todo-poderoso”. O profeta Jeremias exclama: “Ah! Senhor Deus, eis que fizeste os céus e a terra com o teu grande poder e com o teu braço estendido; coisa alguma te é demasiadamente maravilhosa” (Jr 32.17). Lemos que Deus criou todas as coisas pelo sopro de sua boca, e sustentou o universo por meio de sua palavra. Nosso Senhor disse: “Isto é impossível aos homens, mas para Deus tudo é possível” (Mt 19.26). O salmista, muito antes, dissera: “No céu está o nosso Deus e tudo faz como lhe agrada” (SI 115.3). Outra vez: “Tudo quanto aprouve ao Senhor, ele o fez, nos céus e na terra, no mar e em todos os abismos” (SI 135.6). O Senhor Deus onipotente reina e age segundo seu beneplácito entre os exércitos do céu e os habitantes da terra; esse é o tributo de adoração que as Escrituras por toda a parte rendem a Deus, e a verdade que por toda a parte apresentam como base da confiança de seu povo. Eis tudo o que sabemos e tudo o que precisamos saber sobre este tema; e aqui poderíamos repousar satisfeitos, não fossem as vãs tentativas dos teólogos de conciliar essas verdades simples e sublimes da Bíblia com suas especulações filosóficas.

C. *A Negação do Poder*

A escola sensorial dos filósofos nega que haja em existência alguma eficiência ou poder

real. Seu princípio consiste em que todo o conhecimento deriva dos sentidos; e, conseqüentemente, como não podemos conhecer algo que os sentidos não detectem, é antifilosófico ou irracional admitir a existência de algo mais. Nossos sentidos, contudo, não captam a eficiência. Ela não pode ser sentida, nem visualizada, nem ouvida, nem degustada. Portanto, ela não existe. Uma causa não é aquilo a que se deve algum efeito, mas meramente aquilo que invariavelmente o precede. Tudo o que podemos saber, e tudo aquilo em que podemos crer racionalmente, são os fatos que afetam nossos sentidos, e a ordem de sua seqüência, a qual, sendo uniforme e necessária, tem caráter de lei. Esta é a doutrina de causação proposta por Hume, Kant, Brown, Mill e virtualmente por Sir William Hamilton; e este é o princípio subjacente ao fundamento da Filosofia Positiva de Comte. Naturalmente, se não existe isso a que chamamos de poder, então não existe em Deus o atributo a que chamamos de onipotência.

É suficiente dizer, nesta conexão, em referência a essa teoria: (1.) Que ela é contrária à consciência do próprio homem. Somos conscientes do poder, ou seja,

da capacidade de produzir efeitos. E a consciência tem a mesma autoridade, para dizer o mínimo, quando se ocupa do interior e quando se ocupa do que afeta os sentidos. Não estamos mais convictos de que nossa mão se move do que estamos convictos de que temos o poder de movê-la ou não movê-la, conforme nossa vontade. (2.) Tal teoria contradiz as convicções intuitivas e indestrutíveis da mente humana. Ninguém crê, ou pode crer real e permanentemente, que alguma mudança ou efeito ocorra sem uma causa eficiente. O fato de a um evento seguir outro não é o fato último. É intuitivamente certo que deve haver uma razão adequada para tal seqüência. Esse é o juízo universal do gênero humano. (3.) O argumento, se é válido contra a realidade do poder, é válido contra a existência da substância, da mente e de Deus. Isso é admitido pelos coerentes defensores do princípio em questão. A substância, a mente e Deus estão tão pouco sujeitos à captação dos sentidos como o poder; e, por isso, se nada se deve admitir senão o testemunho dos sentidos, então a existência da substância, da mente e de Deus deve ser negada. Portanto, este princípio não pode ser admitido sem violentar toda a nossa natureza racional, moral e religiosa. Em outros termos, não pode ser admitido de forma alguma; porque os homens não podem, permanentemente, nem crer nem agir contrariando as leis de sua natureza.

D. *O Poder Absoluto*

Por poder absoluto, como entendido pelos escolásticos e alguns dos filósofos mais recentes, quer-se dizer poder livre de toda e qualquer restrição da razão e da moralidade. Segundo esta doutrina, contradições, absurdos e imoralidades estão todos dentro da esfera do poder divino. Não só isso, mas diz-se que Deus pode aniquilar-se. Sobre este tema, Descartes declara que Deus “non voluit tres ângulos trianguli asquales esse duobus rectis, quia cognovit aliter fieri non posse. Sed contra ... quia voluit tres ângulos trianguli necessário aqueles esse duobus rectis, idcirco jam hoc verum est, et fieri aliter non potest, atque ita de reliquis”.[4] Esta “summa indifferentia”, diz ele, “in Deo, summum est ejus omnipotentias argumentam”.[5]

Não obstante, está implícito na própria idéia de poder que ele se refere à produção de efeitos possíveis. Não é limitação do poder que ele não possa efetuar o impossível, como tampouco é limitação da razão que não possa incluir o absurdo, ou da bondade infinita que não

possa fazer o mal. É algo contrário à sua natureza. Em vez de exaltar, degrada a

Deus supor que ele pode ser outro que não seja ele mesmo, ou que pode agir contrariando sua sabedoria e seu amor infinito. Quando, pois, se diz que Deus é onipotente porque pode fazer o que bem quiser, é preciso lembrar que sua vontade é determinada por sua natureza. Com certeza não é nenhuma limitação da perfeição dizer que ela não pode ser imperfeita.

A grande massa dos teólogos, especialmente entre os reformados, concorda com esta perspectiva da onipotência de Deus. Portanto, diz Zuínglio:[6] "Summa potentia non est nisi omnia possit, quantum ad legitimum posse attinet: nam malum facere aut se ipsum deponere aut in se converti hostiliter aut sibi ipsi contrarium esse posse impotentia est, non potentia". Musculus:[7] "Deus omnipotens, quia potest quae vult, quaeque ejus veritati, justitiae conveniunt". Keckermann:[8] "Absolute possibilia sunt, quas nec Dei naturae, nec aliarum rerum extra Deum essentiae contradicunt". Calvino[9] estigmatiza esta doutrina escolástica do poder absoluto como profana: "quod ... mérito detestabile nobis esse debet".

Potentia Absoluta e Potentia Ordinata

Há certo sentido dos termos em que o poder absoluto é geralmente reconhecido entre os teólogos. Comumente se faz certa distinção entre a *potentia absoluta* e a *potentia ordinata* de Deus. Pela última, se entende a eficiência de Deus como exercida invariavelmente na operação ordenada de causas secundárias; pela primeira, sua eficiência como exercida sem a intervenção de causas secundárias. A criação, os milagres, a revelação imediata, a inspiração e a regeneração devem ser atribuídas à*potentia absoluta* de Deus; todas as suas obras da providência, à sua *potentia ordinata.* Esta distinção é importante quando traça a linha entre o natural e o supematural, entre o que se deve à operação de causas naturais, sustentada e guiada pela eficiência providencial de Deus, e o que se deve ao exercício imediato de seu poder. Esta distinção, aliás, é rejeitada pela filosofia moderna. Deus, ao criar e sustentar o mundo, o faz como um todo. Nada é isolado. Não existe ato individual, nenhum evento particular pode ser atribuído ao seu poder absoluto ou agência imediata. Tudo é natural. Não pode haver nenhum milagre, nem providência especial.[10]

E. *Não Confundir Vontade e Poder*

Outra perversão da doutrina bíblica sobre este tema é aquela que nega qualquer distinção em Deus entre vontade e poder, ou faculdade e ato. Alegam que é

antifilosófico dizer que Deus pode fazer tudo. Usamos o termo “pode” só em referência à dificuldade a ser vencida. Quando nada se põe no caminho, quando toda a oposição é afastada, então não mais dizemos que podemos. Portanto, é inconsistente com a natureza de um Ser absoluto dizer que ele é capaz de fazer isto ou aquilo.[11] Nega-se ainda mais que *querer* pode ser atribuído a Deus, caso se pres-

suponha alguma diferença entre querer e fazer. Deve-se rejeitar a definição ordinária de onipotência *Potesí quod vult.* Admite-se que a distinção entre querer e poder é inevitável, se determinarmos a natureza de Deus à luz da analogia de nossa constituição. Como querer e poder são distintos em nós, predispomo-nos a pensar que sejam distintos nele. Mas este método de determinar os atributos de Deus leva à destruição da verdadeira idéia de um ser absolto. Não se pode admitir tal distinção nesse ser; e portanto, em relação a Deus, não pode haver distinção alguma entre o real e o possível. Nada é possível senão o real; e tudo o que é possível se toma real. Diz Strauss,[12] segundo Schleiermacher,[13] que por onipotência de Deus deve entender-se “não só que tudo o que existe tem sua causalidade em Deus, mas que tudo existe e ocorre para que exista alguma causalidade em Deus”. Bruch[14] diz que por onipotência de Deus se entende nada mais do que ser ele a base e a causa original de todas as coisas. Ele cita Nitsch,[15] que diz que: “A idéia de onipotência é a repetição e aplicação da idéia de Deus como criador do céu e terra”. Nitsch, contudo, não entende a passagem no sentido nela expresso; pois acrescenta em sua nota que comenta a máxima de Abelardo: “Deus non potest facere aliquid praeter ea quae facit”, e, se isso significa que o real exaure os recursos divinos, então deve ser rejeitado. As palavras de Abelardo, não obstante, expressam corretamente a doutrina da escola teológica alemã moderna sobre este tema. A linguagem de Schleiermacher sobre este ponto é explícita e abrangente. “Alies ist ganz durch die gõttliche Allmacht und ganz durch Naturzusammenhang, nicht aber darf die erstere ais Ergãnzung der letztern angesehen werden. Die Gesammtheit des endlichen Seins ist ais vollkommene Darstellung der Allmacht zu denken, so dass alies wirklich ist und geschieht, wozu eine Productivitât in Gott ist. Damit fállt weg die Differenz des Wirklichen und Mõglichen, des absoluten und hypothetischen Wollens oder Kõnnens Gottes; denn dies fiihrt auf einen wirksamen und unwirksamen Willen und letzterer kann bei Gott unmõglich statt finden; so wenig ais Kõnnen und Wollen getrennt sein kõnnen.” Ou seja, “Tudo existe inteiramente através da onipotência divina, e tudo existe através do curso da natureza. A primeira cláusula, contudo, não deve ser considerada suplementar à última. A agregação

das coisas finitas é a revelação completa da onipotência divina, de sorte que tudo existe e ocorre para que haja uma produtividade em Deus. Por isso a diferença existente entre o real e o possível, entre o absoluto e o hipotético querer e poder de Deus, desaparece, porque isso implica uma vontade operativa e não operativa, porém a última é impossível em Deus; tampouco o querer e o poder podem ser separados".[16] Esta passagem é citada por Schweizer,[17] que adota as perspectivas que ela apresenta.

Esta Doutrina Destrói Nosso Conhecimento de Deus

Em referência a esta doutrina, pode-se observar:

1. Que ela confunde completamente todos os nossos conceitos de Deus. Toma impossível

todo conhecimento dele. Se vontade e poder são idênticos, então essas palavras perdem seu significado para nós. Se esta doutrina for procedente, então não podemos saber o que Deus é; e se não sabemos o que ele é, não podemos racionalmente adorá-lo, amá-lo ou confiar nele.

2. A doutrina efetivamente destrói a pessoalidade de Deus. Uma pessoa é um ser autoconsciente, autodeterminante. Ao se negar a vontade de Deus, porém, nega-se sua autodeterminação e, conseqüentemente, sua pessoalidade. Os defensores desta doutrina admitem tal conseqüência. "Se em Deus", diz Strauss, "querer e poder são idênticos, então não pode haver liberdade da vontade em Deus, no sentido dos teólogos da Igreja, os quais sustentam que era possível Deus não ter criado o mundo, ou ter criado outro em vez do existente. Se em Deus não há capacidade para fazer o que ele não faz, então não pode haver nenhuma liberdade da vontade ou poder de decisão." "Mit diesem Kõnnen fállt auch die Freiheit im Sinne eines Wahlvermõgens hinweg."[18] No entanto, declara-se que esta não é a doutrina do destino; pois o destino pressupõe um *ab extra* necessário ao qual Deus está sujeito. Se ela não ensina destino, pelo menos ensina necessidade inexorável. Spinoza diz o seguinte: "Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturas necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur. Necessária autem, vel potius coacta quae ab alio determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione".[19] E novamente:[20] "Deum nullo modo fato subjicio, sed omnia inevitabili necessitate ex Dei natura sequi concipio". Neste sentido, o sol é livre para brilhar. Ele brilha a partir da necessidade de sua natureza. Pensamos em algo como necessário; mas

podemos pensar e, uma coisa ou outra, mudando o curso de nossos pensamentos à vontade. E assim somos livres para exercer o poder de pensar. Tal liberdade é negada a Deus. Ele só pode pensar de uma forma. E todos os seus pensamentos são criativos. Portanto, ele faz o que faz a partir de uma necessidade de sua natureza, e faz tudo o que é capaz de fazer. Deus, segundo esta doutrina, não é um Ser pessoal.

3. As Escrituras constantemente representam Deus como capaz de fazer tudo quanto deseja. Elas reconhecem a distinção entre o real e o possível; entre capacidade e ato; entre o que Deus faz e o que é capaz de fazer. Para ele, todas as coisas são possíveis. Ele pode de pedras suscitar filhos a Abraão. Pode enviar-me, diz nosso Senhor, doze legiões de anjos.

4. Visto ser esta a doutrina da Biblia, ela é o juízo instintivo da mente humana. É uma perfeição em nós, que podemos fazer muito mais do que realmente fazemos. Para nós, o real não é a medida do possível.

5. Portanto, é uma limitação de Deus, uma negação de sua onipotência, dizer que ele só pode fazer o que realmente acontece. Há infinitamente mais em Deus do que simples causalidade do real.

Conseqüentemente, é uma definição errônea de onipotência chamá-la Todo-poder, querendo dizer com isso que toda a eficiência existente no universo é a eficiência de Deus; a qual não é apenas uma doutrina parentética, senão que faz do finito a medida do infinito.

§ 11. *A Santidade de Deus*

Este é um termo geral para denotar a excelência moral de Deus. Em ISm 2.2, afirma-se: “Não há santo como o Senhor”; nenhum outro Ser absolutamente puro e isento de toda limitação em sua perfeição moral. A forma de expressão que o Espírito põe nos lábios do povo de Deus é: “O Santo de Israel”. “Exaltai ao Senhor, nosso Deus, e prostrai-vos ante o seu santo monte, porque santo é o Senhor, nosso Deus” (SI 99.9). “Santo e tremendo é seu nome” (SI 111.9). “Tu és tão puro de olhos, que não podes ver o mal e a opressão não podes contemplar” (Hc 1.13). “Quem não temerá e não glorificará teu nome, ó Senhor? Pois só tu és santo” (Ap 15.4). Santidade implica, por um lado, inteira isenção de mal; e, por outro, absoluta perfeição moral. Isenção de impureza é a idéia primária da palavra. Santificar é purificar; ser santo é ser limpo. Pureza infinita,

mais ainda que conhecimento ou poder infinito, é objeto de reverência. Daí a palavra hebraica ttfití:, como usada na Escritura, com freqüência eqüivaler a *venerandus.* "O Santo de Israel" é Aquele que deve ser temido e adorado. Serafins cercam o trono e clamam dia e noite "Santo, Santo, Santo é o Senhor dos Exércitos", expressando o sentimento de todas as criaturas racionais diante da pureza infinita de Deus. Eles representam todo o universo, ao oferecer esta perpétua homenagem à santidade divina. É por causa de sua santidade que Deus é um fogo consumidor. E foi a visão de sua santidade que levou o profeta a exclamar: "Ai de mim! Estou perdido! Porque sou um homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de impuros lábios, e os meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos" (Is 6.5).

É em sua aplicação aos atributos morais de Deus que os dois métodos de determinar sua natureza entram em conflito mais direto. Se desejamos que a Palavra de Deus nos dê resposta à pergunta "Que é Deus?", não podemos nutrir dúvida alguma de que ele é santo, justo e bom. Mas, se o conceito filosófico do absoluto e infinito tiver de decidir cada questão acerca da natureza divina, então devemos abandonar toda a confiança em nossa compreensão de Deus como objeto de conhecimento. Strauss e os cândidos teólogos filosóficos mais recentes admitem francamente. Diz o primeiro: "As idéias do absoluto e do santo são incompatíveis. Aquele que defender o primeiro deve renunciar ao segundo, já que santidade implica relação; e, por outro lado, aquele que defender precipitadamente a idéia de Deus como santo deve renunciar à idéia de seu ser absoluto; pois a idéia de absoluto é inconsistente com a mais leve possibilidade de ele ser outro e não o que é. A impossibilidade de conferir a Deus atributos morais foi admitida por alguns dos pais da Igreja".[21]

As Razões Apresentadas para Negar Atributos Morais a Deus

As bases sobre as quais se nega a Deus atributos morais são as seguintes:

1, Presumir que Deus pode deleitar-se no bem e odiar o mal tem por axiomático que ele é suscetível de impressão *ab extra*, o que é inconsistente com sua natureza.

2. Somos informados que excelência moral implica sujeição a uma lei moral. Mas um Ser absoluto e infinito não pode sujeitar-se assim a tal lei. É verdade que Deus não pode sujeitar-se a nenhuma lei fora dele mesmo. Ele é *exlex.* Ele é a lei para si mesmo. A conformidade de sua vontade à razão não é sujeição. É

apenas harmonia de sua natureza. Ser santo no caso de Deus não implica nada mais que ele não entrar em conflito consigo mesmo. Sobre este ponto, mesmo o teólogo racionalista Wegscheider diz: “Minime Deus cogitandus est tanquam pendens ex lege ethica vel eidem subjectus tanquam potestati cuidam alieme; sed Deus sanctus ipsa ea lex est, natura quidam hypostatica indutus”.[22]

3. Somos informados de que a excelência moral deve ser livre. Um agente moral, para ser santo, deve voluntariamente agir certo. Mas isso implica que ele é passível de erro. Portanto, deve haver pelo menos uma possibilidade metafísica de Deus ser mau, ou ele não pode ser bom. Mas toda a possibilidade de o Absoluto ser outro e não o que ele é, toma-se inconsistente com sua natureza. A isso pode-se responder que as idéias de liberdade e necessidade são deveras antagônicas; mas que liberdade e absoluto com certeza são perfeitamente compatíveis. Que um Ser infinitamente sábio não agirá irracionalmente, é tão absolutamente certo quanto é verdade que ele não pode ser autocontraditório. Um é tão inconcebível quanto o outro. É tão impossível que um Ser infinitamente santo seja impuro quanto a luz ser trevas. A impossibilidade, contudo, é de um gênero diferente. A primeira impossibilidade é o que Agostinho chama de *felix necessitas boni,* que é a idéia mais elevada de liberdade.

4. Strauss diz que os que atribuem perfeições morais a Deus esquecem que um Ser puramente espiritual não pode ter nada do que chamamos razão, sabedoria, bondade, ira, justiça etc. “Estritamente falando”, acrescenta, “designar atributos morais a Deus pressupõe que ele seja material; e as idéias teológicas mais abstratas sobre o tema realmente se fundamentam no materialismo.” Isso se baseia na concepção de que o espírito é impessoal, uma energia genérica, que se só se toma individual e pessoal pela união com a organização material, assim como os realistas definem ser o homem parte de humanidade genérica, individualizada e feita pessoal pela união com dada organização corpórea.

É com certeza muito imponderável sacrificar toda a religião a tais especulações, bem como sacrificar toda a confiança nos juízos intuitivos da mente humana, tanto quanto toda a fé em Deus e na Bíblia.

Definir a santidade de Deus como a causalidade da consciência em nós dificilmente seria menos destruidor com respeito à verdadeira doutrina. O fato de sermos nós seres morais não é uma prova de que Deus possui atributos morais. Que o sol produz ânimo em nós não prova que o sol é otimista. Mas se não

conhecemos nada de Deus além do fato de ser ele a causa de todas as coisas, para nós ele não passa de mera força inescrutável, e não um Pai, e não um Deus.

§ 12. *Justiça*

A. *Significado do Termo*

O termo justiça, ou retidão, é empregado na Escritura algumas vezes em sentido mais amplo e algumas vezes em sentido mais restrito. Em teologia, ele é às vezes distinguido como

justitia interna, ou excelência moral, e ***justitia externa,*** ou retidão de conduta. Em hebraico, P$^{V!}$!? significa, no sentido físico, ***reto-,*** e, no sentido moral, ***correto,*** aquilo que é como deveria ser. E "'^{r}Ç']2í significa eqüidade, aquilo que satisfaz as demandas da retidão ou lei. O termo grego ***ὸʟĸcíʟoç*** tem o sentido físico de ***igual-,*** e o sentido moral era eqüitativo, conforme ao que é reto; e **õiKcaoowri** é aquilo que divide igualmente, ou seja, eqüidade no sentido moral, ou aquilo que satisfaz as demandas do direito. Os termos latinos ***justus*** e ***justitia*** são comumente empregados no sentido amplo para o que é direito, ou como deveria ser. Cícero[23] [24] define ***justitia*** como "animi affectio suum cuique tribuens". E aplica essa definição em outra parte, dizendo: "Justitia erga Deos religio, erga parentas pietas, creditis in rebus fides, in moderatione animadvertendi lenitas, amicitia in benevolentia nominatur".™

Quando consideramos Deus como o autor de nossa natureza moral, o concebemos como santo; quando o consideramos em seus tratos com suas criaturas racionais, o concebemos como justo. Ele é um governante reto; todas as suas leis são santas, justas e boas. Em seu governo moral, ele adere fielmente a essas leis. Ele é imparcial e invariável quando as executa. Como juiz, ele recompensa a cada um segundo suas obras. Ele não condena o inocente nem inocenta o culpado; e nem sempre castiga com inexorável severidade. Por isso a justiça de Deus é distinguida como *reitoral,* ou aquela que se preocupa com a imposição de leis justas e com sua execução imparcial; e *distributiva,* ou aquela que se manifesta na justa distribuição de recompensas e castigos. A Bíblia constantemente representa Deus como soberano e juiz justo. Estes dois aspectos de seu caráter, ou de nossa relação com ele, não são cuidadosamente distinguidos. Temos a promessa que atravessa toda a Escritura. "Não fará justiça o Juiz de toda a terra?" (Gn 18.25), "Deus é justo juiz" (SI 7.11). "[Ele] julgará o mundo com justiça" (SI 96.13). "Nuvens e escuridão o

rodeiam, justiça e juízo são as bases do seu trono" (SI 97.2). Apesar de todas as aparentes desigualdades na distribuição de seus favores, a despeito da prosperidade dos perversos e das aflições dos justos, a convicção por toda a parte expressa é de que Deus é justo; de alguma maneira e em algum lugar ele vindicará seus tratos com os homens e mostrará que é justo em todos os seus caminhos e santo em todas as suas obras.

B. *A Justiça em Sua Relação com o Pecado*

Assim como o senso de culpa é universal entre os homens, e as manifestações do pecado são tão constantes e prevalecentes, é principalmente em sua relação com o pecado que a justiça de Deus se revela. Por isso, muitos teólogos definem a justiça de Deus como aquele atributo de sua natureza que se manifesta no castigo do pecado. A bondade, dizem, manifesta-se em outorgar o bem e a justiça em aplicar o castigo. Schleiermacher afirma: "Justiça é aquela causalidade em Deus que conecta sofrimento com pecado concreto".[25] Schweizer afirma: "Conhecemos a Deus como justo somente através do castigo do pecado". Para Hegel: "A manifestação da nulidade do finito como poder é a justiça". Essa é a afirmação filosófica do princípio de que "O Poder é Justo", o qual fundamenta a conduta e a religião da filosofia moderna.

C. *A Reabilitação do Transgressor Não é o Objetivo Primário do Castigo*

Como a justiça de Deus se manifesta especialmente no castigo do pecado, é de importância primordial determinar por que o pecado é castigado.

Uma teoria prevalecente sobre este tema consiste em que o único fim legítimo do castigo é a reabilitação do transgressor.

Naturalmente, deve-se admitir que o bem do transgressor é com freqüência a base ou a razão pela qual o mal é infligido. Um pai disciplina um fdho amorosamente e para seu bem. E Deus, nosso Pai celestial, lança sofrimento sobre seus filhos para a edificação deles. Mas o mal infligido para o beneficio do sofredor é disciplina, não castigo. Castigo, para dizer com propriedade, é o mal infligido para satisfação da justiça.

Que o bem do sofredor não é o fim primordial da aplicação do castigo, prova-se:

1. Porque o castigo do perverso é sempre, nas Escrituras, atribuído à ira de Deus, e a disciplina de seu povo, ao seu amor. Por isso, não são casos análogos. Essa

diferença de descrição destina-se a ensinar que os perversos e os bons não têm a mesma relação com Deus como objetos de benevolência, senão que àqueles ele castiga para testificar sua reprovação e satisfazer sua justiça, e a estes disciplina para aproximá-los de sua Pessoa.

Em muitos casos, a natureza do castigo impede a possibilidade de que o bem do transgressor seja a base de sua aplicação. O dilúvio, a destruição das cidades da planície e a destruição de Jerusalém com certeza não foram castigos infligidos para benefício dos que sofreram tais desolações. Muito menos se pode supor que o castigo dos anjos apóstatas e por fim dos impe-nitentes tivesse caráter reformatório.

3. A Escritura e a experiência nos ensinam que o sofrimento, quando tem a natureza de castigo, não se destina a reabilitar. Quando o sofrimento é visto como proveniente da mão de um pai, e como manifestação de amor, tem poder santificador. Mas quando vem da mão de Deus, como juiz e vingador, e é expressão de desagrado e prova de nossa alienação de Deus, sua tendência é endurecer e exasperar. Por isso, o Apóstolo diz que, enquanto os homens estão sob condenação, produzem fruto para o pecado; e só quando são reconciliados com Deus e adquirem a certeza de seu amor, produzem fruto para Deus. O grande profeta do Novo Testamento, em sua visão do mundo de calamidade, representa os perdidos como a morder a língua de dor e a blasfemar de Deus. A promessa de castigo é direcionada para o medo; medo, porém, não é o princípio da genuína obediência.

4. Acerca deste assunto, pode-se apelar com justiça para a consciência comum dos homens. Tal é nossa letargia moral, que somente as grandes ofensas têm a virtude de despertar nossa sensibilidade moral, revelando sua verdadeira natureza. Quando se comete um grande crime, há uma instintiva e universal exigência de castigo para o criminoso. Ninguém pode pretender que o motivo de tal exigência seja o desejo de reabilitação. Nem se deve pensar em tal coisa! O juízo instintivo da mente é que ele deve sofrer. Não é a benevolência em favor do criminoso que clama por aplicação do castigo.

D. *A Prevenção do Crime Não é o Objetivo Primordial do Castigo*

A doutrina de que o único fim legítimo do castigo é a prevenção do crime tem tido grande prevalência na Igreja e no mundo. E a doutrina comum dos juristas. Sem dúvida, deve-se

admitir que o bem da sociedade e do governo moral de Deus é um importante propósito do castigo em todos os governos, humanos ou divino. Entretanto, é mais um importante efeito colateral da administração da justiça do que seu propósito imediato. A doutrina em questão mescla a justiça com a benevolência. Segundo essa maneira de pensar, somente porque Deus visa a felicidade de suas criaturas morais é que ele visita o pecado com castigo. Esta doutrina foi adotada por alguns dos pais primitivos. Em resposta à objeção de que a Bíblia representava Deus como um ser vingativo, já que fala de sua ira e determinação em castigar, diziam que seu castigo procedia de sua benevolência. Por isso, Clemente de Alexandria[26] explica: "Os homens perguntam como é possível que Deus seja bom e generoso se ele se ira e castiga. Devem lembrar que o castigo é para o bem do transgressor e para a prevenção do mal". E Tertuliano[27] diz: "Omne hoc justitire opus procuratio bonitatis est". Orígienes,[28] com o mesmo propósito, diz: "Ex quibus omnibus constat, unum eundemque esse justum et bonum legis et evangeliorum Deum, et benefacere cum justitia et cum bonitate punire".

Muitos teólogos posteriores formulam o mesmo conceito. Leibnitz define justiça como benevolência guiada pela sabedoria. Wolf, que modificou todo o sistema teológico em concordância com a filosofia de Leibnitz, adotou o mesmo conceito. Assim fez Stapfer,[29] que diz: "Quando Deus ejusmodi malum triste ex peccato necessário sequens creatura? accidere sinit, ... dicitur peccatorem punire, et hoc sensu ipsi tribuitur justitia vindicativa. In justitia punitiva bonitas cum sapientia administratur.[30] Notio justitia: resolvitur in notionem sapientiae et bonitasti". Grotius, o jurista, faz dessa idéia de justiça o princípio fundamental de sua grande obra, "De Satisfactione Christi".

A Teoria Otimista

Neste país o mesmo ponto de vista tem sido extensamente adotado e feito, como necessariamente deveria ser, o princípio controlador desses sistemas teológicos nos quais se acha incorporado. Presume-se que a felicidade é o bem supremo; dai o propósito e desejo de promover a felicidade é a suma de toda a virtude. Desse fato segue-se que este mundo, a obra de um Deus de infinita benevolência, sabedoria e poder, deve ser o melhor mundo possível para a produção da felicidade; e, portanto, a permissão do pecado e seu castigo devem ser atribuídos à benevolência divina. São meios necessários para assegurar o maior montante de felicidade. Se a felicidade não fosse o bem supremo; se a

santidade fosse um fim mais elevado do que a felicidade; se a oportunidade não fosse a base e medida da obrigação moral, é óbvio que toda essa estrutura ruiria.

Prova da Doutrina Bíblica

Admite-se que a felicidade é promovida pela justiça, e por isso é contrário a uma benevolência sábia que se permita aos homens pecar impunemente. Mas a justiça não pode ser confundida com a benevolência. E o fato de que a promoção da felicidade pela prevenção do crime não é o fim primordial da aplicação do castigo, prova-se:

1. À luz do testemunho da consciência de cada pessoa. Toda pessoa sabe que benevolência e justiça, como se acham reveladas em sua própria consciência, são sentimentos diferentes. Uma inspira a promoção da felicidade; a outra envolve o juízo instintivo de que um criminoso deve sofrer por seu crime. Não deixamos de perguntar, nem de pensar, qual poderia ser o efeito colateral sobre outras pessoas da aplicação do castigo. Antes de tal aplicação, e independente dela, está a percepção intuitiva de que o pecado deve ser castigado, por sua própria causa ou por conta de seu merecimento inerente. Esses juízos morais instintivos são as revelações mais claras e fidedignas possíveis da natureza de Deus. Forçam a convicção a despeito de todos os sofismas especulativos. Todas as pessoas conhecem o justo juízo de Deus, de que os que pecam merecem a morte. Se justiça e benevolência são distintas em nós, são distintas em Deus. Se nós, em obediência à natureza com a qual ele nos dotou, intuitivamente percebemos ou julgamos que o pecado deve ser castigado por sua própria causa, indiferentemente do bom efeito que possa ter no castigo do pecado de outros, assim também é o juízo de Deus, Este é o princípio que fundamenta e determina todas as nossas idéias do Ser Supremo. Se perfeição moral não é nele o que é em nós, então ele nos é algo desconhecido, e empregamos as palavras sem sentido algum quando falamos dele como santo, justo e bom.

Argumento Oriundo da Experiência Religiosa dos Crentes

2. Este senso de justiça, que é indestrutível na natureza do homem, e que, em comum com a razão e a consciência, sobreviveu à Queda, é revelado não só na experiência ordinária dos homens, mas ainda mais distintamente em sua consciência religiosa. O que comumente se chama de “convicção de pecado” é apenas uma modificação e a forma mais elevada daquelas experiências íntimas que são comuns a todos os homens. Todos sabemos que somos pecadores. Todos

sabemos que pecamos, quando nos comparamos à justiça de Deus; que somos culpados daquilo pelo qual devemos ser castigados; e que, quando nos comparamos à santidade, nos tomamos contaminados e ofensores aos seus olhos. Também sabemos, intuitivamente, que Deus é ao mesmo tempo justo e santo; e portanto sua perfeição moral clama por castigo em decorrência do pecado, pela mesma necessidade que ele o reprova e o odeia. Sob a pressão dessas convicções e a consciência de sua absoluta incapacidade, seja para satisfazer a justiça divina, seja para livrar-se da contaminação e do poder do pecado, os homens ou tremem sob a constante visão do juízo, ou se põem alertas à espera de socorro. Quando, seja sob as operações ordinárias, seja sob a operação salvífica do Espírito de Deus, eles se afundam nesses sentimentos, então sua natureza fica mais claramente revelada. Um homem, uma vez convencido do pecado, percebe que não só é merecedor de castigo, mas que a justiça, ou excelência moral de Deus, exige que ele seja castigado. Isso não significa que ele deva sofrer pelo bem dos outros, ou para suportar o governo moral de Deus, mas que, como pecador e em virtude de seus próprios pecados, deve sofrer. Fosse ele a única criatura no universo, tal convicção seria

a mesma, em natureza e grau. Tal é a experiência dos homens sob a convicção do pecado, como registrado nas Escrituras e na história da Igreja. Em muitos casos, criminosos sob a pressão desses sentimentos se entregam aos oficiais de justiça para que sejam punidos. Com muita freqüência, recorrem a torturas de autoflagelação para satisfazer os clamores da consciência. Temos, pois, uma revelação íntima, a qual não pode ser suprimida nem pervertida, de que a justiça não é benevolência.

O Senso de Justiça Não se Deve à Cultura Cristã

3. É evidente que tal senso de justiça não se deve à cultura cristã, ou à influência de formas peculiares de doutrina, mas pertence à consciência comum dos homens, *(a.)* Porque se acha impresso em todos os idiomas humanos conhecidos ou cultivados. Todos os idiomas possuem diferentes termos para justiça e benevolência. Não poderia haver tal diferença nos termos se os sentimentos propriamente ditos não fossem diferentes. Todos sabem que, quando se diz que uma pessoa é justa, o significado é um; e, quando se diz que é benevolente, o significado é outro. (*b*.) Toda a história, quando registra as operações da natureza humana, revela esse senso inato da justiça. Ouvimos por toda a parte os homens clamando pela punição dos transgressores, ou denunciando os que tentam escapar impunemente. Nenhum grupo humano já

testificou um ato flagrante de crueldade ou injustiça sem uma irreprimível manifestação de indignação. A voz da natureza, que em tais casos é a voz de Deus, demanda o castigo do malfeitor, (c.) Em todas as religiões nas quais se revelam as convicções íntimas dos homens, existem ritos expiatórios. Todo sacrifício pelo pecado, a fumaça que exala de cada altar, que tem subido pelos séculos afora e de todas as partes do mundo, são as tantas atestações da verdade da razão e da Escritura de que existe em Deus tal atributo chamado justiça, distinto de sua benevolência.

Argumento com Base na Santidade de Deus

4. A veracidade desta doutrina pode também ser inferida da santidade de Deus. Se ele é infinitamente puro, sua natureza deve opor-se a todo pecado; e como seus atos são determinados por sua natureza, sua reprovação do pecado deve manifestar-se em seus atos. Mas o desagrado de Deus, a manifestação de sua reprovação, é a morte, assim como seu favor é a vida. Não pode ser que essa oposição essencial entre santidade e pecado dependa, para sua manifestação, da mera consideração *ab extra* de que o mal resultaria da permissão de o pecado transcorrer impunemente. Poder-se-ia dizer o mesmo de que não deveríamos sentir aversão pela dor, a não ser que estivéssemos conscientes de que ela debilita nossa constituição. Não aprovamos a santidade simplesmente porque ela tende a produzir felicidade; nem reprovamos o pecado simplesmente porque ele tende a produzir miséria. É inevitável, pois, que a perfeição do Deus infinitamente santo manifeste sua oposição ao pecado, sem esperar para julgar as conseqüências da expressão dessa repugnância divina.

5. A doutrina de que a prevenção do crime é o único fim legítimo do castigo, ou de que não existe em Deus o atributo chamado justiça, distinto de benevolência, descansa sobre a suposição, já observada anteriormente, de que toda a virtude consiste em benevolência; a qual, por sua vez, descansa na suposição de que a felicidade é o bem supremo; o que faz da conveniência a base da obrigação moral e a norma da conduta moral. É deveras solecismo empregar a palavra *moral* em

tais conexões, pois, com base nesta teoria, a palavra não tem sentido algum. Algo pode ser sábio ou não sábio, conveniente ou inconveniente, mas em nenhum outro sentido certo ou errado. O errado se toma certo, e o certo se toma errado, de acordo com o montante de felicidade que emana de um ou de outro. Como esta teoria utilitária da conduta moral foi banida das escolas de filosofia,

também deveria ser banida dos sistemas teológicos.

Argumento com Base na Conexão entre Pecado e Miséria

6. A conexão inseparável entre pecado e miséria é uma revelação da justiça de Deus. Que a santidade promove felicidade, é uma revelação da relação que Deus tem com a santidade; e que o pecado produz miséria não é menos uma revelação da relação que ele tem com o mal moral. Tal constituição das coisas depende da natureza e da vontade de Deus, prova de que o pecado é mal em sua própria natureza e é punido por sua própria culpa. A lei de Deus, incluindo penalidades bem como preceitos, é em ambas uma revelação da natureza de Deus. Se os preceitos manifestam sua santidade, a penalidade manifesta claramente sua justiça. Se um é impossível, então o outro também é. O salário do pecado é a morte. Morte é o que se lhe deve com justiça, e sem justiça o pecado não pode dela desvencilhar-se. Se a prevenção do crime fosse o propósito primordial do castigo, então o castigo do inocente, a execução, por exemplo, da esposa e dos filhos de um homicida, teria uma influência mais restringente do que o castigo do homicida culpado, e sua execução seria justa. Tal coisa, porém, chocaria o senso moral dos homens.

Argumento com Base nas Doutrinas Bíblicas de Satisfação e Justificação

7. As doutrinas biblicas de satisfação e justificação repousam sobre o princípio de que Deus é imutavelmente justo, ou seja, que sua excelência moral, no caso do pecado, exige castigo ou expiação. A Bíblia ensina claramente a necessidade de satisfazer a justiça a fim de obter-se o perdão do pecado. Cristo foi apresentado como propiciação, a fim de que Deus fosse justo ao justificar o ímpio. Isso pressupõe que seria injusto, ou seja, contrário à retidão moral, perdoar o culpado sem essa propiciação. Essa necessidade de uma satisfação nunca é atribuída à conveniência nem a considerações governamentais. Se fora possível perdoar o pecado sem satisfação, diz o Apóstolo, Cristo teria morrido em vão (G1 2.21). Se fora possível haver uma lei que comunicasse vida, a salvação teria sido pela lei (G1 3.21).

Além disso, se não existe em Deus tal atributo chamado justiça, distinto da benevolência, então não existiria algo chamado justificação. E possível haver perdão como o ato de um soberano perdoando a penalidade e restaurando o transgressor ao favor; mas não algo chamado justificação como o ato de um juiz agindo em consonância com a lei e pronunciando as exigências da justiça

satisfeita. As Escrituras, contudo, segundo o juízo quase unânime da Igreja, declaram que a justificação é mais que um ato de clemência governamental. A consciência não fica satisfeita com o mero perdão. É essencial para a paz com Deus que a alma saiba que a justiça foi satisfeita. Eis a razão por que a morte de Cristo, por seu sangue, é inexprimivelmente preciosa aos olhos de seu povo. Toda a experiência dos santos é um protesto contra o princípio de que a expiação é desnecessária, de que o pecado pode ser perdoado sem a satisfação da justiça.

O Argumento de Paulo

O argumento todo do Apóstolo, em sua Epístola aos Romanos, fundamenta-se no princípio de que ajustiça é um atributo divino distinto de benevolência. Seu argumento é: Deus é justo. Todos os homens são pecadores. Assim, todos são culpados, ou seja, estão sob condenação. Portanto, ninguém pode ser justificado, quer dizer, declarado inocente, com base em seu caráter ou conduta. Os pecadores não podem satisfazer a justiça. Mas o que não puderam fazer, Cristo, o Eterno Filho de Deus, vestido de nossa natureza, fez no lugar deles. Ele trouxe justiça eterna, a qual satisfaz todas as exigências da lei. A todos quantos renunciam sua justiça pessoal e confiam na justiça de Cristo, Deus justifica e salva. Eis o evangelho tal como pregado por Paulo. Tudo repousa sobre a idéia de que Deus é justo.

A doutrina da justiça vindicatória, que tem esta clara evidência de sua verdade, tanto na natureza moral do homem, na experiência religiosa, quanto no ensino e doutrinas das Escrituras, sempre foi considerada o ponto convergente da teologia.

E. *Conceitos Filosóficos da Natureza da Justiça*

O ensino das Escrituras, e a fé da Igreja, no que concerne aos atributos divinos, fundamenta-se na pressuposição de que Deus é um Ser pessoal. Está incluso nessa pressuposição não apenas que Deus possui inteligência e caráter moral, mas pensa, sente, quer e age. Além do mais, está inclusa a idéia de pessoalidade, de que pensar, sentir, querer e agir para Deus é, em tudo o que é essencial, análogo ao que esses termos significam para nós. A filosofia moderna, contudo, ensina que, se Deus é um Ser absoluto, que pensa, sente, quer e age, isso é inconsistente com sua natureza. Por isso:

1. Há quem ensine que Deus é apenas a base original do ser, não possuindo

intrinsecamente atributo algum. O que chamamos de atributos de Deus são apenas os atributos de criaturas finitas tendo em Deus a base de seu ser. O fato de serem elas agentes inteligentes, morais e voluntários não é prova de que o mesmo se dá no caso de Deus. O fato de o sol produzir em nós a sensação de calor não prova que ele experimenta a mesma sensação. Os atributos de Deus, portanto, são apenas diferentes aspectos da causalidade nele que produz efeitos diferentes, A justiça, pois, não é atributo de Deus; é apenas a causalidade à qual se deve atribuir a conexão entre pecado e sofrimento.

2. Outros, embora insistam que a pessoalidade, bem como tudo o que a envolve, é incompatível com a idéia de um Ser absoluto, mantêm que somos constrangidos e obrigados a crer na pessoalidade de Deus, na autoridade da Bíblia e de nossa própria natureza moral. Porém, a Bíblia não revela, dizem, nenhuma verdade absoluta, mas apenas verdade reguladora; não o que Deus é, mas o que nos é conveniente pensar dele. Ajustiça de Deus, pois, para nós é o que é a generosidade de uma fada é para as crianças de berço.

3. Outros ainda, embora admitam a pessoalidade em Deus, a convertem em uma pessoalidade que destrói toda vontade e toda ação, exceto na forma de lei ou eficiência geral e invariável. Ajustiça em Deus, portanto, é apenas um título para uma forma ou modo da manifestação do poder de Deus. Como o fato de o fogo queimar e de os ácidos corroerem se refere à sua ordenação ou à sua natureza, assim deve referir-se à sua eficiência geral o pecado produzir miséria. Quando o fogo queima, não há intervenção especial de Deus; e não

há decisão especial, nem juízo de sua parte, quando um pecador é castigado. O castigo não é a execução de uma sentença pronunciada por um ser inteligente com base nos méritos do caso, mas a operação de uma lei geral. Bruch (professor de teologia no Seminário Teológico de Strasburgo) é representante desse modo de pensar. Ele professa o teísmo, ou a fé num Deus pessoal, mas ensina que os atributos de Deus nada mais são (ais die Modalitãten seiner ewigen Wirksamkeit) “que os modos de sua eficiência constante”. Visto que entre os homens a justiça é exercida em uma sucessão de atos especiais, infere-se erroneamente que há semelhante sucessão de atos da vontade de Deus pelos quais ele aprova ou condena. A grande dificuldade, diz ele, surge de Deus julgar segundo a analogia de nossa própria natureza. Ele admite que a Bíblia faz isso; que ela fala constantemente de Deus como um juiz justo, que administra a justiça segundo sua vontade. Neste caso, porém, ele acrescenta, é importante separar a verdade real da imperfeição de sua forma bíblica. Penalidades não são

males infligidos por ato especial da vontade divina, mas a conseqüência natural do pecado, a qual não pode deixar de manifestar-se. Há uma conexão orgânica entre pecado e mal. Toda a atividade ou agência divina é na forma de leis fundamentadas em sua natureza. Assim, a justiça consiste simplesmente naquela lei ou modo invariável de operação divina, pela qual o pecado se torna seu próprio castigo.[31] Por isso não há distinção entre aplicação natural e positiva; o dilúvio não era nem castigo nem a conseqüência natural dos pecados dos antediluvianos. Daí, não existe algo chamado perdão. A única maneira possível de remover o sofrimento é removendo o pecado. Mas como é possível remover o pecado de latrocínio e de homicídio? Pode-se compreender como o orgulho ou a inveja são subjugados, e pode-se escapar do sofrimento que eles ocasionam; mas, como é possível que um ato pregresso seja removido? Uma pessoa empedernida no pecado sofre pouco ou nada por uma ofensa especial; a moralidade refinada sofre indescritivelmente. Daí, segundo esta teoria, quanto melhor for uma pessoa, mais severamente ela é punida por seu pecado. Strauss é bastante coerente em levar a cabo o princípio, e descarta totalmente as idéias de galardão e castigo, como pertencentes a uma forma inferior de pensamento. Ele cita e adota a máxima de Spinoza: “Beatitudo non est virtutis prasmium, sed ipsa virtus”.

4. Pouco distinguida da última doutrina mencionada é aquela apresentada pelo dr. John Young.[32] Sua doutrina consiste em que existem certas leis eternas e imutáveis oriundas da natureza das coisas, independentes da vontade ou natureza de Deus, às quais ele se encontra tão sujeito quanto suas criaturas. Uma dessas leis é que a virtude produz a felicidade e o vício, a miséria. Portanto, uma é galardoada, e a outra é castigada pela operação necessária e imutável da lei, e não pela vontade de Deus. Deus, portanto, deixa de ser o administrador do mundo. Ele mesmo está subordinado a leis eternas e necessárias. Que esta doutrina entra em conflito com todo o teor da Bíblia, não fica dúvida alguma. Ela não é menos contrária aos ditames de nossa própria natureza moral e religiosa. Revela-se nessa natureza que estamos sujeitos não a leis necessárias e automotivas, mas a um Deus inteligente e pessoal, diante de quem somos responsáveis por nosso caráter e conduta, e que galardoa e castiga suas criaturas segundo as obras delas.

Como teoria filosófica, esta doutrina está muito abaixo do padrão dos teólogos germânicos.

Pois eles, quando são teístas, admitem que essas leis imutáveis são determinadas

pela natureza de Deus e são modos variáveis de sua operação. Aliás, como Deus e suas criaturas exaurem toda a categoria do ser, a “natureza das coisas”, à parte da natureza de Deus e de suas criaturas, parece ser uma expressão sem sentido. É equivalente à “natureza do quimérico”.

§ 13. A *Bondade de Deus* A. *A Doutrina Bíblica*

A bondade, no sentido bíblico do termo, inclui a benevolência, o amor, a misericórdia e a graça. Por benevolência se quer dizer a disposição para promover a felicidade. Todas as criaturas sensíveis são seus objetos. O amor inclui complacência, desejo e deleite, e tem por objeto os seres racionais. A misericórdia é a benignidade exercida para com os miseráveis, e inclui pena compaixão, paciência e gentileza, elementos que as Escrituras atribuem sobejamente a Deus. A graça é o amor exercido para com os indignos. O amor de um Deus santo para com os pecadores é o mais misterioso atributo da natureza divina. A manifestação deste atributo para a admiração de todas as criaturas inteligentes é declarado como o desígnio especial da redenção. Somos informados de que Deus salva os pecadores “para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus” (Ef 2.7). Esta é a ênfase dessa Epístola.

Como todas as modificações da bondade supramencionadas se encontram em nossa natureza dilapidada, e por si mesmas se recomendam à nossa aprovação moral, sabemos que têm de existir em Deus sem medida e sem fim. Nele são infinitas, eternas e imutáveis.

Benevolência

A bondade de Deus, na forma de benevolência, revela-se em toda a constituição da natureza. Assim como o universo está cheio de vida, também está cheio de deleite. Não há mecanismos na natureza para promover a dor pela dor; enquanto as manifestações de desígnio para produzir a felicidade são literalmente incontáveis. A manifestação da bondade de Deus, na forma de amor, especialmente de amor para com os que não o merecem, é, como já se declarou, o grande objetivo da obra da redenção. “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16). “Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados” (1 Jo 4.10). O Apóstolo ora para que os

crentes possam ser capacitados a compreender a altura e a profundidade, o comprimento e a largura desse amor que excede o conhecimento (Ef 3.19).

Amor

O amor em nós inclui complacência e deleite em seu objeto, com o desejo de posse e comunhão. Os escolásticos, e com freqüência os teólogos filosóficos, dizem que não existe sentimento em Deus. Isso, segundo eles, implicaria passividade ou suscetibilidade de

impressão vinda de fora, o que se presume incompatível com a natureza de Deus. "Devemos excluir", diz Bruch,[33] "passividade da idéia de amor, como existe em Deus. Pois Deus não pode ser sujeito de passividade de forma alguma. Além disso, se Deus experimentasse complacência nos seres inteligentes, seria dependente deles; o que é inconsistente com sua natureza como um Ser Absoluto." Portanto, ele define amor como aquele atributo de Deus que assegura o desenvolvimento do universo racional; ou, como o expressa Schleiermacher, "aquele atributo em virtude do qual Deus se comunica".[34] De acordo com os filósofos, o Infinito se desenvolve no finito; este fato, em linguagem teológica, se deve ao amor. O único ponto de analogia entre o amor em nós e o amor no Absoluto e Infinito é a autocomunicação. O amor em nós leva a auto-revelação e comunhão; em questão de fato, o Infinito se revela e se desenvolve no universo, especialmente na humanidade. Bruch admite que tal doutrina está em real contradição com as representações de Deus no Antigo Testamento e em aparente contradição com as do Novo Testamento. Se o amor em Deus não passa de um nome para aquilo que explica o universo racional; se Deus é amor simplesmente porque se desenvolve no pensamento e nos seres conscientes, então a palavra tem para nós um significado definido; nada nos revela concernente à natureza real de Deus. Aqui outra vez temos de escolher entre a mera especulação filosófica e o claro testemunho da Bíblia e de nossa própria natureza moral e religiosa. Amor necessariamente implica sentimento, e, se não há em Deus sentimento algum, então não pode existir amor. Que ele produza felicidade não constitui prova de amor. A terra faz isso inconscientemente e sem desígnio. Os homens às vezes fazem outros felizes movidos por vaidade, por temor ou por capricho. A não ser que a produção de felicidade seja atribuída não só a uma intenção consciente, mas também a um propósito ditado por um sentimento de bondade, não é prova de benevolência. E a menos que os filhos de Deus sejam os objetos de sua complacência e deleite, não são objetos de seu amor. Fosse ele frio, insensível, indiferente ou mesmo inconsciente, não

seria o Deus retratado pela Bíblia, e no sentido em que necessitamos de Deus, a menos que ele de fato ame, conheça e aja. A objeção filosófica contra atribuir emoção a Deus tem, como já vimos, igual força contra a atribuição que se lhe faz de conhecimento ou vontade. Se tal objeção é válida, então ele é para nós simplesmente uma causa desconhecida, à qual os cientistas chamam força; à qual todos os fenômenos devem ser atribuídos, mas da qual nada sabemos. Temos de aderir à verdade em sua forma bíblica, ou a perdemos completamente. Temos de crer que Deus é amor no sentido em que esta palavra é compreendida por cada coração humano. As Escrituras não desdenham de nós quando dizem: "Como um pai se compadece de seus filhos, assim o Senhor se compadece dos que o temem" (SI 103.13). É isso o que se quer dizer na proclamação: "Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo, e grande em misericórdia e fidelidade" (Êx 34.6). Diz o Apóstolo: "Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor procede de Deus; e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus em nós: em haver Deus enviado o seu Filho unigênito ao mundo, para vivermos por meio dele. Nisto consiste o amor: não em

que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados. Amados, se Deus de tal maneira nos amou, devemos nós também amar uns aos outros" (lJo 4.7-11). A palavra amor tem o mesmo sentido por toda a passagem. Deus é amor; e nele o amor é, em tudo o que é essencial à sua natureza, o que o amor é em nós. Nisso nos regozijamos, sim, e nos regozijaremos.

B. *A Existência do Mal*

Como é possível conciliar a existência do mal, físico e moral, com a benevolência e a bondade de um Deus infinito em sua sabedoria e poder? Eis a pergunta que tem exercitado a razão e posto à prova a fé dos homens em todas as eras do mundo. Tal é a distância entre Deus e o homem, tal a fragilidade de nossas faculdades, e tal o horizonte limitado de nossa visão, que poderia parecer razoável deixar esta pergunta para que Deus mesmo respondesse. Se um filho não pode racionalmente julgar a conduta de seus pais, nem um camponês compreender os assuntos políticos de um império, com toda a certeza não estamos à altura de chamar Deus a prestar contas, nem de exigir que ele nos explique suas atitudes. Deveríamos descansar satisfeitos com a certeza de que o Juiz de toda a terra age corretamente. Tais considerações, contudo, não têm

servido para impedir as especulações a este respeito. A existência do mal é constantemente apresentada pelos céticos como um argumento contra a religião; e ela está constantemente na mente dos crentes na forma de dificuldade e dúvida. Enquanto nosso dever é obedecer à ordem “Aquietai-vos e sabei que eu sou Deus”, não é menos dever nosso protestar contra as soluções deste grande problema que destroem ou a natureza do pecado ou a natureza de Deus.

Teorias que Envolvem a Negação do Pecado

A maioria das teorias que se propõe explicar a existência do mal está sujeita a uma ou outra das três seguintes classes: Em primeiro lugar, os que real ou virtualmente negam a existência do mal no mundo. O que chamamos de mal se distingue como dor e pecado, físico e moral. Há alguma plausibilidade no argumento que tenta provar que o sofrimento não é obrigatoriamente um mal. Ele se faz necessário à segurança das criaturas sensíveis. O sofrimento, porém, existe muito além dos limites dessa necessidade. Tal é a quantidade e variedade de sofrimento no mundo, de justos e injustos, de crianças e adultos, que nenhuma filosofia pode amortizar a convicção de que a miséria que pesa tão gravemente sobre os filhos dos homens é um mal apavorante. Não há prova mais terrível para nossa fé do que ver uma criancinha sofrendo uma dor torturante. Se fosse possível remover o sofrimento da categoria do mal, o pecado contudo não seria tão facilmente removido. O mundo jaz na perversidade. A história do homem é, em última instância, a história do pecado. Se Deus é santo, sábio e onipotente, como podemos explicar esta prevalência tão extensa e persistente do pecado?

Uma solução encontrada tenta negar que o pecado é um mal. Em outros termos, nega-se que exista aquilo que se chama pecado. O que consideramos pecado é, segundo alguns, apenas uma limitação do ser. Para livrar-nos do pecado, devemos livrar-nos da limitação, ou seja, devemos ser infinitos. Não é um mal que uma árvore seja menor, menos bela ou menos valiosa que as demais; ou que uma planta não possua a vida sensível de um animal; ou que todos os animais não possuam as faculdades racionais dos homens. Assim como em um

bosque vemos árvores de todas as formas e tamanhos, desenvolvidas perfeita e imperfeitamente, e essa diversidade é em si mesma boa, da mesma maneira entre os homens alguns são mais e outros menos conformados ao padrão ideal da razão e do direito; isso, porém, não é um mal. É só diversidade de desenvolvimento; a multiforme variedade de uma vida infindável.

Outros dizem que o que chamamos de pecado é a condição necessária da virtude. Que não pode haver ação sem reação; nem força sem obstáculos que vencer; nem prazer sem dor; nem virtude sem vício. A bondade moral é o domínio sobre o mal moral. Um não pode existir sem o outro. Se não fosse por esse antagonismo, tudo estaria morto e imóvel, um oceano estagnado.

Outros ainda dizem que pecado é apenas uma realidade subjetiva. É análogo à dor. Algumas coisas nos afetam agradavelmente; outras, desagradavelmente. Algumas por si mesmas geram aprovação; outras, desaprovação. Mas isso é simplesmente é algo que nos diz respeito. Deus não participa mais em nossos juízos do que em nossas sensações.

Outros não negam tão expressamente a existência do pecado. Admitem que ele é não só um mal para nós, mas envolve culpa diante de Deus, e por isso deve ser castigado. Não obstante, representam-no como necessariamente oriundo da constituição de nossa natureza. Todas as criaturas estão sujeitas à lei do desenvolvimento. A perfeição é o alvo que se deve alcançar por um processo gradual. Essa lei controla todas as esferas da vida, tanto a vegetal como a animal, a intelectual e a moral. Cada planta se desenvolve de uma semente. Nosso corpo começa em um germe. A infância é débil e sofredora. Nossa mente está sujeita à mesma lei. Está necessariamente aberta ao erro. Nossa vida moral não é uma exceção a essa regra. Os seres morais, pelo menos os que têm a mesma constituição que a nossa, não podem evitar o pecado. Ele é inerente à sua natureza e condição. É preciso sobreviver a ele e vencê-lo. Se o mundo é constituído e dirigido de maneira que haja contínuo progresso rumo à perfeição; se todo o mal, especialmente todo o pecado, é eliminado por esse progresso, são com isso justificadas a sabedoria, bondade e santidade de Deus. Bruch[35] pergunta: “Por que Deus (der heilige Urgeist) introduziu o homem no mundo com apenas a liberdade potencial (a qual no caso dele inclui perfeição), e não real, mas destinou que a perfeição fosse alcançada por um longo processo de desenvolvimento? A única resposta a esta pergunta”, diz ele, “é que o desenvolvimento jaz na própria natureza do finito. Ele deve seguir em frente rumo à perfeição através de um infindável processo, sem jamais atingi-la plenamente. É oportuno que também perguntemos por que Deus ordenou que a árvore tem de desenvolver-se de um germe? ou por que a própria terra passa através de tantos períodos de mutações, de um estado inferior a um estado superior? ou por que o universo se constitui de coisas finitas e é ele mesmo finito?” E adiciona mais uma consideração, dizendo “que Deus, juntamente com a possibilidade de pecar, providenciou redenção por meio da qual o pecado

deve ser vencido, banido e destruído". "A aniquilação do pecado é o desígnio de toda a obra de redenção. 'Para isto se manifestou o Filho de Deus: para destruir as obras do diabo' (Uo 3.8). O pecado, contudo, só desaparecerá quando não só o indivíduo, mas toda a raça humana, tiver atingido o alvo de seu destino - e quando", ele pergunta, "isso acontecerá?"[36] [37] Tal pergunta

ele deixou sem resposta. Numa página seguinte, contudo, ele cita Klaiber[37], que diz: "A divina revelação fornece a única resposta possível e satisfatória à pergunta, ou seja, como a existência do pecado pode conciliar-se com a santidade de Deus, resposta que satisfaz não só nossos pios sentimentos, mas nossas especulações antropológicas e teológicas, em que faz conhecida a verdade que Deus determinou na criação de seres que, como agentes livres, estavam sujeitos à possibilidade de pecar, o que ocorreu através de seu próprio erro buscado no mal, em conexão com a redenção; de sorte que o pecado é apenas um fenômeno transitório, desaparecendo no desenvolvimento dos seres finitos. Eis a grande idéia que permeia toda a revelação, a qual é sua essência e seu alvo".

É óbvio que todas as teorias que fazem do pecado um mal necessário destroem sua natureza como revelada na Escritura e em nossa própria consciência.

O Pecado Considerado como o Meio Necessário para o Bem Supremo

Uma teoria muito mais plausível, que pertence à classe daquelas que virtualmente, ainda que não declaradamente, destroem a natureza do pecado, é a que o considera como o meio necessário do bem supremo. O pecado em si é um mal; relativamente, é um bem. O universo é melhor com ele do que sem ele. Em si mesmo, é um mal que os animais menores sejam devorados pelos maiores; visto, porém, que isso se faz necessário para impedir o desenvolvimento indevido das espécies, e visto que isso serve às formas mais elevadas de vida, torna-se um arranjo benevolente. A amputação de um membro é um mal; mas, se é necessária para salvar a vida, então se toma um bem. As guerras são males terríveis, mas o mundo tem uma dívida para com as guerras, no sentido de preservação da liberdade civil e religiosa, pela qual elas representam um preço pequeno. É melhor ter guerra do que perder a liberdade com que Cristo nos fez livres. Assim, se o pecado é um meio necessário para o bem supremo, ele deixa de ser um mal, no todo, e é perfeitamente consistente com a benevolência de Deus permitir sua ocorrência. Esse tem sido, em todas as épocas, um método de resolver o problema do mal. Essa é a idéia que Leibnitz

engendrou de forma tão elaborada em seu “Théodiceé”. Ela tem sido adotada por muitos teólogos que não a levam às suas últimas conseqüências. Assim Twesten[38] diz: “Se o mundo depende absolutamente do mais perfeito Ser, se é a obra do mais sublime amor, poder e sabedoria, e se está constantemente controlado e governado por Deus, então ele tem de ser absolutamente perfeito”. Por isso, embora o pecado, em termos de dor, seja em si mesmo um mal, tem de ser, em seu todo, um bem. É um elemento necessário para um mundo perfeito. Twesten, portanto, diz:[39] “Se o mundo, com o pecado e a miséria que contém, produz maior quantidade de bem, e revela o poder e amor divino mais plenamente do que seria de outra forma possível, então a consistência da existência do mal com a causalidade (ou governo) universal de Deus é com isso justificada”. A palavra *bem*, nesta conexão, segundo a doutrina comum dos otimistas, não significa bem moral, mas felicidade. O princípio sobre o qual esta teoria se fundamenta foi proposto num tratado póstumo do Reitor Edwards, no qual ele ensinou que a virtude consiste no amor do ser. Este princípio foi adotado e concretizado pelos drs.

Hopkins e Emmons em seu sistema teológico, o qual por muitos anos desfrutou de grande influência neste país.

Objeções a Esta Teoria

Por mais plausível que esta teoria seja, é vulnerável a muitas objeções.

1. Em primeiro lugar, não temos direito de limitar o Deus infinito. Dizer que este é o melhor possível dos mundos é dizer que Deus não pode fazer nada maior e melhor; o que, a menos que o mundo seja infinito, eqüivale a dizer que Deus é finito. Basta-nos crer que o mundo com seus resultados finitos é o que Deus, em sua sabedoria, quis chamar à existência; mas que este mundo é o melhor que ele pôde fazer, é uma presunção gratuita e desonrosa.

2. É antibíblico e contrário à nossa razão moral fazer da felicidade o propósito da criação. A Bíblia declara a glória de Deus, fim este infinitamente supremo, como a causa final pela qual todas as coisas existem. O juízo instintivo dos homens é que a santidade ou excelência moral é um bem mais excelente que a felicidade. Segundo esta teoria, porém, a santidade não tem valor a não ser como meio para produzir felicidade. A teoria em questão, portanto, resolve o problema do mal negando sua existência. Não existe mal algum em algo cujo fim é a suprema felicidade. O pecado é o meio necessário para o bem supremo, e

portanto não é mal.

A Doutrina de que Deus Não Pode Impedir o Pecado em um Sistema Moral

O segundo método geral de conciliar a existência do pecado com a benevolência e santidade de Deus é não negar que o pecado seja um mal, mesmo depois de considerar todas as coisas; mas afirmar que Deus não pode impedir todo e qualquer pecado, ou mesmo a atual quantidade de pecado, num sistema moral. Presume-se que a certeza é inconsistente com a livre agência. Qualquer tipo ou grau de influência que tome infalível o modo em que um agente livre agirá destrói sua liberdade de ação. Ele sempre será capaz de agir contrário a qualquer grau de influência lançado sobre ele, do contrário deixará de ser livre. Deus, portanto, necessariamente se limita ao criar agentes livres. Estes estão além de seu controle absoluto, Ele pode questionar e persuadir, mas não pode governar.

Esta doutrina, de que Deus não pode eficazmente controlar os atos de agentes livres sem destruir sua liberdade, é tão contrária às Escrituras, que jamais chegou a ser adotada por alguma porção organizada da Igreja Cristã. Alguns teólogos recorrem a ela para alguma emergência, quando tratam deste tema, ainda que esteja em total discordância com seu esquema geral. Twesten, por exemplo, como já vimos, em um lugar ensina que Deus voluntariamente permite o pecado como o meio necessário do bem supremo, em outro[40] diz que Deus não pode impedi-lo num sistema moral. “Mit der Freiheit”, diz ele, “war die Mõglichkeit des Misbrauchs gegeben; ohne jene zu vemichten, konnte Gott diesen nicht verhindem.” Ou seja, sem destruir a liberdade, Deus não pode impedir seu abuso. Se é assim, então Deus não pode governar agentes livres. Não pode garantir a concretização de seus propósitos nem o cumprimento de suas promessas. Não existe garantia para o triunfo do bem no universo. Os anjos e os santos no

cé.u podem todos pecar, e o mal pode tomar-se dominante e universal. Com base nesta teoria, toda oração para que Deus transforme nosso coração, ou o coração dos outros, se toma irracional. Isso tudo é tão contrário ao ensino da Bíblia, a qual por toda a parte proclama a soberania e supremacia de Deus, declarando que os corações dos homens estão em suas mãos e que ele os conduz como as águas dos rios, e os inclina para onde quer; que dispõe seu povo no dia de seu poder, operando nele o querer e o fazer, segundo seu beneplácito - sim, é tão inconsistente com sua promessa de gerar arrependimento e fé, com a declaração

de que seu poder transforma o coração; é tão incompatível com a esperança e confiança do crente de que Deus pode guardá-lo de cair; e tão subversivo à idéia de Deus como apresentada na Bíblia e revelada em nossa natureza, que a Igreja, quase unanimemente, tem preferido deixar o mistério do mal sem explicação, em vez de buscar sua solução em um princípio que solapa o fundamento de toda a religião.

A Doutrina Bíblica

O terceiro método de tratar com esta questão consiste em repousar satisfeito nas simples declarações da Bíblia. As Escrituras ensinam: (1.) Que a glória de Deus é o propósito ao qual estão subordinadas a promoção da santidade, a produção da felicidade e todos os demais propósitos. (2.) Que sendo, portanto, manifestação pessoal de Deus, a revelação de sua infinita perfeição, sendo o maior bem concebível ou possível, a glória de Deus é o alvo último de todas as suas obras na criação, providência e redenção. (3.) Como as criaturas sensíveis são necessárias para a manifestação da benevolência de Deus, assim não poderia haver manifestação de sua misericórdia sem miséria, nem de sua graça e justiça sem a existência do pecado. Como os céus declaram a glória de Deus, assim ele tem traçado o plano da redenção: “para que, pela igreja, a multiforme sabedoria de Deus se tome conhecida, agora, dos principados e potestades nos lugares celestiais” (Ef 3.10). O conhecimento de Deus é a vida etema. Ele é para suas criaturas o bem supremo. E a promoção desse conhecimento, a manifestação das multiformes perfeições do Deus infinito, é o alvo supremo de todas as suas obras. Isso é declarado pelo Apóstolo como o alvo contemplado tanto no castigo dos pecadores como na salvação dos crentes. É um propósito que ninguém pode questionar racionalmente. “Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição, a fim de que também desse a conhecer as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia, que para glória preparou de antemão” (Rm 9.22-23). O pecado, pois, segundo as Escrituras, é autorizado para que a justiça de Deus seja conhecida em infligir castigo; e sua graça, em conceder perdão. E o universo, sem o conhecimento desses atributos, seria como a terra sem a luz do sol.

Sendo a glória de Deus o grande alvo de todas as coisas, não somos obrigados a presumir que este é o melhor mundo possível para produzir felicidade, ou ainda para garantir o maior grau de santidade entre as criaturas racionais. Ele está sabiamente adaptado para o propósito ao qual foi designado, ou seja, a

manifestação das multiformes perfeições de Deus. Pode-se admitir que Deus, ao revelar-se, promove o bem supremo de suas criaturas, o que está em conformidade com sua própria glória. Reverter, porém, esta ordem, fazendo do bem da criatura o objetivo máximo, é perverter e subverter todo o esquema; é pôr o meio no lugar do fim, subordinar Deus ao universo, o infinito ao finito. Colocar a criatura no lugar do Criador é

conturbar nossos sentimentos e convicções morais e religiosos, tanto quanto nossa compreensão intelectual de Deus e de sua relação com o universo.

Os teólogos mais antigos, quase unanimemente, vêem a glória de Deus como o fim último, e o bem da criatura como o fim subornado de todas as coisas. Twesten, deveras, declara[41] que não faz diferença dizer que Deus propôs sua própria glória como o fim último e, com esse propósito, determinou produzir o supremo grau de bem, ou que ele propôs o bem supremo de suas criaturas, donde a manifestação de sua glória emana como conseqüência. Não obstante, faz toda a diferença no mundo se o Criador se subordina a suas criaturas, ou as criaturas ao Criador; se o fim é o meio, ou se o meio é o fim. Há grande diferença se se presume ser a terra ou o sol o centro de nosso sistema solar. Se fizermos da terra o centro, nossa astronomia estará em confusão. E se tomarmos criatura, e não Deus, o alvo de todas as coisas, nossa teologia e nossa religião estarão igualmente pervertidas. Em conclusão, que se assevere com toda a certeza que um universo construído com o propósito de tomar Deus notório é um universo muito melhor do que um designado a produzir a felicidade.

§ 14. *A Verdade de Deus*

Verdade é uma palavra de ocorrência freqüente e ampla significação na Bíblia. O sentido primário do termo grego, áA,p0eia (de & e ÀrjGw) é franqueza, sinceridade, algo que não é velado. No hebraico, porém, e portanto na Bíblia, a idéia primária de verdade é aquilo que sustenta, que não falha ou não frustra nossas expectativas. A verdade, portanto, é: (1.) Aquilo que é real, como oposto ao que é fictício ou imaginário. Jeová é o verdadeiro Deus, porque é realmente Deus, enquanto os deuses do paganismo não passam de vaidade e nulidade, seres meramente imaginários, não possuindo existência nem atributos. (2.) A verdade é aquilo que se ajusta totalmente à sua idéia, ao que afirma ser. Um homem veraz é aquele em quem se cumpre realmente a idéia do que seja um homem. O Deus veraz é Aquele em quem se encontra tudo o que a Deidade envolve. (3.) A verdade é aquilo em que a realidade corresponde exatamente ao

que é manifesto. Deus é veraz, porque realmente é o que ele mesmo declara ser; porque ele é o que nos ordena crer que é; e porque todas as suas declarações correspondem ao que realmente são. (4.) A verdade é aquilo em que podemos confiar, que não pode falhar, mudar ou desapontar. Neste sentido, Deus também é veraz, assim como imutável e fiel. Sua promessa não pode falhar; sua palavra jamais frustra. Sua palavra permanece para sempre. Quando nosso Senhor diz "A tua palavra é a verdade", ele diz que tudo o que Deus tem revelado é digno de confiança e está em exata correspondência ao que é realmente ou deve ser. Sua palavra nunca falha, ainda que céu e terra passem.

A verdade de Deus, portanto, é o fundamento de toda a religião. É a base de nossa convicção de que aquilo que Deus tem revelado de si próprio e de sua vontade, em suas obras e nas Escrituras, é digno de toda a confiança. Deus certamente é, quer e fará tudo exatamente como fez conhecido. E não é menos o fundamento de todo o conhecimento. Que nossos sentidos não nos enganam; que a consciência é fidedigna no que ensina; que tudo é o que nos parece ser; que nossa existência não é mero sonho quimérico, não tem outro fundamento senão a verdade de

Deus. Neste sentido, todo conhecimento se fundamenta na fé, ou seja, na crença de que Deus é verdadeiro.

Os teólogos costumam dizer: (1.) "Veritas Dei in essentia, est convenientia omnium eorum, quas ad naturam perfectissimi pertinent eamque totam constituunt; qua ratione Deus verus opponitur fíctis et commentitiis" (Jr 10.8, 10, 11; Jo 5.20, 21). (2.) "Veritas Dei in intellectu, est convenientia cogitationum cum objecto"... (Jó 11.7; At 15.18.) (3.) "Veritas Dei in voluntate est convenientia decreti ac propositi efficacis cujusque cum rationibus in intellectu probe cognitis et judicatis" (Rm 11.33.) (4.) "Veritas Dei in factis, est convenientia actionum cum proposito" (SI 25.10,...). (5.) "Veritas Dei in dictis, quas singulatim vocari solet veracitas, est convenientia verborum omnium cum recta cogitatione animique sententia, et efficaci voluntatis proposito" (Nm 23.19; ISm 15.29; Tt 1.2; Hb 6.18). "Hasc cemitur *(a),* in doctrinis (Is 17.17); (*b*) in praedictionibus, promissionibus, ut et comminationibus (Nm 23.19)."[42]

Com o mesmo propósito, o teólogo reformado Endemann diz: "Veracitas Deo duplici sensu recte adscribitur, (1.) Quatenus nunquam errat, quia est omniscius, nunquam errorem aliis significat, qui id repugnat bonitati ejus. ... (2.) Quatenus Deus ea actu sentit, quas verbis vel factis entibus intelligentibus significat. Deus

actionibus et sermonibus suis eum intendit finem, ut sibi homines credant, confidant, etc., quem finem everteret si semel a veritate discederet. Scriptura docet idem *scil.* quod Deus... [est] verax, immunis ab omni errore et mendacio.... Fidelis est Deus, quatenus ingenue aliquid promittit; atque promissum certíssimo complet.... Severitatem Deo tribuimus quatenus comminationes suas implet".[43]

Os teólogos filosóficos virtualmente negam que haja algum atributo em Deus chamado verdade. Dizem que o que se pretende pelo termo é apenas a uniformidade da lei. A eficiência de Deus sempre é exercida de tal forma que podemos confiar na seqüência regular dos acontecimentos. A este respeito, pode-se dizer que Deus é veraz. Bruch[44] [45] admite: "Esta idéia surge necessariamente de nossa consciência religiosa, visto que abraçamos com plena confiança o que consideramos ser revelação divina e nos persuadimos de que Deus, no devido tempo, cumprirá tudo o que propôs, prometeu ou ameaçou. Tal confiança é, nos termos mais fortes, amiúde expressa nos escritos sacros e é a fonte da firme fé pela qual o cristão recebe a revelação dada em Cristo; e da inabalável confiança com que ele antecipa o cumprimento das promessas divinas". Não obstante, embora esta idéia da veracidade de Deus tenha seu fundamento em nossa própria natureza, e seja assim claramente reconhecida nas Escrituras, e embora penetre tão profundamente na experiência religiosa e na esperança dos crentes, ela não passa de uma ilusão. Não existe tal atributo em Deus. É antifilosófico, e portanto impossível que deva haver a distinção, a qual deve então presumir-se, entre propósito e ato na mente divina. A atribuição a Deus de verdade ou veracidade repousa, diz Bruch, "na pressuposição de uma distinção nele entre pensamento e sua manifestação, entre suas promessas e ameaças e sua concretização, o que não só destrói a unidade da essência divina, mas a reduz às limitações e mudanças de tempo.... Como a atribuição de veracidade a Deus emana do que observamos em nós mesmos, dá a impressão de antropomorfismo e não reivindica o reconhecimento científi-

co".[45] Ele objeta também quanto à atribuição de veracidade a Deus, no sentido ordinário do termo, porque Deus opera invariavelmente segundo a lei, e portanto, "propriamente falando, não pode haver nele aquilo a que chamamos de promessas ou ameaças".[46] A idéia é que, como Deus estabeleceu certas leis físicas, e se os homens consentem que estas lhes são um bem, e se as violam sofrem o dano, assim há leis que determinam o bem-estar das criaturas racionais: se as observamos, somos felizes; se as desrespeitamos, somos miseráveis.

Deus nada tem que ver com isso, a não ser com o fato de haver estabelecido tais leis e levá-las à concretização. A idéia filosófica, portanto, da veracidade de Deus, é a imutabilidade da lei, física e moral. Este conceito é ainda mais definidamente apresentado por Schweizer.[47] Deus, desde o princípio até o fim do mundo, é uma e a mesma causalidade; isso, em referência ao mundo moral, é sua verdade, *veracitas,fidelitas,* até onde as últimas revelações, ou manifestações dessa causalidade, correspondem ao que as primeiras manifestações nos levariam a esperar. Deus, segundo este ponto de vista, não é tanto uma pessoa, mas um nome para a ordem moral do universo. Há, naturalmente, alguma verdade nesse modo de representação. As leis pelas quais Deus governa suas criaturas, racionais e irracionais, são invariáveis. É verdade que uma pessoa colhe o que semeia; que ela recebe aqui e no mundo vindouro as conseqüências naturais de sua conduta. Se ela semeia para a carne, colhe corrupção; se semeia para o espírito, colhe vida eterna. Essas leis, porém, são administradas por um Deus pessoal, que, da mesma forma que controla as leis físicas que fazem produzir abundância ou fome, saúde ou enfermidade; na medida que lhe parece certo, também controla todas as leis determinadas para o bem-estar da alma humana, assim como realiza seus desígnios e assegura o cumprimento de suas promessas e ameaças. As leis de um governo humano bem ordenado são invariáveis e imparciais, mas isso não é inconsistente com sua administração humana.

1

De Diversis Qucestionibus ad Simplicianum, II. ii. 2, edit. Benedictines, vol. vi. p. 195, a. Compare também o que ele diz sobre este tema em *De Civitate Dei,* XI. xxi.; *Ibid.,* vol. vii. p. 461.

2

Systema Socorum Theolog corum, tom. ii. cap. 9; Wittenberg, 1655, p. 439.

3

Theologia, I. viii. § 1, xxvii. p. 418.

4

Meditationes. Responsiones Sextce, vi. edit. Amsterdã, 1685, p. 160.

5

Md., p. 161.

6

De Providentia Dei, Epilogus. *Opera,* edit. Turici, 1841, vol. iv. p. 138.

7

Ver Soei Communes Theologici, edit. Basle, 1573, pp. 402-408.

8

Systema Theologice, lib. I., cap. v. 4; edit. Hanovise, 1603, p. 107.

9

Institutio, III. xxiii. 2, edit. Berlim, 1834, parte ii. p. 148.

10

Slrauss, i. p. 592. Schleiermacher I. § 54. *Werke,* edit. Berlim, 1842, vol. iii. p. 285.

11

Bruch, p. 155.

12

Dogmatik, vol. i. p. 587.

13

Glaubenslehre, I. § 54.

14

Die Lehre von den gõttlichen Eigenschaften, p. 154.

15

Chrisíliche Lehre, p. 160.

16

Uebersicht über das System Schleiermacher 's, de Gess, p. 88.

17

Glaubenslehre, 1. p. 263.

18

Dogmatik, vol. i. p. 587.

19

Ethices, i. def. vii. edit. Jena, 1803, vol. ii. p. 36.

20

Epístola xxiii. *Ibid.* vol. i. 513.

21

"So woilen also die Begriffe des Absoluten und des Heiligen nicht zusammengehen: sondem wer das Absolute festhãlt, der lõst die Heiligkeit auf, welche nur an einem in Relation gestellten Wesen etwas ist; und wer es umgekert mit der Heiligkeit emstlich nimmt, der tritt der Idee der Absolutheit zu nahe, welche durch den leisesten Schatten der Mõglichkeit, anders zu sein ais sie ist, verunreinigt wird. Diese Einsicht in die Unanwendbarkeit moralischer Attribute auf Gott hatten schon einzelne Kirchenvater... erkannte." - *Dogmatik,* vol. i. p. 595.

22

Institutiones, p. 273.

23

De Finibus, v. 23, 65, edit. Leipzig, 1850, p. 1042.

24

Partitiones Oratória:, 22, 78, edit. *ut sup.* p. 194,

25

Christliche Glaube, § 84, *Works,* Berlim, 1843, vol. iv. p. 465.

26

Pcedagogus, I. viii., edit. Cologne, 1688, p. 114, c. e p. 115.

27

AdversusMarcionem, II. 10; edit. Basel, 1562, p. 179, ver II. 13; edit. Leipzig, 1841, iii. p. *90. Bibliotheca*, Gersdorf, vol. vi.

28

De Principiis, 11. v. 3; edit. Paris, 1733, vol. i. p. 88, a.

29

Institutiones, i. 153; edit. Tiguri, 1743, p. 154.

30

Ibid., i. 154.

31

Ver a seção sobre o “Gerechtigkeit Gottes” em *Lehre von den Gõttlichen Eigenschaften*, de Bruch, pp. 275-296.

32

Light and Life of Men.

33

Eigenschaften, p. 240.

34

Christliche Glaube, § 166; *Works*, Berlim, 1843, vol. iv. p. 513.

35

Eigenschaften, p. 266.

36

Ibid., pp. 269, 270.

37

Von der Sünde und Erlõsung, p. 21, *Stud. d. Ev. Geistl. Wütembergs*, vol. ii. parte 2. Stuttgart, 1835.

38

Dogmaíik, ii. p. 121.

39

Ibid., p. 130.

40

Ibid., p. 137.

41

Ibid., p. 89,

42

Hollaz, *Examen Theologicum*, edit. Leipzig, 1763, pp. 243, 244.

43

Compendium Theologicum, 1. § 33; edit. Hanovite, 1777, pp. 97, 99.

44

Eigenschaften, p. 250.

45

Ibid., p. 250.

46

Ibid., p. 252.

47

Glaubenslehre, vol. i. p. 443.

É uma grande misericórdia que, pelo menos em alguns casos, aqueles cuja filosofia os coíbe de crer na pessoalidade de Deus, creiam na pessoalidade de Cristo, a quem consideram um homem investido de todos os atributos da Deidade e a quem amam e adoram conseqüentemente.

§ 15. *Soberania*

Soberania não é uma propriedade da natureza divina, mas uma prerrogativa oriunda das perfeições do Ser Supremo. Se Deus é Espírito, e portanto uma pessoa infinita, eterna e imutável em suas perfeições, o Criador e Preservador do universo, a soberania absoluta é um direito seu. A infinita sabedoria, bondade e poder, com o direito de posse que pertence a Deus no tocante às suas criaturas, são o fundamento imutável de seu domínio. “No céu está o nosso Deus e tudo faz como lhe agrada” (SI 115.3). “Todos os moradores da terra são por ele reputados em nada; e, segundo a sua vontade, ele opera com o exército do céu e os moradores da terra; não há quem lhe possa deter a mão, nem lhe dizer: Que fazes?” (Dn 4.35). “Tua, Senhor, é o poder, a grandeza, a honra, a vitória e a majestade; porque teu é tudo quanto há nos céus e na terra” (1 Cr 29.11). “Ao Senhor pertence a terra e tudo o que nela se contém, o mundo e os

que nele habitam” (SI 24.1). “Teu, Senhor, é o reino, e tu te exaltaste por chefe sobre todos” (1 Cr 29.11). “Eis que todas as almas são minhas; como a alma do pai, também a alma do filho é minha” (Ez 18.4). “Ai daquele que contende com o seu Criador! E não passa de um caco de barro entre outros cacos. Acaso, dirá o barro ao que lhe dá forma: Que fazes? Ou: A tua obra não tem alça” (Is 45.9). “Porventura, não me é lícito fazer o que quero do que é meu?” (Mt 20.15). “Segundo o propósito daquele que faz todas as coisas conforme o conselho da sua vontade” (Ef 1.11). “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas. A ele, pois, a glória etemamente. Amém!” (Rm 11.36).

À luz destas e de passagens similares das Escrituras, é evidente: (1.) Que a soberania de Deus é universal. Ela se estende sobre todas as suas criaturas, das ma' evadas às mais inferiores. (2.) Ela é absoluta. Não se podem pôr limites à sua autoridade . faz seu beneplácito nos exércitos do céu e entre os habitantes da terra. (3.) Ela é imutável. Não pode ser ignorada nem rejeitada. Ela obriga todas as criaturas, tão inexoravelmente quanto as leis físicas obrigam o universo material.

Esta soberania é exercida: (1.) No estabelecimento de leis físicas e morais pelas quais todas as criaturas são governadas. (2.) Na determinação da natureza e dos poderes das diferentes ordens dos seres criados e na designação de cada um em sua esfera apropriada. (3.) Na designação de cada indivíduo em sua posição e sorte. É o Senhor quem fixa os limites de nossa habitação. Nossos tempos estão em suas mãos. Ele determina quando, onde e sob quais circunstâncias cada indivíduo de nossa raça deve nascer, viver e morrer. As nações, não menos que os indivíduos, estão assim nas mãos de Deus, que lhes designa sua herança na terra e controla seu destino. (4.) Deus não é menos soberano na distribuição de seus favores. Ele faz o que quer com o que é seu. A alguns dá riquezas, a outros, honra; a outros, saúde; enquanto outros são pobres, ignorados ou vitimados pela enfermidade. A alguns, ele envia a luz do evangelho; a outros, ele deixa nas trevas. Alguns, pela fé, são conduzidos à salvação; outros perecem na incredulidade. À pergunta “Por que isso é assim?”, a única resposta é aquela dada por nosso Senhor. “Assim foi do teu agrado, ó Pai.”

Ainda que esta soberania seja tanto universal quanto absoluta, é a soberania de sabedoria, santidade e amor. A autoridade de Deus não é limitada por nada fora dele mesmo, mas é controlada, em todas as suas manifestações, por suas infinitas perfeições. Se uma pessoa é livre e exaltada, na proporção em que é governada por uma razão iluminada e uma consciência pura, assim é supremamente abençoada aquela que se submete satisfeita em ser governada pela infinita razão e sabedoria de Deus. Esta soberania de Deus é a base da paz e a confiança de todo o seu povo. Eles se regozijam em que o Senhor Deus onipotente reine; que nem a necessidade, nem o acaso, nem a insensatez do homem, nem a malícia de Satanás controla a seqüência dos eventos e de todos os seus resultados. A sabedoria, o amor e o poder infinitos pertencem a ele, nosso grande Deus e Salvador, em cujas mãos se confiou todo o poder no céu e na terra.

CAPÍTULO VI

A TRINDADE

§ 1. *Observações Preliminares*

A doutrina da Trindade é peculiar à religião da Bíblia. A Tríade do mundo antigo não passa de uma afirmação fdosófíca da teoria panteísta que é a base de todas as religiões da antigüidade. Para os hindus, o ser simples, não desenvolvido e primário é chamado de Brahma. Esse ser, revelado no mundo real, é Vishnu;

quando retomar ao abismo da consciência ou atributos, é Shiva. No budismo, encontramos essencialmente as mesmas idéias, em uma forma mais dualista. O budismo estabelece uma distinção mais forte entre Deus, ou princípio espiritual de todas as coisas, e a natureza. A alma do homem é uma parte, ou uma forma de existência, dessa essência espiritual, cujo destino consiste em poder livrar-se da natureza e perder-se no infinito ignoto. No platonismo também encontramos uma trindade irreal. O ser simples *(xò òv)* tem seu *Xáyoç, o* complexo de suas idéias, a realidade em tudo o que é fenomenal e mutante. Em todos esses sistemas, antigos ou modernos, há uma Tese, uma Antítese e uma Síntese; o Infinito se toma finito, e o finito volta para o Infinito. É óbvio, pois, que tais fórmulas trinitarianas não têm analogia com a doutrina bíblica da Trindade, e não servem nem para explicá-la nem para confirmá-la.

O desígnio de todas as revelações contidas na Palavra de Deus é a salvação do homem. A verdade visa a santidade. Deus não toma notórios seu ser e atributos com o fim de ensinar ciência aos homens, mas para levá-los a um conhecimento salvífico do próprio Deus. As doutrinas bíblicas estão, portanto, intimamente relacionadas com a religião ou com a vida de Deus na alma. Determinam a experiência religiosa dos crentes e são pressupostas nessa experiência. Isso é especialmente verdadeiro na doutrina da Trindade. É um grande equívoco considerar esta doutrina como mera verdade especulativa ou abstrata, concernente à constituição da Dei-dade, na qual não temos nenhum interesse prático, nem se nos exige que nela creiamos simplesmente porque é revelada. Ao contrário, ela jaz em todo o plano da salvação e determina o caráter da religião (no sentido subjetivo do termo) de todos os verdadeiros cristãos. É a fé inconsciente, ou não estruturada, mesmo daqueles dentre o povo de Deus que são incapazes de entender o termo pelo qual é expressa. Eles todos crêem em Deus, o Criador e Preservador, contra quem eles têm pecado, cuja justiça sabem que não podem satisfazer e cuja imagem não podem restaurar em sua natureza apóstata. Portanto, de maneira necessária, crêem em um Redentor divino e Santificador divino. Têm, por assim dizer, os fatores da doutrina da Trindade em suas próprias convicções religiosas. Nenhuma doutrina meramente especulativa, especialmente nenhuma doutrina tão misteriosa e tão sem analogia com todos os objetos do conhecimento humano como a da Trindade, jamais poderia alcançar o controle permanente sobre a fé

da Igreja como o que tem exercido esta doutrina. Portanto, não é por alguma decisão arbitrária, nem a partir de uma adesão fanática a crenças hereditárias, que a Igreja sempre se recusou reconhecer como cristãos os que rejeitam esta

doutrina. Tal juízo é apenas a expressão da profunda convicção de que os antitrinitarianos devem adotar um sistema de religião radical e praticamente diferente daquele sobre o qual a Igreja edifíca suas esperanças. Não é demais concordar com Meyer[1] em que "a Trindade é o ponto de união de todas as idéias e interesses cristãos; simultaneamente o princípio e o fim de toda percepção acerca do cristianismo".

Este grande artigo da fé cristã pode ser considerado sob três aspectos diferentes: (1.) A forma bíblica da doutrina. (2.) A forma eclesiástica ou o modo no qual as declarações da Bíblia têm sido explicadas nos símbolos da Igreja e nos escritos dos teólogos. (3.) Sua forma filosófica ou as tentativas que se têm feito para ilustrar ou provar a doutrina com base em princípios filosóficos. Apenas a doutrina, como apresentada na Bíblia, é que obriga a fé e a consciência do povo de Deus.

§ 2. A Forma Bíblica da Doutrina A. *Que Forma é Essa*

A forma na qual esta doutrina se encontra na Bíblia, e na qual entra na fé da Igreja universal, inclui substancialmente os seguintes detalhes:

1. Há um só Deus vivo e verdadeiro, ou Ser divino. A religião da Bíblia se opõe não só ao ateísmo, mas a todas as formas de politeísmo. As Escrituras asseveram por toda parte que somente Jeová é Deus (Dt 6.4). "Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus" (Is 44.6). "Crês, tu, que Deus é um só? Fazes bem. Até os demônios crêem e tremem" (Tg 2.19). O Decálogo, que é o fundamento do código moral e religioso do cristianismo tanto quanto do judaísmo, tem como primeiro e grande mandamento: "Não terás outros deuses diante de mim" (Êx 20.3). Portanto, nenhuma doutrina pode ser certa se contradiz esta verdade primordial da religião tanto natural quanto revelada.

2. Na Bíblia, todos os títulos e atributos divinos são designados igualmente ao Pai, ao Filho e ao Espírito. O mesmo culto divino lhes é prestado. Um é tanto objeto de adoração, amor, confiança e devoção quanto o outro. Não é mais evidente que o Pai é Deus do que o Filho é Deus; nem é a Deidade do Pai e do Filho mais claramente revelada do que a do Espírito.

3. Os termos Pai, Filho e Espírito não expressam diferentes relações de Deus com suas criaturas. Eles não são análogos aos termos Criador, Preservador e Benfeitor, os quais expressam tais relações. Os fatos bíblicos são: *(a.)* O Pai diz

Eu; o Filho diz Eu; o Espírito diz Eu. (*b*.) O Pai diz Tu para o Filho; e o Filho diz Tu para o Pai; e de igual forma o Pai e o Filho usam os pronomes Ele e Aquele em referência ao Espírito, (c.) O Pai ama o Filho; o Filho ama o Pai; o Espírito testifica do Filho. O Pai, Filho e Espírito são variadamente sujeito e objeto. Agem e são objetos de ação. Nada se acrescenta a estes fatos quando se diz que o Pai, o Filho e o Espírito são pessoas distintas; porque uma pessoa é um sujeito inteligente que pode dizer Eu, a quem se pode apelar como Tu, e que pode agir e ser objeto de ação. A suma desses fatos é expressa na proposição: O único Ser divino subsiste em três pessoas, Pai, Filho e Espírito.

Esta proposição nada acrescenta aos fatos em si; pois os fatos são: (1.) Que há um Ser divino. (2.) O Pai, o Filho e Espirito são divinos. (3.) O Pai, o Filho e o Espirito são, no sentido que se acaba de expressar, pessoas distintas. (4.) Sendo os atributos inseparáveis da substância, as Escrituras, ao dizer que o Pai, o Filho e o Espírito possuem os mesmos atributos, dizem que são o mesmo em substância; e se são o mesmo em substância, são iguais em poder e glória.

4. Embora o Pai, o Filho e o Espírito sejam iguais em substância, e iguais em poder e glória, não é menos verdade, segundo as Escrituras: *(a.)* Que o Pai é o primeiro, o Filho o segundo, e o Espírito o terceiro. (*b*.) O Filho é do Pai **(ÉK** 0eoO, o Àóyoç, eíxcÀiv, **áiraÚYaopa,** xoü 0eoü); e o Espírito é do Pai e do Filho, (c.) O Pai envia o Filho, e o Pai e o Filho enviam o Espírito. *(d.)* O Pai opera através do Filho, e o Pai e o Filho operam através do Espírito. Nunca se encontra a reciproca destas afirmações. Nunca se diz que o Filho envia o Pai, nem que opera por meio dele; e jamais se diz que o Espírito envia o Pai ou o Filho, ou que opera por meio deles. Os fatos contidos neste parágrafo são sumariados na preposição: na Santa Trindade há uma subordinação das pessoas quanto ao modo de subexistência e operação. Esta proposição, uma vez mais, nada acrescenta aos fatos propriamente ditos.

5. Segundo as Escrituras, o Pai criou o mundo, o Filho criou o mundo, e o Espírito criou o mundo. O Pai preserva todas as coisas; o Filho sustenta todas as coisas; e o Espírito é a fonte de toda a vida. Esses fatos se expressam dizendo que as pessoas da Trindade concorrem em todas as ações *ad extra.* Não obstante, há algumas ações predominantemente atribuídas ao Pai, outras ao Filho, e outras ao Espírito. O Pai cria, elege e chama; o Filho redime; e o Espírito santifíca. E, em contrapartida, há determinadas ações, ou condições, atribuídas a uma pessoa da Trindade, as quais nunca são atribuídas a nenhuma das outras. Daí, a geração pertence exclusivamente ao Pai; a filiação, ao Filho; e a processão, ao

Espírito. Essa é a forma como a doutrina da Trindade aparece na Bíblia. A afirmação anterior não envolve nenhum elemento filosófico. É simplesmente um arranjo dos fatos claramente revelados que sustentam este tema. É a forma na qual a doutrina sempre entrou na fé da Igreja, como parte de suas convicções e experiência religiosas.

Dizer que esta doutrina é incompreensível é dizer nada mais do que se deve admitir de qualquer outra grande verdade, quer da revelação, quer da ciência. E certamente irracional afirmar ser impossível que a única substância divina subsista em três pessoas distintas, quando, segundo a forma de filosofia que tem sido mais amplamente difundida e mais persistente, tudo o que existe não passa de uma das inumeráveis formas nas quais uma e a mesma substância infinita subsiste; e quando, segundo os realistas, que em certo tempo controlaram o mundo intelectual, todos os homens são as formas individualizadas da mesma substância numericamente chamada humanidade genérica.

B. *Prova Bíblica da Doutrina*

Nenhuma doutrina como a da Trindade pode ser adequadamente demonstrada por meio de uma citação bíblica. Alguns de seus elementos constitutivos estão expostos em um lugar, alguns em outro. A unidade do Ser Divino; a verdadeira e igual divindade do Pai, do Filho e do Espírito; sua pessoalidade distinta; a relação que eles mantêm uns com os outros e com a Igreja e o mundo, não se apresentam numa forma doutrinai na Palavra de Deus, senão que os vários elementos constitutivos da doutrina são declarados, ou supostos, uma e outra vez, do princípio

ao fim da Bíblia. Portanto, é por provar esses elementos separadamente que toda a doutrina pode ser mais satisfatoriamente estabelecida. Tudo o que se faz necessário aqui é uma referência aos ensinos gerais da Escritura sobre o tema, e a algumas poucas passagens nas quais se inclui tudo o que é essencial à doutrina.

O Caráter Progressivo da Revelação Divina

1. O caráter progressivo da revelação divina se reconhece em relação a todas as grandes doutrinas da Bíblia. Um dos argumentos mais fortes em prol da origem divina das Escrituras é a relação orgânica de suas várias partes. Elas englobam mais de sessenta livros escritos por homens diferentes em épocas diferentes, e no entanto formam um todo; não por meras relações históricas

externas, nem em virtude da identidade geral dos temas tratados, mas pelo seu desenvolvimento orgânico interno. Tudo o que está em uma árvore plenamente desenvolvido já estava potencialmente na semente. Tudo o que encontramos desenvolvido na plenitude do Evangelho se encontra em forma rudimentar nos primeiros livros da Bíblia. O que no início se insinua apenas obscuramente, desenvolve-se gradualmente em partes posteriores do volume sagrado, até que a verdade emerge em sua plenitude. Essa é a verdade concernente às doutrinas da redenção; da pessoa e obra do Messias, a semente prometida da mulher; da natureza e ofício do Espírito Santo; e de um estado futuro além-túmulo. E é especialmente verdade no que diz respeito à doutrina da Trindade. Mesmo no livro de Gênesis há insinuações da doutrina que recebem sua verdadeira interpretação em revelações posteriores. O fato de que os nomes de Deus estão na forma plural; de que os pronomes pessoais estão com freqüência na primeira pessoa do plural ("Façamos o homem à nossa imagem"); de que a forma de bênção é tríplice, e outros fatos de igual natureza, podem ser explicados de maneiras diferentes. Mas, quando se faz evidente, à luz do progresso da revelação, que há três pessoas na Deídade, então dificilmente se pode deixar de reconhecer que tais formas de expressão estão baseadas nessa grande verdade.

2. Entretanto, muito mais importante é o fato de que, não somente em Gênesis, como também em todos os livros mais antigos da Escritura, encontramos uma distinção entre Jeová e o Anjo de Jeová, sendo ele mesmo Deus, a quem se atribuem todos os títulos divinos e a quem se rende adoração divina. À medida que a revelação se desenvolve, tal distinção se toma mais e mais manifesta. Este mensageiro de Deus é chamado de a Palavra, a Sabedoria, o Filho de Deus. Sua pessoalidade e sua divindade são claramente reveladas. Ele é o antigo, ainda desde a eternidade, o Deus Onipotente, o Adonai, o Senhor de Davi, Jeová Justiça nossa, o qual nasceu de uma virgem e leva os pecados de muitos.

3. De igual forma, ainda no primeiro capítulo de Gênesis, o Espírito de Deus é representado como a fonte de toda a inteligência, ordem e vida no universo criado; e, nos livros seguintes do Antigo Testamento, ele é representado como a inspirar os profetas, dando sabedoria, força e bondade a estadistas e a guerreiros, bem como ao povo de Deus. Este Espírito não é uma agência, mas um agente que ensina e seleciona; contra quem se pode pecar e que pode ser entristecido; e que, no Novo Testamento, é inequivocamente revelado como uma pessoa distinta. Quando João Batista apareceu, encontramo-lo falando da parte do Espírito Santo como uma pessoa com quem seus patrícios estavam

familiarizados, como um objeto de culto divino e o doador de bênçãos salvíficas. Nosso divino Senhor também tomou esta

verdade como irrefutável e prometeu enviar o Espírito, como um Paracleto, a tomar seu lugar; para instruí-los, confortá-los e fortalecê-los; a quem eles deveriam receber e obedecer. Assim, sem nenhuma transição violenta, as mais antigas revelações deste mistério foram gradualmente desvendadas, até que o Deus Triúno, o Pai, o Filho e o Espírito, surge no Novo Testamento como o Deus universalmente reconhecido de todos os crentes.

A Fórmula do Batismo

4. Nas fórmulas do batismo e da Bênção Apostólica fez-se provisão para manter esta doutrina constantemente diante da mente do povo como um artigo cardinal da fé cristã. Cada cristão é batizado em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. A pessoalidade, a divindade e, conseqüentemente, a igualdade destes três sujeitos são aqui apresentadas de forma axiomática. A associação do Filho e do Espírito com o Pai; a identidade da relação, no tocante à dependência e obediência que mantemos para com o Pai, o Filho e o Espírito respectivamente; a confissão e profissão envolvidas nas ordenanças, tudo isso impede qualquer outra interpretação desta fórmula além daquela que tem sido aceita na Igreja. Se a expressão “em nome do Pai” implica a pessoalidade do Pai, a mesma dedução existe quando usada em referência ao Filho e ao Espírito. Se reconhecemos nossa sujeição e adesão ao primeiro, então reconhecemos nossa sujeição e adesão às outras pessoas divinas aqui nomeadas.

A Bênção Apostólica

Na bênção apostólica, uma oração é dirigida a Cristo em busca de sua graça; ao Pai, em busca de seu amor; e ao Espírito, em busca de sua comunhão. A pessoalidade e a divindade de cada um são, portanto, solenemente reconhecidas sempre que esta bênção é pronunciada e recebida.

5. No registro do batismo de nosso Senhor, o Pai se dirige ao Filho, e o Espírito desce na forma de uma pomba. No discurso de Cristo, registrado nos capítulos 14, 15 e 16 do Evangelho de João, nosso Senhor fala ao Pai e do Pai, e promete enviar o Espírito a cada um de seus discípulos, para ensiná-los e confortá-los. Nesse discurso, a pessoalidade e a divindade do Pai, do Filho e do Espírito são reconhecidas com igual clareza. Em ICo 12.4-6, o Apóstolo fala da

diversidade de dons dada pelo mesmo Espírito; da diversidade de administração dada pelo mesmo Senhor; e da diversidade de operações dada pelo mesmo Deus.

Entretanto, não se deve esquecer que a fé da Igreja na doutrina da Trindade não repousa exclusiva nem principalmente sobre argumentos como os mencionados anteriormente. O grande fundamento dessa fé é o que se ensina por toda a parte na Bíblia acerca da unidade do Ser Divino; da pessoalidade e divindade do Pai, do Filho e do Espírito; bem como de suas relações mútuas.

§3.0 *Período de Transição* A. *A Necessidade de uma Declaração Mais Definida da Doutrina* A forma bíblica da doutrina da Trindade, tal como apresentada anteriormente, inclui tudo

o que é essencial à integridade da doutrina e tudo o que é abraçado na fé dos cristãos comuns. Não obstante, nem tudo está incluso nos credos da Igreja. É característico das Escrituras que as verdades nelas apresentadas são exibidas na forma em que se dirigem à nossa consciência religiosa. É a essa feição da Palavra de Deus que se deve atribuir sua adaptação ao uso geral. Uma verdade amiúde jaz na mente da Igreja como um objeto de fé, muito antes de ser elaborada em sua forma doutrinai, ou seja, antes que seja analisada, que seu conteúdo seja claramente determinado e que seus elementos sejam expostos em suas relações mútuas. Quando uma doutrina tão complexa como a da Trindade é apresentada como objeto de fé, a mente é forçada a refletir sobre ela, a empreender a determinação do que ela inclui e de como se devem enunciar suas várias partes de maneira que se evitem a confusão e a contradição. Além dessa necessidade interna de uma declaração definida da doutrina, esta declaração foi forçada sobre a Igreja de fora. Mesmo entre os que honestamente tencionavam receber o que as Escrituras ensinavam sobre o tema, era inevitável que surgisse aí diversidade no modo de declarar, bem como confusão e contradição no uso dos termos. Como a Igreja é una, não meramente em seu caráter externo, mas de maneira real e interna, esta diversidade e confusão são tanto um mal, uma dor e um embaraço, perturbando a paz interna, como o seriam semelhante inconsistência e confusão em uma mente individual. Havia, portanto, necessidade interna e externa, na própria Igreja, de uma declaração direta, inclusiva e consistente dos vários elementos desta complexa doutrina da fé cristã.

B. *Conflito com o Erro*

Além da necessidade de um enunciado doutrinário que satisfizesse a mente dos que a recebiam, houve a necessidade adicional de guardar a verdade das más influências de exibições falsas ou errôneas. A convicção de que Cristo é uma pessoa divina estava profundamente arraigada na mente de todos os cristãos. A glória que ele exibiu, a autoridade que assumiu, o poder que manifestou, os benefícios que conferiu demandavam o reconhecimento de ser ele o verdadeiro Deus. Mas não menos forte era a convicção de haver um só Deus. A dificuldade estava em conciliar estes dois artigos fundamentais da fé cristã. O modo de resolver tal dificuldade, rejeitando um desses artigos com o intuito de poupar outro, foi repudiado pelo consenso. Houve os que negaram a divindade de Cristo e se esforçaram por satisfazer a mente dos crentes, representando-o como o melhor dos homens; como possuindo a plenitude do Espírito de Deus; como o Filho de Deus, em virtude de seu nascimento miraculoso; ou como animado e controlado pelo poder de Deus; não obstante, mero homem. Este conceito da pessoa de Cristo foi tão universalmente rejeitado na Igreja primitiva, que apenas deu lugar a certas controvérsias. Os erros contra os quais os defensores da doutrina da Trindade tiveram de lutar eram de uma ordem superior. Era naturalmente inevitável que ambos os partidos, os proponentes e os opositores da doutrina, se valessem das filosofias correntes da época. Consciente ou inconscientemente, todos os homens estão mais ou menos controlados em sua forma de pensar sobre as questões divinas pelas opiniões metafísicas que prevalecem entre eles e nas quais foram educados. Por conseguinte, descobrimos que o gnosticismo e o platonismo coloriram as perspectivas tanto dos defensores quanto dos oponentes da doutrina da Trindade durante o período anteniceno.

Os Gnósticos

Os gnósticos sustentavam que havia uma série de emanações do Ser primordial, de diferentes ordens ou categorias. Era natural que os devotos do sistema, que professavam ser cristãos, apresentassem Cristo como uma das mais elevadas dessas emanações ou eôneos. Tal visão de sua pessoa admitia que ele fosse considerado consubstanciai com Deus, como divino, como o criador do mundo, como uma pessoa distinta, e tivesse ao menos uma união aparente ou docética com a humanidade. Assim, ajustava-se a algumas das condições do complicado problema a resolver. Entretanto, representava Cristo como um de uma série de emanações, e o reduzia à categoria dos seres dependentes, exaltados acima dos demais da mesma classe em dignidade, mas não em natureza. Além disso, envolvia a negação de sua verdadeira humanidade, que

era tão essencial à fé da Igreja e tão cara ao povo quanto sua divindade. Todas as explicações da Trindade fundamentadas na filosofia gnóstica foram então rejeitadas como insatisfatórias e heréticas.

Os Platonistas

O sistema platônico, tal como modificado por Filo e aplicado por ele à explicação filosófica da teologia do Antigo Testamento, exerceu muito maior influência nas especulações dos primeiros pais do que o gnosticismo. Segundo Platão, Deus formou, ou tinha na razão divina, as idéias, tipos ou modelos de todas as coisas, idéias que se converteram nos princípios vivos e formativos de todas as existências reais. A razão divina, com seus conteúdos, era o Logos. Por isso Filo, ao explicar a criação, representa o Logos como a suma de todos esses tipos ou idéias, as quais constituíam o KÓapoç vorjTÓç, ou mundo ideal. Nessa perspectiva, o Logos era designado como èvôiáêeToç *(mente conceptus).* Na criação, ou automanifestação de Deus na natureza, essa razão divina ou Logos nasceu, foi enviada ou projetada, tornando-se o *Xóyoç* irpocjiopucóç, dando vida e forma a todas as coisas. Filo chamou a Deus, tal como manifestado no mundo, não só de *Xóyoç,* mas também de ulóç , eÍKüív, ihòç povoYevnç, Trpotóyovoç, okíoc, TTapáôeiYpa, ôóÇa, èniarfipri, 0eoú, e ôeútepoç 0eóç. Na aplicação dessa filosofia à doutrina de Cristo, foi fácil fazer dele o àóyoç TTpoc|jop lkòç, assumindo e asseverando sua pessoalidade, e representando-o como especialmente manifestado ou encarnado em Jesus de Nazaré. Tal tentativa foi feita por Justino Mártir, Taciano e Teófilo. Houve êxito no tocante à exaltação de Cristo acima de todas as criaturas; ele foi feito o criador e preservador de todas as coisas, a luz e vida do mundo. Mas isso não satisfez a consciência da Igreja, porque apresentava a divindade de Cristo como essencialmente subordinada; fazia sua geração extramundana, porém não eterna; e especialmente devido ao fato de que a filosofia, da qual esta teoria do Logos fora tomada por empréstimo, era totalmente oposta ao sistema cristão. O Logos de Platão e Filo não passava de um termo coletivo para o mundo ideal, a íôéa *xúsv* lôewv; e portanto a distinção real entre Deus e o Logos era a que existia entre Deus como oculto e Deus como revelado. Deus em si mesmo era ò Oeóç; Deus na natureza era o Logos. Esta, além do mais, é a velha doutrina pagã panteísta, que faz do universo a manifestação ou forma existencial de Deus.

A Doutrina de Orígenes

Orígenes apresentou a doutrina platônica da geração e natureza do Logos em

uma forma mais elevada do que aquela na qual havia sido exibida nas especulações de outros entre os pais. Ele não só insistiu, em oposição aos monarquianos ou unitarianos, na pessoalidade distinta do Filho, mas também em sua geração eterna, como oposta à sua geração extramundana. Não obstante, atribuiu essa geração à vontade do Pai. O Filho foi assim reduzido à categoria de criatura, pois, segundo Orígenes, a criação é desde a eternidade. Outra característica insatisfatória de todas essas especulações sobre a teoria do Logos era que ela não deixava lugar para o Espírito Santo. O Logos era a Palavra, o Filho de Deus, gerado antes da criação a fim de criar, ou, segundo Orígenes, gerado desde a eternidade; mas e o Espírito Santo? Ele aparece no ato batismal e na bênção apostólica como uma pessoa distinta, mas a teoria do Logos só tinha lugar para uma Díade, não para uma Tríade. Por isso surge a maior confusão nas declarações dessa classe de escritores acerca do Espírito Santo. Às vezes ele é identificado com o Logos; às vezes é representado como substância comum com o Pai e o Filho; às vezes, como o mero poder ou eficiência de Deus; às vezes, como uma pessoa distinta subordinada ao Logos, e uma criatura.

A Teoria Sabeliana

Outro método para resolver este grande problema e para satisfazer as convicções religiosas da Igreja foi o adotado pelos monarquianos, patripassianos ou unitarianos, como eram chamados indiferentemente. Eles admitiam uma trindade modal. Reconheciam a genuína divindade de Cristo, mas negavam quaisquer distinções pessoais na Deidade. A mesma pessoa é simultaneamente Pai, Filho e Espírito Santo; expressando esses termos as diferentes relações em que Deus se revela no mundo e na Igreja. Os principais defensores desta teoria foram Praxeas, da Ásia Menor, que ensinou esta doutrina em Roma em 200 d.C.; Noetus, de Esmima, em 230 d.C.; Beiyll, bispo de Bostra, na Arábia, em 250 d.C.; e especialmente Sabélio, presbítero de Ptolemaida, em 250 d.C., devido a quem a doutrina passou a ser conhecida como sabelianismo. O único ponto no qual esta doutrina satisfazia as convicções religiosas dos cristãos era quanto à verdadeira divindade de nosso Senhor. Mas, ao negar a pessoalidade distintiva do Pai e do Espírito, com quem cada crente mantinha uma relação pessoal, a quem adoração e orações eram dirigidas, ela não podia ser recebida pelo povo de Deus. Sua oposição à Escritura era patente. Na Bíblia, o Pai é constantemente apresentado dirigindo-se ao Filho como “Tu”, amando-o, enviando-o, recompensando-o e exaltando-o; e o Filho se dirige constantemente ao Pai e tudo atribui à sua vontade, de maneira que a pessoalidade distintiva deles é uma das doutrinas mais claramente reveladas na Palavra de Deus. Portanto, o

sabelianismo logo foi quase universalmente rejeitado.

O Arianismo

Ainda que Orígenes insistisse na pessoalidade distinta do Filho, e em sua geração eterna, e ainda que o chamasse francamente de Deus, não queria admitir sua igualdade com Deus. Unicamente o Pai, segundo ele, era o 0eóç, o Filho era simplesmente 0eóç. O Filho era 0eòç ÉK

0eoü e não áuto-0eóç. E tal subordinação não era simplesmente quanto ao modo de subexistência e operação, mas quanto à natureza; pois Orígenes ensinava que o Filho era de uma essência diferente da do Pai, etepoç xca' oéaíav, e devia sua existência à vontade do Pai. Seus discípulos levaram a cabo sua doutrina e declaradamente fizeram de Cristo uma criatura. Isso foi efetuado por Dionísio de Alexandria, aluno de Orígenes, que se referia ao Filho como uoírpa e xúapa, um modo de representação que subseqüentemente ele refutou ou desvirtuou. É evidente, porém, que os princípios de Orígenes eram inconsistentes com a verdadeira divindade de Cristo. Não passou muito tempo, portanto, antes que Ário, outro presbítero de Alexandria, afirmasse publicamente que o Filho não era eterno, mas posterior ao Pai; que fora criado não da substância de Deus, mas èx oúx óvt<3v, e por isso não era ópooúaioç com o Pai. Admitia que o Filho existira antes de qualquer outra criatura, e por meio dele Deus criara o mundo.

Deve-se ter sempre em mente que tais especulações eram a ocupação dos teólogos. Não expressavam nem pretendiam expressar a mente da Igreja. A grande massa do povo extraía sua fé, naquele tempo como agora, imediatamente das Escrituras e dos cultos do santuário. Eram batizados no nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo. Dirigiam-se ao Pai como o criador do céu e da terra, e como seu Deus e Pai reconciliado, a Jesus Cristo como redentor, e ao Espírito Santo como santificador e consolador. Amavam, adoravam e confiavam em uma pessoa como faziam com as outras. Essa era a crença religiosa da Igreja, a qual permaneceu imperturbável ante as especulações e controvérsias dos teólogos, em suas tentativas de defender e explicar a fé comum. Tal estado de confusão, contudo, se constituía em grande mal, e, a fim de conduzir a Igreja a um acordo quanto à forma na qual esta doutrina fundamental do cristianismo devia ser enunciada, o Imperador Constantino convocou o Primeiro Concilio Ecumênico, que se reuniu em Nicéia, Nicomédia, em 325 d.C.

§ 4. *A Doutrina da Igreja como Apresentada pelo Concilio de Nicéia*

A. *Os Motivos pelos quais esse Concilio Foi Convocado*

O Concilio foi convocado por três razões: (1.) Remediar a confusão que prevalecia no uso de várias palavras importantes em discussões sobre a doutrina da Trindade. (2.) Condenar erros que haviam sido adotados nas diferentes partes da Igreja. (3.) Elaborar uma declaração da doutrina que incluísse todos os elementos bíblicos e satisfizesse as convicções religiosas da massa dos crentes. Eis uma tarefa extremamente difícil.

1. Porque o *usus loquendi* de certos termos importantes ainda não estava determinado naquele tempo. A palavra imóaTaaiç, por exemplo, era usada em dois sentidos opostos. Às vezes era tomada em seu sentido etimológico para substância, e é usada pelo próprio Concilio como sinônimo de oéoía. Mas já havia começado a ser usada no sentido de pessoa. Como expressa realidade, em oposição ao que é fenomenal ou aparente, ou um modo de manifestação, veio a ser universalmente usada na Igreja Grega no último sentido, como salvaguarda contra a idéia de uma Trindade meramente modal. É preciso admitir-se que prevalece grande confusão se uma pessoa diz que há apenas uma únóoxacu; na Deidade, e outra afirma que há três, quando ambas têm em mente a mesma coisa, uma usando a palavra no sentido de substância e a outra no sentido de pessoa.

Na Igreja Latina, experimentou-se a mesma dificuldade no uso das palavras *substantia* e

subsistentia. Essas palavras eram às vezes permutadas como equivalentes, e ambas eram usadas, às vezes no sentido de substância e às vezes no sentido de *suppositum.* O uso finalmente determinou que a primeira significaria substância ou essência, e a segunda, um modo no qual a substância existe, ou seja, *suppositum.* Portanto, segundo o uso estabelecido, há na Deidade uma substância e três subexistências.

Para expressar a idéia de uma *suppositum intelligens,* ou de um agente autoconsciente, os gregos primeiramente usaram o termo npóocouov. Mas como a palavra propriamente significa *rosto, aspecto,* e como era usada pelos sabelianos para expressar sua doutrina do tríplice aspecto sob o qual a Deidade se revelou, ela foi rejeitada, e adotou-se a palavra úuóataou;. A palavra latina*persona* (de*per* e *sono)* significa propriamente uma máscara levada por um ator e através da qual falava, e então o papel ou caráter que o ator representava.

Por causa disso, esta palavra enfrentou grande luta até ser adotada na terminologia teológica.

O célebre termo ópooúaioç, por longo tempo tema de controvérsia, não estava isento de ambigüidades. Expressava claramente a identidade de substância, mas o uso da palavra não determinava se a identidade era específica ou numérica. Cita-se certo Porfírio, que diz que as almas dos homens e as dos animais irracionais são ópooúoioL, e a Aristóteles, que diz que os astros são ópooúauH, e os homens e os brutos são ópooúaioi quanto a seus corpos; e, do mesmo modo, os anjos, demônios e as almas humanas são todos òpooúaioi.. Neste sentido, Pedro, Tiago e João são òpooixuoi. por terem a mesma natureza em espécie. Por isso o uso da palavra foi contestado, porquanto admitia uma interpretação triteísta. Todavia, o Concilio determinou o sentido no qual ela deveria ser entendida, em suas decisões, dizendo que o Filho foi gerado ÈK XFJÇ *ovoíaç* TOÜ iraipóç e negando que foi criado. Visto ser Deus um espírito, e visto sermos espíritos, somos informados na Escritura que somos semelhantes a ele, sendo seus filhos, da mesma natureza. Mas, com respeito ao Filho, declarou-se que ele era da mesma essência numérica com o Pai; ele é verdadeiramente Deus, possuindo os mesmos atributos e tendo direito à mesma adoração. Assim explicada, a palavra tomou-se uma barreira insuperável contra a adoção do Credo Niceno por qualquer um que negasse a verdadeira divindade do Filho de Deus.

Diferença de Opinião entre os Membros do Concilio

2. Uma segunda dificuldade que o Concilio teve de enfrentar foi a diversidade de opiniões entre seus próprios membros. Todas as perspectivas contraditórias que haviam agitado a Igreja estavam ali representadas. As partes principais eram, antes de tudo, os arianos, que mantinham: (1.) Que o Filho devia sua existência à vontade do Pai. (2.) Que ele não era eterno; senão que houve um tempo em que não existia. (3.) Que ele fora criado oúk *QVxCw*, do nada, e que por isso era icríapa xal uoíri|j,a. (4.) Que ele não era imutável, mas Tpeuxòç (jnjoei. (5.) Que sua preeminência consistia em que ele fora o único criado por Deus imediatamente, enquanto as demais criaturas foram criadas pelo Filho. (6.) Inerentemente, ele não era Deus, mas fora feito por Deus, ê0eouoi.f|0Ti; ou seja, devido à sua natureza exaltada e à relação que mantinha com todas as demais criaturas, como Criador e Soberano, recebeu direito ao culto divino.

Uma das principais passagens da Escritura em que os arianos se apoiavam era Pv 8.22, a qual na Septuaginta está traduzida: eximé pe áp/pv óõwv aúxoü (ele me criou no princípio de seus caminhos). Como a Sabedoria, aí expressa, era

universalmente tida como o Logos, e como

a Septuaginta era considerada autoritativa, esta passagem parecia provar, além de qualquer dúvida, que o Logos ou Filho fora criado. Os ortodoxos foram forçados a desvirtuar esta passagem, dizendo que KTÍ(eiv devia aqui ser tomada no sentido de *yívvàv,* palavra usada em outros lugares para expressar a relação entre o Pai e o Filho. A ignorância, ou a negligência da língua hebraica, impediu-lhes de responder ao argumento dos arianos, mostrando que a palavra rrcfj aqui traduzida pela Septuaginta como eKtioe, significa não só estabelecer, mas possuir. A Vulgata, portanto, corretamente traduz a passagem: “Dominus possidet me”; e a versão inglesa [e as versões em português]: “O Senhor me possuía”. Os arianos legítimos constituíam uma pequena minoria no Concilio.

Os Semi-arianos

O segundo partido incluía os semi-arianos e os discípulos de Orígenes. Eles sustentavam com os arianos: (I.) Que o Filho devia sua existência à vontade do Pai. (2.) Que ele não era da mesma essência, mas etepoç Kca’ oíioíva. Eles pareciam sustentar que havia uma essência intermediária entre a substância divina e as substâncias criadas. Foi em referência a essa opinião que Agostinho disse posteriormente:[2] “Unde liquido apparet ipsum factum non esse per quem facta sunt omnia. Et si factus non est, creatura non est: si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiae est. Omnis enim substantia quse Deus non est, creatura est; et qute creatura non est, Deus est”.

(3.) Portanto, o Filho era subordinado ao Pai, não meramente em condição ou modo de existência, mas em natureza. Ele pertencia a uma ordem diferente de seres. Ele não eracaiTÓBeoç, ó 0eóç, ou ó áÀr|0ivòç 0eóç; mas simplesmente 0eóç, termo que, segundo Orígenes, só podia aplicar-se às ordens mais elevadas de criaturas inteligentes.

(4.) O Filho, embora assim inferior ao Pai, possuindo vida em si mesmo, era a fonte de vida, ou seja, o Criador.

(5.) O Espírito Santo, segundo a maioria dos arianos e segundo Orígenes, foi criado pelo Filho - a primeira e mais elevada criatura chamada à existência através de seu poder.

Os Ortodoxos

O terceiro partido no Concilio era formado pelos Ortodoxos, que constituíam a grande maioria. Todos os cristãos adoravam a Cristo. Ele era para eles o objeto de supremo amor e a base de sua confiança; a ele estavam sujeitos no coração e na vida. Nele esperavam para tudo. Ele era seu Deus no mais estrito sentido da palavra. Além do mais, era visto como uma pessoa diferente, e não meramente um nome distinto para o Pai. Mas, como não estava menos arraigada na mente dos cristãos a convicção de que só há um Deus ou Ser Divino, o problema que o Concilio tinha de resolver era harmonizar tais convicções aparentemente incompatíveis, ou seja, que há um único Deus, e não obstante que o Pai é Deus, e o Filho, como pessoa distinta, é Deus, o mesmo em substância e igual em poder e glória. A única coisa a fazer era preservar os elementos essenciais da doutrina, e contudo não permitir que sua declaração incorresse em contradições internas. Para cumprir essas condições, o Concilio redigiu o seguinte Credo:

"Cremos em Deus, o Pai todo-poderoso, o criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um só Senhor Jesus Cristo, o Filho de Deus, unigênito, gerado pelo Pai, ou seja, da mesma essência do pai, Deus de Deus, Luz de Luz, o próprio do próprio Deus, gerado e não feito, consubstanciai com o Pai, por meio de quem todas as coisas foram feitas, quer no céu ou na terra; que por nós os homens e para nossa salvação desceu do céu, e se encarnou se tomou homem, sofreu e ressuscitou no terceiro dia; subiu ao céu, e virá para julgar os vivos e os mortos. E cremos no Espírito Santo. Mas os que dizem que houve um tempo em que ele (o Filho) não existia, que não era antes que fosse criado, ou que foi criado do nada, ou de outra essência ou substância diferente, que era criatura, ou mutável, ou suscetível a mudança, a Santa Igreja Católica os anatematiza".

B. *O Concilio de Constantinopla. O Credo Chamado Atanasiano*

A mais evidente deficiência no Credo Niceno é a omissão de qualquer declaração definida acerca do Espírito Santo. Isso se explica mediante o fato de que a doutrina sobre o Filho e sua relação com o Pai era então o tema dominante de controvérsia. Atanásio, porém, e outros expoentes e defensores do Credo Niceno insistiam na consubstancialidade do Espírito com o Pai e o Filho, e que esse era o modo de pensar do Concilio. Mas, como isso era disputado, foi declarado de maneira definida por vários concílios provinciais, tais como o de Alexandria, em 362 d.C., e o de Roma, em 375 d.C. Foi a oposição a esta doutrina o que motivou a convocação do Segundo Concilio Ecumênico, reunido em Constantinopla, em 381 d.C. Namodificação do Credo Niceno redigida por esse Concilio, acrescentaram-se as seguintes palavras à cláusula "Cremos no

Espírito Santo": "Que é o Senhor e Doador de vida, que procede do Pai, que com o Pai e o Filho é juntamente adorado e glorificado, e que falou pelos profetas". Alguns dos pais gregos e o grande corpo de pais latinos mantinham que o Espírito procedia do Filho assim como do Pai, e, no Sínodo de Toledo, em 589 d.C., acrescentaram as palavras *filioque* ao Credo. Esta adição foi uma das causas geradoras da separação entre as Igrejas do Oriente e do Ocidente.

O Credo Atanasiano

Depois do Concilio de Constantinopla, em 381 d.C., as controvérsias que agitaram a Igreja se referiram à constituição da pessoa de Cristo. Antes que as questões envolvidas nessas controvérsias fossem decididas de maneira autoritativa, adotou-se o assim chamado Credo Atanasiano; uma amplificação dos Credos de Nicéia e Constantinopla, pelo menos entre as Igrejas do Ócidente. Este Credo estava assim expresso: "Quem quiser ser salvo, antes de tudo tem de defepder a fé católica, a qual, a não ser que alguém preserve íntegra e inviolável, sem dúvida perecerá etemamente. Mas esta é a fé católica, que adoramos a um só Deus em trindade, e trindade em unidade. Nem confundindo as pessoas nem dividindo a substância. Porque a pessoa do Pai é uma; a do Filho é outra; e a do Espírito Santo, outra. Mas a divindade do Pai e do Filho e do Espírito Santo é uma, igual em glória, igual em majestade. Assim como é o Pai, assim é o Filho, e assim é o Espírito Santo. O Pai não é criado, o Filho não é criado e o Espírito Santo não é criado. O Pai é infinito, o Filho é infinito e o Espírito Santo é infinito. O Pai é eterno, o Filho é eterno, e o Espírito Santo é eterno. Não há três seres eternos, mas um só Ser etemo. E no

entanto não há três Seres não criados, nem três Seres infinitos, mas um só Ser não criado e infinito. Da mesma forma, o Pai é onipotente, o Filho é onipotente, e o Espirito Santo é onipotente. Portanto, o Pai é Deus, o Filho é Deus, e o Espírito Santo é Deus. E no entanto não há três Deuses, mas um só Deus. O Pai é Senhor, o Filho é Senhor, e o Espírito Santo é Senhor. Não obstante, não há três Senhores, mas um só Senhor. Porque, como somos impelidos pela verdade cristã a confessar cada pessoa de maneira distinta como Deus e Senhor, somos proibidos pela religião católica de dizer que há três Deuses, ou três Senhores. O Pai não é feito por ninguém, nem criado, nem gerado. O Filho é somente do Pai, não feito nem criado, mas gerado. O Espírito Santo não é criado pelo Pai e pelo Filho, nem gerado, mas procedente. Por isso, há um Pai, não três Pais; um Filho, não três Filhos; um Espírito Santo, não três Espíritos Santos. E nesta Trindade nada é anterior nem posterior, nada maior nem menor, mas todas as três

pessoas são coetemas e co-iguais a si próprias. De maneira que, em tudo, como já se disse anteriormente, deve-se adorar a unidade na trindade e a trindade na unidade. Todo aquele que quiser ser salvo, que assim pense acerca da Trindade".

É universalmente aceito que Atanásio não é o autor desse credo. Ele aparece só no idioma latino em sua forma original; e tem formas de expressão extraídas dos escritos de Agostinho e de Vicente de Lerins, 434 d.C. Como também contém alusões a controvérsias posteriores sobre a pessoa de Cristo, é naturalmente atribuído a algum período entre meados do quinto século e meados do sexto século. Embora não fosse emitido com a autoridade de nenhum Concilio, logo foi universalmente aceito no Ocidente e subseqüentemente no Oriente, e por toda parte considerado um símbolo ecumênico.

A Doutrina da Trindade estabelecida nesses três antigos credos - o Niceno, o Constantinopolitano e o (assim chamado) Atanasiano - é a Forma Eclesiástica desse artigo fundamental a fé cristã. Não há diferença entre essas várias formas, a não ser em ampliação.

§ 5. *Pontos Decididos por Esses Concílios* A. *Contra o Sabelianismo*

Esses Concílios decidiram que os termos Pai, Filho e Espírito não eram mera expressão de relações *ad extra,* análogos aos termos Criador, Preservador e Benfeitor. Esta foi a doutrina conhecida como sabelianismo, a qual presumia que o Ser Supremo é não apenas um só em essência, mas uma só em pessoa. A doutrina eclesiástica assevera que o Pai, o Filho e o Espírito expressam relações internas, necessárias e eternas na Deidade; que são designações pessoais, de modo que o Pai é uma pessoa, o Filho é outra pessoa, e o Espírito, outra pessoa. Diferem não como kàA.o xal *cíkXa,* mas como *ãkkoç* κου aÀÁoç; cada um diz Eu, e cada um diz Tu, uns aos outros. A palavra usada na Igreja Grega para expressar este fato primeiramente foi irpóoconov, e mais tarde, pelo consenso geral, rníóaraoiç; na Igreja Latina, "persona", e em português, *pessoa.* A idéia expressa pela palavra, em sua aplicação à distinção na Deidade, é tão clara e definida como em sua aplicação aos homens.

B. *Contra os Arianos e Semi-arianos*

Os Concílios afirmavam que o Pai, o Filho e o Espírito são iguais em substância e iguais

em poder e glória. Toda a perfeição divina, seja eternidade, imutabilidade,

infínitude, onipotência, ou santidade, justiça, bondade e verdade, que pode ser atribuída a um pode, no mesmo sentido e medida, ser atribuída aos outros. Uma vez que tais atributos pertencem à essência divina, e essa essência é comum às três pessoas, os atributos ou perfeições são de igual modo comuns a cada uma delas. Não é o Pai, como tal, nem o Filho, como tal, que é auto-existente, infinito e eterno, mas a Deidade, ou essência divina, que subsiste nas três pessoas. Os termos gregos usados para expressar o que era comum às três pessoas da Trindade eram, como já vimos, oúcía, 4>úoiç, e por fim ínróoTomoç; aos quais correspondem os tennos latinos*substantia,* ou *essentia,* e *natura*; e os termos portugueses substância, essência e natureza. O termo selecionado pelos pais nicenos para expressar a idéia de comunhão de substância foi ópooúcnoç. Mas isso, como já vimos, pode expressar ou igualdade específica, ou identidade numérica. No primeiro sentido, todos os espíritos, seja Deus, os anjos ou os homens, são ópooéoicu. São semelhantes em essência, ou seja, são inteligências racionais. É evidente que o Concilio tencionava que a palavra fosse tomada no último sentido, como que expressando identidade numérica: (1.) Porque, em seu sentido mais amplo, ópooúoioç não difere de ópoioúaioç, termo que o Concilio se negou a adotar. Os arianos estavam dispostos a admitir que o Pai, o Filho e o Espírito eram ópoioúoioi, mas recusavam-se a admitir que fossem ópooúoioi. Isso prova que os termos eram usados em sentidos radicalmente diferentes. (2.) Porque esse Concilio declara que o Filho era eterno; que ele não fora criado nem feito, mas gerado k ríjç oòoíaç toC Tratpóç, "da mesma essência do Pai". (3.) Isso está implícito na explicação de "geração eterna" universalmente adotada pelos pais nicenos, como "a eterna comunicação da mesma essência numérica integral e inteira, do Pai ao Filho". (4.) Se o termo ópooúoioç for tomado no sentido de igualmente específica, então o Credo Niceno ensina o Triteísmo. O Pai, o Filho e o Espírito são três Deuses no mesmo sentido em que Abraão, Isaque e Jacó são três homens, pois todos os homens, nesse sentido do termo, são ópooúaioi. A clara doutrina desses Concílios é que a mesma essência numérica, infinita e indivisível subiste nas três pessoas da Trindade. Isso é ainda mais evidente à luz de ilustrações adequadas desse grande mistério que os antigos pais procuravam na natureza, como a luz, o calor e o esplendor do sol; a fonte e suas correntes; especialmente à luz da memória, inteligência e vontade no homem. Em todas essas ilustrações, por mais adequadas, o ponto de analogia era a unidade (identidade numérica) de essência com a triplicidade.

C. *A Relação Mútua das Pessoas da Trindade*

Sobre este tema, a doutrina nicena inclui:

1.0 princípio da subordinação do Filho ao Pai, e do Espírito ao Pai e ao Filho. Tal subordinação, porém, não implica inferioridade. Pois como a mesma essência divina, com todas as suas perfeições infinitas, é comum ao Pai, ao Filho e ao Espirito, não pode haver inferioridade de uma pessoa em relação à outra na Trindade. Tampouco implica posterioridade; pois a essência divina comum às várias pessoas é auto-existente e eterna. A subordinação pretendida consiste apenas naquilo que concerne ao modo de subexistência e operação, implícito nos fatos bíblicos de que o Filho procede do Pai, e o Espírito procede do Pai e do Filho, e de que o Pai opera através do Filho, e o Pai e o Filho operam através do Espírito.

2. As várias pessoas da Trindade se distinguem por determinada “propriedade”, como é chamada,

ou característica. Essa característica se expressa por seus títulos distintivos. A primeira pessoa é caracterizada como Pai, em sua relação com a segunda pessoa; a segunda é caracterizada como Filho, em relação à primeira; e a terceira, como Espírito, em relação à primeira e à segunda pessoas. Paternidade, portanto, é a propriedade distintiva do Pai; filiação, do Filho; e processão, do Espírito. Observar-se-á que não se faz nesses credos, ou seja, Niceno, Constantinopolitano e Atanasiano, nenhuma tentativa de explicação. Afirmam-se os meros fatos constantes na Escritura.

3. O terceiro ponto decidiu a respeito da relação das pessoas da Trindade, umas com as outras, acerca de sua união. Como a essência da Deidade é comum às várias pessoas, elas possuem inteligência, vontade e poder comuns. Não há em Deus três inteligências, três vontades e três eficiências. Os três são um só Deus, e portanto possuem uma só mente e vontade. Essa união íntima foi expressa na Igreja Grega mediante a palavra irepixúpriaiç, explicada pelos termos latinos *inexistentia, inhabitatio* e *intercommunio.* Esses termos pretendiam expressar os fatos bíblicos de que o Filho está no Pai, e o Pai está no Filho; que onde o Pai está, aí estão o Filho e o Espírito; o que um faz, os outros fazem (o Pai cria, o Filho cria, e o Espírito cria); ou como o expressa nosso Senhor: “Porque tudo o que este [o Pai] fizer, o Filho também semelhantemente o faz” (Jo 5.19). De igual modo, o que um sabe, os outros sabem. “Mas Deus no-lo revelou pelo Espírito; porque o Espírito a todas as coisas perscruta, até mesmo as profundezas de Deus. Porque qual dos homens sabe as coisas do homem, senão seu próprio espírito, que nele está? Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus” (ICo 2.10-11). Conhecimento comum

eqüivale a consciência comum. No homem, a alma e o corpo são distintos, todavia, enquanto estiverem unidos, possuem uma vida comum. Distinguimos entre atos do intelecto e atos da vontade, e no entanto em cada ato da vontade há um exercício da inteligência; assim como em cada ato das emoções há uma ação conjunta da inteligência e da vontade. Estas não são ilustrações das relações das pessoas da Trindade, as quais são inefáveis, mas do fato de que em outras e inteiramente diferentes esferas há esta comunhão de vida em diferentes subexistências - diferentes subexistências pelo menos no que diz respeito ao corpo e à alma.

Este fato - da união, comunhão e habitação íntimas das pessoas da Trindade - é a razão pela qual em toda a parte nas Escrituras, e instintivamente em todos os cristãos, Deus, como Deus, é encarado como pessoa, em perfeita consistência com a tripessoalidade da Deidade. Podemos e oramos a cada uma das Pessoas separadamente; e oramos a Deus, como Deus; pois as três pessoas são um só Deus; um não apenas em substância, mas em conhecimento, vontade e poder. Esperar que nós, que não entendemos todas as coisas, nem mesmo a nós próprios, entendamos tais mistérios da Deidade é, em último grau, irracional. Mas, como em todas as demais esferas devemos crer no que não podemos entender, assim devemos crer em tudo o que Deus tem revelado em sua Palavra concernente ao seu próprio Ser, ainda que não possamos entender o Onipotente em toda a sua perfeição.

§ 6. *Exame da Doutrina Nicena*

A. *Subordinação*

É indispensável distinguir entre o Credo Niceno (como ampliado no de Constantinopla) e a doutrina do pais nicenos. Os credos nada mais são do que um arranjo bem ordenado dos fatos

da Escritura que dizem respeito à doutrina da Trindade. Eles asseveram a pessoalidade distinta do Pai, do Filho e do Espírito; sua relação natural como expressa por esses termos; sua absoluta unidade quanto à substância ou essência, e sua conseqüente igualdade perfeita; e a subordinação do Filho ao Pai, e do Espírito ao Pai e ao Filho, quanto ao modo de subexistência e operação. Esses são fatos bíblicos, aos quais os credos em questão nada acrescentam; e é nesse sentido que têm sido aceitos pela Igreja universal.

Os pais nicenos, porém, se diligenciaram, em maior ou menor grau, para explicar tais fatos. Essas explicações se relacionam principalmente com a subordinação do Filho e do Espírito ao Pai, e com o que se pretende pelo termo geração, ou a relação entre o Pai e o Filho. Esses dois pontos se relacionam tão intimamente que não podem ser considerados separadamente. Não obstante, como o primeiro é mais abrangente que o último, pode ser conveniente explicá-los em ordem, embora o que pertence a um tópico em boa medida também pertence ao outro.

A ambigüidade do termo ó|iooúcnoç já foi considerada. Como *ovaía* pode significar natureza genérica comum a muitos indivíduos, não *unum in numero,* mas *ens unum in multis,* assim ópooúoioç (consubstanciai) pode significar nada mais que igualdade de espécie ou gênero. Diz-se portanto que "o termo *homoousion,* em seu sentido estritamente gramatical, difere de *monoousion* ou *toutoousion,* tanto quanto de *heteroousion,* e significa não identidade numérica, mas igualdade de essência ou comunhão de natureza entre diversos seres".[3] "O Credo Niceno", acrescenta o dr. Schaff, "não assevera expressamente a singularidade ou unidade numérica da essência divina (a menos que esteja no primeiro artigo: 'cremos em *um só* Deus'), e o ponto principal para os pais nicenos era insistir contra a estrita divindade e igualdade essencial do Filho e o Espírito com o Pai defendida pelos arianos. Se expressarmos a diferença entre *homoousion* e *monoousion,* e ignorarmos as muitas passagens que asseveram com igual ênfase a*monarquia* ou unidade numérica da Deidade, os acusaríamos de triteísmo".

Gieseler vai muito além e nega que os pais nicenos defendessem a identidade numérica de essência nas pessoas da Trindade. O Pai, o Filho e o Espírito eram o mesmo em substância, possuindo a mesma natureza ou o mesmo tipo de substância. Isso ele infere ser sua doutrina não só a partir do estilo geral de seu ensino, e das declarações especiais, mas das ilustrações que eles habitualmente empregavam. O Pai e o Filho são o mesmo em substância, como entre os homens pai e filho possuem a mesma natureza; ou como Basílio diz: Pai e Filho diferem em posição, como é o caso dos anjos, embora sejam o mesmo em natureza. Gieseler diz que a igualdade numérica de natureza nas três pessoas foi primeiramente asseverada por Agostinho. Foi ele, segundo Gieseler, quem primeiro excluiu toda a idéia de subordinação na Trindade.[4] "Atanásio e Hilário entenderam a proposição 'Há um só Deus' como referência ao Pai. Basílio, o Grande, e os dois Gregórios, entenderam pelo termo *Deus* uma idéia genérica (Gattungsbegriff), pertencente igualmente ao Pai e ao Filho. Basílio, na 'Apologia ad Csesarienses', diz t)|í6lç eva 0eòv, oú tu àpiôpcç, áÀÀà Tfj cjjúaei

òpoA.oyoü|j.ev e se esforça por mostrar que não pode haver dúvida numérica em referência a Deus, já que diferença numérica pertence só a coisas materiais. Agostinho, ao contrário, expressamente exclui a idéia de unidade genérica,[5] e entende a proposição 'Há um só Deus' não em referência só ao Pai, mas

a ttrda a Trindade,[6] e portanto ensinou que há um só Deus em três pessoas." Essa, contudo, é precisamente a doutrina do próprio Credo Niceno, que afirma a fé "em um só Deus", e não em três. Basílio, no lugar citado, refuta a acusação de Triteísmo. Suas palavras são: npòç ôe TOÍJÇ euripgáCovraç rpiv tò tpíGeav, ÉKCÍVO ÀeyéaGco óuuep fpelç em 0eòv etc.[7] Na página 355, foram apresentadas razões para presumir-se que a igualdade de substância ensinada pelos pais nicenos não era simplesmente genérica, mas numérica. Sobre este tema Pearson, como fiel defensor do Credo Niceno, diz: "Como ela (a natureza divina) é absolutamente imaterial e incorpórea, é também indivisa; Cristo não pode ter parte alguma dela comunicada a si, senão o todo, pelo qual deve ser reconhecido como co-essencial, da mesma substância com o Pai; como determinou o Concilio de Nicéia e os antigos pais antes deles ensinaram".[8] Se a plenitude da essência divina pertence igualmente às várias pessoas da Trindade, a questão chega a um fim, quer a igualdade seja específica ou numérica. Por conseguinte, diz o Bispo: "A essência divina, por razão de sua simplicidade não estando sujeita à divisão, e no aspecto de sua infmitude impossível de multiplicação, é tão comunicada quanto não multiplicada; tanto que aquele que procede por essa comunicação tem não só a mesma natureza, mas é também o mesmo Deus. O Pai é Deus, e o Verbo é Deus; Abraão é homem, Isaque é homem; mas Abraão é um homem, e Isaque é outro homem; não que o Pai seja um Deus, e o Verbo, outro Deus; mas o Pai e o Verbo são ambos o mesmo Deus".[9]

Gieseler diz que Agostinho efetivamente excluiu toda a idéia de subordinação na Trindade, ensinando a igualdade numérica de essência nas pessoas da Deidade. Isso deveras destrói toda prioridade e superioridade quanto ao ser e perfeição. Mas não destrói a subordinação quanto ao modo de subexistência e operação. Isso é distintamente reconhecido na Escritura, e foi tão plenamente ensinado por Agostinho como por qualquer dentre os pais gregos, e é ainda mais distintamente afirmado no chamado Credo Atanasiano, representando a escola de Agostinho, do que no Credo do Concilio de Nicéia. Portanto, não há razão justa para objeção ao Credo Niceno no que ele ensina sobre esse tema. Ele não vai além dos fatos da Escritura. Os pais que elaboraram esse credo, contudo, e

aqueles que o defenderam, foram além desses fatos. Tentaram explicar o que era a natureza dessa subordinação. Embora negassem ao Pai qualquer prioridade ou superioridade em relação às outras pessoas da Trindade, quanto ao ser e à perfeição, ainda falaram do Pai como o Monas, como possuindo em si, na ordem do pensamento, a plenitude da Deidade; de modo que só ele era inerentemente Deus (cakóGeoç, nesse sentido do termo), a fonte, a causa, a raiz, *fons, origo, principium*, da divindade como subsistente no Filho e no Espírito; que ele era maior que as demais pessoas divinas. Entenderam muitas passagens que falam da inferioridade do Filho em relação ao Pai, do Logos como tal; e não do Filho histórico de Deus revestido de nossa natureza. Assim diz Waterland[10] desses pais: "O título de ó 0eòç, entendido no mesmo sentido de omóGeoç, foi, como devia ser, geralmente reservado ao Pai, como o caráter pessoal distintivo da primeira pessoa da Santa Trindade. E isso eqüivale não mais que o reconhecimento da prerrogativa do I>ai como Pai. Mas como

poderia também significar qualquer Pessoa que é verdadeira e essencialmente Deus, poderia propriamente aplicar-se também ao Filho; e assim se aplica às vezes, embora não tão amiúde como ao Pai".

Hilário de Poictiers expressa a idéia geral dos pais nicenos sobre este ponto, quando diz: "Et quis non Patrem potiorem confitebitur, ut ingenitum a genito, ut patrem a filio, ut eum qui miserit ab eo qui missus est, ut volentem ab ipso qui obediat? Et ipse nobis erit testis: *Pater major me est.* Haec ita ut sunt, intelligenda sunt, sed cavendum est, ne apud imperitos gloriam Filii honor Patris infirmef

O Bispo Pearson[11] [12] diz que a preeminência do Pai "inegavelmente consiste nisto: que ele é Deus não procedente de nenhum outro, e que não há outra pessoa que seja Deus, além do próprio Deus. Não diminui o Filho dizer que ele procede de outro, pois seu próprio nome é por si mesmo importante; mas diminuiria o Pai falar dele nesses termos; e não deve haver preeminência alguma onde há lugar para detrimento. O que o Pai é, ele não recebe de ninguém; o que o Filho é, ele recebe do Pai; o que o primeiro é, ele comunica; o que o segundo é, ele recebe. O primeiro é Pai na verdade em virtude de seu Filho, mas não é Deus em virtude do Filho; enquanto o Filho é o que é só em virtude do Pai, mas também é em virtude dele mesmo". Entre as autoridades patrísticas citadas por Pearson, estão as seguintes de Agostinho:[13] "Pater de nullo patre, Filius de Deo Patre. Pater quod est, a nullo est: quod autem Pater est, propter Filium est. Filius vero et quod Filius est, propter Patrem est; et quod est, a Patre est". "Filius non hoc

tantum habet nascendo, ut Filius sit, sed omnino ut sit. ... Filius non tantum ut sit Filius, quod relative dicitur, sed omnino ut sit, ipsam substantiam nascendo habet."[14]

Mesmo os reformadores sentiam-se pouco inclinados a entrar nessas especulações. Seguiam especialmente a Lutero nessa repugnância mental. Ele insistia em tomar os fatos bíblicos tais como eram, sem nenhuma tentativa de explicação. Diz ele: "Devemos, como fazem as criancinhas, gaguejar o que as Escrituras ensinam: que Cristo é verdadeiramente Deus; que o Espírito Santo é verdadeiramente Deus; e todavia não há três Deuses, nem três Seres, como há três homens, há três anjos, três sóis ou três janelas. Não, Deus pão é assim dividido em sua essência; mas há um único Ser ou substância divina. Portanto, embora haja três pessoas, Deus o Pai, Deus o Filho, e Deus o Espírito Santo, contudo o Ser é indiviso e não distinguido; visto que só há um Deus em uma substância única, indivisa e divina".[15]

Calvino também resistiu em ir além da simples afirmação das Escrituras.[16] Depois de dizer que Agostinho dedica o quinto livro sobre a Trindade para explicar a relação existente entre o Pai e o Filho, ele acrescenta: "Longe vero tutius est in ea quam tradit relatione subsistere, quam subtilius penetrando ad sublime mysterium, per multas evanidas speculationes evagari. Ergo quibus cordi erit sobrietas et qui fidei mensura contenti erunt, breviter quod utile est

cognitu accipiant: nempe quum profitemur nos credere in unum Deum, sub Dei nomine intelligi unicam et simplicem essentiam, in qua comprehendimus tres personas vel hypostaseis: ideoque quoties Dei nomen indefinite ponitur, non minus Filium et Spiritum, quam Patrem designari: ubi autem adjungitur Filius Patri, tunc in médium venit relatio: atque ita distinguimus inter personas. Quia vero proprietates in personis ordinem secum ferunt, ut in Patre sit principium et origo: quoties mentio sit Patris et Filii simul, vel Spiritus, nomen Dei peculiariter Patri tribuitur, Hoc modo retinetur unitas essentiee et habetur ratio ordinis, qua; tamen ex Filii et Spiritus deitate nihil minuit: et certe quum ante visum fuerit Apostolos asserere Filium Dei illum esse, quem Moses et Prophetee testati sunt esse Jehovam, semper ad unitatem essentiae venire necesse esf'. Temos aqui os três fatos essenciais envolvidos na doutrina da Trindade, ou seja, unidade de essência, distinção de pessoas e subordinação sem nenhuma tentativa de explicação.

Calvino foi acusado por alguns de seus contemporâneos de ensinar as doutrinas

incompatíveis do sabelianismo e arianismo. Em uma carta a seu amigo Simon Grynée, reitor da Academia de Basle, datada de maio de 1537, ele indica a base sobre a qual repousava a acusação de sabelianismo, ou seja, o fato de haver dito que Cristo era "aquele Jeová que, inerentemente, era o único perenemente auto-existente, acusação essa", diz ele, "que estava plenamente disposto a confessar." Eis sua resposta: "Se a distinção entre o Pai e o Verbo for atentamente considerada, diremos que um procede do outro. Não obstante, se a qualidade essencial do Verbo for considerada, no tocante a ser ele um só Deus com o Pai, tudo o que se pode dizer concernente a Deus pode-se também aplicar a ele, a Segunda Pessoa, na gloriosa Trindade. Ora, qual é o significado do nome Jeová? O que estava implícito na resposta dada a Moisés? EU SOU O QUE SOU. Paulo faz Cristo o autor desse dito".[17] Este argumento é conclusivo. Se Cristo é Jeová, e se o nome Jeová implica auto-existência, então Cristo é auto-existente, Em outros termos, auto-existência e existência necessária, tanto quanto onipotência e todos os demais atributos divinos, pertencem à essência divina comum a todas as pessoas da Trindade, e portanto é o Deus Triúno que é auto-existente, e não uma só pessoa em distinção das demais, Ou seja, a auto-existência não é apenas um predicado da essência divina, nem só do Pai, mas da Trindade, ou da Deidade como subsistindo em três pessoas. E, portanto, como diz Calvino, quando a palavra Deus é usada indefinidamente, ela significa o Deus Triúno, e não o Pai em distinção ao Filho ou ao Espírito.

B. *A Eterna Geração*

Como na referência à subordinação do Filho e do Espírito ao Pai, conforme asseverado nos credos antigos, não é ao fato que a exceção é tomada, mas à explicação desse fato, conforme apresentado pelos pais nicenos, o mesmo procede com respeito à doutrina da etema geração. Sem dúvida, um fato bíblico é que a relação entre a Primeira e a Segunda pessoa da Trindade é expressa pelos termos relativos Pai e Filho. Diz-se também que o Filho é gerado do Pai; declara-se ser ele o Filho unigênito de Deus, A relação, pois, da Segunda Pessoa com a Primeira é a de filiação. Mas o que está implícito no termo, nem a Bíblia nem os credos antigos explicam, Pode ser igualdade de natureza; como um filho é da mesma natureza que seu pai, Pode ser semelhança, eo termo Filho é equivalente a **eiKcóu, âTTaúyaap.a, x«p«KTr|p** ou **Àóyoç,** ou revelador. Pode ser

derivação de essência, como um filho, em certo sentido, deriva de seu pai. Ou pode ser algo totalmente inescrutável e a nós incompreensível.

Os pais nicenos, em vez de deixar a matéria onde as Escrituras a deixam, teimaram em explicar o que se acha implícito no termo filiação, e ensinaram que ele significa derivação de essência. A Primeira Pessoa da Trindade é Pai, porque comunica a essência da Deidade à Segunda Pessoa; e a Segunda Pessoa é Filho, porque deriva essa essência da Primeira Pessoa. Isso é o que eles quiseram dizer por Geração Eterna. Concernente a isso, ensinou-se:

1. Que a pessoa, e não a essência do Filho, foi gerada. A essência é auto-existente e eterna, mas a pessoa do Filho é gerada (ou seja, ele se tomou uma pessoa) pela comunicação a ele da essência divina. Este ponto continuou recebendo ênfase ao longo dos últimos períodos da Igreja. Assim diz Turrettin:[18] "Licet Filius sit a Patre, non minus tamen aúxóGeoç dicitur, non ratione Personas, sed ratione Essentiae; non relate qua Filius, sic enim est a Patre, sed absolute qua Deus, quatenus habet Essentiam divinam a se existentem, et non divisam vel productam ab alia essentia, non vero qua habens essentiam illam a seipso. Sic Filius est Deus a.seipso, licet non sit a seipso Filius".

Uma vez mais:[19] "Persona bene dicitur generare Personam, quia actiones sunt suppositomm; sed non Essentia Essentiam, quia quod gignit et gignitur necessário multiplicatur, et sic via stemeretur ad Tritheismum. Essentia quidem generando communicatur; sed generatio, ut a Persona fit originaliter, ita ad Personam terminatur". Esse é o modo comum de representação.

2. Diz-se que essa geração é etema. "É um movimento etemo na essência divina."

3. É por necessidade da natureza, e não pela vontade do Pai.

4. Não envolve separação ou divisão alguma, à medida que não é uma parte, mas a essência toda e completa do Pai que é comunicada ao Pai ao Filho.

5. É sem mudança.

Admite-se que a relação entre a Primeira e a Segunda Pessoa da Trindade é expressa pelos termos Pai e Filho, e, portanto, embora tudo o que nesta relação, como a que existe entre os homens, implica imperfeição ou mudança, precise ser eliminado, a idéia essencial de paternidade deve ser preservada. Essa idéia essencial presume-se ser a comunicação dessa essência do pai para o filho; e portanto mantém-se que deve haver uma comunicação da essência da Deidade,

do Pai para o Filho, na Santa Trindade. Mas, em primeiro lugar, é uma pretensão gratuita, no que concerne à alma, de que há mesmo entre os homens alguma comunicação de essência do pai para o filho. O traducianismo nunca foi a doutrina geral da Igreja Cristã. Portanto, para dizer o mínimo, se há alguma comunicação da essência da alma na paternidade humana, é irracional pressupor que tal comunicação é essencial à relação de Pai e Filho na Trindade.

Em segundo lugar, embora se admita que os termos Pai e Filho sejam usados para dar-nos alguma idéia da relação mútua entre a Primeira e a Segunda Pessoa da Trindade, eles não determinam definidamente o que é essa relação. Poderia ser igualdade e semelhança. Entre os homens, pai e filho pertencem à mesma ordem de seres. Um não é inferior em natureza, ainda que venha a ser em posição. E o filho é semelhante a seu pai. De igual maneira, na Santa Trindade a Segunda Pessoa se diz ser o elxcov, o áiraÚYOcapa, o xapaicníp, o Àóyoç, a Palavra ou o Revelador

do Pai, de modo que aquele que ouve o Filho ouve o Pai; aquele que viu um viu o outro. Ou a relação pode ser aquela de afeição. O amor recíproco de pai e filho é peculiar. É, por assim dizer, necessário; é imutável, é insondável; leva ou tem levado a todo o tipo e grau de auto-sacrificio. Não é necessário pressupor em referência à Trindade que tais relações sejam tudo o que os termos relativos Pai e Filho pretendem revelar. Elas podem ser incluídas, mas há muito mais implícito que agora não podemos compreender. Toda a disputa gira em tomo do fato de que nos calamos quanto à admissão de que a derivação de essência é essencial à filiação.

Sobre a passagem de Jo 5.26, que diz que o Pai deu ao Filho ter vida em si mesmo, tudo depende do sentido em que o termo Filho é tomado. Esse termo é às vezes usado como uma designação do Àóyoç, a Segunda Pessoa da Trindade, para indicar sua etema relação com a Primeira Pessoa como o Pai. Entretanto, é às vezes usado como uma designação do Logos encarnado, o Verbo feito came. Muitas coisas que na Escritura são atribuídas ao Deus-homem não podem ser atribuídas à Segunda Pessoa da Trindade como tal. Se nesta passagem o filho significa o Logos, então ela ensina que a Primeira Pessoa da Trindade comunicou vida, e portanto a essência na qual essa vida é inerente à Segunda Pessoa. Mas se o Filho, aqui, designa o Teantropos, então a passagem não ensina tal doutrina. Que a pessoa histórica, Jesus de Nazaré, é aqui indicada, pode-se afirmar não só a partir do fato de que ela é em outro lugar tão amiúde chamada Filho de Deus, como na ampla confissão requerida de todo cristão na

era apostólica: “Creio que Jesus é o Filho de Deus”; mas também à luz do contexto. Nosso Senhor havia curado um homem impotente no dia de sábado. Por isso os judeus o acusaram de transgredir o sábado. Ele se defendeu, dizendo que tinha o mesmo direito que Deus tinha de trabalhar no sábado, porque ele era o Filho de Deus, e portanto igual a Deus. Que ele tinha poder não só para curar, mas para dar vida, pois como o Pai tinha vida em si mesmo, também dera ao Filho ter vida em si mesmo. Ele também lhe dera autoridade para exercer juízo. Ele tinha de ser o juiz de vivos e mortos, porque era o Filho do homem, ou seja, porque se tomara homem em nosso favor e em prol de nossa salvação. Seus acusadores não precisavam ficar surpresos com o que ele dizia, porque chegava a hora em que todos os que se encontrassem nos túmulos ouviriam sua voz e sairiam, os que tivessem feito o bem para a ressurreição da vida, e os que tivessem feito o mal, para a ressurreição de condenação. Portanto, o tema do discurso, no contexto, é a pessoa histórica que havia curado o homem impotente, e, com igual propriedade, podia ser chamada Deus ou homem, porque era Deus e homem. O que a passagem ensina, pois, diz respeito à constituição da pessoa de Cristo como ela apareceu sobre a terra, e não à natureza da relação do Pai e Filho na Deidade.

C. *A Filiação Eterna*

Portanto, há uma distinção entre as especulações dos pais nicenos e as decisões do Concilio Niceno. Estas têm sido aceitas pela Igreja universal, mas não aquelas. O Concilio declarou que nosso Senhor é o Eterno Filho de Deus, ou seja, que desde a eternidade ele é o Filho de Deus. Isso naturalmente envolve a negação de que ele se tomou o Filho de Deus no tempo; e, conseqüentemente, que a filiação primária e essencial para ser chamado Filho não é seu nascimento miraculoso, nem sua encarnação, nem sua ressurreição, nem sua exaltação à destra de Deus. O Concilio decidiu que a palavra Filho, como aplicada a Cristo, não se refere ao ofício, mas à natureza; que expressa a relação que a Segunda Pessoa na Trindade, desde a eternidade, man-

tém com a Primeira Pessoa, e que a relação assim indicada é igualdade de natureza, por isso a filiação, no caso de Cristo, inclui igualdade com Deus. Em outros termos, Deus era, nesse sentido, seu Pai, pois Cristo era igual a Deus. E, conseqüentemente, toda a vez que as Escrituras chamam Jesus de o Filho de Deus, asseveram sua real e própria divindade. Isso não implica que toda a vez que Cristo é chamado de o Filho de Deus, o que se diz dele deve ser tomado no sentido de sua natureza divina. O fato é patente, e admite-se que a pessoa de

nosso Senhor pode ser designada de ambas as naturezas. Ele pode ser chamado de o Filho de Davi e de o Filho de Deus. E sua pessoa pode ser designada à luz de uma natureza, quando o que se designa dele só é verdadeiro no tocante à outra natureza. E assim, de um lado, o Senhor da Glória foi crucificado; Deus comprou a Igreja com seu sangue; e somos informados de que o Filho é ignorante; e, por outro lado, somos informados que o Filho do Homem está no céu, quando ele estava na terra. Admitindo-se isso, permanece verdadeiro que Cristo é chamado de o Filho de Deus quanto à sua natureza divina. O Logos, a Segunda Pessoa da Trindade como tal e por causa de sua relação com a Primeira Pessoa, é o Filho de Deus. Tal é a doutrina do Concilio Niceno, e que não é menos a doutrina das Escrituras, como se faz evidente à luz das seguintes considerações:

1. Os termos Pai, Filho e Espírito, como aplicados às pessoas da Trindade, são relativos. As relações que expressam são mútuas, ou seja, relações nas quais as diferentes pessoas mantêm umas com as outras. A Primeira Pessoa é chamada Pai não por causa da relação com suas criaturas, mas por causa de sua relação com a Segunda Pessoa. A Segunda Pessoa é chamada Filho não por causa de alguma relação assumida no tempo, mas por causa de sua eterna relação com a Primeira Pessoa. E a Terceira Pessoa é chamada Espírito por causa de sua relação com a Primeira e a Segunda Pessoa.

2. Se, segundo crê toda a Igreja Cristã, a doutrina da Trindade é bíblica, e se, como é também admitido por todas as partes para esta discussão, foi propósito de Deus revelar essa doutrina para o conhecimento e a fé de seu povo, há uma necessidade para o uso dos termos pelos quais as pessoas da Trindade devem ser designadas e reveladas. Mas se os termos Pai, Filho e Espírito não se aplicam às pessoas da Trindade como tais, e expressam suas relações mútuas, não existem tais termos distintivos na Bíblia pelos quais elas podem ser conhecidas e designadas.

3. Há nas Escrituras numerosas passagens que claramente provam que nosso Senhor é chamado de Filho, não meramente por ser ele a imagem de Deus, ou o objeto de afeição peculiar, nem só em virtude de sua concepção miraculosa; nem em virtude de sua exaltação, mas por causa da eterna relação que ele mantém com a Primeira Pessoa da Trindade. Essas passagens são de duas espécies. Primeiramente, aquelas nas quais o Logos é chamado de Filho, ou nas quais Cristo, no tocante à sua natureza divina e antes de sua encarnação, é declarado ser o Filho de Deus; e, em segundo lugar, aquelas nas quais a aplicação do termo

Filho a Cristo envolve-lhe a atribuição de divindade. Declara-se ser ele o Filho de Deus no sentido que implica igualdade com Deus. À primeira dessas classes pertencem as passagens tais como: Rm 1.3,4, a qual declara que Cristo é Karò oápxa, o Filho de Davi, e «orcà irveüpa àYLooúvriç, o Filho de Deus. Que irveOpa ayioawriç, aqui, não significa o Espírito Santo, muito menos o estado pneumático, mas a natureza mais elevada ou divina de Cristo, é evidente à luz da antítese. Quanto à sua natureza humana, ele é o Filho de Davi; quanto à sua natureza divina, é o Filho de Deus. Quanto à sua humanidade, ele é consubstanciai com o homem; quanto à sua

divindade, é consubstanciai com Deus. Ser o Filho de Davi prova que ele era homem, ser o Filho de Deus prova que ele é Deus. Daí Cristo ser chamado de Filho antes de sua encarnação, como em G14.4: “Deus enviou seu Filho, nascido de mulher”. O Logos é quem foi enviado, e o Logos era Filho. Assim em Jo 1.1 -14 somos ensinados que o Logos estava no princípio com Deus, era Deus, fez todas as coisas, era a luz e a vida dos homens e fez-se carne e revelou sua glória como o Filho de Deus. Aqui fica evidente que o Logos ou Verbo é declarado como o Filho. E somos informados no versículo 18 desse capítulo: “Ninguém jamais viu a Deus; o Filho unigênito, que está no seio do Pai (à oív èiç tòv KÓLirov tou mrcpóç), é quem o revelou”. Aqui o tempo presente, ó div, expressa existência permanente; aquele que está, estava e sempre estará no seio do Pai; ou seja, o mais intimamente unido a ele, de modo que o conhece, como se conhece, como o Filho. Segundo Crisóstomo, tal linguagem implica a ouyyévei,a KCCÍ *evóxr\ç,* xfjç oúoíaç do Pai e do Filho, a qual não foi interrompida por sua manifestação na carne. À última classe pertencem passagens como Jo 5.18-25, onde Cristo chama a Deus de seu Pai num sentido que implicava igualdade com Deus. Se filiação implica igualdade com Deus, implica participação na essência divina. Foi por reivindicar ser o Filho de Deus, neste sentido, que os judeus pegaram em pedras com o fim de apedrejá-lo. Nosso Senhor defendeu-se dizendo que ele tinha o mesmo poder que Deus tinha, a mesma autoridade, a mesma energia geradora de vida e, portanto, era digno de receber a mesma honra. Em Jo 10.30-38 há uma passagem semelhante, na qual Cristo diz que Deus é seu Pai em um sentido tal que ele e o Pai são um. No primeiro capítulo da Epístola aos Hebreus, o argumento consiste em que Cristo não pertence à categoria das criaturas; que todos os anjos (ou seja, todas as criaturas inteligentes mais elevadas que o homem) lhe estão sujeitos e o adoram por ser ele o Filho de Deus. Como Filho, ele é o esplendor da glória do Pai, a imagem expressa de sua pessoa, sustentando todas as coisas pela palavra de seu poder. Visto ser ele o Filho de Deus, é o Deus que no princípio lançou os

fundamentos da terra, e os céus são a obra de suas mãos. São mutáveis, mas ele é imutável e eterno.

Portanto, não é possível haver dúvida razoável de que, segundo as Escrituras, o termo Filho, como aplicado a Cristo, expresse a relação da Segunda com a Primeira Pessoa na adorável Trindade. Em outros termos, ele não é meramente um título oficial, mas designa o Logos e não exclusivamente o Teantropos.

4. Outro argumento em favor desta doutrina deriva-se da declaração de ser Cristo "o unigênito Filho de Deus", "seu próprio Filho", ou seja, seu Filho em um sentido peculiar e próprio. Os anjos e os homens são chamados filhos de Deus, porque ele é o Pai de todos os espíritos. Os homens santos são seus filhos porque participam de sua natureza moral, como os ímpios são chamados filhos do diabo. O povo de Deus é formado de seus filhos e filhas por meio da regeneração e adoção. É em oposição a todos esses tipos de filiação que Cristo é declarado ser o único Filho de Deus, a única pessoa no universo a quem a palavra pode ser aplicada em seu sentido pleno para expressar igualdade de essência.

Objeções à Doutrina

As objeções especulativas a esta doutrina da filiação eterna já foram consideradas. Se Cristo é Filho, se ele é Deus de Deus, então não pode ser auto-existente e independente, Mas auto-existência, independência etc. são atributos da essência divina, não de uma pessoa isola-

da em distinção às demais. É o Deus Triúno que é auto-existente e independente. A subordinação quanto ao modo de subexistência e operação é um fato bíblico; e portanto também é a Deidade perfeita e igual do Pai e do Filho, e portanto esses fatos devem ser consistentes. Na identidade consubstanciai da alma humana há a subordinação de uma faculdade à outra, e então, por mais incompreensível que nos seja, pode haver na Trindade uma subordinação consistente com a identidade de essência na Deidade.

Salmo 2.7

As objeções mais plausiveis se fundamentam em certas passagens das Escrituras. No Salmo 2.7, lemos: "Tu és meu Filho, eu, hoje, te gerei". À luz desta afirmação, argumenta-se que Cristo ou o Messias foi constituído ou feito Filho de Deus no tempo, e portanto não era o Filho de Deus desde a eternidade. A isso pode-se responder:

1. Que o termo *Filho,* como usado nas Escrituras, expressa diferentes relações, e portanto pode aplicar-se à mesma pessoa por diferentes razões; ou tem um só sentido, ou seja, expressa uma relação, em um lugar, e uma diferente em outro. Pode referir-se ou aplicar-se ao Logos ou ao Teantropos. Uma razão para o uso da designação não exclui todas as outras. Deus ordenou que Moisés ao Faraó: "Israel é meu filho, meu primogênito" (Êx 4.22). E disse a Salomão: "Eu lhe serei por pai, e ele me será por filho" (2Sm 7.14). O termo *filho* aqui expressa a idéia de adoção, a seleção de um povo ou de um só homem dentre muitos para estabelecer com Deus uma relação peculiar de intimidade, afeição, honra e dignidade. Se por tais razões o povo teocrático, ou um rei teocrático, pode chamar-se de Filho de Deus, pelas mesmas razões, e preeminentemente, o Messias pode ser assim designado. Mas este argumento não serve para provar que o Logos não pode em um sentido muito mais elevado ser chamado de Filho de Deus.

2. A passagem em questão, contudo, não precisa ser compreendida de um evento ocorrido no tempo. Seu significado essencial é: "Tu és meu Filho, agora tu és meu Filho". A ocasião indicada pelas palavras "este dia" era o tempo em que a Filiação do rei de Sião se manifestaria plenamente. Esse tempo, como aprendemos de Rm 1.4, foi o dia de sua ressurreição. Ao ressuscitar dos mortos, ele manifestou claramente ser tudo o que reivindicou ser - o Filho de Deus e o Salvador do mundo.

3. Há outra interpretação da passagem que é essencialmente a mesma que aquela dada por muitos dos pais, e é assim apresentada pelo dr. Addison Alexander em seu comentário a At 13.33: "A expressão no Salmo, 'Eu te gerei', significa: Eu sou aquele que te gerou, ou seja, eu sou teu Pai. 'Hoje' refere-se à ocasião do próprio decreto (disse Jeová: Hoje etc.); mas este, como um ato divino, era eterno, e assim deve ser a Filiação que ele afirma".

Atos 13.32, 33

Entretanto, pode-se argumentar dizendo que em At 13.32, 33 esta passagem é citada em defesa da ressurreição de Cristo, o que mostra que, para o Apóstolo, a passagem ensinava que Cristo fora gerado ou feito Filho de Deus quando ressuscitou dentre os mortos. A passagem, em Atos, está redigida assim em nossa versão: "Declaramo-vos as boas-novas, segundo a promessa feita aos pais, a mesma que Deus cumpriu a nós, seus filhos, no fato de que ele fez Jesus surgir novamente *(àvaaxr\aaç)',* como também se acha escrito no segundo Salmo: Tu

és o

meu Filho, neste dia eu te gerei". Aqui não há referência à ressurreição. As boas-novas que o Apóstolo anunciava não eram a ressurreição, mas o advento do Messias. Foi a promessa feita aos pais que Deus cumpriu ao fazer surgir, ou seja, ao introduzir no mundo o libertador prometido. Comparar At 2.30; 3.22,26; 7.37; em todas essas passagens nas quais a mesma palavra é usada, "fazer surgir" refere-se ao advento de Cristo; ou seja: "O Senhor vosso Deus vos levantará um profeta dentre vossos irmãos, semelhante a mim". A palavra nunca é usada exclusivamente em referência à ressurreição, a não ser, como em At 2.32, onde a ressurreição se acha expressa no contexto. Nossos tradutores obscureceram o sentido, ao traduzir ãvaornoaç, "havendo levantado *outra vez"*, em vez de simplesmente "fazer surgir", como a traduzem em outras partes.

Que esse é o significado genuíno da passagem, fica evidente à luz dos versículos seguintes. Paulo, havendo dito que Deus cumprira sua promessa feita aos pais, fazendo Cristo surgir, segundo o Salmo 2.7, imediatamente acrescenta um fato adicional: "E, que Deus o ressuscitou dentre os mortos para que jamais voltasse à corrupção, desta maneira o disse: E cumprirei a vosso favor as santas e fiéis promessas feitas a Davi. Por isso, também diz em outro Salmo: Não permitirás que o teu Santo veja corrupção" (At 13.34-35). O Apóstolo, portanto, não ensina que Cristo foi feito Filho de Deus em sua ressurreição. Mas, como já observamos, mesmo que ele ensinasse que o Teantropos fosse, em certo sentido, feito Filho de Deus, isso não provaria que o Logos não fosse Filho, em outro sentido mais elevado.

Lucas 1.35

A mesma observação se aplica a Lc 1.35: "Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer será chamado Filho de Deus". O Bispo Pearson, um dos mais extremados defensores da "geração eterna", bem como de todas as peculiaridades da doutrina nicena da Trindade, apresenta quatro razões pelas quais o Teantropos ou Deus-homem é chamado o Filho de Deus. (1.) Sua concepção miraculosa. (2.) O sumo ofício para o qual foi designado (Jo 10.34, 35, 36). (3.) Sua ressurreição, segundo certa interpretação de At 13.33. "A sepultura", diz ele, "é como o ventre da terra; Cristo, que se ergue dali, é como se fosse gerado para a outra vida, e Deus, que o levantou, é seu Pai."[20] (4.) Porque, após sua ressurreição, ele se tomou o herdeiro de todas as coisas (Hb

1.2-5). Havendo apontado essas razões pelas quais o Deus-homem é chamado de Filho, ele prossegue mostrando por que o Logos é chamado de Filho. Portanto, nas passagens citadas, não há nada inconsistente com a doutrina da Igreja com respeito à etema Filiação de nosso Senhor. A linguagem do anjo endereçada à Virgem Maria não pode, entretanto, significar mais do que isto, a saber: que assumir a humanidade, pelo eterno Filho de Deus, foi a razão pela qual ele seria reconhecido como uma pessoa divina. Não foi um filho comum que nasceu de Maria, mas um que, na linguagem dos profetas, é o Maravilhoso, o Conselheiro, o Deus Todo-poderoso, o Pai da Eternidade, o Filho do Altíssimo. Foi em virtude de o Filho Etemo ter-se feito de uma mulher que aquele Ente Santo que nasceu da virgem pôde ser chamado de Filho de Deus.

Mal é preciso dizer que nenhuma objeção válida à doutrina da eterna Filiação de Cristo, ou que de ele é Filho quanto à sua natureza divina, pode ser extraída dessas passagens, como se expressassem que o Filho é menor que o Pai, ou sujeito a ele, ou ainda ignorante. Se Cristo pode ser chamado de Senhor da glória, ou de Deus, quando se fala de sua morte, então pode ser chamado de Filho quando outras limitações lhe são atribuídas. Uma vez que ele é tanto Deus quanto homem, tudo o que é veraz no que diz respeito à sua humanidade ou à sua divindade pode ser-lhe atribuído como uma pessoa; e sua pessoa pode ser denominada em relação a uma natureza, quando o predicado pertence a outra natureza. Ele é chamado de Filho do Homem quando se afirma ser ele onipresente; e é chamado de Deus quando se afirma ter ele comprado a Igreja com seu sangue.

D. *A Relação do Espírito com as Outras Pessoas da Trindade*

Como os Concílios de Nicéia e Constaritinopla foram plenamente justificados pela Escritura ao ensinar a eterna Filiação de Cristo, assim o que ensinaram sobre a relação do Espírito com o Pai e o Filho tem adequado fundamento bíblico.

Essa relação é expressa pelo termo processão, com referência ao qual é a seguinte a doutrina: (1.) Que ela é incompreensível, e portanto inexplicável. (2.) Que é eterna. (3.) Que procede igualmente do Pai e do Filho. Pelo menos, essa é a doutrina das igrejas latinas e de todas as outras igrejas ocidentais. (4.) Que essa processão tem que ver com a pessoalidade e operações do Espírito, não com sua essência.

São as seguintes as bases bíblicas para expressar essa relação pelo termo processão: (1.) A significação do termo espírito. Ele significa fôlego, aquilo que procede de, e o qual dá expressão e efeito aos nossos pensamentos. Visto que Pai e Filho, como aplicados à Primeira e à Segunda Pessoa da Trindade, são termos relativos, deve-se presumir que o termo Espírito, como a designação da Terceira Pessoa, é também relativo. (2.) Isso é mais indicado pelo uso do caso genitivo nas expressões nveüpa xoú naxpóç, xoü uiou, o que é explicado pelo uso da preposição ÉK, como imeüpa êk xoü xaxpóç. O fato revelado é que o Espírito procede do Pai, e a Igreja, ao chamar a relação, assim indicada, de processão, não pretende explicá-la. (3.) Em Jo 15.26, onde o Espírito é por Cristo prometido, afirma-se que ele procede do Pai.

Que as Igrejas Latina e Protestantes, em oposição à Igreja Grega, estão autorizadas a ensinar que o Espírito procede não somente do Pai, mas do Pai e do Filho, é evidente, porque tudo o que se diz na Escritura sobre a relação do Espírito com o Pai é igualmente expresso a respeito de sua relação com o Filho. Afirma-se ser ele o “Espírito do Pai” e o “Espírito do Filho”; ele é dado ou enviado pelo Filho tanto quanto pelo Pai; afirma-se que o Filho opera através do Espírito. Afirma-se tanto que o Espírito é enviado ou opera através do Filho quanto é enviado e opera através do Pai. A relação, até onde foi revelada, é a mesma tanto em um caso como no outro.

Quando consideramos a natureza incompreensível da Deidade, o misterioso caráter da doutrina da Trindade, a excessiva complexidade e dificuldade do problema que a Igreja teve de resolver ao apresentar a doutrina de que há três pessoas e um só Deus, de maneira tal que satisfizesse as demandas da Escritura e as convicções dos crentes, e ainda evitasse toda e qualquer contradição, não podemos de forma alguma deixar de referir-nos aos credos eclesiásticos sobre este tema, os quais durante séculos garantiram assentimento e consenso, não por inspiração, estritamente falando, mas pela diretriz especial do Espírito Santo.

§ 7. *Forma Filosófica da Doutrina da Trindade*

As declarações filosóficas da doutrina da Trindade têm sido formuladas por seus autores, quer para prová-la, quer para ilustrá-la, quer para explicá-la satisfatoriamente e substituir algumas teorias especulativas quanto à constituição do universo pela doutrina bíblica da Trindade. As duas primeiras dessas classes, as designadas para provar e as designadas para ilustrar, não precisam ser discriminadas. Pode-se observar que todas elas são de pouco valor. Não servem

para tomar inteligível o inconcebivel. O que mais podem fazer é mostrar que em outras esferas e em relação a outros temas encontramos triplicidade um tanto análoga na unidade. Na maioria dos casos, contudo, tais ilustrações procedem de uma pretensão de que há mistérios na Deidade que não encontram correlativo na constituição de nossa natureza, ou em algo ao nosso redor no estado atual de nossa existência.

Já vimos que os pais costumavam referir-se à união de luz, calor e radiância na única substância do sol; a uma fonte e suas correntes; à raiz, ao caule e à flor de uma planta; ao intelecto, à vontade e às emoções na alma - como exemplos de, pelo menos, certo tipo de triplicidade na unidade, fora da Deidade. A última analogia mencionada foi especialmente apresentada amiúde, e isso em diferentes formas. Agostinho dizia que, como o homem foi criado à imagem do Deus Triúno, temos razão de esperar ver algo na constituição de nossa natureza que corresponda à Trindade na Deidade. Ele indica a memória, a inteligência e a vontade como co-existentes numa só mente, de modo que as operações de uma estão envolvidas nas operações das outras. Gregório de Nissa, à guisa de ilustração, refere-se à alma, à razão e ao poder vital unidos em uma só substância espiritual no homem. Entretanto, admite-se que tais analogias não explicam o ponto principal, pois essas diferentes faculdades no homem não são diferentes subexistências, mas diferentes modos de atividade de uma e mesma essência pessoal, de modo que tais ilustrações nos conduzem, antes, ao sabelianismo, não ao conceito biblico da doutrina da Trindade.

Em sua maior parte, a ilustração comum foi tomada por empréstimo das operações de nossa consciência. Concebemo-nos como objetos de nós mesmos, e somos cônscios da identidade do sujeito e objeto. Temos assim o Ego subjetivo, o Ego objetivo e a identidade de ambos; as desejadas Tese, Análise e Síntese. De uma forma ou de outra, esta ilustração veio dos pais, através dos escolásticos e reformadores e chegou aos teólogos de nossos dias. Diz Agostinho:[21] “Est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia”. Outra vez:[22] “Haec - tria, memória, intelligentia, voluntas, quoniam non sunttres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens: consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia”. E:[23] “Mens igitur quando cogitatione se conspicit, intelligit se et recognoscit: gignit ergo hunc intellectum et cognitionem suam.... Haec autem duo, gignens et genitum, dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens”.

Anselmo[24] tem a mesma idéia: “Habet mens rationalis, quum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam,

id est cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine, non nisi ratione sola, separare possit, quae imago ejus verbum ejus est. Hoc itaque modo, quis neget, summam sapientem, quum se dicendo intelligit, gignere consubstantialem sibi similitudinem suam, id est Verbum suum”. Melancthon[25] adota e concretiza a mesma idéia: “Filius dicitur imago et Aóyoç: est igitur imago cogitatione Patris genita; quod ut aliquo modo considerari possit, a nostra mente exempla capiamus. Voluit enim Deus in homine conspici vestigia sua.... Mens humana cogitando mox pingit imaginem rei cogitatse, sed nos non transfundimus nostram essentiam in illas imagines, suntque cogitationes illse subitse et evanescentes actiones. At Pater setemus sese intuens gignit cogitationem sui, quse est imago ipsius, non evanescens, sed subsistens, communicata ipsi essentia. Haec igitur imago est secunda persona. ... Ut autem Filius nascitur cogitatione, ita Spiritus Sanctus procedit a voluntate Patris et Filii; voluntatis enim est egitare, diligere, sicut et cor humanam non imagines, ses spiritus seu halitus gignit”. Leibnitz[26] diz: “Je ne trouve rien dans les créatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la réflexion des esprits, lorsqu’un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi-même en pensant à soi-même et à ce qu’il fait. Car le redoublement donne une image ou ombre de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; 1’un et 1’autre de ces êtres est substantiel, 1’un et 1’autre est un concret individu, et ils différent par des rélations mutuelles, mais ils ne sont qu’une seule et même substance individuelle absolue”.

Dos teólogos da século dezessete pertencentes à Igreja Reformada, Keckermann foi o mais disposto a apresentar as doutrinas da Bíblia em uma forma filosófica. Encontramos nele, pois, uma tentativa semelhante de fazer inteligível o mistério da Trindade. Ele considera a existência de Deus como consistindo em pensamento autoconsciente. Como o pensamento é etemo, teria um objeto eterno, absoluto e perfeito. Esse objeto, portanto, seria o próprio Deus. A unidade da essência divina demanda que tal objeto esteja em Deus mesmo, e portanto retome etemamente para ele.[27]

Os teólogos modernos da Alemanha, que professam compromisso com as Escrituras, têm, em muitos casos, tomado por base que a unidade absoluta na essência divina seria inconsistente com a autoconsciência. Tomamo-nos

autoconscientes ao distinguir-nos do que não é nós mesmos, especialmente das outras pessoas de natureza semelhante à nossa. Se, pois, não houvesse pessoa que não estivesse subordinada a Deus, a quem ele pudesse dizer Tu, ele não poderia dizer Eu. E assim diz Martensen:[28] Embora a criatura não possa ter adequada compreensão da natureza divina, temos em nós mesmos uma semelhança com a Trindade; visto que somos formados segundo a imagem de Deus, temos o direito de conceber Deus segundo a analogia de nossa própria natureza. Como a distinção de pessoas é necessária à autoconsciência em nós, assim também é em Deus. Portanto, se Deus não é uma Trindade, então não pode ser uma pessoa. Como, pergunta ele, Deus pode desde a eternidade ser cônscio de si mesmo como Pai, sem distinguir-se de si mesmo como Filho? Em outros termos, como pode Deus ser etema-

mente autoconsciente, sem ser etemamente objetivo a si próprio? Que em nosso caso o Ego objetivo é meramente uma pessoa ideal, e não uma pessoa diferente do Ego subjetivo, procede de nossa natureza como criaturas. No caso de Deus, pensar e ser são a mesma coisa. Ao pensar em si, seu pensamento é inerentemente ele mesmo em uma hipóstase distinta. O dr. Shedd[29] apresentou uma exposição semelhante, “para provar que a as condições necessárias da autoconsciência no espírito finito fornecem uma analogia à doutrina da Trindade, e servem para provar que a trindade na unidade é necessária à autoconsciência na Deidade”,

Trinitarianismo Panteísta

Em tudo o que precede, fez-se referência aos que têm tido por objetivo defender a doutrina da Trindade, demonstrando que ela não procede da analogia com outros objetos do pensamento humano. Há, contudo, muitos sistemas modernos que professam ser trinitarianos, os quais, de fato, são meras substituições das fórmulas de especulação para a doutrina da Bíblia. Os homens falam da Trindade, do Pai, do Filho e do Espírito, quando pretendem com esses termos algo que não tem a mínima analogia com a doutrina da Igreja Cristã. Para muitos, a Trindade não significa uma Trindade de pessoas na Deidade, mas três forças radicais, como se na natureza divina se manifestassem de formas diferentes; ou três relações diferentes do mesmo sujeito; ou três diferentes estados ou estágios de existência. Assim, para alguns, o poder ou eficiência absoluta do Ser Supremo considerado como criador, sustentador e governante do mundo é o Pai; como iluminador das criaturas racionais é o Filho; e como educador moral é o Espírito. De acordo com Kant, Deus, como Criador, é o Pai;

como preservador e governante dos homens, é o Filho; e como administrador da lei, juiz e remunerador, é o Espírito. Para De Wette, Deus em si mesmo é o Pai; como manifestado no mundo, o Filho; e como operador na natureza, o Espírito. Schleiermacher diz que Deus, em si mesmo, é o Pai; Deus, em Cristo, é o Filho; Deus, na Igreja, é o Espírito Santo. Os panteístas confessos também usam a linguagem de trinitarianismo. Deus, como o Ser infinito e absoluto, é o Pai; como vindo à consciência e experiência no mundo, é o Filho; como regressando a si mesmo, o Espírito. Weisse tenta unir teísmo e panteísmo. Ele declara a doutrina nicena da Trindade como a suprema forma de pensamento filosófico. Professa adotar aquela doutrina *ex animo* em seu sentido comumente admitido. Há uma tríplice pessoalidade (Ichheit) em Deus necessária à constituição de sua natureza. Quando o mundo foi criado, a segunda dessas pessoas tornou-se sua vida, imergindo sua pessoalidade no mundo, e tomou-se impessoal, a fim de elevar o mundo à união e identidade com Deus. Quando o curso do mundo for completado, então o Filho reassumirá sua pessoalidade.[30]

1

Lehre von der Trinitãt, vol. i. p. 42.

2

De Trinitate, I. vi. 9. edit. Benedictines, vol. viii. p. 1161. c.

3

History of the Christian Church, de Schaff, vol. iii. p. 672.

4

Kirchengeschichte, vol. vi. § 60, p. 323. Bonn, 1855.

5

De Trinitate, VII. vi. edit. Benedictines, vol. viii. p. 1314, d.

6

Epístola CCXXXVIII. iii. 18, vol. ii. p. 1304, a.

7

Epistola VIII. edit. Migne, vol. iii. p. 115, e.

8

Pearson, *On Creed*, sétima edição, 1701, p. 135.

9

Ibid,, p. 138.

10

Works, vol. i. p. 315.

11

De Trinitate, III., Works, Paris, 1631, p. 23, a. Ver sobre este ponto *History of the Christian Church*, de Schaff, vol. iii. § 130. *Kirchengeschichte*, de Gieseler, vol. vi. § 60. *On the Creed*, de Pearson, especialmente *Defence of the Nicene Creed*, de Buli, quarta seção.

12

Ibid., p. 35.

13

In *Joannis Evangelium Tractatus*, xix. 13, edit. Benedictines, vol. iii. p. 1903, a.

14

De Trinitate, V.xv. 16, vol. viii. p. 1286, c, d.

15

Walch, xiii. p. 1510. *Die Dritte Predigt a. Tage d. heil, Dreifaltigk.* 5; *Works*, edit. Walch, vol. xiii. p. 1510.

16

Institutio, I. xiii. 19, 20, edit. Berlim, 1834, parte i. pp. 100, 101.

17

Calvin's Letiers. vol. i. pp. 55, 56, edit. Presbyterian Board, Filadélfia.

18

Locus III. xxviii. 40, edit. Edimburgo, 1847, vol. i. p. 260.

19

Ibid., xxix. 6, p. 262.

20

Pearson em *Creea*, p. 106.

21

De Trinitate, IX. xii. 18, edit. Benedictines, Paris, 1837, vol. viii. p. 1352, b.

22

Ibid., X. xi, 18, p. 1366, a.

23

Ibid., XIV. vi. 8, pp. 1443, d, 1444, a.

24

Monologium, xxxiii, edit. Migne, p. 188, b. Ver também *Thomas Aquinas*, l.xxvii. 3, cdit. Cologne, 1540, p. 56.

25

*Loci Communes, De Filio, e*dit. Erlangen, 1828, vol. i. pp. 19,21.

26

Remarque sur le Livre d'un Antitrinitaire Anglois, edit. Genebra, 1768, vol. i. p. 27.

27

[21] *Systema Theologice, Opera*, ii. p. 72, *Opera*, edit. Cologne, 1614, vol. ii. *Systema Theologice* (folheto no final do volume), p. 72, a última de três páginas marcadas 72.

28

Dogmatik, pp. 129, 130.

29

History of Christian Doctrine, vol. i. p. 366.

30

C. H. Weisse, *Idee der Goítheit;* Dresden, 1833, pp. 257ss., 273.

A literatura da doutrina da Trindade encheria um grande volume. *Defence of the Nicene Creed*, de Buli; *On the Creed*, de Pearson; *On the Trinity*, de Waterland; *Geschichte der Lehre von der Trinitãt*, de Meier; *Geschichte der Lehre von der Trinitãt*, de Baur; *History of the Person of Christ*, de Domer, em cinco volumes, um da série de *Foreign Theological Library*, de Clark; uma coleção muito valiosa de importantes obras modernas, *History of Christian Doctrine*, de Shedd, e as demais obras históricas sobre as doutrinas da Igreja, todo o campo exposto aos estudantes de teologia.

CAPÍTULO VII

A DIVINDADE DE CRISTO

§1.0 *Testemunho do Antigo Testamento*

A doutrina da redenção é a doutrina distintiva da Bíblia. A pessoa e a obra do Redentor compõem, portanto, o grande tema dos escritores sacros. Da natureza da obra que ele devia consumar, era necessário que ele fosse simultaneamente Deus e homem. Ele precisava participar da natureza daqueles a quem veio redimir; e ter poder para subjugar todo o mal e a dignidade de valorizar sua obediência e sofrimentos. Portanto, do princípio ao fim do sagrado volume, de Gênesis ao Apocalipse, um Redentor Deus e homem é apresentado como o objeto de suprema reverência, amor e confiança aos filhos dos homens que pereciam. É absolutamente impossível apresentar um décimo das evidências que as Escrituras contêm da veracidade desta doutrina. Ela é para a Bíblia o que a alma é para o corpo - seu princípio vital e todo-impregnado, sem o qual as Escrituras não passariam de um sistema frio e morto de história e preceitos morais. Portanto, parece uma obra de super-rogação provar aos cristãos a divindade de seu Redentor. E como provar que o sol é a fonte de luz e calor para o sistema do qual ele é o centro. No entanto, como há homens que se professam cristãos, mas negam esta doutrina, da mesma forma que houve e ainda há pessoas que fazem do sol mero satélite da terra, é necessário que pelo menos parte da evidência por meio da qual esta grande verdade é demonstrada esteja à disposição para combater os que a contradizem.

O Proto-evangelho

Imediatamente depois da apostasia de nossos primeiros pais, anunciou-se que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente. O significado desta promessa e predição deve ser determinado por revelações subseqüentes. Quando interpretada à luz das próprias Escrituras, manifesta que a semente da mulher significa o Redentor, e que o esmagamento da cabeça da serpente significa seu triunfo final sobre os poderes das trevas. Nesse proto-evangelho, como foi sempre denominado, temos a aurora da revelação tanto da humanidade como da divindade do grande libertador. Como semente da mulher, sua humanidade é distintamente declarada, e a natureza do triunfo a alcançar, subjugando a Satanás, demonstra que ele seria uma pessoa divina. No grande conflito entre o

bem e o mal, entre o reino da luz e o reino das trevas, entre Cristo e Belial, entre Deus e Satanás, aquele que triunfa sobre Satanás não pode ser menos que divino. Nos primeiros livros da Escritura, mesmo em Gênesis, temos, pois, nítidas insinuações de duas grandes verdades: primeira, que há uma pluralidade

de pessoas na Deidade; e, segunda, que uma dessas pessoas se preocupa especialmente com a salvação dos homens - em sua diretriz, governo, instrução e livramento final de todos os males de sua apostasia. A linguagem empregada no registro da criação do homem, “Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança”, não admite nenhuma explicação satisfatória além daquela fornecida pela doutrina da Trindade.

Jeová e o Anjo de Jeová

É sobre a revelação primária e fundamental desta grande verdade que se baseiam todas as revelações subseqüentes da Escritura. Visto que há mais de uma pessoa na Deidade, descobrimos prontamente a distinção entre Jeová como mensageiro, mediador, e Jeová como aquele que envia, entre o Pai e o Filho, como pessoas co-iguais, coeternas, percorrendo toda a Bíblia, com sempre crescente clareza. Esta não é uma interpretação arbitrária ou desautorizada das Escrituras do Antigo Testamento. Em Lc 24.27, diz-se que nosso Senhor, “começando por Moisés, discorrendo por todos os Profetas, expunha-lhes o que a seu respeito constava em todas as Escrituras”. Moisés, portanto, testificou de Cristo; e temos sólida base sobre a qual lançar a interpretação das passagens do Antigo Testamento, as quais anunciam a pessoa e obra do grande libertador, como uma referência a Cristo.

Aquele que foi prometido a Adão como a semente da mulher foi em seguida declarado ser a semente de Abraão. Que isto não se refere a seus descendentes coletivamente, mas a Cristo individualmente, sabemos com base na afirmação do Apóstolo (G1 3.16) e à luz do cumprimento da promessa. Não é por meio dos filhos de Abraão como nação, mas por meio de Cristo, que são benditas todas as nações da terra. E as bênçãos a que se faz referência, a promessa dada a Abraão, ou seja, aquela que, como diz o Apóstolo, se cumpriu em nós, é a promessa da redenção. Por isso, Abraão viu o dia de Cristo e se alegrou, e como disse nosso Senhor: Antes que Abraão existisse, eu sou. Isso prova que a pessoa predita como a semente da mulher e como a semente de Abraão, através de quem a redenção seria efetuada, tinha de ser Deus e homem. Não poderia ser a semente de Abraão, a menos que fosse homem; e não poderia ser o Salvador dos

homens, a menos que fosse Deus.

Assim descobrimos por todo o Antigo Testamento constante menção de uma pessoa, distinta de Jeová, como alguém a quem, contudo, se imputam os títulos, os atributos e as obras de Jeová. Essa pessoa se chama 4^». njrp Tjfeêj®, 'ahtj, nirp, Reivindica autori

dade divina, exerce prerrogativas divinas e recebe homenagem divina. Se fosse uma questão isolada, se em um ou dois casos o mensageiro falasse em nome daquele que o havia enviado, poderíamos supor que a pessoa assim designada fosse um anjo ou servidor comum de Deus. Mas quando tal descrição se repete por toda a Bíblia; quando descobrimos que esses termos se aplicam não antes a um anjo particular, que a pessoa assim designada é também chamada de o Filho de Deus, o Deus Onipotente; que a obra a ele atribuída é em outras partes atribuídas ao próprio Deus; e que rio Novo Testamento, esse Jeová manifesto, que conduziu seu povo sob a dispensação neotestamentária, se declara ser o Filho de Deus, o A.óyoç, que se manifestou em carne, torna-se indubitável que pela expressão Anjo de Jeová, nos primeiros livros da Escritura, devemos discernir uma pessoa divina, distinta do Pai.

A. *O Livro de Gênesis*

Portanto, já em Gn 16.10, o Anjo de Jeová aparece a Agar e lhe diz: "Multiplicarei sobremodo a tua descendência, de maneira que, por numerosa, não será contada". E somos informados que Agar "invocou o nome do Senhor, que lhe falava *[Attah el Roi*]: Tu és Deus que vê; pois disse ela: Não olhei eu neste lugar para aquele que me vê?" (v. 13). Portanto declara-se que este anjo é Jeová e promete o que somente Deus poderia cumprir. Também em Gn 18.1, somos informados de que Jeová apareceu a Abraão nas planícies de Manre, quando lhe prometeu o nascimento de Jsaque. No versículo 13,14, ele é uma vez mais denominado Jeová. Disse Jeová: "Acaso, para o Senhor há coisa demasiadamente difícil? Daqui a um ano, neste mesmo lugar, voltarei a ti, e Sara terá um filho". Enquanto os anjos se dirigiam a Sodoma, um deles, chamado Jeová, disse: "Ocultarei a Abraão o que estou para fazer?" e "Disse mais o Senhor: Com efeito o clamor de Sodoma e Gomorra tem-se multiplicado e seu pecado se tem agravado muito. Descerei e verei" etc., e Abraão, acrescenta-se, permanecia na presença de Jeová. Ao longo de toda a intercessão de Abraão em favor das cidades da planicie, o anjo é abordado como Adonai, título atribuído unicamente ao verdadeiro Deus, e este fala como Jeová e assume a autoridade de

Deus, para perdoar ou castigar como bem lhe parecesse. Quando se menciona a execução da sentença pronunciada sobre Sodoma, afirma-se: “Então fez o Senhor chover enxofre e fogo, da parte do Senhor, sobre Sodoma e Gomorra”. Com respeito a esta e outras expressões notáveis e semelhantes, a questão não é “O que poderiam significar?”, mas “O que significam?”. Tomadas em si mesmas, poderiam ser desvirtuadas, mas, à luz das revelações concatenadas de Deus sobre esta questão, toma-se evidente que Jeová é distinguido como uma pessoa de Jeová, e que por isso na Deidade há mais de uma pessoa a quem pertence o nome de Jeová. Neste caso, as palavras “enxofre” e “fogo” podem ser conectadas às palavras “de Jeová” no sentido de “fogo de Deus”, como expressão figurada denotando o raio. A passagem poderia então significar simplesmente: “Jeová fez chover raios sobre Sodoma e Gomorra”. Tal coisa não só vai de encontro à pontuação autorizada da passagem segundo o indicam os acentos, mas também vai de encontro à analogia da Escritura. Ou seja, seria esta uma interpretação não natural, que põe esta passagem em nítido conflito com aquelas em que há distinção entre o Anjo de Jeová e Jeová, ou seja, entre as pessoas da Deidade.

Em Gn 22.2, Deus ordena que Abraão lhe ofereça Isaque em sacrifício. O Anjo de Jeová detém sua mão no momento da imolação, e diz (v. 12): “Pois agora sei que temes a Deus, porquanto não me negaste o filho, o teu único filho”. E nos versículos 16 e 17, o Anjo de Jeová diz: “Jurei, por mim mesmo, diz o Senhor... que deveras te abençoarei e certamente multiplicarei a tua descendência”. E Abraão chamou o nome daquele lugar “Jeohvah-Jireh”. Aqui Deus, o Anjo de Jeová e Jeová são nomes dados à mesma pessoa, a qual jura por si mesma e promete a Abraão a bênção de numerosa posteridade. O Anjo de Jeová, portanto, tem de ser uma pessoa divina.

Na visão de Jacó registrada em Gn 28.11-22, ele viu uma escada que atingia o céu: “Perto dele estava o Senhor e lhe disse: Eu sou o Senhor, Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaque. A terra em que agora estás deitado, eu ta darei, a ti e à tua descendência. A tua descendência será como o pó da terra”. Aqui a pessoa, que em outro lugar é chamada Anjo de Jeová e que fizera a mesma promessa a Abraão, é chamada de Senhor Deus de Abraão e Deus de Isaque. Em Gn 32.24-32, diz-se que Jacó lutou com um anjo que em seguida o abençoou, e, ao vê-lo

Jacó, disse: “Vi a Deus face a face”. O profeta Oséias (12.4-5), ao referir-se a este evento, disse: “lutou com o anjo, e prevaleceu; chorou, e lhe pediu mercê; em Betei achou a Deus e ali falou Deus conosco. O Senhor, o Deus dos

Exércitos, o Senhor é o seu nome". O anjo com quem Jacó lutou era o Senhor Deus dos Exércitos.

B. *Os Outros Livros Históricos do Antigo Testamento*

Em Êxodo 3, temos o relato da revelação de Deus a Moisés, no monte Horebe. Somos informados que "apareceu-lhe o Anjo do Senhor numa chama de fogo do meio duma sarça; Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse consigo mesmo: Irei para lá, e verei essa grande maravilha, porque a sarça não se queima. Vendo o Senhor que ele se voltava para ver, Deus, do meio da sarça, o chamou, e disse: Moisés, Moisés! Ele respondeu: Eis-me aqui. Deus continuou: Não te chegues para cá; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que estás é terra santa. Disse mais: Eu sou o Deus de teu pai, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque, e o Deus de Jacó. Moisés escondeu o rosto, porque temeu olhar para Deus". Aqui o Anjo de Jeová é idêntico a Jeová, e diz ser o Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó. A distinção pessoal entre Jeová e o Anjo de Jeová (ou seja, entre o Pai e o Filho, como estas pessoas são designadas em outras partes, e geralmente nas Escritoras posteriores) é claramente apresentada em Êx 23.20-21, onde se diz: "Eis que eu envio um Anjo adiante de ti, para que te guarde pelo caminho e te leve ao lugar que tenho preparado. Guarda-te diante dele, e ouve a sua voz, e não te rebeles contra ele, porque não perdoará a vossa transgressão; pois nele está o meu nome". A última frase é equivalente a "Eu estou nele." O nome de Deus significa com freqüência Deus manifestado pessoalmente. Assim se diz do templo, em 1 Reis 8.29: "Meu nome estará ali", ou seja, "Habitarei ali". Como no Novo Testamento, onde está escrito que o Pai enviou o Filho e estaria nele; assim aqui está escrito que Jeová enviaria o Anjo de Jeová e estaria nele. E como o Filho do Homem tinha poder sobre a terra para perdoar pecados, assim o Anjo de Jeová tinha autoridade para perdoar ou castigar segundo seu beneplácito. Michaelis, nas anotações marginais à sua edição dá Bíblia Hebraica, diz em referência a esta passagem (Êx 23.20): *"Bechai* ex Kabbala docet, hunc angelum non esse ex numero creatuorum existentium extra Dei essentiam, sed ex emanationibus, quas intra Dei essentiam subsistunt, sic ín *Tanchuma* explicari, quod sit *Metatron,* Princeps faciei, Jo 6.46". Que o Anjo de Jeová é uma pessoa divina, fica ainda mais manifesto à luz do relato de Êxodo 32 e 33, onde Deus falou a Moisés depois que o povo pecou ao cultuar o bezerro de ouro. Como castigo dessa ofensa, Deus ameaçou não mais acompanhar o povo de maneira pessoal. Em conseqüência dessa manifestação do desagrado divino, toda a congregação se reuniu diante da porta do Tabemáculo e se humilhou diante de Deus. E Jeová

desceu e falou com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo. Moisés intercedeu pelo povo, dizendo: Se tua presença não for *conosco,* não nos faças subir daqui. Jeová lhe disse: Minha presença (isto é, eu mesmo) irá contigo, e te farei descansar. Isso mostra que uma pessoa divina, Jeová, havia previamente conduzido o povo e, em face do arrependimento deles, prometeu acompanhá-los. Esta pessoa, chamada de o Anjo de Jeová, o próprio Jeová, é denominada, em Is 63.9, "o Anjo da presença de Jeová", ou seja, o anjo ou mensageiro que é a imagem de Deus. Portanto, dificilmente se pode duvidar de que este Anjo seja o Filho de Deus, enviado por ele, e por isso chamado de seu anjo; o que em Isaías 63 é designado como o Salvador de Israel e como o

Redentor de Jacó, que veio revelar Deus, porquanto era o resplendor de sua glória e a expressa imagem de sua pessoa, em quem estava seu nome, ou, como se expressa no Novo Testamento, a plenitude da Deidade, que na plenitude do tempo, por nós, homens, e para nossa salvação, se fez carne e revelou sua glória como o Filho unigênito, cheio de graça e de verdade.

Em períodos subseqüentes da história do povo de Deus, esta mesma pessoa divina aparece como o líder e Deus de Israel. Manifestou-se a Josué (5.14) como "Príncipe das hostes do Senhor"; a Gideão (Jz 6.11) como o Anjo de Jeová, e falou-lhe dizendo, ou seja, Jeová lhe disse: "Vai nessa tua força e livra Israel da mão dos midianitas; porventura, não te enviei eu?" (v. 14). No versículo 16 é novamente dito: "Tomou-lhe o Senhor: Já que eu estou contigo, ferirás os midianitas como se fosse um só homem", Quando Gideão se conscientizou de quem falava consigo, exclamou: "Ai de mim, Senhor Deus! Pois vi o Anjo do Senhor face a face. Porém o Senhor lhe disse: Paz seja contigo! Não temas! Não morrerás!" (6.22-23). O mesmo Anjo apareceu a Manoá e lhe prometeu um filho, e revelou-se como aquele que havia estado com Gideão, fazendo sair fogo de uma rocha, e consumiu o sacrifício que foi posto sobre ela. Quando Manoá viu que era o Anjo de Jeová, disse à sua esposa: "Certamente, morreremos, porque vimos a Deus" (13.22).

C. *Diferentes Métodos de Explicar Essas Passagens*

Só há três métodos com base nos quais se podem explicar estas e outras passagens semelhantes no Antigo Testamento com uma consideração da divina autoridade das Escrituras. O primeiro é que o Anjo de Jeová é um anjo criado, um dos espíritos que atendem a Deus continuamente e cumprem sua vontade. O fato de ele assumir títulos divinos, reivindicar prerrogativas divinas e aceitar

homenagens divinas é explicado com base no princípio de que o representante tem direito aos títulos e honras do Ser ou pessoa a quem representa. Ele fala como Deus porque Deus fala através dele. Esta hipótese, que foi desde o início e extensamente adotada, poderia ser admitida se os casos desse tipo fossem poucos, e se a pessoa designada como o Anjo de Jeová não afirmasse de maneira tão evidente ser ela própria Jeová. E a objeção que se toma mais decisiva a essa maneira de interpretar é a autoridade das partes subseqüentes da Palavra de Deus. Essas passagens não são isoladas. A Igreja bem que poderia hesitar, com base nessas primeiras revelações, em admitir a doutrina de uma pluralidade de pessoas na Deidade. Se em todas as outras partes da Escritura Deus fosse revelado como uma só pessoa, então poder-se-ia admitir algum grau de violência na interpretação com o fim de harmonizar essas passagens a tal revelação. Mas, sendo o reverso a verdade dos fatos, visto que com clareza sempre crescente se dá a conhecer na Escritura a existência das três pessoas da Deidade, toma-se impróprio explicar essas passagens de outro modo, contrário à concordância com essa doutrina. Além disso, temos o expresso testemunho dos escritores inspirados do Novo Testamento, de que o Anjo do Senhor, o Jeová manifestado que guiou os israelitas pelo deserto, e que habitou no templo, era Cristo; ou seja, era o Xóyoç, ou o Eterno Filho de Deus, que se fez carne e consumou a obra que, segundo a predição, seria realizada pelo Messias. Os Apóstolos não hesitaram em aplicar a Cristo a linguagem do Antigo Testamento, usada para anunciar o mistério, as obras ou o reino do Jeová das Escrituras hebraicas (Jo 12.41;Rm 14.11; ICo 10.4;Hb 1.10-13; e amiúde em outras passagens). O Novo Testamento, pois, claramente identifica o Logos ou Filho de Deus com o Anjo de Jeová, ou o Mensageiro do Concerto, do Antigo Testamento.

A segunda hipótese sobre a qual essas passagens têm sido explicadas admite que o Anjo do Senhor é uma pessoa realmente divina, porém nega que ele seja pessoalmente distinto de Jeová. Foi uma e a mesma pessoa que enviou e foi enviada, era o que falava e a quem se falava. Mas tal suposição violenta de tal forma todas as regras de interpretação e é tão inconsistente com as revelações subseqüentes da Palavra de Deus, que encontrou bem pouco apoio na Igreja. Portanto, vemo-nos impelidos em direção ao outro único modo de explicar as passagens em questão, o qual tem sido quase universalmente adotado na Igreja, pelo menos desde a Reforma. Ele assume o caráter progressivo da revelação divina e interpreta as indicações obscuras das primeiras Escrituras pela luz mais clara de comunicações subseqüentes. O Anjo que apareceu a Agar, a Abraão, a Moisés, a Josué, a Gideão e a Manoá, o qual foi chamado de Jeová e adorado como Adonai, que exigiu homenagem divina e exerceu poder divino, a quem os

salmistas e profetas anunciaram como o Filho de Deus, o Conselheiro, o Príncipe da Paz, o Deus poderoso, e a quem predisseram nasceria de uma virgem e diante de quem todo joelho se dobraria e a quem toda língua confessaria, de tudo o que se acha no céu e na terra, de tudo o que acha debaixo da terra, não é nenhum outro senão aquele a quem agora reconhecemos e adoramos como nosso Deus e Salvador Jesus Cristo. Era o Aóyoç aaapiKOç a quem os israelitas adoraram e obedeceram; e é o Aóyoç euoapKoç a quem reconhecemos como nosso Senhor e Deus.

Admite-se universalmente que o Antigo Testamento prediz um Messias, aquele que deveria aparecer na plenitude dos tempos para efetuar a redenção de seu povo, e através do qual se deveria estender por todo o mundo o conhecimento da verdadeira religião. À medida que se revela claramente que este Redentor seria a semente da mulher, a semente de Abraão, da tribo de Judá e da casa de Davi, não se revela menos claramente que seria uma pessoa divina. Ele é apresentado sob diferentes aspectos como um rei triunfante, um mártir sofredor e uma pessoa divina. Às vezes todas essas imagens se combinam nas descrições do verdadeiro Libertador; é às vezes uma e às vezes outra visão de seu caráter é exposta de maneira exclusiva ou mais proeminente nos escritos proféticos. Não obstante, todas se acham patentes nas Escrituras hebraicas, e todas se combinam e se harmonizam na pessoa e obra de nosso Senhor e Salvador.

D. *Os Salmos*

No segundo Salmo, os pagãos são descritos como a tramar contra o Messias (vv. 1 -3). Deus se ri de seus esforços (vv. 4-5). Ele declara seu propósito de constituir o Messias rei em Sião. É evidente que este Messias é uma pessoa divina: (1.) Porque é chamado de Filho de Deus, o que, como já se demonstrou, implica igualdade com Deus. (2.) Ele é investido com o domínio universal e absoluto. (3.) Ele é o Jeová a quem o povo recebe ordem de adorar (v. 11). (4.) Porque se impõe sobre todos o reconhecimento de sua autoridade e o dever de prestar-lhe homenagem. (5.) Porque se pronuncia que são bem-aventurados os que põem nele sua confiança, enquanto as Escrituras declaram ser malditos os que confiam em seus príncipes.

No Salmo 22, descreve-se um sofredor cujas palavras nosso Senhor tomou para si na cruz (w. 1-19). Ele ora pedindo libertação (vv. 19-21). As conseqüências desse livramento são de tal vulto que o sujeito do Salmo tem de ser uma pessoa divina. Seus sofrimentos asseguram: (1.) Que todos os homens bons temerão e

amarão a Deus por haver ele resgatado este sofredor de seus inimigos. (2) Que se fará provisão para as necessidades de todos os homens. (3.) Que todas as nações se converterão a Deus. (4.) Que as bênçãos que ele granjeia durarão para sempre.

No Salmo 45, descreve-se um rei que tem de ser uma pessoa divina: (1.) Porque sua perfeita excelência é a base do louvor que se lhe oferece. (2.) Porque se declara que seu reino é justo e eterno. (3.) Ele é invocado como Deus: "Teu trono, ó Deus, é para todo o sempre", o que é citado em Hb 1.8 e aplicado a Cristo com o expresso propósito de provar que ele é qualificado a receber culto de todas as criaturas inteligentes. (4.) A Igreja é declarada sua esposa, o que implica que ele é para seu povo o objeto de supremo amor e confiança.

O Salmo 72 contém a descrição de um rei exaltado e das bênçãos de seu reinado. Essas bênçãos são de tal natureza que demonstram que o sujeito deste Salmo tem de ser uma pessoa divina: (1.) Seu reino há de ser eterno. (2.) Universal. (3.) Assegura perfeita paz com Deus e boa vontade entre os homens. (4.) Todos os homens devem ser trazidos para que se submetam a ele por amor. (5.) Nele todas as nações da terra serão abençoadas; isto é, como ensina distintamente G13.16, é nele que todas as bênçãos da redenção sobrevirão ao mundo. O sujeito deste Salmo, portanto, é o Redentor do mundo.

O Salmo 110 é reiteradamente citado e explicado no Novo Testamento, e aplicado a Cristo para declarar a dignidade de sua pessoa e a natureza de sua obra: (1.) Ele é o Senhor de Davi. Mas, se ele é o Senhor de Davi, como poderia ser ele o Filho de Davi? Esse foi o dilema que Cristo colocou diante dos fariseus, a fim de convencê-los de que as idéias que nutriam acerca do Messias ficavam aquém da doutrina de suas próprias Escrituras. Com certeza ele era o Filho de Davi, como esperavam, mas ao mesmo tempo possuía uma natureza que o fazia Senhor de Davi. (2.) Em virtude dessa natureza divina, ele se assentaria à mão direita de Deus; ou seja, a ele se associaria em termos de igualdade quanto à glória e ao domínio. Tal é a exposição que o Apóstolo faz desta passagem em Hb 1.13, A nenhum anjo, ou seja, a nenhuma criatura, jamais Deus disse: "Assenta-te à minha direita". O sujeito deste Salmo não é uma criatura; e, se não é uma criatura, então é o Criador. (3.) Esta pessoa, que ao mesmo tempo é Filho de Davi e Senhor de Davi, é etemamente tanto sacerdote quanto rei. Isso é novamente mencionado em Hb 7.17, com o fim de provar que ele tem de ser uma pessoa divina. Somente pelo fato de possuir "uma vida sem fim", ou, como se diz em outro lugar, de possuir vida em si mesmo, é possível que seja sacerdote e rei perpetuamente. (4.) O versículo 5 declara ser ele o supremo Senhor, pois é

chamado Adonai, título jamais atribuído a nenhum outro senão ao verdadeiro Deus.

E. *Os Livros Proféticos*

Em Is 4.2 é predito o aparecimento do Renovo de Jeová, a cujo advento são atribuídos tais efeitos com vistas a provar que ele é uma pessoa divina. Esses efeitos são a purificação, o perdão do pecado e a perfeita segurança.

O capítulo 6 contém um relato da visão por parte do profeta de Jeová em seu santo templo rodeado das hostes de anjos que o adoram dia e noite. A pessoa assim declarada como Jeová, objeto do culto angélico, nos diz o Apóstolo João (12.41), não é outra senão Cristo, a quem todos os cristãos e todos os anjos agora adoram.

Nos capítulos 7 a 9, prediz-se o nascimento de um menino cuja mãe era virgem. Que este menino era o eterno Filho de Deus, igual com o Pai, prova-se: (1.) À luz de seu nome Emanuel, que significa Deus Conosco, ou seja, Deus em nossa natureza. (2.) Afirma-se ser a terra de Israel sua própria terra. (3.) Ele é chamado Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da

Eternidade e Príncipe da Paz. (4.) Seu reino é eterno e universal. (5.) As conseqüências de seu advento e domínio são de tal vulto que só podem fluir do domínio de Deus. No capítulo 7 temos outra descrição da perfeição de sua pessoa e de seu reino, o que só se aplica à pessoa e ao reino de Deus. Somente onde Deus reina pode-se encontrar a paz, a santidade e a bem-aventurança que acompanham a vinda do libertador predito. O mesmo argumento pode ser extraído do relato profético do Messias e seu reino contido na última parte de Isaías, do capítulo 40 ao 66. Este Messias deveria efetuar a redenção de seu povo, não meramente do cativeiro babilônico, mas de todo o mal; para assegurar-lhes o perdão do pecado e a reconciliação com Deus; o domínio da verdadeira religião até os confins da terra; e, fmalmente, o completo triunfo do reino da luz sobre o reino das trevas. Esta é uma obra que nenhum outro poderia efetuar, senão uma pessoa divina.

O profeta Miquéias (5.1-5) predisse que nasceria em Belém aquele que seria: (1.) O Governador de Israel, ou seja, de todo o povo de Deus. (2.) Ainda que nascido no tempo e feito de uma mulher, “suas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. (3.) Ele reinará no exercício do poder da majestade

de Deus, ou seja, manifestará em seu governo a possessão dos atributos e glórias divinos. (4.) Seu domínio será universal; e (5.) Seu efeito será paz; ou seja, perfeita harmonia, ordem e bem-aventurança.

O profeta Joel não traz a lume distintamente a pessoa do Redentor, a menos que ela esteja na dúbia passagem de 2.23. Ele segue o ciclo usual de predições messiânicas; prediz a apostasia do povo, as reprovações em decorrência de seus pecados; ameaça a apostasia do povo e então promete livramento através de um "mestre de justiça" (segundo certa interpretação de 2.23) e então a efusão do Espírito Santo sobre toda a carne. O dom do Espírito Santo é por toda a parte descrito como a bênção característica do período messiânico, porque se alcança por meio da morte do Redentor. O fato de ele conceder o Espírito Santo é a mais sublime evidência de ser verdadeiramente Deus.

Em Jeremias 23, prediz-se a restauração ou redenção do povo de Deus. Esta redenção seria concretizada por alguém que é declarado ser; (1.) Um descendente de Davi. (2.) Ele é chamado de Renovo, designação que conecta esta profecia com aquelas de Isaías em que o Messias recebe o mesmo título. (3.) Tinha de ser um Rei. (4.) Seu reinado seria próspero; Judá e Israel voltariam a unir-se; ou seja, perfeita harmonia e paz estariam asseguradas. (5.) Este libertador é chamado de Jeová, Justiça Nossa. No capítulo 33, prediz-se a mesma libertação, e é aqui dado a Jerusalém o mesmo nome que é dado ao Messias na passagem anterior. No primeiro caso, ele é simbólico; no segundo, significativo.

Em Daniel 2.44, prediz-se que o reino do Messias será eterno e está destinado a abolir e absorver todos os demais reinos. Em 7.9-14, diz-se que alguém semelhante a Filho do Homem foi introduzido ao Ancião de Dias; e lhe foram dados domínio, glória e reino; para que todos os povos, nações e línguas o sirvam; seu domínio será eterno, nunca passará, e seu reino jamais será destruído. Em 9.24-27 registra-se a predição acerca das setentas semanas e a vinda e obra do Messias, obra essa verdadeiramente divina.

Os seis primeiros capítulos das profecias de Zacarias constituem uma série de visões, prefigurando o regresso dos judeus de Babilônia, a restauração da cidade e a reconstrução do templo; a posterior apostasia do povo; a vinda do Messias, o estabelecimento de seu reino e a dispersão dos judeus. Do capítulo 9 até o fim do livro, os mesmos acontecimentos são preditos em linguagem profética ordinária. Jerusalém é convocada a alegrar-se no advento de seu Rei.

Este será manso e humilde, pacífico e sem ostentação, e o seu domínio será universal. No capítulo 11, ele é descrito como um pastor que faz uma última tentativa para reunir seu rebanho. Ele seria rejeitado por aqueles a quem veio salvar, e vendido por trinta moedas de prata. Por este ultraje, o povo há de ser entregue a grande desolação; mas por fim Deus derramará sobre eles o Espírito de graça e oração, e eles olharão para mim, diz Jeová, a quem traspassa-ram, e se lamentarão. Declara-se ser este pastor o companheiro de Deus, seu associado ou igual. Seu reino triunfará, se tornará universal, e a santidade prevalecerá por toda a parte.

Em Malaquias 3.1-4, prediz-se: (1.) Que aparecerá o mensageiro a preparar o caminho do Senhor. (2.) Que o Senhor, isto é, Jeová, o mensageiro do concerto, isto é, o Messias, virá ao seu templo. (3.) Que, em seu advento, os ímpios serão destruídos e a Igreja, salva.[1]

É evidente, mesmo à luz deste rápido exame, que o Antigo Testamento claramente prediz o advento de uma pessoa divina revestida de nossa natureza, que seria o Salvador do mundo. Ele seria a semente da mulher, a semente de Abraão, da tribo de Judá, da casa de Davi; nascido de uma virgem; homem de dores; e faria de “sua alma uma oferta pelo pecado”. No entanto, ele é declarado ser não menos que o Anjo de Jeová, Elohim, Adonai, o Deus Forte, exercendo todas as prerrogativas divinas e autorizado a receber culto divino da parte dos homens e anjos. Tal é a doutrina do Antigo Testamento quanto ao que deveria ser o Messias; e esta é a doutrina do Novo Testamento, quanto a quem de fato é Jesus de Nazaré.

§ 2. *Características Gerais do Ensino Neotestamentário Concernente a Cristo*

A. *O Sentido em que Cristo é Denominado Senhor*

O primeiro argumento do Novo Testamento para demonstrar a divindade de Cristo deriva-se do fato de ser ele por toda a parte chamado de Senhor; o Senhor; nosso Senhor. Admite-se que o termo grego xúp toç significa proprietário, alguém que detém a autoridade de proprietário sobre os homens ou sobre as coisas. O Senhor de uma vinha é o proprietário da vinha; e o Senhor de escravos é o proprietário dos escravos. Admite-se também ser o termo usado com toda a latitude da expressão latina *Dominus,* ou da palavra inglesa [e também portuguesa] senhor. Ele se aplica como um título de respeito, não só a magistrados e príncipes, mas também aos que se acham investidos com alguma

autoridade oficial. Portanto, não é meramente o fato de Jesus ser chamado Senhor que demonstra ser ele mesmo Deus, mas ser chamado Senhor em um sentido tal e de uma maneira tal que não sobra espaço a nenhuma outra explicação. Em primeiro lugar, Cristo é chamado de Senhor no Novo Testamento com a mesma constância e preeminência que Jeová é chamado de Senhor no Antigo Testamento. Este foi o termo que todos os leitores, quer das Escrituras hebraicas, quer das Escrituras gregas, sob a antiga dispensação, costumavam usar para expressar sua relação com Deus. Eles o reconheciam como seu proprietário, seu Supremo Soberano e seu protetor. Ele era nesse sentido seu Senhor. O Senhor está de nosso lado. O Senhor está conosco. O Senhor é Deus. Bem-aventurada a nação cujo Deus é o Senhor. Tu, ó Senhor, és bom. Tu, ó Senhor, és o Altíssimo para sempre. Não há ninguém como tu, ó Senhor. Louvarei o Senhor. Tem misericórdia de mim, ó Senhor. Tu és o

meu Deus, ó Senhor. Os ouvidos religiosos do povo foram educados desde a infância no emprego desta linguagem. O Senhor era o seu Deus. Eles o adoravam e o louvavam, e invocavam seu auxílio quando o chamavam de Senhor. Os mesmos sentimentos de reverência, adoração e amor; o mesmo senso de dependência e anelo por proteção são expressos por todo o Novo Testamento, denominando Jesus como o Senhor. Senhor, se quiseres, podes tomar-me limpo. Senhor, salva-me. A alegria do Senhor. Senhor, quando te vimos com fome? Quem me julga é o Senhor. Se o Senhor quiser. Estaremos sempre com o Senhor. Os que invocam o Senhor. A qual o Senhor me dará no último dia. Bem-aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor. Tu és digno, ó Senhor, de receber glória e honra.

Portanto, Jesus Cristo é Senhor para os cristãos no mesmo sentido em que Jeová era Senhor para os hebreus. O uso indicado aqui é totalmente peculiar. Ninguém - nem Moisés, nem Abraão, nem Davi, nem qualquer outro dos profetas ou apóstolos, jamais é invocado ou mencionado como Senhor de maneira tão prevalecente. Temos um só Senhor, e Jesus Cristo é o Senhor. Este é um argumento que se refere à experiência interior, mais que a mero entendimento. Todo crente sabe em que sentido ele chama Jesus de Senhor; e sabe que, ao reconhecê-lo como seu proprietário, como seu soberano absoluto, a quem deve não meramente sua alma, mas também sua vida externa, e como seu protetor e Salvador, está em comunhão com os Apóstolos e Mártires. Ele sabe que é por meio do Novo Testamento que recebe a instrução de adorar a Cristo, invocando-o como Senhor.

Em segundo lugar, porém, Jesus Cristo não é apenas chamado de Senhor em virtude de sua eminência, mas se declara ser ele o Senhor dos senhores; o Senhor da glória; o Senhor de todos; o Senhor de vivos e mortos; o Senhor de todos os que estão no céu e na terra e debaixo da terra. Todas as criaturas, das mais às menos nobres, devem curvar-se diante dele e reconhecer seu domínio absoluto. Ele é o Senhor em um sentido tal que ninguém pode verdadeiramente chamá-lo de Senhor senão pelo Espírito Santo. Se seu senhorio fosse meramente a supremacia que uma criatura pode exercer sobre outras, não haveria necessidade de iluminação divina a capacitar-nos para reconhecer sua autoridade. Mas, se ele é Senhor no sentido absoluto em que somente Deus é Senhor; se ele tem sobre nós direito e autoridade que só pertencem ao nosso Criador e Redentor, então é necessário que o Espírito Santo nos revele de tal maneira a glória de Deus na face de Jesus Cristo, que nos faça prostrar-nos diante dele como nosso Senhor e nosso Deus.

Em terceiro lugar, Cristo é chamado de Senhor quando essa palavra é usada para os nomes e títulos incomunicáveis Jeová e Adonai. Sabe-se muito bem que os judeus, desde um período bem remoto, nutriam supersticiosa reverência que os impedia de pronunciar a palavra Jeová. Por isso, em suas Escrituras hebraicas, eles deram a esta palavra os pontos vocálicos correspondentes à palavra Adonai, pronunciando-a assim ao ler o sagrado volume. Quando traduziram suas Escrituras para o grego, substituíram invariavelmente Jeová por KÚpioç, que corresponde a *Adonai.* De igual modo, sob a influência da Septuaginta, os cristãos latinos usaram em sua versão *Dominus;* e constrangidos por esse extenso e renitente costume, os tradutores portugueses têm, em termos gerais, usado Senhor (em letras maiúsculas pequenas), onde o hebraico dá Jeová. Em muitos casos, encontramos passagens aplicadas a Cristo como o Messias, nos quais ele é chamado de Senhor, quando *Senhor* deveria ser Jeová ou Adonai. Em Lc 1.76, diz-se que João Batista, o precursor de Cristo, iria diante da face do Senhor; em Malaquias 3.1, porém, de quem esta passagem expressa cumprimento, a pessoa que fala é

Jeová. O dia de Cristo no Novo Testamento é chamado de “o dia do Senhor”; no Antigo Testamento, é chamado de “o dia de Jeová, o grande dia”. Vnjnnin} ai\ Romanos 10.13 cita Joel 2.32, que fala de Jeová e aplica a passagem a Cristo, dizendo: “Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”. Romanos 14.10, 11 citalsaías 45.23: “Pois todos compareceremos perante o tribunal de Cristo. Como está escrito: Por minha vida, diz o Senhor, diante de mim se dobrará todo joelho, e toda língua dará louvores a Deus”. Isso é comum em todo

o Novo Testamento, e portanto Cristo é ali anunciado como Senhor no mesmo sentido em que o Supremo Deus é Senhor. O significado da palavra, quando aplicada a Cristo, é estabelecido para mostrar quão constante e familiar é o reconhecimento de sua divindade por parte dos escritores sacros. Eles o reconhecem como Deus toda a vez que se referem a ele como Senhor.

B. *Cristo é Apresentado como o Objeto de Nossos Afetos Religiosos*

Outra característica geral do Novo Testamento, intimamente ligada ao que se acaba de mencionar, e resultante disto, consiste em que Cristo é por toda a parte reconhecido como o próprio objeto de todos os afetos religiosos. Uma vez que é nosso Senhor, no sentido de ser nosso proprietário absoluto, nosso criador, preservador e redentor, bem como nosso soberano, tendo o direito de fazer conosco o que lhe parece justo e bom, somos chamados a fazer dele o supremo objeto de nosso amor, a fazer de sua vontade a suprema norma do dever, e de sua glória o grande propósito de nossa existência. Devemos exercer a mesma fé e confiança nele que exercemos para com Deus; prestar-lhe a mesma obediência, devoção e culto. E assim notamos que esse é o caso do começo ao fim nos escritos neotestamentários. Cristo é o Deus dos Apóstolos e dos cristãos primitivos, no sentido em que é o objeto de todos os seus afetos religiosos. Eles o consideravam a pessoa a quem especialmente pertenciam; diante de quem eram responsáveis por sua conduta moral; a quem tinham de prestar contas de seus pecados; do emprego de seu tempo e talentos; aquele que estava sempre presente, habitando neles, controlando seu íntimo, como fazia com sua vida externa; cujo amor era o princípio motivador de seu ser; em quem se regozijavam como sua presente alegria e como sua porção eterna. Este reconhecimento da relação com Cristo como seu Deus é constante e sempre presente, de maneira que sua evidência não pode ser recolhida e enunciada de maneira polêmica e didática. Cada leitor do Novo Testamento, porém, para quem Cristo não passa de mera criatura, por mais exaltado que seja, tem de sentir-se fora da comunhão com os Apóstolos e cristãos apostólicos, os quais se declaravam e eram universalmente reconhecidos pelos demais homens como adoradores de Cristo. Tinham consciência de que deveriam comparecer diante de seu tribunal; que cada ato, pensamento e palavra deles, e de cada homem que já viveu, estavam expostos aos seus olhos oniscientes; e que de sua decisão dependia o destino de cada alma humana. Portanto, conhecendo o terror do Senhor, eles persuadiam os homens. Prescreviam cada um dos deve-res morais não meramente com base na obrigação moral, mas por considerações extraídas da relação da alma com Cristo. Os filhos devem obedecer a seus pais,

as mulheres a seus maridos, os servos a seus senhores, não para agradar aos homens, mas com o intuito de fazer a vontade de Cristo. A verdadeira religião, conforme exposta, não consiste no amor ou reverência a Deus apenas como o Espírito infinito, criador e preservador de todas as coisas, mas no conhecimento e amor de Cristo. Todos quantos crêem que Jesus é o Filho de Deus, ou seja, todos quantos crêem que Jesus de Nazaré é Deus manifestado em carne, e o amam e lhe

obedecem como tal, são declarados nascidos de Deus. Quem quer que negue essa verdade, declara-se ser o mesmo o anticristo que nega tanto o Pai quanto o Filho, porquanto negar um eqüivale a negar o outro. A mesma verdade é expressa por outro Apóstolo, que diz: “Mas, se o nosso evangelho ainda está encoberto, é para os que se perdem que está encoberto, nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo” (2Co 4.3-4). De acordo com este Apóstolo, está perdido quem não vê, bem como não crê, que Jesus é Deus habitando em carne. Por isso tais efeitos são atribuídos ao conhecimento de Cristo e à fé nele; tais esperanças se voltam para a glória e a bem-aventurança de estar com ele, o que seria impossível ou irracional se Cristo não fosse o verdadeiro Deus. Ele é nossa vida. Aquele que tem o Filho tem a vida. Aquele que nele crê viverá para sempre. Não vivemos por nós mesmos, mas é Cristo quem vive em nós. Nossa vida está escondida com Cristo em Deus. Somos completos nele, de nada carecendo. Ainda que não o tenhamos visto, contudo, crendo nele, nos alegramos com júbilo indizível. É precisamente por Cristo ser Deus, por possuir todas as perfeições divinas e por nos haver amado e ter morrido por nós, e nos ter redimido e transformado em reis e sacerdotes para Deus, que o Espírito de Deus diz: “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema” (ICo 16.22). A negação da divindade do Filho de Deus, a recusa em recebê-lo, amá-lo, nele confiar, cultuá-lo e servi-lo como tal é a base da inapelável condenação de todos quantos ouvem e rejeitam o evangelho. E à justiça desta condenação, todas as criaturas racionais, santas e impuras, justificadas ou condenadas, dirão “Amém!”. A divindade de Cristo é um fato claro demais e uma verdade importante demais para ser ingenuamente rejeitada. São salvos os que verdadeiramente crêem nela; e já estão perdidos os que não têm olhos para vê-la. O que não crê já foi condenado, porque não creu no nome do unigênito Filho de Deus. O que crê no Filho tem a vida terna; e o que não crê no Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus. É, portanto, doutrina do Novo Testamento que a apreensão espiritual e o sincero reconhecimento da Deidade do Redentor constituem a vida da alma. É vida eterna em sua própria natureza; e é

morte espiritual e eterna a carência desta fé e conhecimento. Cristo é nossa vida; portanto, quem não tem o Filho não tem a vida.

C. *As Relações que Cristo Mantém com Seu Povo e com o Mundo*

Como a relação que os crentes têm conscientemente com Cristo é aquela que só podemos manter com Deus, da mesma forma a relação que ele mantém conosco e exige como sua em virtude de sua natureza e de sua obra é aquela que só Deus pode manter com criaturas racionais.

Sua Autoridade como Mestre

Este fato é evidente quanto à autoridade que ele assume como mestre tanto da verdade quanto do dever. Tudo o que ele declarou ser verdadeiro, nisso todos os cristãos sempre se sentiram obrigados a crer, sem exame; e tudo o que ele ordena que façam ou deixem fazer, eles sempre consideraram obrigatório à consciência. Sua autoridade é a base última e suprema de fé e obrigação moral. Visto que uma razão infinita e absoluta o habitou corporalmente, suas palavras eram as palavras de Deus. Ele se declarou como a Verdade, e por isso questionar o

que ele dizia eqüivale a rejeitar a verdade; desobedecer-lhe eqüivale a desobedecer à verdade. Ele foi anunciado como o Aóyoç, a Razão pessoal e manifestada, a qual era e é a luz do mundo - a fonte de toda razão e de todo conhecimento para as criaturas racionais. Por isso ele falou como homem nenhum nunca falou. Ele ensinou com autoridade. Não fez como faziam Moisés e os profetas, que falavam em nome de Deus e diziam “Assim diz o Senhor”, indicando uma autoridade fora deles. Ele, porém, falou em seu próprio nome, e os Apóstolos falaram em nome de Cristo. Ele detinha a autoridade final. Invariavelmente se punha na relação de Deus com seu povo. Vós sereis salvos, “se fizerdes o que eu vos mando”. Aquele que me ouve, ouve a Deus. Eu e o Pai somos um; ele está em mim, e eu nele. O céu e a terra passarão, minhas palavras, porém, jamais passarão. Moisés vos disse isso e aquilo, eu, porém, vos digo a vós. Ele não negou a missão divina de Moisés, mas assumiu o direito de modificar ou anular as leis que Deus dera a seu povo sob a antiga dispensação. A totalidade da verdade revelada no Velho e no Novo Testamento é atribuída a ele como fonte. Pois os antigos profetas nada ensinaram senão o que “o Espírito de Cristo que estava neles indicava”, o que eqüivale a dizer que falaram “inspirados pelo Espírito Santo” ou que “toda a Escritura é inspirada por Deus”. E os Apóstolos se apresentaram simplesmente como testemunhas do que Cristo

ensinara. Paulo declarou que recebera todo o seu conhecimento “pela revelação de Jesus Cristo”. E em sua Epístola aos Coríntios ele expressa a mesma verdade, negando que seu conhecimento derivasse da razão humana (o espírito que está nos homens), mas do Espírito de Deus. Nada é mais evidente para o leitor do Novo Testamento do que esta autoridade divina como mestre em todo lugar ser reivindicada por Cristo e para Cristo. Deixar de crer nele é deixar de crer em Deus; e desobedecer-lhe é desobedecer a Deus. Isto é totalmente diferente da autoridade reivindicada pelos profetas e apóstolos. Eles nada assumiram para si. Paulo negou ter autoridade sobre a fé do povo de Deus, a não ser com base na prova que ele dava de que era “Cristo falando em mim” (2Co 13.3).

Seu Controle sobre Todas as Criaturas

A autoridade divina de Cristo se manifesta no controle que ele afirmava ter sobre todo o seu povo e sobre todas as criaturas. Todo o poder estava e está em suas mãos. Seus ministros estão sob sua direção; ele envia um para cá e outro para lá. Todas as atividades e viagens de Paulo foram empreendidas sob sua contínua diretriz. Essa é apenas uma ilustração do controle universal e absoluto que ele exerce constantemente sobre todo o universo. Os anjos celestiais são seus mensageiros, e o curso da história humana, bem como as circunstâncias de cada pessoa individualmente, é determinado por ele. Assim também está em suas mãos o destino eterno de todos os homens. Retribuirei a cada um, diz ele, segundo suas obras (Mt 16.27; Ap 22.12). “Muitos, naquele dia, hão de dizer-me: Senhor, Senhor! Porventura, não temos nós profetizado em teu nome, e em teu nome não expelimos demônios, e em teu nome não fizemos muitos milagres? Então, lhes direi explicitamente: nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais a iniqüidade” (Mt 7.22-23). No último dia, “no tempo da colheita, direi aos ceifeiros: ajuntai primeiro o joio, atai-o em feixes para ser queimado; mas o trigo, recolhei-o no meu celeiro” (Mt 13.30). E nos versículos 41 e 42: “Mandará o Filho do Homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniqüidade e os lançarão na fornalha acesa; ali haverá choro e ranger de dentes”. Dirá o Rei naquele dia: “Apartai-vos de

mim, malditos, para o fogo etemo, preparado para o diabo e seus anjos. Porque tive fome, e não me destes de comer; tive sede e não me destes de beber.... sempre que o deixastes de fazer a um destes mais pequeninos, a mim o deixastes de fazer” (Mt 25.41-45). Portanto, é a atitude que os homens assumem diante de Cristo (desde o momento em que ouvem seu nome) que determina seu destino no último dia. Pecar contra Cristo, negá-lo ou rejeitá-lo é negar ou rejeitar

a Deus. Nosso Senhor, portanto, invariavelmente se coloca na relação de Deus com a alma dos homens, reivindicando sobre eles a mesma autoridade, o mesmo direito de decidir seu destino, e afirmando que todo pecado é cometido contra ele mesmo. Por isso também diz que seria melhor que uma pessoa amarrasse uma pedra no pescoço e se precipitasse no mar, do que ofendesse a um dos menores que crêem nele. “Digo-vos ainda: todo aquele que me confessar diante dos homens, também o Filho do Homem o confessará diante dos anjos de Deus; mas o que me negar diante dos homens será negado diante dos anjos de Deus” (Lc 12.8-9). “Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim; quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim não é digno de mim” (Mt 10.37). Um amor tão supremo só é devido a Deus, e Cristo, ao reivindicar tal amor, coloca-se diante de nós na qualidade de Deus.

D. *A Natureza de Suas Promessas*

O mesmo se toma evidente à luz de suas promessas. Cristo promete a seu povo bênçãos que ninguém senão Deus possui o direito ou o poder de conceder. Ele promete perdoar pecados. É intuitivamente certo que somente Deus pode perdoar pecados; ele é o nosso governante moral; é contra ele que todo o pecado é cometido, e somente ele tem o direito de anular sua penalidade. Quando, pois, Cristo diz à alma “Teus pecados são perdoados”, ele está exercendo uma prerrogativa divina. Mesmo o Homem do Pecado, que se assenta no templo de Deus e se exalta acima de tudo o que é chamado Deus, não reivindica mais do que autoridade judicial de decidir quando serão cumpridas as condições do perdão no tribunal de Deus. Ele assume, com respeito à lei divina, a relação que um juiz humano mantém com a lei da terra. Um juiz não quita nem condena com base em sua própria autoridade. A autoridade está no estado ou no poder soberano. O juiz meramente determina se as bases da condenação estão ou não presentes. Mas como Cristo é o soberano contra o qual se comete pecado, tem o direito de perdoar ou condenar. Além disso, ele promete o Espírito Santo. João Batista anunciou sua aproximação como aquele que batizaria o povo com fogo e com o Espírito Santo. E conseqüentemente se acha registrado que ele enviou sobres seus discípulos, especialmente no dia de Pentecostes, o poder do alto. Fora predito que Deus derramaria seu Espírito sobre toda carne; e essa profecia, ensina o Apóstolo Pedro, cumpriu-se quando Cristo, exaltado à destra de Deus, derramou seus dons sobre os discípulos carentes. Em seu discurso de despedida aos discípulos, ele disse: “Enviar-vos-ei outro Consolador, o Espírito da verdade, o qual estará convosco para sempre”. Todas as influências santificadoras, bem como todos os dons de ensinar e de operar milagres que

a Igreja sempre desfrutou, provêm do Senhor Jesus Cristo. Ele dá o Espírito a cada um em consonância com sua vontade. Diz Paulo: “E a graça foi concedida a cada um de nós segundo a proporção do dom de Cristo” (Ef 4.7). Ele promete ouvir e responder às orações de seu povo em todos os tempos e em todas as partes do mundo. “E tudo quanto pedirdes em meu nome, isso farei.” “Onde dois ou três se reunirem em meu nome, ali estarei no meio deles.” “E eis que estou convosco sempre, até à consumação dos séculos.” E assim ele promete sua presença

contínua com os discípulos, onde quer que estivessem. Também promete vida eterna a todo aquele que nele crê. Tem poder para vivificar ou dar vida a quem ele quiser. “Minhas ovelhas me seguem, e eu lhes darei a vida eterna.” “E eu os ressuscitarei no último dia.” “Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida.” “Já agora a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele dia.” “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como a dá o mundo.” “Credes em Deus, crede também em mim.” “Vou preparar-vos lugar.” “Voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que onde eu estou estejais vós também.” “Vinde a mim todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei.” É óbvio que o próprio Deus infinito não pode prometer nem dar algo maior ou superior ao que Cristo dá a seu povo. Aprendemos a olhar para ele como a fonte de todas as bênçãos, o doador de todo o bem e de todo o dom perfeito. Não existe uma oração mais completa no Novo Testamento do que aquela com que Paulo conclui sua Epístola aos Gálatas: “A graça de nosso Senhor Jesus Cristo seja com vosso espirito”. Seu favor é nossa vida, a qual seria impossível se ele não fosse nosso Deus.

E. *Seu Controle sobre a Natureza*

Uma quarta característica geral do ensino neotestamentário concernente a Cristo se relaciona com o controle atribuído a ele sobre o mundo externo. As leis da natureza são ordenadas por Deus. Só podem ser mudadas ou suspensas por ele mesmo. Portanto, um milagre ou algum fato que envolve tal mudança ou suspensão é uma evidência da imediata operação do poder divino. O agente eficiente, pois, para operar um milagre, terá de possuir poder divino.
Quando Moisés, os Profetas ou os Apóstolos operavam milagres, negavam expressamente a idéia de que faziam isso por sua própria eficiência. “Por que olhais para nós”, diz o Apóstolo Pedro, “como se fosse por nosso próprio poder tudo o que fizemos a este homem?” Quando Moisés dividiu o mar Vermelho, a eficiência pela qual se produziu aquele milagre não estava nele mais do que

estava na vara com a qual ele feriu as águas. Cristo, contudo, operava milagres pelo uso de seu próprio poder inerente; e foi à sua eficiência que os Apóstolos atribuíram os milagres operados por intermédio deles. Era seu nome, ou a fé nele, como Pedro ensinou ao povo, que efetuou a cura instantânea do homem coxo. Cristo nunca atribuiu esse poder miraculoso a uma fonte externa a ele; ele o atribuía à sua própria prerrogativa; e ele conferiu este poder a outros. Cristo disse de si mesmo que tinha poder para dar sua vida e para tomá-la de novo; que possuía vida em si mesmo e podia dar vida a quantos lhe agradasse dá-la; "dar-vos-ei", disse a seus discípulos, "poder para pisardes em serpentes e escorpiões e sobre todo o poder do adversário". Todo milagre de Cristo, pois, era uma visível manifestação de sua divindade. Quando curava os enfermos, abria os olhos aos cegos, restaurava os coxos, ressuscitava os mortos, alimentava a milhares com uns poucos pães e acalmava o fúria do mar, fazia isso pela emissão de sua palavra, pelo simples exercício de sua vontade. E assim manifestou sua glória, dando aos que tinham olhos para ver visível demonstração de que ele era Deus na forma humana. Ele, pois, apelava diretamente para suas obras: "Se não faço as obras de meu Pai, não me acrediteis; mas, se faço, e não me credes, crede nas obras; para que possais saber e compreender que o Pai está em mim, e eu estou no Pai" (Jo 10.37-38). "Se eu não tivesse feito entre eles tais obras, quais nenhum outro fez, pecado não teriam; mas, agora, não somente têm eles visto, mas também odiado, tanto a mim, como a meu Pai" (Jo 15.24).

É apenas pequena parte da evidência da divindade de nosso Senhor que se pode recolher desta maneira da instrução geral do Novo Testamento. É importante ter em mente que a fé nesta doutrina não repousa sobre esta ou aquela passagem; nem nesta ou naquela descrição; mas sobre a totalidade da revelação de Deus acerca de seu Filho. A divindade do Senhor Jesus Cristo se manifesta na textura das Escrituras, e por toda a parte é afirmada ou pressuposta. Há, não obstante, muitas passagens em que a doutrina se apresenta com tanta clareza que não deveriam ignoradas em nenhuma discussão formal deste tema.

§ 3. *Passagens Particulares que Ensinam a Divindade de Cristo* A. *Os Escritos de João João 1.1-14*

A razão de a natureza suprema de Cristo ser denominada ó lóyaç e a razão de haver João empregado tal designação são questões distintas. Como a palavra lóyoç não ocorre na Escritura no sentido de *razão,* deve ser tomada em seu significado ordinário. A pergunta por que o Filho é chamado "O Verbo" poderia ser respondida afirmando-se que o termo expressa tanto sua natureza quanto seu

oficio. A palavra é o que revela. O Filho é o eÍKtóv e áiTaÚYaa|ia de Deus, e portanto sua palavra. Seu oficio é fazer Deus conhecido às suas criaturas. Ninguém jamais viu a Deus em tempo algum; o Filho unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou. O Filho, pois, como revelador de Deus, é a Palavra. A razão pela qual João selecionou esta designação da natureza divina de Cristo não é tão fácil de determinar. De fato pode-se dizer que há base para o emprego do termo segundo o costume do Antigo Testamento e dos judeus que foram contemporâneos do Apóstolo. Nas Escrituras hebraicas, o Jeová manifestado é chamado de Verbo de Deus, e a ele se atribuem a subexistência e as perfeições divinas (SI 33.6; 119.89; Is 40.8; SI 107.20; 147.18). Isso é mais freqüentemente visto nos livros apócrifos e no Targum. Portanto, o Apóstolo João não introduziu um termo incomum ou desconhecido. Todavia, como somente ele, dentre os escritores neotestamentários, assim empregou a palavra, é provável que houvesse alguma razão especial para esse procedimento. Tal razão poderia ter sido contrapor os conceitos errôneos concernentes à natureza de Deus e sua Palavra, os quais começavam a prevalecer e encontraram algum apoio à luz das doutrinas de Filo e de outros judeus de Alexandria. Entretanto, é de menos importância determinar por que João denomina o Filho de Aóyoç, do que determinar o que ele ensina acerca de Cristo. Ele ensina: (1.) Que o Verbo é eterno. Estava no princípio, ou seja, existia antes da criação; antes da fundação do mundo; antes que o mundo viesse à existência. Comparar Pv 8.23; Jo 17.5,24; Ef 1.4. Estas são todas formas bíblicas de expressar a idéia de eternidade. O Verbo, então, *existia* (fjv), ele não começou a existir, mas já existia. O fjv do versículo 1 é contrastado com o éyévero do versículo 14. “E o Verbo *se fez* carne.” (2.) O Verbo eterno existia em íntima união com Deus. “E o Verbo estava com Deus”, da mesma forma que se diz que a Sabedoria esteve com ele no princípio (Pv 8.30; Jo 1.18). (3.) Ele era Deus. A palavra 0éoç é claramente o predicado, pois vem sem artigo (comparar Jo 4.24, irveuga ó 0eóç, Deus é Espírito), e porque A.óyoç é o sujeito em todo o contexto. Que 0eóç não deve ser tomado por 0eloç, nem traduzido por *um Deus*, é evidente à luz do que se diz imediatamente do lóyoç nos versículos seguintes, e à luz da analo-

gia da Escritura, o que prova que o Xóyoç é 0eóç no supremo sentido do termo. Nesta conexão, ó 0eòç r|v ò Xóyoç eqüivaleria a dizer: “O Filho é o Pai”. 0cóç sem o artigo ocorre amiúde no Novo Testamento para referir-se ao Deus Supremo. (4.) O Xóyoç é o criador de todas as coisas. Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, ôl kútoü . O ôià aqui não expressa necessariamente instrumentalidade subordinada. Somos informados de que todas as coisas são õlk 0coO e ck 0eoO. O Pai opera através do Filho, e o Filho através do Espírito.

Tudo o que a preposição indica é subordinação quanto ao modo de operação, o que é em outra parte ensinado em relação às pessoas da Trindade. Que todas as criaturas devem sua existência ao Verbo, é expresso da forma mais proeminente possível: “Sem ele, nada do que foi feito se fez”; ttkv ó yéyovev é através dele. Portanto, ele não pode ser uma criatura. Ele existia não só antes de todas as criaturas, mas todas as coisas criadas foram por ele trazidas à existência. (5.) O Xóyoç é auto-existente. Não é derivado. “A vida estava nele.” Isso só pode ser verdadeiro no tocante a Deus. Unicamente a Deidade, subsistindo no Pai, no Verbo e no Espírito, é auto-existente, possuindo vida em si mesma. (6.) A vida do Verbo “é a luz dos homens”. Tendo vida em si mesmo, o Verbo é a fonte da vida em tudo quanto vive, especialmente da vida intelectual e espiritual do homem; e portanto lemos que ele é a luz dos homens; ou seja, a fonte da vida intelectual e do conhecimento em todas as suas formas. (7.) O Xóyoç, como luz verdadeira ou real, resplandece nas trevas (êv xij okotík = cv tolç èoKouapévoi.ç) no meio de um mundo alienado de Deus. Os homens do mundo, os filhos das trevas, não compreendem a luz; não reconhecem o Verbo como Deus, o criador de todas as coisas e a fonte de vida e conhecimento. Aos que o reconhecem como tal, ele dá o poder de se tomarem filhos de Deus, ou seja, ele os eleva à dignidade e bem-aventurança de filhos de Deus. (8.) O Verbo se fez came; ou seja, tomou-se homem. Este uso do termo *carne* é explicado por passagens como 1 Tm 3.16; Hb 2.14; Rm 8.3, em conexão com Lc 1.35; G14.4; Fp 2.7. Quanto à glória do Verbo encarnado Xóyoç, o Apóstolo diz de si mesmo e de seus companheiros: “E vimos sua glória, glória como a do unigênito do Pai”; a qual não poderia pertencer a nenhum outro senão àquele que é o etemo Filho de Deus, da mesma substância com o Pai.

Outras Passagens no Evangelho de João

Esta introdução, que tão inequivocamente expõe a divina natureza de Cristo, é a nota-chave do Evangelho de João e de todos os seus outros escritos. Seu objetivo principal é convencer os homens de que Jesus é Deus manifestado em came, e que o reconhecimento dele como tal se faz necessário à salvação. Por isso é que este Apóstolo foi chamado, na Igreja primitiva, de o ©eoXóyoç, porque ensinou com clareza e intensidade que o Xóyoç é Deus. No versículo 18 deste capítulo, ele afirma que unicamente o Filho tem o conhecimento de Deus e é a fonte deste conhecimento para outros. Ele mostrou a Natanael que conhecia seu caráter, sendo aquele que sonda os corações. Em seu discurso a Nicodemos, falou com autoridade, revelando as coisas celestiais, visto que veio do céu e inclusive estava, então, no céu. Sua vinda ao mundo foi a mais excelsa evidência

do amor divino, e a salvação de todos os homens dependia da fé nele; ou seja, em crer-se que ele é o que declarou ser e, conseqüentemente, em confiar nele e obedecer. Quando os judeus o censuraram por curar um homem coxo no sábado, ele se defendeu dizendo que Deus trabalhava no sábado; que ele e o Pai eram um só; que ele fazia tudo o que o Pai fazia; que podia dar vida a quem quisesse; que todo o juízo lhe fora

confiado, e que tinha o direito de receber a mesma honra que o Pai. No capítulo 6, ele se apresenta como a fonte da vida, primeiramente sob a figura do pão, e então sob a figura de um sacrifício. No capítulo 8, ele se apresenta como a luz do mundo. “Aquele que me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida.” Só ele poderia conceder a verdadeira liberdade, a liberdade da condenação e do poder do pecado. Ele fora o único Salvador desde o princípio, porquanto fora o objeto da fé de Abraão, o qual viu seu dia e se alegrou, porque disse: “Antes que Abraão fosse, eu sou”. Com isso afirmava não só sua preexistência, mas também sua eternidade, ao declarar ser o “Eu Sou”, ou seja, o auto-existente e imutável Jeová.

No capítulo 10, sob o caráter de um pastor, ele se apresenta como a cabeça de todo o povo de Deus, cuja voz eles ouvem, cujos passos seguem e em cujo cuidado confiam. Por eles ele entrega sua vida e novamente a assume. Concede-lhes a vida eterna, e sua salvação é infalível, pois ninguém é capaz de arrebatá-la de suas mãos; e ele e o Pai são um. O capítulo 11 contém a história da ressurreição de Lázaro, sobre a qual pode-se observar o seguinte: (1.) Que seus discípulos tinham plena confiança de que Cristo podia livrar da morte a quem quisesse. (2.) Que ele reivindica ser a ressurreição e a vida. Para quem nele crê, ele é a fonte de vida espiritual para a alma e de ressurreição para o corpo. (3.) Como ilustração e prova de seu divino poder, ele ordenou que Lázaro saísse do túmulo.

O Último Discurso de Nosso Senhor

O discurso registrado nos capítulos 14, 15 e 16, e a oração registrada no capitulo 17, são palavras de Deus aos homens. Nenhum ser criado poderia falar como Cristo fala aqui. Ele começa exortando os discípulos a nutrir nele a mesma fé que nutriam em relação a Deus. Cristo iria preparar-lhes o céu e voltaria e os levaria para ele mesmo. Conhecê-lo eqüivalia a conhecer a Deus. Quem o visse estaria vendo também o Pai; pois ele e o Pai são um só. Ele prometeu-lhes enviar o Espírito Santo para que permanecesse com eles; e que ele se lhes manifestaria

como Deus se manifesta aos santos, revelando-lhes sua glória e amor e tomando-os sensíveis à sua presença. E continuaria sendo para sua Igreja a fonte de vida; a união com ele é tão necessária como a união de um ramo com a videira. O Espírito Santo enviado por ele revelaria as coisas de Cristo, tornando os Apóstolos mestres infalíveis e dando iluminação divina a todos os crentes. Era indispensável que Cristo os deixasse a fim de enviar-lhes o Espírito, o qual convenceria o mundo do pecado de não crer em tudo o que ele reivindicava ser; da justiça de sua afirmação de ser o Filho de Deus e o Salvador do mundo, e de que sua ida para o Pai (isto é, a ressurreição) era a prova decisiva; e também da certeza de um juízo futuro, ainda que o príncipe deste mundo já estivesse julgado. O Espírito glorificaria a Cristo, isto é, o revelaria como detentor de todas as perfeições divinas, porque todo o que tem o Pai tem igualmente o Filho. Sua oração intercessória não podia proceder de outros lábios senão dos lábios de uma pessoa divina. Ele fala como quem possui poder sobre toda a came, e quem podia dar vida eterna a todos os que Deus o Pai lhe havia dado. A vida eterna consiste no conhecimento de Deus e daquele a quem Deus enviou. Cristo ora para que, revestido de nossa natureza, ele fosse glorificado com a glória que possuía antes da fundação do mundo; para que seu povo fosse santificado. Para que eles fossem um mediante sua habitação neles, e para que se tomassem participantes de sua glória.

Ele foi condenado pelos judeus por afirmar ser o Filho de Deus, e por Pilatos por afirmar

ser rei. Quando foi crucificado, os céus se escureceram, a terra tremeu, os mortos ressuscitaram, e o véu do templo rasgou-se. Por sua ressurreição, confirmou-se sua declaração de ser o Filho de Deus e o Salvador dos homens. Tomé, que não estivera presente na primeira entrevista entre Cristo e os discípulos, pôs em dúvida sua ressurreição; mas, quando viu, ficou plenamente convencido e o reconheceu como seu Senhor e Deus (Jo 20.28). Que ó KÚpLÓç pou Kai ó Oeóç pou é uma invocação a Cristo, e não uma exclamação, é evidente: (1.) À luz das palavras ttTT6KpL0r| Kai eíireu, *ele respondeu e disse,* as quais seriam fora de propósito diante de uma exclamação. Elas introduzem uma resposta ao que Cristo havia dito. Tomé respondeu que estava plenamente satisfeito e firmemente convicto de que Cristo era Senhor e Deus. A palavra elirelv nunca significa exclamar. (2.) Tal exclamação seria abominável a um judeu imbuído de supersticiosa reverência pelo nome de Deus, especialmente pelo nome Jeová, e ò KÚpioç ò 0eóç eqüivale a nirp. (3.) A reiteração do pronome pou também requer que a passagem seja considerada uma invocação a Cristo.

As Epístolas de João

Em suas epístolas, o Apóstolo João apresenta a divindade de Cristo com igual proemi-nência. O grande desígnio dessas epístolas era estabelecer a fé dos crentes em meio aos erros que começavam a prevalecer. O principal erro era a negação, em alguma forma, da encarnação do Filho de Deus. Portanto, o Apóstolo não só insiste intensamente no reconhecimento de que Jesus Cristo viera em carne, mas faz dela a grande doutrina fundamental do evangelho. “Todo aquele que confessa que Jesus é o Filho de Deus, Deus permanece nele e ele em Deus.” Ele começa suas epístolas lembrando aos leitores que os Apóstolos desfrutaram a mais clara evidência possível de que o Aóycx; rí)ç Coofjq (aquele que possui vida e concede vida) se manifestou em carne. Eles o viram, olharam para ele e o tocaram. João imprimiu nos crentes esta certeza a fim de que tivessem comunhão com Deus e com seu Filho Jesus Cristo. Muitos já haviam apostatado e negado a doutrina da encarnação. Negar esta doutrina, contudo, era negar a Deus; porque todos quantos negam o Filho rejeitam igual-menle o Pai. Ele os exorta, pois, a permanecer no Filho como o único meio de permanecer em Deus e granjear a vida eterna. Os testes mediante os quais deviam provar os que professavam ser mestres inspirados eram estes: (1) Se eles reconheciam a doutrina da encarnação, ou seja, da verdadeira divindade e humanidade de Cristo (4.2, 3, 15). (2.) Conformidade da doutrina com os ensinos dos Apóstolos. (3.) O amor a Deus, fundamentado em seu amor redentor por nós, e o amor pelos pagãos, emanando desse amor por Deus. No capítulo 5, ele informa aos leitores que a grande verdade a ser crida é que Jesus é o Filho de Deus. Essa é a fé que vence o mundo. Essa grande verdade é estabelecida pelo testemunho de Deus, tanto externo quanto interno, pois aquele que crê no Filho de Deus tem em si mesmo o testemunho; aquele que não crê nesse testemunho faz Deus mentiroso, porque não crê no testemunho que Deus dá de seu Filho. Nele está a vida eterna, de modo que aquele que tem o Filho tem a vida. Conclui sua epístola dizendo: “Também sabemos que o Filho de Deus é vindo e nos tem dado entendimento para reconhecermos o verdadeiro; e estamos no verdadeiro, em seu Filho, Jesus Cristo. Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna” (1 Jo 5.20). Que esta passagem deve referir-se a Cristo, é evidente: (1.) Porque ele é o sujeito do discurso no contexto e em toda a epístola. O grande desígnio do Apóstolo consiste em dizer-nos quem e o que Cristo é.

(2.) Nas cláusulas imediatamente precedentes, ele o chama de o verdadeiro, “estamos no verdadeiro”, sim, em Jesus Cristo. “O verdadeiro” e “o verdadeiro Deus” são expressões usadas como conversíveis. (3.) Cristo é, pelo Apóstolo,

reiteradamente chamado de “vida eterna”, e ele diz que a “vida eterna” está nele, linguagem que não se usa para Deus como tal, nem para o Pai. (4.) Xpiotóç é o antecedente natural de outoç, não só por estar mais próximo, mas porque é o sujeito proeminente. (5.) Esta tem sido a interpretação aceita na Igreja, pelo menos desde a controvérsia ariana; e as objeções suscitadas contra ela são principalmente teológicas, não exegéticas. Deve-se observar que Cristo aqui não é meramente chamado 0eóç, mas ó 0eóç, como em Jo 20.28.

O Apocalipse

O livro do Apocalipse é um hino contínuo de louvor a Cristo, expondo a glória de sua pessoa e o triunfo de seu reino; indicando-o como a base de confiança para seu povo e o objeto de culto para todos os habitantes do céu. Ele é declarado soberano entre os reis da terra. Ele nos fez reis e sacerdotes para Deus. Ele é o Primeiro e o Ultimo, linguagem jamais usada a não ser em referência a Deus, e só verdadeira a respeito dele. Comparar Is 44.6. Nas epistolas às sete igrejas, Cristo assume os títulos e as prerrogativas de Deus. Ele se denomina aquele que conserva as sete estrelas em sua mão direita; o Primeiro e o Último; aquele que tem a espada afiada e os olhos de fogo, de quem nada pode ocultar-se. Ele tem os sete espíritos. É o Santo e o Verdadeiro. Tem as chaves de Davi; abre e ninguém fecha, e fecha e ninguém abre; sua decisão sobre o destino dos homens não admite apelo algum. Ele é o supremo árbitro; a testemunha fiel e verdadeira; o avrch. trj; kiloeco; toíj 0eou, o princípio, isto é, tanto a cabeça quanto a fonte de toda a criação. Ele reprova as igrejas por seus pecados, ou as elogia por sua fidelidade, como o governante moral contra quem se comete pecado e a quem se presta obediência. Ele ameaça com castigos e promete bênçãos, as quais unicamente Deus pode aplicar ou conceder. No capítulo 5, o Apóstolo representa todos os habitantes do céu prostrados aos pés de Cristo, atribuindo bênçãos e honra e glória e poder ao que se acha assentado no trono e ao Cordeiro, para todo o sempre. A Nova Jerusalém é a sede de seu reino. Ele é sua luz, glória e bem-aventurança. Ele vezes e mais vezes se declara como o Alfa e o Ômega, o Primeiro e o Último (isto é, o imutável e eterno), o Princípio e o Fim, por cuja segunda vinda toda a Igreja permanece em ardente expectativa.

B. *As Epístolas de Paulo*

Nas epístolas de Paulo, faz-se a mesma exaltada exibição da pessoa e obra de Cristo. Na Epístola aos Romanos, Cristo é declarado Filho de Deus, objeto da fé,

juiz do mundo, Deus da providência, doador do Espírito Santo; e o que o Antigo Testamento diz sobre Jeová, o Apóstolo aplica a Cristo. No capítulo 9.5, ele é expressamente declarado “sobre todos, Deus bendito para sempre”. Este texto está além de qualquer controvérsia. O único método para evitar a força da passagem consiste em mudar a pontuação. Erasmo, que foi seguido por muitos intérpretes modernos, colocou o ponto final depois de *Kccxà oá*pKa ou depois de náutoiv. No primeiro caso, a passagem terá a redação: “De quem é Cristo segundo a carne”; e no segundo: “De

quem veio Cristo concernente à carne, que está acima de todos”, ou seja, superior aos patriarcas. Os que advogam estas interpretações admitem francamente que a razão para adotá-las é evitar que o Apóstolo afirme que Cristo é Deus sobre todas as coisas. Como não admitem esta doutrina, não estão dispostos a admitir que o Apóstolo a ensine. Ela era universalmente atribuída a Cristo na Igreja antiga, por todos os reformadores, por todos os teólogos mais antigos e por quase todos os intérpretes modernos que crêem na divindade de Cristo. Tal uniformidade de assentimento é por si mesma prova decisiva de que a interpretação comum é a natural. Vemo-nos forçados a tomar cada passagem da Escritura em sentido óbvio e natural, a menos que as declarações mais diretas da Palavra de Deus revelem que um significado menos óbvio tem de ser o legítimo. É evidente que a interpretação comum desta passagem está certa:

1. Porque Cristo é o sujeito do discurso; Deus não é mencionado no contexto. O Apóstolo está citando as bênçãos distintivas da nação judaica. A eles foram dados a lei, a glória, o pacto e as promessas; e, acima de tudo, deles “descende Cristo, segundo carne (ou seja, no que diz respeito à sua humanidade), o qual é sobre todos, Deus bendito para todo o sempre. Amém”. Aqui tudo é natural faz parte do contexto. Isso mostra quão preeminente era a distinção dos judeus, que deles nascera o Messias, Deus manifestado em carne. Em comparação, todas as outras prerrogativas dessa nação afundam na insignificância.

2. As palavras Kccxà aápica exigem uma antítese. Não havia razão para dizer que Cristo, *quanto a ser um homem*, descendia dos judeus, caso não fosse mais que mero homem e não houvesse um sentido no qual não descendesse deles. Como em Rm 1.3, 4, diz-se que Kcctà oápKct ele era o Filho de Davi; mas, kccto irveCpa, o Filho de Deus; de igual modo aqui se diz que Kccxà oápica ele descendia dos patriarcas, mas, em sua natureza suprema, ele é Deus sobre todos, bendito para sempre.

3. O uso da linguagem demanda a interpretação comum, Em todas as exclamações e bênçãos, em distinção da mera narrativa, o predicado invariavelmente se põe diante do sujeito, se a conexão eivai for omitida, Tal uso é estritamente observado na Septuaginta, nos Apócrifos e no Novo Testamento. Daí sempre lemos em tais doxologias guHoyrixòç ó Oeóç, e nunca ó Oeòç eòA.oyr|xóç. Nas Escrituras hebraicas, TfTTa ocorre quarenta vezes em doxologias e fórmulas de louvor diante do sujeito. É sempre “bendito seja Deus”, e nunca “Deus seja bendito”. Na Septuaginta, no Salmo 68.20 (19), KÚpioç ó Oeòç eíAoyrixóç é a única exceção aparente a esta regra. E aí o hebraico adere à forma comum, e a versão grega é uma paráfrase retórica do original. O hebraico tem simplesmente 'aTíí VpiTa para o que a LXX tem Kúpioç ó Oeòç eíiloyrjTÓç, eúÀoyr)xòç xúpioç. Portanto, todas as considerações estão a favor da interpretação aceita pela Igreja que dá o significado genuíno desta passagem. Cristo é Deus sobre todos, bendito para sempre.

As Epístolas aos Coríntios

Nas Epístolas aos Coríntios, Cristo é apresentado como: (1.) O objeto apropriado de homenagem religiosa. Todos os crentes são descritos como seus adoradores (ICo 1.2). (2.) A fonte de vida espiritual (ICo 1.4-9, 30, 31). (3.) O Senhor de todos os cristãos e o Senhor da glória (ICo 2.8). (4.) O criador do universo (ICo 8.6), 5l ou xà TTcívxa. (5.) O Jeová do Antigo Testamento, que guiou os israelitas pelo deserto (ICo 10.1-13). (6.) O doador de dons espirituais (ICo 12). (7.) O Senhor do céu a quem o universo (xà Ttávxa) está sujeito (ICo 15.25).

(8.) O Espírito doador de vida (nveOpa (QOITOIOUV), OU seja, um Espírito que tem vida em si mesmo e é fonte de vida para outros (ICo 15.45). (9.) O objeto perfeito de amor supremo, e ao qual não amar sujeita a alma, com justiça, à morte eterna (1 Co 16.22). (10.) O objeto de oração (ICo 16.23), de quem se deve buscar graça. (11.) Ele confere êxito à pregação do evangelho, levando seus ministros ao triunfo (2Co 2.14). (12.) A visão de sua glória transforma a alma em sua semelhança (2Co 3.17, 18). (13.) Em sua face está a glória de Deus, a qual somente os perdidos não conseguem ver (2Co 4.3-6). (14.) Sua presença, ou estar com ele, constitui o céu dos crentes (2Co 5.1-8). (15.) Diante de seu tribunal todos os homens têm de comparecer (2Co 5.10). (16.) Seu amor é o mais elevado motivo para a ação (2Co 5.14).

Gálatas

(1.) Paulo diz que ele era Apóstolo não por vontade de homem, mas pela vontade de Jesus Cristo (1.1). (2.) A conversão da alma é efetuada pelo conhecimento de Cristo como Filho de Deus (2.16). (3.) A vida espiritual se manifesta pela fé da qual Cristo é o objeto (2.20,21). (4.) Cristo vive em nós; como Deus, lemos que ele habita em seu povo (2.20). (5.) Ele foi o objeto da fé de Abraão (3.6-9). (6.) Ele era a semente de Abraão, em quem seriam benditas todas as nações (3.16). (7.) Pela fé nele nos tomamos filhos de Deus (3.26). (8.) O Espírito Santo é o Espírito de Cristo (4.6). (9.) Sua vontade é a nossa lei (6.2). (10.) Sua graça ou favor é a fonte de todo o bem (6.18).

Efésios

(1.) Em Cristo e debaixo dele, todos os objetos do amor redentor de Deus estarão em um todo harmonioso (1.10). (2.) Nele temos vida etema ou somos feitos os herdeiros de Deus (1.11 -14). (3.) Ele está exaltado acima de todo principado e poder e domínio, ou seja, acima de todas as criaturas racionais (1.21). (4.) Nele somos vivifícados, ou ressuscitados da morte do pecado, feitos participantes da vida espiritual e exaltados ao céu (2.1 -6). (5.) Em 3.9, afirma-se que Deus criou todas as coisas por meio de Jesus Cristo. (O texto nesta passagem, contudo, éum tanto ambíguo.) (6.) Ele enche o universo (1.23 e4.10). (7.) Ele é o cabeça da Igreja, de quem ela deriva sua vida (4.16). (8.) Ele santifica a Igreja (5.26). (9.) O desempenho de todos os deveres sociais é reforçado pela consideração da autoridade de Cristo. Devemos servir aos homens como se fizéssemos a ele mesmo (6.1-9).

Filipenses

Em Filipenses, além do reconhecimento costumeiro de Cristo como a fonte e o doador de graça e paz, as quais compreendem todas as bênçãos espirituais, e o reconhecimento dele como o propósito de nossa existência (1.21,22), temos em 2.6-11 a mais evidente declaração da divindade de Cristo. Afirma-se: (1.) Que ele "era (ou existia, uiráp^wv) na forma de Deus", ou seja, era Deus quanto à sua natureza e manifestação. Ele não podia ser uma coisa sem ser a outra. A palavra popcjní pode significar o modo de manifestação, aquilo que aparece, como quando se diz "o rei do céu apareceu sobre a terra *kv* popjifi ávêpcÓTrou"; ou a natureza ou essência (cJJIJCTLÇ OU oúoía) propriamente dita. O último ponto de vista é adotado pela maioria

dos pais. O primeiro, contudo, está mais em concordância com o uso comum da

palavra e com o contexto imediato. Aquele que existia na forma de Deus assumiu a forma de servo (poir^iív ôoúA.ou), ou seja, a condição real de um servo. (2.) Ele se declara igual a Deus. Ele não considerou íoa eivai 9ec3 como àpuaypóv, isto é, um ato de latrocínio, ou uma pretensão injusta. Ele tinha pleno direito de reivindicar igualdade com Deus. (3.) Esta pessoa genuinamente divina assumiu a forma de homem, o que se explica dizendo que ele foi "feito semelhante aos homens". Apareceu na forma, aparência, linguagem, modo de pensar, falar, sentir e agir dos demais homens. Ele não era*purus putus homo*, mero homem, mas "Deus encarnado", Deus manifestado na carne. (4.) Esta pessoa divina, revestida da natureza do homem, humilhou-se até a morte de cruz. (5.) Portanto, ele (não Deus, ou a natureza divina em Cristo, mas o Teantropos) está exalto acima de todo nome que é mencionado, "para que, ao nome de Jesus (isto é, ao nome do Teantropos, pois é ele como uma pessoa divina revestida da natureza de homem que é o objeto de culto), se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra". Esta é uma ampliação exaustiva. Inclui toda a criação racional, do mais sublime arcanjo ao mais débil dos santos; tudo, tudo o que possui vida, reconhece Cristo como o único Deus existente, seu supremo e absoluto Senhor. É pelo que Cristo é, e por aquilo que ele fez, que o Apóstolo diz, no capítulo seguinte, que ele reputava como nada ser encontrado nele e revestido de sua justiça. Este Redentor divino há de vir outra vez e "transformará nosso corpo de humilhação, para ser igual ao corpo da sua glória, segundo a eficácia do poder que ele tem de até subordinar a si todas as coisas" (3.21).

Colossenses

Colossenses 1.15-20 tem o propósito expresso de apresentar a genuína Deidade de Cristo, em oposição aos erros oriundos da teoria da emanação, a qual começava a prevalecer nas igrejas da Ásia Menor. A passagem estabelece a relação de Cristo primeiramente com Deus, em seguida com o universo, e em terceiro lugar com a Igreja. Aqui, como em tantas outras passagens da Escritura, os predicados do Aóyoç ãoapicoç e do Aóyoç evaapKoç se entrelaçam. Como em Hb 1.2,3, afirma-se que o Filho criou todas as coisas e é o resplendor da glória do Pai, e também fez a purificação do pecado; portanto, aqui parte do que se diz pertence aos Logos como que existindo desde a eternidade, e parte pertence-lhe como revestido de nossa natureza. É o Aóyoç áoapKoç que declara ser a imagem do Deus invisível e o criador de todas as coisas; e é o Aóyoç **evoapKoç** que declara ser a cabeça da Igreja. A relação de Cristo com Deus, nesta passagem, se expressa: (1.) Pelas palavras há pouco citadas: "Ele é a

imagem do Deus invisível". Ele se relaciona com Deus de tal maneira que revela o que Deus é, de sorte que aqueles que o vêem, vêem a Deus; aqueles que o conhecem, conhecem a Deus; e aqueles que o ouvem, ouvem a Deus. Ele é o esplendor da glória de Deus e sua expressa imagem. (2.) Sua relação com Deus é também revelada pela afirmação de que ele é gerado desde a eternidade, ou o Filho unigênito. As palavras xrpwxóxoKoç náaqç KXÍaewç são explicadas de várias formas. Os socinianos as explicam no sentido de que ele foi o cabeça de uma nova dispensação; os arianos, que ele foi o primeiro a ser criado dentre todas as criaturas racionais; muitos intérpretes ortodoxos tomam TrpuxóxoKoç em seu sentido secundário, como cabeça ou chefe. Portanto, entendem que o Apóstolo afirma que Cristo é o governador ou cabeça sobre toda a criação. Todas essas interpretações, porém, são inconsistentes com o sentido próprio das pala-

vras, com o contexto c com a analogia das Escrituras. IIpcotótokoç significa *nascido antes.* O que se diz de Cristo haver nascido antes é expresso por raoqç **Kuoecoç.** Ele nasceu (ou foi gerado) antes de qualquer ou de toda criatura, isto é, antes da criação ou desde a eternidade. Todos os argumentos mencionados em um capítulo precedente como prova da geração etema do Filho, são argumentos em favor desta interpretação. Além disso, a interpretação ariana é inconsistente com o significado das palavras. Essa interpretação presume que o genitivo **Tráoqç** Kuoeojç deva ser tomado no sentido partitivo, para afirmar que Cristo é parte da criação, o primeiro dentre as criaturas, quando se diz ser ele o primeiro dentre os que ressuscitaram dos mortos, ao ser chamado **TipoiótoKoç** rtòv **veKpúy.** Mas **Trâoto** kuolç não significa toda a criação, indicando a classe ou categoria a que Cristo pertence, mas *toda a criatura,* indicando uma relação ou comparação; Cristo é o primogênito quanto a toda criatura, isto é, gerado antes de qualquer criatura (isto é, etemamente, segundo o uso constante da Escritura, pois o que é antes da criação é eterno). Além disso, a conexão requer esta interpretação. O Apóstolo prova que Cristo é a imagem do Deus invisível e o **TipoiótoKoç** náoriç **kt** íoecoç por meio de um argumento que demonstra que ele não pode ser uma criatura; e por isso o nascimento mencionado tem de ser anterior ao tempo. Em segundo lugar, a relação de Cristo com o universo é expressa nesta passagem, dizendo: (1.) Que ele é o Criador de todas as coisas. Isso é ampliado, porquanto se declara que todas as coisas incluem todas as coisas que estão nos céus e na terra, visíveis e invisíveis, racionais e irracionais, por mais exaltadas que sejam, inclusive tronos, domínios, principados e potestades, isto é, toda a hierarquia do mundo espiritual. (2.) Ele é não só o autor, mas o propósito da criação, porquanto todas as coisas foram não só criadas por ele, mas para ele. (3.) Ele sustenta todas as coisas; todas as coisas nele subsistem, ou seja, são preservadas em existência,

vida e ordem. Em terceiro lugar, Cristo é o cabeça da Igreja, a fonte de vida e graça para todos os seus membros. Porque nele habita “toda a plenitude” das bênçãos divinas. No capítulo 2.3, lemos que todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento (isto é, todo o conhecimento ou onisciência) habitam em Cristo; e em 2.9, que ele é cheio de “a plenitude da Deidade”. Isso é muito diferente de **nÀijpcopa,** mencionado em 1.19, onde o Apóstolo fala do que Beza chama “cumulatissima omnium divinarum rerum copia, ex qua, tanquam inexhausto fonte, omnes gratiae in corpus pro cujusque membri modulo deriventur”;[2] mas aqui a referência é ao ser divino, à natureza ou essência em si mesma, xò idípcopot irjç Geórriroç. A palavra Geórriç é abstrato de Geóç, como Geiórriç é de GeToç. A primeira significa Deidade, aquilo que faz Deus ser o que é; a última significa divindade, aquilo que se toma divino. A plenitude inteira da essência divina (não a mera emanação dessa essência como ensinava a incipiente seita gnóstica) habita **(KaToueeí** mora permanentemente, não é uma manifestação temporária) nele *corporalmente*, **acopcrciKcôç,** investida com um corpo. A Deidade em sua plenitude está encarnada em Cristo. Portanto, ele não é meramente Geóç, porém ó Geóç no mais elevado sentido. Não se pode dizer mais do que disse Paulo.

As Epístolas Pastorais

Nas epístolas pastorais de Paulo a Timóteo e Tito, além do reconhecimento ordinário da divindade de Cristo deparado quase em todas as páginas do Novo Testamento, há quatro pas-

sagens era que, pelo menos segundo o texto comum e a interpretação mais natural, ele é diretamente denominado Deus. Até mesmo lTm 1.1, κc«’ èmxaynu 0eoO ccotfipoç rpúv κcu Kupíou TipoC Xpioxoú, pode ser traduzido “segundo o mandato de Deus nosso Salvador, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo”. Isso está em concordância com as passagens paralelas em Tt 2.3: “segundo o mandamento de Deus nosso Salvador”; e Tt 1.13: “do grande Deus nosso Salvador Jesus Cristo”. Nesta última passagem não há razão alguma, como reconhecem Winer e De Wette, para questionar o fato de Cristo ser chamado Deus, exceto o que consideram como a cristologia do Novo Testamento. Eles não admitem que Cristo seja o grande Deus segundo a doutrina de Paulo, e portanto não se dispõem a reconhecer que esta passagem contenha tal declaração. Mas, como já vimos, e como o crê toda a Igreja, se não só Paulo, mas também todos os demais Apóstolos e os Profetas, ensina sobejamente que o Messias é verdadeiramente Deus tanto quanto é verdadeiramente homem, não há, pois,

força alguma em tal objeção. Faz-se violência às regras ordinárias de linguagem se xoü peyálou 0eoü κου ocoxfjpoç não se refere ao mesmo sujeito; porquanto 0eoú tem o artigo, e cwxíjpoç não o tem. O sentido justo das palavras é "o grande Deus, que é nosso Salvador Jesus Cristo". Esta interpretação é também exigida: (1.) Pelo contexto. Jesus Cristo é o sujeito do discurso. Dele se diz ser o grande Deus nosso Salvador, que se entregou a si mesmo. (2.) Porque *kiw^aveía, manifestação* (aqui em referência ao segundo advento), é reiteradamente usado no Novo Testamento em referência a Cristo, mas nunca em referência a Deus como tal, ou a Deus Pai. Ver 2Tm 1.10; 2Ts 2.8; lTm 4.14; 2Tm 4.1, 8. (3.) A posição das palavras ccoxfipoç rptúv antes de 'Ir|ooO Xpiaxoü. Se "Deus" e "Salvador" se referem a pessoas diferentes, a ordem natural das palavras seria: "A manifestação do grande Deus e Jesus Cristo nosso Salvador"; e não como está: "A manifestação do grande Deus e nosso Salvador Jesus Cristo". Grande Deus e Salvador obviamente pertencem à mesma pessoa em lTm 1.1., "O mandato de Deus nosso Salvador", e em Tt 1.3, "Deus nosso Salvador"; e neste lugar (Tt 2.13) declara-se ser Jesus Cristo o Deus e Salvador.

Entretanto, nestas epístolas pastorais, a passagem mais importante é lTm 3.16. Com respeito a esta passagem, pode-se observar o seguinte: (1.) Que ela admite duas interpretações. De acordo com uma delas, declara-se ser a Igreja coluna e o fundamento da verdade; de acordo com a outra, a coluna e o fundamento da verdade são o grande mistério da piedade. Esta última interpretação deve ser preferida como igualmente coerente com a estrutura gramatical da linguagem, bem como em maior harmonia com a analogia da Escritura. A coluna e fundamento da verdade, a grande doutrina fundamental do evangelho, é amiúde expressa em outras passagens como a doutrina da manifestação de Deus em carne. Sobre esta doutrina repousam todas as nossas esperanças de salvação. (2.) Seja qual for a redação que se adote, seja 0eóç, óç ou ò, todas elas aparecendo era diversos manuscritos, a passagem tem de fazer referência a Cristo. Foi ele quem se manifestou em carne, foi justificado pelo Espírito e recebido na glória. (3.) Seja qual for a redação que se adote, a passagem pressupõe ou assevera a divindade de nosso Senhor. Nos escritos apostólicos, a doutrina da encarnação é expressa pela afirmação de que o Àóyoç "fez-se carne" (Jo 1.14); ou "Cristo veio em carne" (lJo 4.2); ou "Aquele que é o resplendor da glória de Deus" "participou de carne e sangue" (Hb 2.14); ou aquele que era "igual a Deus" foi "achado na forma de homem" (Fp 2.8). A mesma verdade, pois, é expressa, digamos "Deus manifestou-se em carne", ou "aquele que manifestou-se em carne"; ou que "o mistério da piedade manifestou-se em carne". (4.) As autoridades externas se acham tão divididas, que os editores e críticos mais

competentes diferem sobre qual deva ser o texto original.

Em favor de 0eóç temos o grande corpo dos manuscritos cursivos gregos e quase todos os pais gregos. A autoridade do Códice Alexandrino é reivindicada por ambos os lados. A questão é: se a letra é 0 ou 0; alguns dizem ver traços distintos da linha no Teta; outros dizem que não vêem. Para òç, citam-se C, F, G dos manuscritos unciais, somente dois dos manuscritos cursivos, e as versões Copta e Sahidica. A isso é preciso acrescentar o testemunho do muito antigo manuscrito descoberto recentemente por Tischendorf, cujo texto foi publicado sob seus auspícios em St. Petersburg. Para ó, o manuscrito uncial D, a Vulgata Latina e os pais latinos são as testemunhas. Em vista deste estado da questão, Wetstein, Griesbach, Lachmann, Tischendorf e Tregelles, entre os editores, decidem por òç. Mill, Matthies, bem como os editores mais antigos, Erasmo, Beza, a Complutense, e os posteriores Knapp e Hahn retêm 0eóç.[3] (5.) A evidência interna, no que diz respeito à perspicuidade da passagem e à analogia da Escritura, está decididamente em favor do texto comum. Há algo notável na passagem; ela é introduzida evidentemente como citação de um hino, segundo pensam alguns, ou de uma confissão de fé, segundo propõem outros, pelo menos como uma fórmula familiar na qual as verdades principais concernentes à manifestação de Cristo são expressas de forma concisa. (1.) Ele é Deus. (2.) Foi manifestado em carne, ou tomou-se homem. (3.) Foi justificado, isto é, sua reivindicação de ser considerado Deus manifesto em carne provou-se justa, pelo Espírito (isto é, ou pelo Espírito Santo, ou pelo irveupa ou natureza divina nele revelada. Comparar Jo 1.14). (4.) Foi visto por anjos. Eles o reconheceram e o serviram. (5.) Foi pregado aos gentios, porquanto veio para ser o Salvador de todos os homens, não só dos judeus. (6.) Foi cri do como Deus e Salvador; e (7.) Foi recebido na glória, onde agora vive, reina e intercede.

A Epístola aos Hebreus

As doutrinas da Bíblia são geralmente expostas com autoridade; anunciadas como fatos que devem ser recebidos com base no testemunho de Deus. Poucas vezes os escritores sacros empreendem a tarefa de demonstrar o que ensinam. O primeiro capítulo da Epístola aos Hebreus é uma exceção a esta regra geral. A divindade de Cristo é aqui demonstrada de maneira formal. Uma vez que o desígnio do Apóstolo era persuadir os cristãos hebreus a aderir ao evangelho, e a preservar-se do pecado fatal de apostatar para o judaísmo, o autor coloca diante deles a incomensurável superioridade do evangelho sobre a dispensação mosaica. 0 primeiro ponto daquela superioridade, do qual dependem todos os

demais, é a dignidade superior de Cristo, como pessoa divina, a Moisés e a todos os profetas. Para expor esta superioridade, ele primeiramente anuncia que Cristo, o Filho de Deus, é o dono de todas as coisas; que por intermédio dele Deus criou o mundo; que ele é o resplendor da glória de Deus, a expressa imagem de sua substância, sustentando todas as coisas pela palavra de seu poder; e visto que ele pessoalmente fez a purificação do pecado, agora, como o Teantropos, está sentado à destra da majestade nas alturas. Havendo assim estabelecido a verdadeira divindade de Cristo, o Apóstolo passa a demonstrar que esta é a doutrina das Escrituras. (1.) Porquanto ele é na Bíblia chamado o Filho de Deus, título que não pode ser conferido, em seu genuíno sentido, a nenhuma criatura. Portanto Cristo é superior aos anjos; e visto que, na

Bíblia, a palavra anjos inclui todas as criaturas inteligentes superiores ao homem, Cristo é superior a todas as criaturas, não podendo, portanto, ser ele mesmo uma criatura. Ele pertence a uma categoria diferente de ser. (2.) Todos os anjos (isto é, as inteligências superiores) recebem ordem de adorá-lo (isto é, de prostrar-se diante dele). (3.) Enquanto os anjos são designados como meros instrumentos por meio dos quais Deus concretiza seus propósitos, o Filho é designado como Deus. “Teu trono, ó Deus, é para todo o sempre.” (4.) Ele estabeleceu os fundamentos da terra, e os céus são obra de suas mãos. (5.) Tudo isso é mutável; ele, porém, é imutável e eterno. (6.) Ele está associado a Deus em glória e domínio. E é sobre esta grande verdade, assim estabelecida, que o Apóstolo baseia todos os deveres e doutrinas que impõe à fé e à obediência de seus leitores. É sobre esta base que não há escape para os que rejeitam a salvação que Cristo conquistou (2.1-5). É sobre esta base também que ele exerce o domínio que jamais foi concedido a anjos, ficando todas as coisas a ele sujeitas (2.5-10). Visto ser uma pessoa divina, o eterno Filho de Deus, que assumiu nossa natureza e tornou-se nosso Sumo Sacerdote, seu sacrifício é eficaz e não precisa ser repetido; e ele é sacerdote perpétuo, mais alto que os céus, que pode salvar de forma absoluta a todos os que se chegam a Deus por intermédio dele. Este Salvador é o mesmo ontem, hoje e para sempre. A fé nele nos capacitará a vencer o mundo, como a fé nas promessas concernentes a Cristo capacitou os antigos santos a fazer a boa confissão sob as mais terríveis provas e sofrimentos.

Os Outros Escritores Sacros do Novo Testamento

Os Apóstolos Tiago e Pedro dão o mesmo testemunho da divindade de nosso Senhor. O primeiro o chama de Senhor da glória; o último, em sua primeira

Epístola, o apresenta como o objeto apropriado de supremo amor. A fé nele assegura a salvação. Seu Espírito habitou os antigos profetas. Ele é o fundamento da Igreja (2.6). Havendo sofrido o justo pelo injusto para conduzir-nos a Deus, está agora exaltado à mão direita de Deus, sujeitando a ele todo o universo das criaturas inteligentes (3.18). Em sua Segunda Epístola, ele fala do conhecimento de Cristo como a fonte de graça e paz (1.2), e de santidade (v. 8). Na morte, os crentes entram em seu reino etemo (v. 11). Pedro foi testemunha ocular de sua divina majestade quando esteve com ele no monte santo. Senhor e Salvador, equivalente nos lábios de um judeu a Jeová Salvador, é sua designação comum de Cristo. A verdadeira religião, segundo este Apóstolo, consiste no conhecimento de Cristo como o Filho de Deus, a quem, portanto, ele atribui glória eterna.

Por mais imperfeito e insatisfatório que seja o tratamento dado aqui à questão, é suficiente para demonstrar não só que as Escrituras ensinam a divindade de Cristo, mas que o cristianismo, como religião, consiste no amor, no culto e no serviço do Senhor Jesus, de quem somos criaturas e a quem pertencemos pela relação ainda mais cara daqueles a quem ele comprou com seu próprio e precioso sangue.

1

Sobre este tema, ver *Christology*, de Hengstenberg; *Messiah,* de Smith; *Judgment of the Jewish Church*, de Allix.

2

In loc. edit. Genebra, 1565, p. 423.

3

O dr. Henderson habilidosamente defendeu a redação Geóç em seu *Criticai Examination of the Various Readings in 1 Tim. iii.16.*

CAPÍTULO VIII

O ESPÍRITO SANTO

§ 1. *Sua Natureza*

As palavras nn e TTveüpa são usadas em diferentes sentidos, tanto literal quanto figuradamente, nas Sagradas Escrituras. Seu sentido próprio é vento, como quando o Senhor diz: “O irveüpa sopra onde quer”; portanto significa qualquer poder invisível; bem como os agentes imateriais e invisíveis, como a alma e os anjos; e também o próprio Deus, de quem se diz ser Espírito, para expressar sua natureza como a de um ser imaterial e inteligente; e, finalmente, a Terceira Pessoa da Trindade se chama “o Espírito” à guisa de eminência, provavelmente por duas razões: primeiro, porque é o poder ou eficiência de Deus, isto é, a pessoa por meio de quem se exerce diretamente a eficiência de Deus; segundo, para expressar sua relação com as outras pessoas da Trindade. Assim como Pai e Filho são termos que expressam relação, é natural a inferência de que a palavra Espírito deva ser entendida da mesma maneira. O Filho é chamado Verbo, como o revelador ou a imagem de Deus; e a Terceira Pessoa é chamada Espírito como seu alento ou poder. Ele é também chamado predominantemente de Espírito Santo, para indicar tanto sua natureza quanto suas operações. Ele é absolutamente santo em sua própria natureza, e a causa da santidade das criaturas. Pela mesma razão, é chamado também de Espírito da Verdade, Espírito de Sabedoria, de Paz, de Amor e de Glória.

A. *Sua Pessoalidade*

Os dois pontos a considerar com referência a esta questão são: primeiro, a natureza; e, segundo, o ofício ou obra do Espírito Santo. Com respeito à natureza, ele é uma pessoa ou mero poder? E se é uma pessoa, ele é criado ou divino, finito ou infinito? A pessoalidade do Espírito tem sido a crença da Igreja desde o princípio. Teve poucos oponentes, inclusive no período caótico da teologia, e nos tempos modernos só tem sido negada pelos socinianos, arianos e sabelianos. Antes de considerar a prova direta da doutrina da Igreja, de que o Espírito Santo é uma pessoa, seria aconselhável observar que os termos “O Espírito”, “O Espírito de Deus”, “O Espírito Santo”, e quando Deus fala, “Meu Espírito”, ou quando se fala de Deus, “Seu Espírito”, ocorrem em todas as partes das Escrituras, de Gênesis ao Apocalipse. Estes e termos equivalentes devem ser

compreendidos, evidentemente, no mesmo sentido em todas as Escrituras. Se o Espírito de Deus, que se movia sobre a face das águas, que contendeu com os antediluvianos, que veio sobre Moisés, que deu capacidade aos artesãos e que inspirou os profetas, é o poder de Deus, então o Espírito que veio sobre os Apóstolos, o qual Cristo prometeu enviar como consolador e advogado, e a quem se atribuem a instrução, santificação e

diretriz do povo de Deus, tem de ser também o poder de Deus. Mas, se o Espírito é claramente revelado como uma pessoa nas seções posteriores da Escritura, é evidente que as seções anteriores têm de ser compreendidas no mesmo sentido. Não se deve tomar uma parte da Bíblia, muito menos uma ou algumas passagens isoladamente, e aceitar qualquer interpretação que as palavras isoladas possam aparentar, senão que a Escritura deve interpretar a Escritura. Outra observação evidente acerca deste tema é que o Espírito de Deus é igualmente proeminente em todas as passagens da Palavra de Deus. Sua intervenção não aparece em ocasiões isoladas, como acontece com os anjos, ou as teofanias, das quais se faz menção aqui e ali no volume sacro; ele, porém, é mostrado como presente e em ação em todos os lugares. Se fosse possível apagar da Bíblia o nome e a doutrina de Deus, poderíamos também fazer o mesmo com o nome e o ofício do Espírito. Só no Novo Testamento, ele é mencionado cerca de trezentas vezes. Mas não é meramente a freqüência com que se menciona o Espírito, nem a proeminência dada à sua pessoa e obra, que faz com que a doutrina do Espírito Santo seja absolutamente fundamental, mas as múltiplas e interessantes relações nas quais ele é descrito como mantendo com o povo de Deus, a importância e o número de seus dons e a absoluta dependência do crente e da Igreja com relação a ele para sua vida espiritual e eterna. A obra do Espírito na aplicação da redenção de Cristo é descrita como tão essencial quanto a própria redenção. Portanto, é indispensável saber o que a Bíblia ensina acerca do Espírito Santo, no tange à sua natureza e ao seu ofício.

Prova de Sua Pessoalidade

As Escrituras ensinam claramente que o Espírito Santo é uma pessoa. Pessoalidade inclui inteligência, vontade e subexistência individual. Se, pois, é possível demonstrar que tudo isso é atribuído ao Espírito, então se pode provar que ele é uma pessoa. Não é necessário nem aconselhável separar as provas desses vários pontos citando passagens que lhe imputam inteligência, em seguida outras que lhe atribuem vontade, e finalmente outras que provem sua subexistência individual, porquanto todas elas se incluem amiúde em uma e

na mesma passagem; e os argumentos que provam um elemento em muitos casos provam também os demais.

1. O primeiro argumento em prol da pessoalidade do Espírito Santo deriva do uso dos pronomes pessoais em relação a ele. Uma pessoa é alguém que, ao falar, diz Eu; quando é abordado, se lhe diz Tu; e quando se lhe faz referência, é chamado Ele. Portanto, admite-se que existe a figura retórica da personificação; que seres inanimados ou irracionais, ou sentimentos, ou atributos, podem ser apresentados falando ou abordados como pessoas. Isso, porém, não gera dificuldade. Os casos de personificação são de tal gênero que não admitem dúvidas, exceto em raras ocasiões. O fato de os homens às vezes interpelarem os céus ou os elementos não oferece pretexto para justificar como personificação todas as passagens em que Deus ou Cristo são apresentados pessoalmente. O mesmo se dá com respeito ao Espírito Santo. Ele é mostrado tão amiúde como pessoa, não meramente em um discurso poético ou exaltado, mas em simples narrativas e instruções didáticas, e sua pessoalidade está sustentada por tantas provas colaterais, que explicar o uso dos pronomes pessoais em relação a ele com base no princípio da personificação seria violentar tais normas de interpretação. Assim é o caso de At 13.2: “E, servindo eles ao Senhor e jejuando, disse o Espírito Santo: Separai-me, agora, Bamabé e Saulo para a obra a que os tenho chamado”. Disse nosso Senhor (Jo 15.26): “Quando, po-

rém, vier *o* Consolador (ó **irap<xKÀ.r)xoj),** que eu vos enviarei da parte do Pai, o Espírito da verdade (xò **irveOpa xr|ç oAr**|0**eíaç),** que (8) dele procede, *ele* **(exeivoç)** dará testemunho de mim”. O uso do pronome masculino *ele,* em lugar do pronome neutro grego, mostra que o Espírito é uma pessoa. Aliás, pode-se dizer que napctKÀriTOç é masculino, e por isso o pronome que se refere a ele tem de ser do mesmo gênero. Mas como as palavras xò **irveOpa** estão interpostas, às quais se refere o neutro o_[, o pronome seguinte naturalmente estaria no gênero neutro, se o sujeito a que se refere, nveOpa, não fosse uma pessoa. No capítulo seguinte (Jo 16.13-14), não há base para tal objeção. Ali se diz: “Quando vier, porém, o Espirito da verdade, *ele* **[èKelvoç]** vos guiará a toda a verdade; porque não falará por si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido e vos anunciará as coisas que hão de vir. *Ele* me glorificará **(êixeivoç èpe** õo*l&aeí),* porque há de receber do que é meu e vo-lo há de anunciar”. Aqui não há possibilidade de considerar o uso do pronome pessoal *ele* **(exelvoç)** em nenhuma outra base que não a da pessoalidade do Espírito.

2. Mantemos determinadas relações com o Espírito Santo que só se pode manter com uma pessoa. Ele é o objeto de nossa fé. Cremos no Espírito Santo. Esta fé professamos no batismo. Somos batizados não só em nome do Pai e do Filho, mas também do Espírito Santo. A própria associação do Espírito, em tal conexão, com o Pai e com o Filho, visto que se admite serem eles pessoas distintas, prova que o Espírito Santo é uma pessoa. Além disso, o uso da palavra elç xò õvopa, *ao nome,* não admite nenhuma outra explicação. Por meio do batismo, professamos reconhecer o Espírito como reconhecemos o Pai e o Filho, e nos unimos tanto a um quanto aos outros. Se quando o Apóstolo diz que os coríntios não foram batizados elç xò ovopa IlaO Àou e quando ele diz que os hebreus foram batizados em nome de Moisés, sua intenção era mostrar que os coríntios não haviam sido feitos discípulos de Paulo, enquanto os hebreus o foram de Moisés; então, quando somos batizados em nome do Espírito, o significado é que no batismo professamos ser seus discípulos; comprometemo-nos em receber suas instruções e submeter-nos ao seu controle. Colocamo-nos na mesma relação com ele que temos com o Pai e com o Filho; reconhecendo-o como uma pessoa de maneira tão distinta quanto reconhecemos a pessoalidade do Filho, ou a do Pai. Os cristãos não só professam crer no Espírito Santo, mas são também os receptores de seus dons. O Espírito é para eles objeto de oração. Na bênção apostólica, a graça de Cristo, o amor do Pai e a comunhão do Espírito Santo são impetrados solenemente. Oramos ao Espírito pela comunhão dele conosco, para que, segundo a promessa de nosso Senhor, ele habite em nós; oramos a Cristo para que sejamos objetos de seu imerecido amor. Conseqüentemente, somos exortados a não “pecar contra”, a “não resistir”, a “não entristecer” o Espírito Santo. Ele é apresentado, pois, como uma pessoa que pode ser objeto de nossos atos; a quem podemos agradar ou ofender; com quem podemos ter comunhão, ou seja, relação pessoal; que pode amar ou ser amada; que pode dizer-nos “vós”; e a quem podemos invocar em qualquer tempo de necessidade.

3.0 Espírito também mantém relações conosco, e exerce ofícios que ninguém, senão uma pessoa, pode manter ou exercer. Ele é nosso mestre, santificador, consolador e guia. Ele governa todo o crente que é guiado pelo Espírito, bem como toda a Igreja. Ele convoca, como fez com Bamabé e Saulo, para a obra do ministério, ou para algum campo especial de trabalho. Os pastores ou bispos são feitos supervisores pelo Espírito Santo.

4. No exercício desta e de outras funções, atos pessoais são, na Bíblia, constantemente atribuídos ao Espírito Santo; isto é, atos que implicam

inteligência, vontade e atividade ou

poder. O Espírito esquadrinha, seleciona, revela e reprova. Amiúde lemos que “o Espírito disse” (At 13.2; 21.11; 1 Tm 4.1 etc, etc.). Isto se faz de maneira tão constante que o Espírito aparece como um agente pessoal do início ao fim das Escrituras, de maneira que sua pessoalidade fica além de toda e qualquer controvérsia. A única questão possível a elucidar é se ele é uma pessoa distinta do Pai. Quanto a isso, porém, não pode haver dúvida plausível, porquanto se diz que ele é o Espírito de Deus e o Espirito que é de Deus **(**ÉK 0eou); como também é distinto do Pai nas fórmulas do batismo e da bênção; porquanto procede do Pai; e porquanto é prometido, enviado e dado pelo Pai. Assim, confundir o Espírito Santo com Deus seria fazer das Escrituras um livro ininteligível.

5. Todos os elementos de pessoalidade, a saber, inteligência, vontade e subexistência individual, estão não só envolvidos em tudo o que assim se revela acerca da relação que o Espírito tem conosco e que mantemos com ele, mas lhe são atribuídos de maneira distintiva. Somos informados que o Espírito conhece, quer e age. Ele sonda ou conhece todas as coisas, inclusive as profundezas de Deus. Ninguém conhece as coisas de Deus senão o Espírito de Deus (1 Co 2.10, 12). Ele distribui “a cada um conforme sua vontade” (ICo 12.11). Sua subexistência individual está envolvida em ser ele um agente, e em ser ele um objeto no qual termina a atividade de outros. Se ele pode ser amado, reverenciado e obedecido ou ofendido, se contra ele se pode pecar, então ele é uma pessoa.

6. As manifestações pessoais do Espírito, ao descer sobre Cristo depois de seu batismo, e sobre os Apóstolos no dia de Pentecostes, envolvem necessariamente sua subexistência pessoal. Não se tratava de um atributo de Deus, nem de sua mera eficiência, mas do próprio Deus que se manifestou na sarça ardente, no fogo e nas nuvens no monte Sinai, na coluna que conduzia os israelitas pelo deserto, e na glória que repousava sobre o Tabemáculo e no Templo.

7.0 povo de Deus sempre considerou o Espírito Santo como uma pessoa. Tem esperado nele para receber instrução, santificação, direção e consolação. Isso faz parte de sua religião. O cristianismo (considerado subjetivamente) não seria o que é sem tal sentimento de dependência do Espírito, e sem tal amor e reverência por sua pessoa. Todas as liturgias, orações e cânticos de louvor da Igreja estão saturados de apelos e rogos ao Espírito Santo. É um fato que não admite solução racional se as Escrituras não ensinassem realmente que o Espírito é uma pessoa

distinta. A regra *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus* é defendida tanto pelos protestantes quanto pelos romanistas. Não é a autoridade do consenso geral como evidência da verdade que os protestantes contestam, mas as aplicações feitas dela pela igreja papal, bem como o princípio sobre o qual essa autoridade repousa. Todos os protestantes admitem que os verdadeiros crentes, em todo tempo e país, possuem uma só fé, assim como um só Deus e um só Senhor.

B. *A Deidade do Espírito Santo*

Sobre este tema tem havido pouca disputa na Igreja. O Espírito é tão proeminentemente apresentado na Biblia como possuidor de atributos divinos e exercendo prerrogativas divinas, que desde o quarto século sua genuína Deidade nunca foi negada por aqueles que admitem sua pessoalidade.

1. No Antigo Testamento, tudo o que se diz de Jeová se diz do Espírito de Jeová; e, portanto, se o último não é mera perifrase do primeiro, então tem de ser necessariamente divino. As expressões “disse Jeová” e “disse o Espírito” são constantemente intercambiáveis; e sobre os atos do Espírito afirma-se serem os atos de Deus.

2. No Novo Testamento, a linguagem de Jeová é citada como a linguagem do Espírito. Em Is 6.9 está escrito: Disse Jeová: “Vai, e diz a este povo” etc. Esta passagem é citada por Paulo em At 28.25: “Bem falou o Espírito Santo a vossos pais, por intermédio do profeta Isaías” etc. Em Jr 31.31, 33, 34, afirma-se: “Eis aí vêm dias, diz o Senhor, e firmarei nova aliança com a casa de Israel”; o que é citado pelo Apóstolo em Hb 10.1516: “E disto nos dá testemunho também o Espírito Santo; porquanto, após ter dito: Esta é a aliança que farei com eles, depois daqueles dias, diz o Senhor: Porei no seu coração as minhas leis e sobre a sua mente as inscreverei”. Assim constantemente a linguagem de Deus é citada como a linguagem do Espírito Santo. Os profetas eram mensageiros de Deus; pronunciavam suas palavras, entregavam seus mandamentos, emitiam suas ameaças e anunciavam suas promessas, porque falavam impelidos pelo Espírito Santo. Eram instrumentos de Deus, porque eram instrumentos do Espírito. Portanto, o Espírito precisa ser Deus.

3. No Novo Testamento, prossegue o mesmo modo de representação. Os crentes são o templo de Deus, porque o Espírito habita neles. Efésios 2.22: “para a habitação de Deus no Espírito”. 1 Coríntios 6.19: “Acaso, não sabeis que o vosso corpo é santuário do Espírito Santo, que está em vós, o qual tendes da

parte de Deus, e que não sois de vós mesmos?". Em Rm 8.9, 10, a habitação de Cristo é expressa como a habitação do Espírito de Cristo, a qual é expressa como a habitação do Espírito de Deus. Em At 5.1-4, Ananias é acusado de haver mentido contra Deus, porque mentia contra o Espírito Santo.

4. Nosso Senhor e seus Apóstolos falam constantemente do Espírito Santo como possuidor de todas as perfeições divinas. Diz Cristo: "Todo pecado e blasfêmia serão perdoados aos homens; mas a blasfêmia contra o Espírito não será perdoada" (Mt 12.31). E assim, pecado imperdoável é falar contra o Espírito Santo. Isso não seria possível a não ser que o Espírito Santo fosse Deus. Diz o Apóstolo, em 1 Co 2.10,11, que o Espírito tudo conhece, inclusive as profundezas (os mais secretos propósitos) de Deus. Este conhecimento é igualado ao conhecimento de Deus. Ele conhece as coisas de Deus, assim como o espírito do homem conhece as coisas do homem. A consciência de Deus é a consciência do Espírito. O salmista nos ensina que o Espírito é onipresente e em todas as partes eficiente. "Para onde me ausentarei do teu Espírito?", pergunta ele (SI 139.7). A presença do Espírito é a presença de Deus. A mesma idéia é expressa pelo profeta, ao declarar: "Ocultar-se-ia alguém em esconderijos, de modo que eu não o veja? - diz o Senhor; porventura, não encho eu os céus e a terra? - diz o Senhor" (Jr 23.24).

5. As obras do Espírito são as obras de Deus. Ele fez o mundo (Gn 1.2). Ele regenera a alma: nascer do Espírito é nascer de Deus. Ele é a fonte de todo o conhecimento; o doador da inspiração; o mestre, o guia, o santificador e o consolador da Igreja em todas as épocas. Ele dá forma ao nosso corpo; ele formou o corpo de Cristo como habitação apropriada para a plenitude da Deidade. E ele vivificará nosso corpo mortal (Rm 8.11).

6. Ele é, portanto, apresentado nas Escrituras como o objeto apropriado de adoração, não só na fórmula do batismo e na bênção apostólica, que traz a doutrina da Trindade à constante lembrança como verdade fundamental de nossa religião, mas também na constante exigência de que esperemos nele e dele dependamos para todo o bem espiritual, e o reverenciemos e lhe obedeçamos como nosso mestre e santificador divino.

A Relação do Espírito com o Pai e o Filho

A relação do Espírito com as outras pessoas da Trindade foi enunciada anteriormente. (1.) Ele é o mesmo em substância e igual em poder e glória. (2.)

É subordinado ao Pai e ao Filho, quanto ao seu modo de subexistência e operação, tal como se diz que Ele é do Pai e do Filho; é enviado por eles, e através dele eles operam. (3.) Tem a mesma relação com o Pai e com o Filho; porquanto afirma-se que procede de um como procede do outro, e é concedido pelo Filho assim como o é pelo Pai. (4.) Sua relação eterna com as outras pessoas da Trindade é indicada pela palavra Espírito e pela menção de que ele é ÍK TOU 0eou, procedente de Deus, ou seja, Deus é a fonte da qual, afírma-se, procede o Espírito.

§ 2. O *Oficio do Espírito Santo* A. *Na Natureza*

A doutrina geral das Escrituras acerca deste tema consiste em que o Espírito é o executivo da Deidade. Tudo quanto Deus faz, ele o faz por meio do Espírito. Por isso no Credo de Constantinopla, adotado pela Igreja universal, declara-se que Ele é tò IlveOga tò KÚpLOv, tò Ça>OTroi.óv. Ele é a fonte imediata de toda a vida. Mesmo no mundo externo, o Espírito está presente e ativo em toda a parte. A matéria não é inteligente. Ela tem suas propriedades peculiares, as quais agem inconscientemente de acordo com leis estabelecidas. A inteligência, pois, manifestada nas estruturas vegetais e animais, não deve ser atribuída à matéria, mas ao onipresente Espírito de Deus. Era ele quem pairava sobre as águas e transformou o caos em ordem. Era ele quem deu vestimenta aos céus. É ele que faz a relva crescer. O salmista diz de todas as criaturas vivas: “Se ocultas o rosto, eles se perturbam; se lhes cortas a respiração, morrem e voltam ao seu pó. Envias o teu Espírito, eles são criados, e, assim, renovas a face da terra” (SI 104.29-30). Comparar Is 32.14-15. Jó, falando de estrutura física, diz: “O Espírito de Deus me fez” (Jó 33.4). E o salmista, após descrever a onipresença do Espírito, atribui à sua agência o maravilhoso mecanismo do corpo humano. “Graças te dou, visto que por modo assombrosamente maravilhoso me formaste; as tuas obras são admiráveis, e a minha alma o sabe muito bem; os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui formado e entretecido como nas profundezas da terra. Os teus olhos me viram a substância ainda informe, e no teu livro foram escritos todos os meus dias, cada um deles escrito e determinado, quando nem um deles havia ainda” (SI 139.14-16). Cipriano (ou o autor do Tratado “De Spiritu Sancto”, incluído em suas obras) diz: “Hic Spiritus Sanctus ab ipso mundi initio aquis legitur superfusus; non materialibus aquis quasi vehiculo egens, quas potius ipse ferebat et complectentibus firmamentum dabat congruum motum et limitem praefinitum. ... [Hic est] spiritus vitae cujus vivificus calor animat omnia et fovet et provehit et foecundat. Hic Spiritus Sanctus omnium viventium anima, ita largitate sua se omnibus abundanter infundit, ut habeant omnia rationabilia et irrationabilia secundum genus suum ex eo quod sunt et quod in suo ordine suae naturae competentia agunt. Non quod ipse sit substantialis anima singulis, sed in se singulariter manens, de plenitudine sua distributor magnifícus próprias efficientias singulis dividit et largitur; et quasi sol omnia calefaciens, subjecta omnia nutrit, et absque ulla sui diminutione, integritatem suam de inexhausta abundantia, quod satis est, et sufficit omnibus, commodat et impartit”.[1]

O Espírito, Fonte de Toda a Vida Intelectual

O Espírito é também representado como a fonte de toda a vida inteleetual.

Quando o homem foi criado, diz-se que “formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser (? TTJ tpp,3) alma vivente” (Gn 2.7). Jó 32.8 diz: “Na verdade, há um espírito no homem, e o sopro do Todo-poderoso o faz sábio”, ou seja, uma natureza racional, pois a frase é explieada assim: Deus “nos ensina mais do que aos animais da terra e nos faz mais sábios do que as aves dos céus” (Jó 35.11). As Escrituras atribuem-lhe, de igual modo, todos os dons especiais ou extraordinários. Assim se diz de Bezalel: “Eis que ehamci pelo nome a Bezalel, filho de Uri, filho de Hur, da tribo de Judá, e o enchi do Espírito de Deus, de habilidade, de inteligência e de conhecimento, em todo artifício, para elaborar desenhos e trabalhar em ouro, em prata, em bronze” (Êx 31.2-4). Através de seu Espírito, Deus deu a Moisés a sabedoria necessária para os seus altos deveres e, quando lhe foi ordenado que pusesse parte de sua carga sobre setenta anciãos, também lhe foi dito: “Então, descerei e ali falarei contigo; tirarei do Espírito que está sobre ti e o porei sobre eles; e contigo levarão a carga do povo, para que não a leves tu somente” (Nm 11.17). Josué foi designado para suceder Moisés, porque o Espírito estava nele (Nm 27.18). De modo semelhante, os juizes suscitados ocasionalmente, quando surgia uma emergência, eram dotados pelo Espírito para sua obra peculiar, como governantes ou como guerreiros. Lemos a respeito de Otniel: “Veio sobre ele o Espírito do Senhor, e ele julgou a Israel; saiu à peleja, e o Senhor lhe entregou nas mãos a Cusã-Risataim, rei da Mesopotâmia, contra o qual ele prevaleceu” (Jz 3.10). Lemos também que o Espírito do Senhor veio sobre Gideão, sobre Jefté e sobre Sansão. Quando Saul ofendeu a Deus, lemos que o Espírito do Senhor se afastou dele (ISm 16.14). Quando Samuel ungiu a Davi, “daquele dia em diante, o Espírito do Senhor se apossou de Davi” (ISm 16.13). De igual modo, sob a nova dispensação, o Espírito é representado não só como o autor de dons miraeulosos, mas também como o doador das qualificações para a instrução e o governo da Igreja. Todas essas operações são independentes das influências santificadoras do Espírito. Quando o Espírito veio sobre Sansão ou sobre Saul, não foi com o intuito de torná-los santos, mas para dotá-los com extraordinário poder físico e intelectual; e, quando lemos que o Espírito se afastou deles, isso significa que eles foram privados dos dons extraordinários.

B. *O Ofício do Espírito na Obra da Redenção*

Com respeito ao ofício do Espírito na obra da redenção, as Escrituras ensinam:

1. Que ele formou o eorpo e dotou a alma humana de Cristo com todas as

qualificações para sua obra. A Virgem Maria foi informada: “Descerá sobre ti o Espírito Santo, e o poder do Altíssimo te envolverá com a sua sombra; por isso, também o ente santo que há de nascer

será chamado Filho de Deus” (Lc 1.35). O profeta Isaías predisse que o Messias seria plenificado com os dons espirituais. “Eis aqui o meu servo, a quem sustenho; o meu escolhido, em quem a minha alma se compraz; pus sobre ele o meu Espírito, e ele promulgará o direito para os gentios” (Is 42.1). “Do tronco de Jessé sairá um rebento, e das suas raízes, um renovo. Repousará sobre ele o Espírito do Senhor, o Espírito de sabedoria e de entendimento, o Espírito de conselho e de fortaleza, o Espírito de conhecimento e de temor do Senhor” (Is 11.1 -2). Quando nosso Senhor apareceu sobre a terra, lemos que o Espírito lhe foi dado sem medida (Jo 3.34). “E João testemunhou, dizendo: Vi o Espírito descer do céu como pomba e pousar sobre ele” (Jo 1.32), Por isso, somos informados que ele era cheio do Espírito Santo.

2. Que o Espírito é o revelador de toda a divina verdade. As doutrinas da Bíblia são chamadas de coisas do Espírito. Com respeito aos escritores do Antigo Testamento, lemos que eles falavam movidos pelo Espírito Santo. A linguagem de Miquéias se aplica a todos os profetas: “Eu, porém, estou cheio do poder do Espírito do Senhor, cheio de juízo e de força, para declarar a Jacó a sua transgressão e a Israel, o seu pecado” (Mq 3.8). O que Davi disse, declara-se que foi o Espírito Santo quem disse. Os escritores neotestamentários foram, igualmente, instrumentos do Espírito. As doutrinas que Paulo pregava, ele não as recebeu dos homens, “mas Deus”, disse ele, “no-lo revelou pelo Espírito” (1 Co 2.10). O Espírito também guiou o pronunciamento dessas verdades; pois ele acrescenta: “Disto também falamos, não em palavras ensinadas pela sabedoria humana, mas ensinadas pelo Espírito, conferindo coisas espirituais com espirituais” (TTveuptmKOtç weupatiKà auYKpívovteç). Portanto, a autoria de toda a Bíblia deve ser atribuída ao Espírito.

3. O Espírito não só revela assim a divina verdade, havendo conduzido infalivelmente os homens santos da antigüidade para registrá-la, mas por toda a parte a assiste com seu poder. Toda a verdade é aplicada no coração e na consciência com maior ou menor poder pelo Espírito Santo, sempre que esta verdade é conhecida. É a esta influência onipresente que se deve tudo quanto existe de moralidade e ordem no mundo. Porém, além dessa influência geral, que geralmente se chama graça comum, o Espírito especialmente ilumina a mente dos filhos de Deus para que conheçam as coisas graciosamente

concedidas (reveladas) por Deus. O homem natural não as recebe, nem pode conhecê-las, porque elas se discernem espiritualmente. Todos os crentes são, portanto, descritos (imeujiauKOÍ) como espirituais, porquanto são dessa forma iluminados e guiados pelo Espírito.

4. Este ofício especial do Espírito consiste em convencer o mundo do pecado; revelar a Cristo; regenerar a alma; guiar os homens ao exercício da fé e do arrependimento; habitar aqueles a quem ele assim renova, como um princípio de uma vida nova e divina. Com este habitar do Espírito, os crentes são unidos a Cristo e uns aos outros, para formar um só corpo. Este é o fundamento da comunhão dos santos, fazer deles um em fé, um em amor, um em sua vida interior e um em suas esperanças e destino final.

5. O Espírito também chama os homens para o ministério na Igreja e os dota com as qualidades necessárias para o exercício eficaz de suas funções. O ofício da Igreja, neste assunto, é simplesmente o de determinar e verificar o chamamento do Espírito, Assim, o Espírito Santo é o autor imediato de toda a verdade, de toda a santidade, de toda a consolação, de toda a autoridade e de toda a eficiência nos filhos de Deus, individualmente, e na Igreja, coletivamente.

§ 3. *História da Doutrina Concernente ao Espírito Santo*

Durante o período anteniceno, com respeito ao Espírito Santo, a Igreja cria no que estava revelado na superfície das Escrituras e no que estava envolvido na experiência religiosa de todos os cristãos. Há para eles um só Deus, o Pai, cujo favor havia sido perdido em virtude do pecado, e com quem eles precisam ser reconciliados; um só Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, através de quem se efetua essa reconciliação; e um só Espírito Santo, por meio de quem eles são, através de Cristo, conduzidos para perto de Deus. Nisso todos os crentes criam, quando o confessavam em seu batismo e na reiteração e recepção da bênção apostólica. Com esta fé singela permeando e sustentando a vida da Igreja, existia entre os teólogos grande obscuridade, indefinição e inconsistência de argumento, especialmente com relação à natureza e ao ofício do Espírito Santo. Tal fato não deveria surpreender-nos, porque nas próprias Escrituras amiúde se atribui a mesma obra a Deus e ao Espirito de Deus, o que levou alguns, às vezes, a pressupor que tais termos expressavam uma e a mesma coisa; como o espírito de uma pessoa e a própria pessoa. Nas Escrituras, também, os termos Palavra e Fôlego (ou Espírito) são amiúde intercambiáveis; e o que em um lugar se diz ser feito pela Palavra, em outro se diz ser feito pelo Espírito.

Paulo declara em um lugar (G1 1.12) ter recebido as doutrinas que ensinava pela revelação de Jesus Cristo; em outro (ICo 2.10), que as ensinava pelo Espírito. Confundidos por tal representação, alguns dos pais identificaram o Filho com o Espírito. Mesmo Tertuliano, em certo lugar, diz: “Spiritus substantia est Sermonis, et Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt”.[2] Finalmente, como se faz evidente à luz da Escritura que o Espírito é do Filho, como o Filho é do Pai (sendo a diferença entre geração e processão perfeitamente inescrutável), todos os arianos e semi-arianos que ensinavam que o Filho fora criado pelo Pai sustentavam que o Espírito fora criado pelo Filho. Isso suscitou tanta controvérsia e agitação, que o primeiro Concilio de Nicéia, em 325 d.C., e em seguida o de Constantinopla, em 381 d.C., foram convocados para elaborar uma declaração satisfatória da doutrina bíblia sobre este tema. No Credo dos Apóstolos, como é chamado, o qual é tão antigo que Rufíno e Ambrósio o atribuíram aos próprios Apóstolos, simplesmente afirma: “Creio no Espírito Santo”. As mesmas palavras, sem adição, são reiteradas no Credo Niceno, mas recebem acréscimo no Credo de Constantinopla: “Creio no Espírito Santo, o divino (rò «úpiov), o doador de vida, que procede do Pai, o qual deve ser adorado e glorifícado com o Pai e com o Filho, e o qual falou pela boca dos profetas”. No Credo Atanasiano (assim chamado), afirma-se que o Espírito é consubstanciai com o Pai e com o Filho; que ele é não-criado, eterno e onipotente, igual em majestade e glória, e procede do Pai e do Filho. Esses credos são católicos, adotados por toda a Igreja. Desde que foram elaborados, não houve mais diversidade de fé sobre esta questão entre os reconhecidos como cristãos.

Os que, desde o Concilio de Constantinopla, têm negado a doutrina comum da Igreja, sejam socinianos, arianos ou sabelianos, consideram o Espírito Santo não como uma criatura, mas como o poder de Deus, ou seja, a eficiência divina manifestada. Os teólogos filosóficos modernos da Alemanha não diferem essencialmente deste conceito. De Wette, por exemplo, diz que o Espírito é Deus como revelado e operando na natureza; Schleiermacher diz que o termo

designa Deus como operando na Igreja, ou seja, “der Gemeingeist der Kirche”. Não obstante, isso não passa de um nome. Para Schleiermacher, Deus é apenas uma unidade da causalidade manifestada no mundo. A esta causalidade contemplada em Cristo podemos chamar de Filho, e àquela vista na Igreja podemos chamar de Espírito. Deus é simplesmente causa; e o homem, um efeito fugaz. Felizmente, a teologia de Schleiermacher e a religião de Schleiermacher eram tão diferentes quanto são as especulações e a fé diária do idealista.

CAPÍTULO IX

OS DECRETOS DE DEUS

§ 1. *A Natureza dos Decretos*

É preciso ter em mente que teologia não é filosofia. A teologia não pretende descobrir a verdade nem conciliar o que ensina como verdadeiro com todas as outras verdades. Seu papel é simplesmente declarar o que Deus revelou em sua Palavra, e vindicar tais declarações até onde é possível em face dos equívocos e objeções. E é especialmente necessário ter em mente este limitado e humilde ofício da teologia, quando nos propomos a falar dos atos e propósitos de Deus. "Assim, também as coisas de Deus, ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus" (1 Co 2.11). Portanto, ao tratar dos decretos de Deus, tudo o que se propõe é simplesmente declarar o que o Espírito tem considerado oportuno revelar sobre tal assunto.

"Os decretos de Deus são seu etemo propósito, segundo o conselho de sua vontade, pelo qual, para sua própria glória, ele preordenou tudo o que acontece."[3] Em concordância com esta declaração: (1.) O fim ou a causa final contemplada em todos os decretos de Deus é sua própria glória. (2.) Todos eles se reduzem a um propósito eterno. (3.) São livres e soberanos, determinados pelo conselho de sua própria vontade. (4.) Abrangem todos os acontecimentos.

A. *A Glória de Deus è a Causa Final de Todos os Seus Decretos*

A causa final de todos os propósitos de Deus consiste em sua própria glória. Esse fato é freqüentemente declarado como o alvo de todas as coisas. "Tu és digno", proclamam os adoradores celestiais, "Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa da tua vontade vieram a existir e foram criadas" (Ap 4.11). Lemos que todas as coisas são apenas de Deus e por meio dele, mas para ele. Ele é princípio e o fim. Os céus declaram sua glória; este é o propósito para o qual foram criados. Deus amiúde anuncia sua determinação de fazer sua glória conhecida. "Porém, tão certo como eu vivo, e como toda a terra se encherá da glória do Senhor" (Nm 14.21). Isto é mencionado como o objetivo último de todas as dispensações de sua providência, quer beneficente, quer punitiva. "Por amor de mim, por amor de mim, é que faço isto; porque como seria profanado o meu nome? A minha glória, não a dou a outrem" (Is 48.11). "O que fiz, porém, foi por amor do meu nome,

para que não fosse profanado diante das nações” (Ez 20.9). De igual modo, lemos que todo o plano da redenção e as dispensações de sua graça foram designados para revelar a glória de Deus (ICo 1.26-31; Ef2.8-10). Este é propósito que nosso Senhor estabeleceu para

si mesmo. Ele tudo fez para sua própria glória; e é para este fim que solicita que seus seguidores vivam e ajam. Como Deus é infinito, e todas as criaturas nada são em comparação a ele, é evidente que a revelação de sua natureza e perfeições tem de ser o supremo alvo concebível de todas as coisas e a mais conducente para alcançar todos os demais fins bons e subordinados. A ordem e a verdade, porém, dependem de que todas as coisas sejam postas em suas devidas relações. Se fizermos do bem da criatura o fim supremo de todas as obras de Deus, então estaremos subordinando Deus à criatura, e a conseqüência é uma confusão sem fim e um erro inevitável. É característico da Bíblia pôr Deus em primeiro lugar e o bem da criação em segundo. Este é também o traço característico do agostinianismo em distinção a todas as outras formas de doutrina. E foi principalmente neste ponto que os protestantes se dividiram na época da Reforma. As igrejas luteranas e reformadas se distinguem em tudo o que caracteriza seus sistemas teológicos pelo fato de as últimas admitirem a supremacia da soberania de Deus nas operações de sua providência e graça em determinar tudo para sua glória, enquanto as primeiras se inclinam mais ou menos para o erro de restringir a liberdade de ação de Deus pelos supostos poderes e prerrogativas do homem. A Bíblia, Agostinho e os reformados têm uma resposta para todas as perguntas: “Por que Deus criou o mundo?” “Por que ele permite a ocorrência do pecado?” “Por que a salvação foi providenciada para os homens e não para os anjos?” “Por que o conhecimento dessa salvação foi durante tanto tempo confinado a um só povo?” “Por que entre os que ouvem o evangelho alguns o recebem e outros o rejeitam?”. A todas estas perguntas, e a outras semelhantes, a resposta consiste não na segurança da felicidade das criaturas, em um grau mais elevado mediante a admissão do pecado e da miséria, mas em sua completa exclusão; alguns são salvos e outros perecem, não porque alguns espontaneamente crêem e outros não, mas simplesmente porque assim pareceu bom aos olhos de Deus. Seja o que for que ele faça ou permita que se faça, isso é feito ou permitido para a mais perfeita revelação de sua natureza e perfeições. Como o conhecimento é a base e suma de todo o bem, segue-se naturalmente que, quanto mais perfeitamente é Deus conhecido, mais se promove plenamente o bem supremo (não meramente nem necessariamente a suprema felicidade) do universo inteligente. Este, porém, é um efeito subordinado, e não o fim principal. Portanto, está em consonância com todo o

espírito e os ensinamentos da Bíblia, e com o caráter essencial do agostinianismo, que nossos padrões façam da glória de Deus o fim de todos os seus decretos.

B. *Os Decretos se Reduzem a um só Propósito*

O segundo ponto incluso nesta doutrina consiste em que todos os decretos de Deus se reduzem a um só propósito. Com isso se quer dizer que, com base no número indefinido de sistemas ou séries de eventos possíveis, presentes na mente divina, Deus determinou a futurição ou o acontecimento real da existente ordem de coisas, com todas as suas mutações, tanto as diminutas quanto as grandes, desde o princípio do tempo até toda a eternidade. A razão, pois, por que alguns eventos ocorrem, ou por que passam da categoria do possível para o existente, é que Deus assim o decretou. Portanto, os decretos de Deus não são muitos, mas um único propósito. Não se vão formando sucessivamente à medida que surgem as emergências, mas são todos parte de um plano que a tudo abarca. Esta visão do tema se faz necessária pela natureza de um Ser infinitamente perfeito. É inconsistente com a idéia de perfeição absoluta que os

propósitos de Deus sejam sucessivos, ou que ele propôs mais do que tencionava originalmente; ou que uma parte de seu plano é independente das outras. É um plano, portanto um propósito. Entretanto, como este propósito inclui um número indefinido de eventos, e como tais eventos se relacionam mutuamente, falamos dos decretos de Deus como muitos e possuindo certa ordem. As Escrituras conseqüentemente falam dos juízos, conselhos ou propósitos de Deus no plural, e também de determinar um acontecimento em virtude de outro. Quando contemplamos um grande edifício ou uma máquina complexa, percebemos imediatamente a multiplicidade de suas partes e suas mútuas relações. Nossa concepção do edifício ou da máquina é uma, contudo inclui muitas concepções distintas e a apreensão de suas relações mútuas. Assim também na mente do arquiteto ou do engenheiro o todo é uma idéia, ainda que se proponham muitas coisas, e uma em referência à outra. Podemos, pois, em certa medida, entender como o vasto esquema da criação, providência e redenção se encontram na mente divina como um só propósito, ainda que incluindo uma infinita multiplicidade de causas e efeitos.

C. *Os Decretos de Deus São Eternos*

Que os decretos de Deus são eternos, necessariamente se deduz da perfeição do

Ser divino. Deus não pode ser imaginado como tendo, em dado momento, planos ou propósitos e, em outro, não tendo nenhum. Ele vê o fim desde o princípio; as distinções de tempo não têm referência Àquele que habita a eternidade. As Escrituras, portanto, sempre falam de acontecimentos no tempo como revelações de um propósito formulado na eternidade. Por exemplo, lemos que a salvação foi "segundo o eterno propósito que estabeleceu em Cristo Jesus, nosso Senhor" (Ef 3.11). O que se revela no tempo esteve oculto durante eras, ou seja, desde a eternidade, na mente de Deus (Ef 3.9). Os crentes foram escolhidos em Cristo desde a fundação do mundo (Ef 1.4). "Que nos salvou e nos chamou com santa vocação; não segundo as nossas obras, mas conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, Tipò xpóvcov alcovícov, antes dos tempos eternos" (2Tm 1.9). Como sacrifício, Cristo foi "conhecido, com efeito, antes da fundação do mundo, porém manifestado no fim dos tempos, por amor de vós que, por meio dele, tendes fé em Deus" (1 Pe 1.20-21; Rm 11.33-36; At 2.23). Esta é a constante representação da Escritura. A história, em todos os seus detalhes, inclusive nos mais minuciosos, é simplesmente o desenvolvimento dos eternos propósitos de Deus. Não constitui objeção a esta doutrina, a saber, que as Escrituras freqüentemente apresentem um propósito divino como conseqüente a outro, ou que falem de seus propósitos como determinados pela conduta dos homens. A linguagem das Escrituras baseia-se em verdades aparentes; elas falam, como os homens sempre fazem, segundo as coisas parecem ser, não como eles mesmas sabem ou crêem realmente ser. Falamos da concavidade dos céus, ou do firme fundamento dos céus, embora saibamos que eles não são côncavos, nem estão assentados sobre um fundamento. E assim a Bíblia fala dos decretos de Deus como parecem à nossa vista, em sua revelação sucessiva e em suas relações mútuas, não como existem desde a eternidade na mente divina. Tampouco há alguma força na objeção de que o agente deve existir antes de seus atos. O sol não existe antes de seu esplendor, nem a mente antes do pensamento, nem a vida antes da consciência, nem Deus antes de seus propósitos. Tais objeções se fundamentam na concepção de que Deus é sujeito às limitações do tempo. Para ele, não existe passado, nem futuro, nem antes, nem depois.

D. *Os Decretos de Deus São Imutáveis*

A mudança de propósito surge ou da falta de sabedoria ou da falta de poder. Como Deus é infinito em sabedoria e poder, então não pode haver em relação a ele emergências imprevistas nem meios inadequados, e nada pode resistir à execução de seus intentos originais. Para ele, pois, não existem causas de mudança. Em Deus, como preceituam as Escrituras, "não pode existir variação

ou sombra de mudança" (Tg 1.17). "O conselho do Senhor dura para sempre; os desígnios de seu coração, por todas as gerações" (SI 33.11). "Jurou o Senhor dos Exércitos, dizendo: Como pensei, assim sucederá, e, como determinei, assim se efetuará" (Is 14.24). "Eu sou Deus... que desde o princípio anuncio o que há de acontecer e desde a antigüidade, as coisas que ainda não sucederam; que digo: o meu conselho permanecerá de pé, farei toda a minha vontade" (Is 46.9-10). A uniformidade das leis da natureza é uma constante revelação da imutabilidade de Deus. São agora o que foram desde o princípio do tempo, e são as mesmas em toda a parte do universo. Não menos estáveis são as leis que regulam as operações da razão e da consciência. Todo o governo de Deus, como Deus da natureza e como governante moral, repousa na imutabilidade de seus conselhos.

E. *Os Decretos de Deus São Livres*

Isso inclui três idéias:

1. São determinações racionais, fundamentadas em razões suficientes. Isso se opõe à doutrina da necessidade, a qual presume que Deus age por mera necessidade da natureza, e tudo o que ocorre se deve à lei do desenvolvimento ou da automanifestação do ser divino. Tal idéia reduz Deus a mera *natura naturans,* ou *vis formativa,* que age sem desígnio. A doutrina real se opõe também à idéia de que a única causa dos acontecimentos é uma força intelectual análoga aos instintos dos animais irracionais. Os atos realizados sob a diretriz do instinto não são livres, porquanto liberdade é uma *libentia rationalis,* espontaneidade determinada pela razão. Inclui-se, pois, na idéia de Deus, como ser racional e pessoal, que seus decretos são livres. Ele era livre para criar ou não criar; para criar um mundo tal como agora existe ou um mundo inteiramente diferente. Ele é livre para agir ou não agir, e, quando se propõe a agir, não é devido a alguma necessidade cega, mas conforme o conselho de sua própria vontade.

2. Nossos propósitos são livres, mesmo quando formulados sob a influência de outras mentes. Podemos ser argüidos ou persuadidos a tomar certos cursos de ação, ou induzidos a formular nossos desígnios em consideração aos desejos ou interesses de outros. Deus é infinitamente exaltado acima de toda influência *ab extra.* "Quem, pois, conheceu a mente do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro?" (Rm 11.34). "Eis que Deus se mostra grande em seu poder! Quem é mestre como ele? Quem lhe prescreveu o seu caminho?" (Jó 36.2223). "Quem guiou o Espírito do Senhor? ou, Como seu conselheiro, o ensinou? Com

quem tomou ele conselho, para que lhe desse compreensão? Quem o instruiu na vereda do juízo, e lhe ensinou sabedoria, e lhe mostrou o caminho de entendimento?" (Is 40.13-14). "Pois quem conheceu a mente do Senhor, que o possa instruir?" (1 Co 2.16). Deus adotou o plano do universo com base em seu beneplácito, para sua própria glória, e cada parte dele se subordina ao todo. Portanto, seus decretos são livres em um sentido mais elevado do que aquele em que os propósitos ordinários dos homens são livres. Foram formulados

tão-somente com base no conselho de sua própria vontade. Ele propõe e faz o que parece bem a seus próprios olhos.

3. Os decretos de Deus são livres no sentido de ser absolutos e soberanos. O significado desta proposição é expresso negativamente quando se diz que os decretos de Deus em caso algum são condicionais. O evento decretado é suspenso sobre uma condição, mas o propósito de Deus não o é. É inconsistente com a natureza de Deus pressupor expectativa ou indecisão por sua própria parte. Se ele não determinou de forma absoluta o que deve acontecer, mas espera até que se cumpra ou não uma condição indeterminada, então seus decretos não podem ser nem eternos nem imutáveis. Ele propõe uma coisa, se a condição for cumprida; e outra, se ela não for cumprida; e assim tudo precisa ser indeterminado não só na mente divina, mas também no evento. As Escrituras, pois, ensinam que ele "tudo faz como lhe agrada" (SI 115.3). Ele satisfaz seu desejo no exército do céu e entre os habitantes da terra (Dn 4.35; SI 135.6). "Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas" (Rm 11.36). Ensina-se expressamente que os propósitos de Deus, ainda no que tange ao destino futuro dos homens, se fundamentam em seu próprio beneplácito. Visto que todos pecaram e se acham destituídos da glória de Deus, ele tem misericórdia de quem quer ter misericórdia. Não é segundo nossas obras que ele nos salva, mas segundo a sua graça. É devido a ele que estamos em Cristo Jesus, para que aquele que se gloria, glorie-se no Senhor (Mt 11.26; Rm 8.29, 30; 9.15-18; Ef 1.5 etc. etc.).

F. *Os Decretos de Deus São Infalivelmente Eficazes*

Os decretos de Deus são certamente eficazes, ou seja, asseguram a ocorrência do que ele decreta. Tudo o que Deus preordena deve concretizar-se infalivelmente. A distinção entre os decretos eficientes (ou eficazes) e os decretos permissivos de Deus, embora importante, não tem relação com a infalibilidade dos acontecimentos. Todos os acontecimentos envolvidos no propósito de Deus são

igualmente certos, quer tenha ele determinado trazê-los à luz por seu próprio poder, quer simplesmente permita sua ocorrência mediante a agência de suas criaturas. Não era menos certo, desde a eternidade, que Satanás tentasse nossos primeiros pais, e que estes caíssem, do que Deus enviar seu Filho a fim de morrer pelos pecadores. A distinção em pauta refere-se apenas à relação dos acontecimentos com a eficiência de Deus. Algumas coisas ele se propõe fazer, outras ele permite que sejam feitas. Ele efetua o bem; ele permite o mal. Ele é o autor de um, mas não do outro. Com esta explicação, consolida-se a proposição de que os decretos de Deus são infalivelmente eficazes, ou tomam infalíveis os acontecimentos a que se referem. Isto se prova:

1. À luz da perfeição de Deus, que proíbe que se lhe atribuam propósitos incertos quanto ao seu cumprimento. Ninguém deixa de executar o que ele propõe, exceto pela carência de sabedoria ou de poder para alcançar o fim proposto, ou por alguma vacilação de sua própria mente. Imaginar que o que Deus decreta deixa de cumprir-se implicaria reduzi-lo ao nível de suas criaturas.

2. À luz da unidade do plano de Deus. Se este plano inclui todos os acontecimentos, todos os acontecimentos têm mútua relação e dependência. Se uma parte fracassa, o todo pode fracassar ou precipitar-se em confusão.

3. À luz da evidente concatenação dos acontecimentos no progresso da história, o que prova que todas as coisas estão intimamente relacionadas, os acontecimentos mais importantes amiúde dependendo dos mais triviais, o que mostra que tudo deve estar compreendido no plano de Deus.

4. À luz do governo providencial e moral de Deus. Não poderia haver infalibilidade em ambos se os decretos de Deus não fossem eficazes. Não poderia haver segurança de que a profecia, a promessa ou a ameaça divina se cumpririam. Toda a base da confiança em Deus então se perderia, e o acaso, e não Deus, se faria o árbitro de todos os acontecimentos. As Escrituras variada e constantemente ensinam esta doutrina: (a.) Através de todas aquelas passagens que asseveram a imutabilidade e soberania dos decretos divinos. (*b*.) Através do que afirmam de que ele fixa os limites de nossa habitação, de que nossos dias estão todos contados e de que até mesmo os cabelos de nossa cabeça não podem perecer sem o seu consentimento, (c.) Através daquelas que declaram que nada pode contrariar seus desígnios. “Porque o Senhor dos Exércitos o determinou; quem, pois, o invalidará? A sua mão está estendida; quem, pois, a fará voltar atrás?” (Is 14.27). “Agindo eu, quem o impedirá?” (Is 43.13). *(d.)* Através

daquelas que ensinam doutrinas que necessariamente pressupõem a infalibilidade dos decretos de Deus. Todo o plano da redenção repousa sobre esse fundamento. É inconcebível que Deus dispusesse um plano tal e não assegurasse sua execução, e que enviasse seu Filho ao mundo e deixasse indeterminadas as conseqüências dessa infinita condescendência. Portanto, a doutrina tanto da razão quanto da Escritura consiste em que Deus tem um plano ou fim em prol do qual o universo foi criado, que a execução desse plano não é abandonada às contingências, e que tudo o que se acha abarcado nos decretos de Deus deve infalivelmente concretizar-se.

G. *Os Decretos de Deus se Relacionam com Todos os Acontecimentos*

Deus preordena tudo o que acontece. Alguns acontecimentos são necessários, quer dizer, são provocados pela ação de causas necessárias; outros são contingentes ou livres, ou são ações de agentes livres; alguns são moralmente bons, outros são pecaminosos. A doutrina da Bíblia consiste em que todos os acontecimentos, necessários ou contingentes, bons ou pecaminosos, estão incluídos no propósito de Deus, e que sua futurição ou ocorrência real resulta absolutamente infalível. Isso é evidente:

1. À luz da unidade dos propósitos divinos. Essa unidade pressupõe que todo o plano da criação, providência e redenção foi fixado pelo decreto divino. Ele foi formulado desde a eternidade na mente divina, e é gradualmente desvendado ao longo dos acontecimentos. Portanto, é inconsistente com esta representação, sublime e bíblica, pressupor que alguma classe de acontecimentos reais, especialmente aquela que é mais influente e importante, seja omitida do propósito divino. Aquele que desenha uma máquina desenha todas as suas partes. O general que planeja uma campanha inclui todos os movimentos de cada corporação, divisão e brigada de seu exército; e se sua previsão fosse perfeita, e seu controle dos acontecimentos, absoluto, sua preordenação se estenderia a cada ato de cada soldado. Tudo o que está ausente em sua previsão se deve à limitação da capacidade humana. Como Deus é infinito em conhecimento e recursos, seu propósito tem de incluir todos os acontecimentos.

2. Portanto, é inconsistente com a perfeição de Deus imaginar que ele não poderia traçar um plano abarcando todos os acontecimentos, ou que não poderia levá-lo a bom teimo, sem violentar a natureza de suas criaturas.

3. A universalidade do decreto se deduz do domínio universal de Deus. O que

quer que ele faça, certamente ele o propôs fazer. O que quer que ele permita ocorrer, certamente ele o propôs permitir. Nada pode ocorrer que não tenha sido previsto; e, se foi previsto, certamente

foi assim tencionado. Assim como as Escrituras ensinam que o providente controle divino se estende a todos os acontecimentos, inclusive os mais minuciosos, ensinam que seus decretos são igualmente compreensíveis.

4. Outro argumento deriva da exatidão do governo divino. Como todos os acontecimentos estão mais ou menos conectados, e como Deus opera através de meios, se Deus não determina os meios e também o acontecimento, toda a infalibilidade no que tange ao acontecimento propriamente dito ficaria destruída. Ao determinar a redenção do homem, ele com isso determinou a missão, a encarnação, os sofrimentos, a morte e a ressurreição de seu Filho, o dom do Espírito, a fé, o arrependimento e a perseverança de todo seu povo. A predição de acontecimentos futuros, que amiúde dependem das ocorrências mais fortuitas, ou que incluem os que aos nossos olhos não parecem de nenhuma importância, prova que a infalibilidade da administração divina repousa na preordenação de Deus que se estende a todos os acontecimentos, grandes ou pequenos.

As Escrituras de várias maneiras ensinam que Deus preordena tudo o que acontece.

1. Ela ensinam que Deus faz todas as coisas segundo o conselho de sua vontade. Não há como limitar as palavras “todas as coisas”, por isso elas devem ser tomadas em sua mais plena extensão.

2. Declara-se expressamente que os acontecimentos fortuitos, ou seja, os acontecimentos que dependem de causas tão sutis e tão rápidas em sua operação que chegam a iludir nossa observação, estão predeterminados; como o lançamento de uma flecha, a queda de um pardal e o número dos cabelos de nossa cabeça.

As Ações Livres Estão Predeterminadas

3. A Bíblia declara de maneira especial que as ações livres dos homens estão predeterminadas. Isso está implícito na doutrina da profecia, que pressupõe que os acontecimentos que envolvem as ações livres de uma multidão de homens estão previstos e predeterminados. Deus promete dar fé, um novo coração, escrever sua lei na mente de seu povo, operar neles o querer e o realizar,

converter os gentios, encher o mundo com verdadeiros adoradores de Cristo, diante de quem se dobrará todo o joelho. Se Deus prometeu tais coisas, com toda a certeza as propôs, no entanto todas elas implicam os atos livres dos homens.

4. As Escrituras ensinam que os atos pecaminosos, bem como os atos santos, estão predeterminados. Em At 2.23, lemos: “Sendo este entregue pelo determinado desígnio e presci-ência de Deus, vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos”; Atos 4.27: “Porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que tua mão e o teu propósito predeterminaram”; “Porque o Filho do Homem, na verdade, vai segundo o que está determinado, mas ai daquele por intermédio de quem ele está sendo traído!” (Lc 22.22). Estava predeterminado que ele fosse traído, mas ai daquele que cumprisse o decreto! Aqui nosso Senhor declara a coexistência e a consistência da predeterminação e da responsabilidade. Em Ap 17.17, lemos: “Porque em seu coração incutiu Deus que realizem o seu pensamento, o executem à uma e dêem à besta o reino que possuem, até que se cumpram as palavras de Deus”. A crucificação de Cristo foi, acima de qualquer dúvida, preordenada por Deus. Entretanto, ela se constituiu no mais maior crime já cometido. Portanto, é além de toda e qualquer dúvida que a doutrina da Bíblia consiste em que o pecado está preordenado.

5. Além disso, a conquista de Nabucodonosor, a destruição de Jerusalém e muitos outros acontecimentos foram preditos, e portanto predeterminados, mas incluíam o cometimento de inumeráveis pecados, sem os quais não se concretizariam as predições e, conseqüentemente, os propósitos revelados de Deus.

6. Todo o curso da história é apresentado como o desenvolvimento do plano dos propósitos de Deus; e no entanto toda a história humana é pouco mais que a história do pecado. Ninguém pode ler a simples narrativa concernente a José, como apresentada no livro de Gênesis, sem se dar conta de que, em sua história, tudo ocorreu em execução de um propósito preconcebido por Deus. A inveja de seus irmãos, sua venda para o Egito e sua injusta prisão estavam todas incluídas no plano divino. “Deus me enviou adiante de vós, para conservar vossa sucessão na terra e para vos preservar a vida por um grande livramento. Assim, não fostes vós que me enviastes para cá, e sim Deus, que me pôs por pai de Faraó, e senhor de toda a sua casa, e como governador em toda a terra do Egito” (Gn 45.7-8), Isso é apenas uma ilustração. O que é veraz no tocante à história de José, é veraz

no tocante a toda a história. Ela é o desenvolvimento do plano de Deus. Deus está na história e, ainda que não possamos traçar sua caminhada passo a passo, está claro no cenário geral dos acontecimentos, através de longos períodos, que eles são ordenados por Deus para a consecução de seus propósitos divinos. Isso é bastante óbvio na história da nação judaica, como registrada na Escritura, mas não é menos verdadeiro com respeito a toda a história. Os atos dos ímpios em perseguirem a Igreja nascente foram ordenados por Deus como o meio para a mais ampla e rápida proclamação do evangelho. Os sofrimentos dos mártires foram o meio não só de expandir, mas também de purificar a Igreja. A apostasia do homem do pecado, como foi predita, estava predeterminada. A destruição dos huguenotes na França, a perseguição dos puritanos na Inglaterra, lançaram o fundamento para arraigar na América do Norte uma raça de homens piedosos e enérgicos, que se destinavam a fazer desta terra o refúgio para as nações e o lar da liberdade civil e religiosa. Seria destruir a confiança do povo de Deus se eles fossem persuadidos de que Deus não preordena tudo quanto acontece. É porque o Senhor reina e cumpre seu beneplácito tanto no céu quanto na terra, que eles repousam em perfeita segurança sob sua diretriz e proteção.

§ 2. *Objeções à Doutrina dos Decretos Divinos*

A. *A Preordenação é Inconsistente com a Livre Agência*

Insiste-se que a preordenação de todos os acontecimentos é inconsistente com a livre agência do homem. A força desta objeção depende do que se entende por um ato livre. Para decidir se duas coisas são inconsistentes, é preciso determinar a natureza de cada uma delas. Pelos decretos de Deus é preciso entender o propósito de Deus em fazer infalível a ocorrência de acontecimentos futuros. Por um ato livre entende-se o ato de autodeterminação racional de uma pessoa inteligente. Se tal ato é de sua própria natureza contingente ou incerto, então é claro que a preordenação é inconsistente com a livre agência. Esta teoria da liberdade tem sido adotada por grande contingente de filósofos e teólogos, e para eles é uma objeção insuperável à doutrina dos decretos divinos. Em resposta à objeção, pode-se observar: (1.) Que ela tem a mesma força contra a presciência. O que é conhecido de antemão deve ser certo, tanto quanto o que está preordenado. Portanto, se um é inconsistente com a liberdade,

também o outro o será. Isso é às vezes admitido de forma simplista. Socínio argumenta que o conhecimento de Deus abarca todo o cognoscível. Ao serem incertas as ações futuras, não são objeto de conhecimento, e por isso não é um

ataque à onisciência divina dizer que elas não podem ser conhecidas. Mas então não podem ser preditas. Contudo, descobrimos que as Escrituras se enchem de tais predições. Portanto, é evidente que os escritores sacros criam convictamente que os atos livres são conhecidos de antemão pela mente divina, e portanto são tão infalíveis como sua ocorrência. Além disso, se Deus não pode saber de antemão como agentes livres agirão, então seria ignorante quanto ao futuro e estaria constantemente crescendo em conhecimento. Isso é tão incompatível com todas as idéias próprias da mente infinita, que tem sido quase universalmente rejeitado, tanto pelos filósofos quanto pelos teólogos cristãos. Uma evasiva ainda mais fraca é aquela proposta por alguns escritores arminianos, os quais admitem que o conhecimento de Deus não é limitado por algo fora dele, mas sustentam que ele pode ser limitado por sua própria vontade. Ao criar agentes livres, ele se dispôs a não conhecer de antemão como agiriam, a fim de deixar incólume a liberdade deles. Isso, porém, é presumir que Deus se dispôs a não ser Deus; que o Infinito quis ser finito. O conhecimento, em Deus, não se baseia em sua vontade, exceto no que diz respeito ao conhecimento de visão, ou seja, o conhecimento de seus próprios propósitos, ou do que ele decretou que aconteceria. Se não se baseia em sua vontade, então não pode ser limitado por ela. O conhecimento infinito tem de conhecer todas as coisas, as reais e as possíveis. Não obstante, pode-se dizer que há certa diferença entre presciência e preordenação, no sentido de que a primeira meramente supõe a certeza de acontecimentos futuros, enquanto a segunda causa sua futurição. Visto, porém, que a certeza da ocorrência é a mesma em ambos os casos, não faz diferença alguma quanto à questão em mãos. O decreto só faz infalível o acontecimento; e por isso se a certeza não é inconsistente com a liberdade, então a preordenação também não é. Que um acontecimento pode ser livre, e não obstante infalível, é facilmente provado: (1.) É uma questão de consciência. Amiúde nos sentimos plenamente certos de como agiremos, até onde somos totalmente livres para agir, e cônsci-os de que agimos livremente. Um pai pode estar certo de que socorrerá um filho em sua ansiedade, e pode estar cônscio de que sua livre agência não é com isso prejudicada. Quanto maior a certeza, em muitos casos, mais perfeitamente somos autocontrolados. (2.) Atos livres foram preditos, e por isso sua ocorrência era infalível. (3.) Nada era mais infalível do que nosso Senhor continuar santo, inculpável e incontaminado, embora seus atos fossem todos livres. (4.) É certo que o povo de Deus se arrependerá, crerá e perseve-rará em santidade para sempre no céu, contudo não deixará de ser composto por agentes livres. Os decretos de Deus, portanto, que só asseguram a infalibilidade dos acontecimentos, não são inconsistentes com a liberdade quanto ao modo de sua ocorrência. Embora seu propósito compreenda todas as coisas e seja

imutável, nem por isso “é violentada a vontade das criaturas, nem é eliminada a liberdade nem a contingência das causas secundárias; ao contrário, elas são estabelecidas”.

B. *A Preordenação do Pecado é Inconsistente com a Santidade*

Também se objeta que é inconsistente com a santidade de Deus que o pecado seja . preordenado. Há dois métodos de tratar estas objeções e outras semelhantes. Um pode

ser chamado de o método bíblico, como aquele que às vezes é adotado pelos escritores sacros. Ele consiste em demonstrar que a objeção se põe contra as distintas declarações da Escritura, ou contra os fatos da experiência. Em ambos os casos, ela nos é suficientemente respondida. É inútil argumentar que um Deus santo e benevolente não pode permitir o pecado e a miséria, se o pecado e a miséria realmente existem. É inútil dizer que sua imparcialidade proíbe que haja alguma diversidade nos dons, vantagens ou felicidade de suas criaturas racionais. É inútil insistir que um Deus santo não pode permitir que seus filhos sofram pelos pecados de seus pais, quando incessantemente vemos que assim sofrem. Por isso é totalmente irracional discutir que Deus não pode preordenar o pecado, se ele preordenou (o que nenhum cristão nega) a crucificação de Cristo. A ocorrência do pecado no plano adotado por Deus é um fato palpável; a consistência, pois, da preordenação com a santidade de Deus não pode racionalmente ser negada. O segundo método de tratar tais objeções é mostrar que o princípio sobre o qual elas se fundamentam é inconsistente. O princípio sobre o qual a objeção em análise repousa consiste em que um agente é responsável por todas as conseqüências necessárias e certas de seus atos. A objeção consiste em que um Deus santo não pode decretar a ocorrência do pecado, porque seu decreto torna infalível tal ocorrência. Ou seja, um agente é responsável por aquilo que seu ato assegura. Esse princípio, contudo, é totalmente insustentável. Um juiz justo, ao pronunciar a sentença contra um criminoso, pode estar convicto de que causará sentimentos perversos e amargos no coração do criminoso, ou no coração de seus amigos, e no entanto o juiz continua inculpável. Um pai, ao excluir um filho réprobo de sua família, pode ver que a conseqüência inevitável de tal exclusão será uma perversidade ainda maior, e no entanto o pai pode estar agindo corretamente. É a conseqüência infalível de deixar Deus que os anjos apóstatas e sua impenitência final continuem em pecado, e no entanto a santidade de Deus permanece incólume. A Bíblia claramente ensina que Deus abandona judicialmente os homens a seus

pecados, entregando-os a uma mente reprovável, e o que ele faz é muitíssimo justo e santo. Portanto, não é verdade que um agente é responsável por todas as conseqüências infalíveis de seus atos. Pode ser, e indubitavelmente é, infinitamente sábio e justo que Deus permita a ocorrência do pecado e adote um plano no qual o pecado é uma conseqüência ou elemento infalível. Entretanto, visto que ele nem é a causa do pecado nem tenta o homem a cometê-lo, também não é nem seu autor nem seu aprovador. Ele vê e sabe que fins mais elevados serão alcançados por sua admissão do que por sua exclusão, que se fará uma perfeita exibição de suas infinitas perfeições, e portanto pela suprema razão ele decreta que o pecado ocorra pela livre escolha de agentes responsáveis, Nossa grande base de confiança, contudo, é a certeza de que o juiz de toda a terra faz o que é justo. O pecado existe, e Deus existe; portanto a ocorrência do pecado tem de ser consistente com sua natureza; e como sua ocorrência não pode ter sido imprevista nem acidental, o propósito ou decreto de Deus de que ele ocorreria tem de ser consistente com sua santidade.

C. *A Doutrina dos Decretos Destrói Todo Motivo para o Esforço*

Uma terceira objeção consiste em que a doutrina da preordenação, a qual pressupõe a infalibilidade de todos os acontecimentos, tende a negligenciar o uso de todos os meios. Se tudo acontecerá justamente como Deus predeterminou, então não carece que nos preocupemos

nem existe razão para nos esforçarmos. (1.) Esta objeção presume que Deus determinou o fim sem referência aos meios. Entretanto, o reverso é que procede. O acontecimento é determinado em conexão com o meio. Se o último falha, assim também ocorre ao primeiro. Deus decretou que os homens vivam através da alimentação. Se alguém se recusa a comer, morrerá. Ele ordenou que os homens sejam salvos através da fé. Se uma pessoa se recusa a crer, perecerá. Se Deus propôs que uma pessoa viva, também propôs preservá-la da insensatez suicida de recusar-se a comer. (2.) Há outra falácia inclusa nesta objeção. Supõe-se que a certeza de que um acontecimento se concretizará atua como motivo para descuidar-se dos meios de sua consecução. Isso não concorda com a razão nem com a experiência. Quanto mais forte é a esperança de sucesso, maior é o motivo para o esforço. Se houver certeza de sucesso no uso dos meios apropriados, o incentivo para esforçar-se passa a ser tão forte quanto possível.
Em contrapartida, quanto menor for nossa esperança, menor será nossa disposição de esforçar-nos; e onde não há esperança, não haverá esforço algum. O fundamento racional e bíblico para o uso dos meios, e os motivos justos para

valer-nos deles, são: (1.) O mandamento de Deus. (2.) Sua adaptação para produzir o efeito. (3.) A ordenação divina que faz os meios necessários para produzir o efeito. (4.) E a promessa de Deus de conceder sua bênção aos que obedientemente se valem dos meios que ele determinou.

D. *Tal Doutrina Eqüivale a Fatalismo*

Em quarto lugar, objeta-se que a doutrina dos decretos eqüivale à doutrina pagã da fatalidade. Só há um ponto em comum entre estas doutrinas. Ambas pressupõem infalibilidade na seqüência de todos os acontecimentos. Diferem, contudo, não só quanto à base da infalibilidade, à natureza da influência pela qual ela é assegurada e aos fins nela contemplados, mas também em seus efeitos naturais sobre a razão e a consciência dos homens.

O termo fatalismo tem sido aplicado a diferentes sistemas, alguns dos quais admitem, enquanto outros negam ou ignoram a existência de uma inteligência suprema. No uso comum, porém, ele designa a doutrina de que todos os acontecimentos vêm a lume sob a operação de uma necessidade cega. Tal sistema difere da doutrina bíblica da preordenação: (1.) No sentido de que exclui a idéia de causas finais. Não há um fim para o qual todas as coisas se inclinam, e para cujo cumprimento elas existem. Segundo a doutrina bíblica, todas as coisas são ordenadas e controladas para a concretização do bem supremo concebível ou possível. (2.) Na medida em que, segundo o fatalismo, a seqüência dos acontecimentos é determinada por uma concatenação destituída de inteligência de causas e efeitos. Segundo a doutrina dos decretos, essa seqüência é determinada por infinita sabedoria e bondade. (3.) O fatalismo não admite distinção entre causas necessárias e livres. As ações dos agentes racionais estão tão determinadas por uma necessidade fora de si mesmos como as operações da natureza. Segundo as Escrituras, a liberdade e a responsabilidade do homem são plenamente preservadas. Os dois sistemas diferem, pois, tanto quanto uma máquina difere de um ser humano; ou quanto as ações da inteligência, poder e amor infinitos diferem da lei da gravidade. (4.) Um sistema, pois, leva à negação de todas as distinções morais e a uma impassível insensibilidade ou desesperança. A doutrina da Escritura leva à sólida consideração da vontade de um governante infinitamente sábio e bom, cujos atos são todos determinados por uma razão suficiente; e a uma confiança e submissão filiais.

1

Works, edit. Bremae, 1690, na p. 61 do segundo grupo no Opúsculo.

2

[1] *Adversus Praxean,* 15, *Works,* edit. Basle, 1562, p. 426.

3

Breve Catecismo de Westminster, questão 7.

CAPÍTULO X

A CRIAÇÃO

§ 1. *Diferentes Teorias Concernentes à Origem do Universo*

A questão concernente à origem do universo tem sido imposta à mente dos homens em todas as eras. Que o mutável não pode ser eterno, parece por si mesmo evidente. Como tudo o que existe na esfera da observação humana está em constante mutação, os homens se vêem obrigados a crer que o mundo, tal como agora existe, teve um princípio. Mas, se ele teve princípio, de onde veio? Sem a luz de uma revelação divina, esta pergunta não encontra resposta. Os dados para a solução do problema não se encontram nem na esfera da experiência nem da razão. Todas as teorias humanas sobre este tema não passam de conjecturas mais ou menos engenhosas.

À parte da doutrina panteísta que faz do universo a forma existencial de Deus, ou, como o chama Goethe, "das lebendiges Kleid" (a vestimenta viva) de Deus, os pontos de vista prevale-centes sobre este tema são: Primeiro, as teorias que excluem a mente da origem causativa do mundo; segundo, as que admitem uma mente, mas somente quando conectada à matéria; e, terceiro, a doutrina bíblica que pressupõe a existência de uma mente infinita e extramundana a cujo poder e vontade deve-se atribuir a existência de todas as coisas fora de Deus.

É uma verdade auto-evidente que a existência não pode fluir espontaneamente da não-existência. Neste sentido, *ex nihilo nihilflt* é um axioma universalmente admitido. Portanto, os que negam a existência de uma mente extramundana se vêem forçados a admitir que o universo, como agora existe, teria sempre existido. Mas, como ele existe em estado de perpétua mudança, nem sempre existiu como existe agora. Houve um estado primordial do qual surgiu a presente ordem de coisas. A pergunta é: "Como?".

A Teoria Puramente Física

Segundo a primeira hipótese há pouco mencionada, a condição primordial do universo era a da matéria universalmente difusa em um estado altamente atenuado. Essa matéria possuía as propriedades, ou energias, que agora exibe por toda a parte; e sob a operação dessas energias e em concordância com as leis do

calor, movimento etc., não só os grandes corpos cósmicos foram formados e se organizaram em suas presentes e harmoniosas relações, mas também todos os organismos, vegetais e animais, neste globo e em outras partes, foram formados e sustentados. Cada pessoa conhece o suficiente de leis físicas para predizer com certeza que, em um dia quente, ao ar livre, o líquido de sua respiração se condensará; daí, segundo o prof. Huxley, sobre esta hipótese, com conhecimento adequado dessas leis, teria sido fácil desde o

início predizer não só o mecanismo dos céus, mas a fauna e a flora de nosso globo em todos os estados e estágios de sua existência.

A hipótese da nebulosa, como primeiro proposta por La Place, era a aplicação desta teoria para explicar a origem e ordem dos corpos celestes. Esta hipótese pode ser assim expressa: “Supõe-se que a matéria que compõe todo o sistema solar uma vez existiu na condição de uma única massa nebulosa, estendendo-se além da órbita do planeta mais remoto. Supõe-se que esta nebulosa tivesse baixa rotação em seu eixo, e pela radiação gradualmente esfriasse, com isso contraindo-se em suas dimensões. Ao contrair-se em suas dimensões, a velocidade de sua rotação, segundo os princípios da mecânica, necessariamente aumentaria, e a força centrífuga assim gerada na porção externa da nebulosa se tomaria, fmalmente, igual à atração da massa central. Esta porção externa assim separada reduziu-se independentemente como uma imensa zona ou círculo. Como a massa central continuou a resfriar-se e contrair-se em suas dimensões, outras zonas de igual maneira se separaram, enquanto a massa central decrescia continuamente em tamanho e aumentava em densidade. As zonas assim sucessivamente separadas geralmente se fragmentariam em massas separadas, reduzindo-se independentemente no sol; e se suas velocidades fossem ligeiramente desiguais, a matéria de cada zona finalmente formaria um único planetário, mas ainda gasoso, uma massa, tendo uma forma esférica, bem como um movimento de rotação sobre um eixo. Como cada um dessas massas planetárias se tomaria ainda mais resfriada, passaria por uma sucessão de mudanças semelhantes às da primeira nebulosa solar; círculos de matéria seriam formados ao redor do núcleo planetário, e esses círculos, se fragmentados em massas separadas, por fim formariam satélites, reduzindo-se em seus planetas”.[1] Temos assim um universo ordenado sem a intervenção de uma mente. Entretanto, cada um sabe que existe uma forma na qual a hipótese da nebulosa é defendida por muitos teístas cristãos.

Teorias que Pressupõem Inteligência na Própria Natureza

A óbvia impossibilidade de causas cegas agirem inteligentemente, ou de causas necessárias serem eletivas em sua operação, tem levado muitos a negar a existência de uma Mente extramundana, sustentando que a vida e a inteligência pertencem à própria matéria pelo menos em algumas de suas combinações. Uma planta vive. Há algo na semente que lhe assegura o desenvolvimento, cada uma segundo sua espécie. Há, portanto, na planta algo que, segundo esta teoria, é não externo à própria planta, e realiza a obra de uma mente. Ou seja, seleciona ou escolhe da terra e do ar os elementos necessários para seu sustento e crescimento. Ele modela esses elementos em formas orgânicas, as quais se destinam a corresponder a um propósito e são adaptadas com maravilhosa habilidade para alcançar dado objetivo. Com respeito a este princípio de vida, a esta força vital, deve-se observar que ele jaz na planta; que nunca se manifesta, nunca age, a não ser em união com a matéria da qual a planta se compõe; quando a planta morre, sua vitalidade se extingue. Cessa de existir no mesmo sentido em que a luz cessa quando as trevas tomam seu lugar.

O que é verdade no que tange ao mundo vegetal não é menos verdade no que tange ao mundo animal. Cada animal parte de um germe quase imperceptível. Mas esse germe possui

algo nele que determina com exatidão o gênero, a espécie e a variedade do animal. Ele forma todos os seus órgãos; prepara os olhos para a luz, para que possam ver; os ouvidos para os sons, para que possam ouvir; os pulmões para o ar, para que possam respirar. Nada é fornecido pelo universo, em nenhum de seus fenômenos, que seja mais maravilho que isso.

Se, pois, a vida vegetal e a animal operam todas essas maravilhas, que necessidade temos de pressupor uma mente extramundana sendo explicada por algum dos fenômenos do universo? Tudo o que é necessário é que a natureza, *natura naturans,* a *vis in rebus insita,* deve agir justamente como vemos que o princípio vital age nas plantas e animais. Isso é hilozoísmo; a doutrina de que a matéria é imbuída de um princípio de vida.

Outra forma desta teoria é mais dualística. Admite a existência de mente e matéria como substâncias distintas, mas sempre existindo em combinação, como alma e corpo no presente estágio de existência do homem. Os defensores desta doutrina, pois, em vez de falarem da natureza como a força organizadora, falam da alma do mundo; a *anima mundi* etc.

Concernente a essas teorias, basta observar o seguinte: (1.) Que deixam a origem das coisas sem explicação. De onde veio a matéria, o que a teoria em uma de suas formas pressupõe? De onde vieram suas propriedades físicas, às quais se atribui toda a organização? E no que tange à outra doutrina, pode-se perguntar: De onde vieram os germes vivos das plantas e animais? Pressupor que a matéria em um estado caótico é eterna; que tem existido uma infindável sucessão de germes vivos; que tem existido uma eterna sucessão de ciclos na história do universo, com o caos transformando-se no cosmo, durante inumeráveis eras, são suposições que chocam a razão e devem necessariamente ser destituídas de provas.

(2.) Essas teorias são ateístas. Negam a existência de um Ser pessoal com quem mantemos relação de criaturas e filhos. A existência de tal Ser é uma verdade inata e intuitiva. Não pode ser perenemente desacreditada. E, portanto, qualquer teoria que negue a existência de Deus deve ser não só falsa, mas também efêmera.

A Doutrina Bíblica

A doutrina bíblica sobre este tema é expressa nas primeiras palavras da Bíblia: “No princípio criou Deus o céu e a terra”. Os céus e a terra incluem tudo quanto existe fora de Deus, E as Escrituras ensinam que essas coisas devem sua existência à vontade e ao poder de Deus. Portanto, a doutrina bíblica é: (1.) Que o universo não é eterno. Ele teve início. (2.) Não foi formado de alguma preexistência ou substância; mas foi criado *ex nihilo.* (3.) Tal criação não era necessária. Deus tinha liberdade de criar ou não criar, de criar o universo como agora existe, ou qualquer outra ordem e sistema de coisas, segundo o beneplácito de sua vontade.

A doutrina de uma criação eterna tem sido defendida em várias formas. Orígenes, embora atribuísse a existência do universo à vontade de Deus, afirmava que ele era eterno. Falamos dos decretos divinos como livres e no entanto existindo desde a eternidade. Assim Orígenes afirmava que este não foi o primeiro mundo criado por Deus; que nunca houve um primeiro, e nunca haverá um último. “Quid ante faciebat Deus”, pergunta ele, “quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum, vel putare, quod bonitas aliquando bene non fecerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Hoc nobis objicere solent dicentibus mundum hunc ex certo tempore coepisse, et secundum scripturae fidem annos quoque

aetatis ipsius numerantibus.... Nos vero consequenter respondimus

observantes regulam pietatis, quoniam non tunc primum cum visibilem istum mundum fecit Deus, ccepit operari, sed sicut post corruptionem hujus erit alius mundus, ita et antequam hic ésset, fuisse alios credimus."[2]

Por certo que aqueles dentre os escolásticos que engendraram os conceitos do Deus criativo, ou identificaram propósito com ato, ou afirmaram com Scotus Erigena, "Non aliud Deo esse et velle et facere", considerariam o universo como coetemo com Deus. Isso foi feito por Scotus num sentido panteísta, mas outros que consideraram o universo como distinto de Deus e dele dependente ainda mantinham que o mundo é eterno. A influência da filosofia monística, mesmo nos teólogos que criam em um Deus pessoal e extramundano, agiu de tal forma que levou muitos deles a pressupor que a relação entre Deus e o mundo fosse tal que sempre teria existido. A doutrina comum da Igreja tem sido sempre, em concordância com o ensino simples da Bíblia, que o mundo teve início.

O segundo ponto incluso na doutrina bíblica da criação consiste em que o universo não foi formado de alguma matéria preexistente, nem da substância de Deus. A concepção de que algo existia fora de Deus, e independente de sua vontade, sempre foi rejeitada como inconsistente com a perfeição e supremacia absoluta de Deus. Entretanto, a outra idéia, a saber, de que Deus formou o mundo de sua própria substância, sempre granjeou defensores, mais ou menos numerosos, em toda a era da Igreja. Agostinho, referindo-se a esta opinião, diz: "Fecisti coelum et terram; non de te: nam esset asquale unigenito tuo, ac per hoc et tibi,... et aliud praster te non erat, unde faceres ea;... et ideo de nihilo fecisti coelum et terram".[3]

Não só aqueles dentre os escoláticos e os teólogos modernos que se inclinam para a teoria monística fazem de todas as coisas modificações da substância divina, mas muitos teístas e mesmo escritores evangélicos de nosso tempo defendem a mesma doutrina.[4] Sir William Hamilton também afirmava que é impossível conceber que o complemento da existência seja não-criado ou diminuído. Quando algo novo surge, somos forçados a considerá-lo como algo que teve existência prévia em outra forma. "Somos incapazes, por um lado, de conceber o nada tomando-se algo; ou, por outro lado, algo tomando-se nada. Quando se ouve que Deus criou do nada, formulamos isto mediante a concepção de que ele, de si mesmo, desenvolve a existência; vemos o Criador como a causa do Universo. '*Ex nihilo nihil, in nihilum nilposse reverti* expressa, em sua forma

mais pura, todo o fenômeno intelectual de causalidade."[5] A isso ele acrescenta em outro lugar: "Da mesma forma, concebemos a inexistência apenas para conceber o Criador removendo sua criação da realidade para o poder.... A mente é assim compelida a reconhecer uma identidade absoluta de existência no efeito e no complemento de suas causas - entre o *causatum* e a *causa*",[6] e portanto "uma identidade absoluta de existência" entre Deus e o mundo. Os pais e a Igreja em geral atacaram veementemente esta doutrina como inconsistente com a natureza de Deus. Ela pressupõe que a substância de Deus admite participação ou divisão; que os atributos de Deus podem ser separados de sua substância; e que a substância divina pode ser degradada e maculada.

O terceiro ponto incluído na doutrina bíblica da criação consiste em que ela proveio de um ato do livre-arbítrio de Deus. Ele era livre para criar ou não criar. Isso se opõe à doutrina da criação necessária, o que foi apresentado em diferentes formas. Alguns consideram o universo fenomenal a mera evolução do ser absoluto por um processo necessário, como uma planta se desenvolve de uma semente. Outros, considerando Deus um Espírito, fazem a vida e o pensamento iguais com ele em essência e eternidade, e essa vida e esse poder são necessariamente criativos. A "essência" de Deus, diz Cousin, "consiste precisamente em seu poder criativo."[7] Diz ele uma vez mais:[8] "Ele não pode senão produzir; de sorte que a criação cessa de ser ininteligível; e Deus não existe sem o mundo, da mesma forma que o mundo não existe sem Deus". Não obstante, como o pensamento é espontâneo, Cousin, quando chamado a explicar tais declarações, confessava não negar ser a criação livre.

Os que não admitem que Deus esteja sob alguma necessidade natural ou metafísica de conceder existência ao universo, ainda assim asseveram haver uma necessidade moral para a criação das criaturas sensitivas e racionais. Deus, dizem, é amor; mas a natureza do amor consiste em comunicar-se e manter comunhão com outros além de si mesmo. Portanto, a natureza de Deus o impele a chamar à existência criaturas em quem e sobre quem ele possa alegrar-se. Outros dizem que Deus é benevolência, e por isso está sob a necessidade moral de criar seres a quem possa fazer felizes. Por isso diz Leibnitz: "Dieu n'est point nécessité, métaphysiquement parlant, à la création de ce monde.... Cependant Dieu est obligé, par une nécessité morale, à faire les choses en sorte qu'il ne se puisse rien de mieux".[9]

Segundo as Escrituras, Deus é auto-suficiente. Não carece de nada fora dele para seu próprio bem-estar ou felicidade, É em todos os aspectos independente de

suas criaturas; e a criação do universo foi um ato do livre-arbítrio do Deus a respeito de quem o Apóstolo diz em Rm 11.36: “Porque dele, e por meio dele, e para ele são todas as coisas”.

A fé comum da Igreja sobre este tema é clara e maravilhosamente expressa por Melancthon:[10] “Quod autem res ex nihilo conditse sint, docet hsec sententia: ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt, id est dicente seu jubente Deo, res exorta: sunt: non igitur ex matéria priore exstructae sunt, sed Deo dicente, cum res non essent, esse coeperunt; et cum Joannes inquit: Omnia per ipsum facta esse, refutat Stoicam imaginationem, quse fingit materiam non esse factam”.

§ 2. *Criação Mediata e Imediata*

Mas, embora sempre tenha existido a doutrina da Igreja de que Deus criou o universo do nada, pela palavra de seu poder, criação que foi instantânea e imediata, ou seja, sem a intervenção de causas secundárias, não obstante se admitia geralmente que isso deve ser entendido apenas no que tange à ordem original para que a matéria viesse à existência. Portanto, os teólogos têm feito distinção entre a primeira e a segunda criação, ou criação imediata e mediata. Uma foi espontânea; a outra, gradual; uma destrói a idéia de uma substância preexistente e de

cooperação; a outra admite e implica ambas. Há evidente base para esta distinção no relato mosaico da criação. Lemos que Deus “criou o céu e a terra. E a terra era sem forma e vazia; e as trevas cobriam a face do abismo. E o Espírito de Deus se movia sobre a face das águas”. Lemos aqui claramente que o universo, ao ser criado, subsistia em estado caótico e, mediante o doador de vida, o poder organizador do Espírito de Deus, foi gradualmente moldado no maravilhoso cosmo que agora contemplamos. Todo o primeiro capítulo de Gênesis, após o primeiro versículo, é um relato do progresso da criação; a produção da luz; a formação de uma atmosfera; a separação de terra e água; a produção de vegetal na terra; os animais marinhos e voláteis; então as criaturas viventes da terra; e, por último, o homem. Em Gn 1.27, lemos que Deus criou o homem macho e fêmea; no capítulo 2.7, lemos que “o Senhor Deus formou o homem do pó da terra”. Por isso é evidente que a formação com base em matérias preexistentes atravessa a idéia bíblica de criação. Todos nós reconhecemos a Deus como o autor de nosso ser, nosso Criador, bem como nosso Preservador. Ele é o nosso Criador não simplesmente porque é o Criador

dos céus e da terra, e porque tudo o que eles contêm deve sua origem à vontade e ao poder divino, mas também porque, segundo nos ensina o salmista, ele forma nosso corpo secretamente. “Os teus olhos”, diz o escritor sacro, “me viram a substância ainda informe, e no teu livro foram escritos todos os meus dias, cada um deles escrito e determinado, quando nem um deles havia ainda” (SI 139.16). E a Bíblia se refere constantemente de Deus fazendo a relva crescer, e como o autor ou criador real de tudo o que se produz na terra, no ar ou nas águas. Há, pois, segundo as Escrituras, não só uma criação imediata, instantânea, *ex nihilo,* mediante a simples palavra de Deus, mas uma criação mediata, progressiva; o poder de Deus operando em conjunção com as causas secundárias.

Agostinho claramente reconhece esta idéia. “Sicut in ipso grano invisibiliter erant omnia simul quse per têmpora in arborem surgerent; ita ipse mundus cogitandus est, cum Deus simul omnia creavit, habuisse simul omnia quee in illo et cum illo facta sunt quando factus est dies: non solum coelum cum sole et luna et sideribus, quorum species manet motu rotabili, et terram et abyssos, quse velut inconstantes motus patiuntur, atque inferius adjuncta partem alteram mundo conferunt; sed etiam illa quse aqua et terra produxit potentialiter atque causaliter, priusquam pertemporum moras ita exorirentur, quomodo nobis jam nota sunt in eis operibus, quse Deus usque nunc operatur.”[11]

Por isso há muito pouco espaço à diversidade de opinião. Quando, porém, se formula a pergunta “Quanto tempo o universo existiu em sua forma caótica até receber sua forma ordenada?”, tal diversidade se manifesta imediatamente. De acordo com a interpretação mais óbvia do primeiro capítulo de Gênesis, essa obra se efetuou em seis dias. Essa, pois, tem sido a convicção comum dos cristãos. É uma convicção fundamentada em dada interpretação proveniente dos registros mosaicos; essa interpretação, contudo, deve ser controlada não só pelas leis da linguagem, mas pelos fatos. Essa é, presentemente, uma questão aberta. Os fatos necessários para sua decisão ainda não foram devidamente autenticados. O crente pode tranqüilamente aguardar o resultado.

Os defensores teístas da hipótese da nebulosa presumem que levou um período indefinidamente longo até chegar o universo ao seu presente estado. Deus, tencionando produzir um

universo justamente como o que vemos ao nosso redor, em vez de, por um decreto chamar o sol, a luz e as estrelas, com suas maravilhosas hostes, à

existência, simplesmente criou a matéria nebulosa difundida pelo espaço; revestiu-a com certas propriedades ou energias; deu-lhe um movimento rotatório e então permitiu que as leis físicas, sob sua diretriz, elaborassem o harmonioso sistema dos céus. Da mesma forma que ele é tanto o verdadeiro criador do carvalho desenvolvido de sua semente, segundo as leis da vida vegetal, como quem o chamou à existência em sua maturidade, com apenas uma palavra, e assim é ele sustentado, ele é também tanto o verdadeiro criador dos céus como da terra, segundo a hipótese da nebulosa, em sua concepção da criação instantânea. Isso, contudo, é mera hipótese que jamais granjeou o assentimento geral entre os cientistas. Portanto, ela não desfruta de autoridade como norma para a interpretação da Escritura.

A mesma teoria da criação gradual ou mediata tem sido aplicada para explicar os fenômenos dos reinos vegetal e animal. E isso de diferentes formas. De acordo com todas essas teorias, deve existir algo a partir do qual começar. É preciso haver matéria e suas energias. É preciso haver até mesmo vida e organismos vivos. Para explicar isso, somos forçados a aceitar a doutrina bíblica da criação imediata, *ex nihilo,* pelo poder de Deus.

§ 3. *Prova da Doutrina*

A prova da doutrina de uma criação *ex nihilo* não repousa no uso das palavras ou KTÍÍeiv, que são intercambiáveis com e troteíu. Lemos que Deus criou o mundo, e

também que ele é o criador dos céus e da terra. Lemos que as plantas e os animais foram criados, embora tenham sido formados do pó da terra. Não obstante, que as Escrituras ensinam esta grande doutrina da religião natural e revelada, é evidente:

1. À luz do fato de que nunca se faz menção a alguma substância preexistente da qual o mundo foi feito. A criação original nunca é descrita como dotando a matéria de forma e dando-lhe vida. Tampouco as Escrituras mostram o mundo como uma emanação de Deus, procedendo dele por uma necessidade de sua natureza. E menos ainda a Bíblia identifica Deus com o mundo. Portanto, ao ignorar todas as demais doutrinas, as Escrituras nos deixam na necessidade de crer que Deus criou o mundo do nada.

2. As descrições da obra da criação apresentadas na Bíblia destroem a idéia de

emanação ou mera formação. Disse Deus: “Haja luz; e houve luz”. No Salmo 33.6, lemos: “Os céus por sua palavra se fizeram, e, pelo sopro de sua boca, o exército deles”. E no versículo 9: “Pois ele falou, e tudo se fez; ele ordenou, e tudo passou a existir”. Foi, portanto, segundo as palavras de Melancthon já citadas, *Dicente seu jubente Deo,* que o universo foi chamado à existência. “Nam quid est aliud tota creatura”, pergunta Lutero, “quam verbum Dei a Deo prolatum, seu productum foras? ... Mundum et omnia creavit facillimo opere, dicendo scilicet, ut non plus negotii Deo sit in creatione, quam nobis in appellatione.”[12]

3. A mesma doutrina está envolvida na dependência absoluta de todas as coisas a Deus, e em sua absoluta soberania sobre elas. “Só tu és Senhor, tu fizeste o céu, o céu dos céus e todo o seu exército, a terra e tudo quanto nela há, os mares e tudo quanto há neles; e tu os preservas a todos com vida, e o exército dos céus te adora” (Ne 9.6). “Pois, nele, foram criadas todas as

coisas, nos céus e sobre a terra, as visíveis e as invisíveis, sejam tronos, sejam soberanias, quer principados, quer potestades. Tudo foi criado por meio dele e para ele. Ele é antes de todas as coisas. Nele tudo subsiste” (Cl 1.16-17). “Tu és digno, Senhor e Deus nosso, de receber a glória, a honra e o poder, porque todas as coisas tu criaste, sim, por causa de tua vontade vieram a existir e foram criadas” (Ap 4.11). Todas as coisas de que se fala nesta passagem incluem tudo quanto existe fora de Deus. Portanto, não pode haver matéria preexistente, existindo independentemente de sua vontade. Tudo o que está fora de Deus é descrito como que devendo sua existência à sua vontade.

4. A mesma doutrina está incluída na doutrina bíblica de que o universo (xà *mvm*) é éic 0eoü, de Deus; que ele é sua fonte, não no sentido gnóstico, mas no sentido em harmonia com outras representações da Biblia, as quais atribuem a existência de todas as coisas à ordenação de Deus. O universo, pois, é “dele” como sua causa eficiente.

5.0 Apóstolo, em Hb 11.3, começa sua ilustração da natureza e do poder da fé referindo-se à criação como a grande e fundamental verdade de toda a religião. Se não há criação, então não existe Deus. Se o universo foi chamado à existência a partir do nada, então deve haver um Ser extramundano a quem ele deve sua existência. A criação é um fato que só conhecemos através de revelação. O que o escritor sacro aqui assevera é: Primeiro, que os mundos (alcôvéç, tudo o que se acha contido no tempo e espaço) foram criados, postos em ordem e

estabelecidos, pela simples palavra ou ordem de Deus. Comparar Salmo 74. (73,)16, na Septuaginta, ou **KcaripTÍao)** ***r\Xiov*** «ai ***atXx\vr\v.*** Segundo, sendo esta a causa, segue-se que o universo não foi formado de alguma substância preexistente. Terceiro, Deus não é o mero formador, mas o criador do universo ordenado. As diferenças entre os comentaristas na interpretação desta passagem não afetam seu sentido geral. As palavras são elç xò pf) úk cjmvopévcov xà pieiTÓpeva yeyovévai. A primeira pergunta é se etç xo. expressa o desígnio, ou simplesmente a conseqüência. No primeiro caso, o significado é que Deus criou os mundos por uma palavra *a fim de que;* ou seja, a fim de que os homens soubessem que as coisas vistas não foram feitas do que já existia. No segundo caso, é simplesmente declarado como fato que, como a criação foi efetuada mediante uma palavra, ela não se originou de alguma substância preexistente. O outro ponto duvidoso na passagem é a construção da partícula negativa pf),. Ela pode ser conectada com tjmvopévcúv. Esta passagem é então paralela a 2 Macabeus 7.28: *èE,* oúk õvxcov êiroír)aev

aúxà o 0eóç; em latim: “Peto, nate, ut aspicias ad coelum, et terram, et ad omnia, quse in eis sunt; et intelligas, quia ex nihilo fecit illa Deus, et hominum genus”. Delitzsch, em seu comentário sobre esta Epístola, mostra que nem a posição do negativo antes da preposição, nem o uso de pi) em vez de ouv, é uma objeção válida a esta interpretação. Outros, todavia, preferem conectar prj com yeyovévai, ou seja, “os mundos não foram feitos do fenomenal”. O sentido, em ambos os casos, é substancialmente o mesmo. Surge, porém, a indagação: “Qual é a antítese implícita no fenomenal?”. Alguns dizem que é o real, o ideal, os pensamentos de Deus. Delitzsch diz que devemos completar com pi) *ck* ctmvopérw, ***àXX’*** **úk** vorpwu; “e estes vorpa, são os eternos tipos invisíveis, dos quais, como sua base e fonte ideal, procederam as coisas visíveis pelo decreto divino”. Isso é platonismo, estranho ao modo bíblico de pensar e ensinar. Tudo quanto é real é fenomenal; ou seja, toda substância, tudo o que realmente existe, manifesta-se em algum lugar e de alguma forma. Portanto, a antítese própria de c(mvopévcov é oúk ovxcov. “Os mundos foram feitos, não de tudo o que se revela como existente à vista de Deus, mas do nada.”

Em Rm 4.17, Deus é descrito como Aquele “que vivifica os mortos e chama à existência as coisas que não existem”. *Chamar,* aqui, pode ser tomado no sentido de ordenar, controlar por meio de uma palavra. A passagem, pois, expressa a mais elevada idéia de onipotência. O real e o possível se acham igualmente sujeitos à sua vontade; o não-existente, o meramente possível, lhe é tão obediente como o realmente existente. Ou *chamar* pode ter outro

significado, como explicado por De Wette: chamar à existência. “Der das Nichtseiende ais Seiendes hervorruft.” “*Quem chama* o não-existente à existência”; sendo coç *õvxa* para coç éoópeva ou paraeíç tò errm còç *ovm.* Sobre este texto, Bengel declara: “Cogita frequens illud VPGen. i. exprimitur transitus a *non esse* ad *esse,* qui sit *vocante* Deo. Conf. Ez 36.29”.[13]

6. A doutrina bíblica sobre este tema é confirmada por todas as passagens que atribuem um princípio ao mundo. Pelo termo *mundo,* não se quer dizer o KÓoqoc; como distinto do caos, a forma como distinta da substância, mas ambos juntos. Segundo a Bíblia, não existe nada eterno, exceto Deus. Ele, e tão-somente ele, é O Eterno. Esse é o seu título distintivo - Aquele que é, era, e há de ser. Portanto, como o mundo começou a existir, e eomo o mundo inclui tudo quanto existe fora de Deus, não havia nada do qual o mundo pudesse ser feito. Ele foi, portanto, criado *ex nihilo.* Isso é ensinado no primeiro capítulo de Gênesis: “No princípio [antes que algo existisse] Deus criou o céu e a terra”. Em muitas outras partes da Escritura, atribui-se ao mundo um princípio, como no Salmo 90.2: “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus”. Salmo 102.25: “Em tempos remotos, lançasteos fundamentos da terra; e os céus são obras de tuas mãos”. Em Jo 17.5, nosso Senhor fala da glória que possuía com o Pai antes que o mundo existisse. A fundação do mundo pertence a uma época. Então teve início o tempo. O que existia antes da fundação do mundo é eterno. O mundo, pois, não é eterno; e, se não é eterno, deve ter tido um princípio; e, se todas as coisas tiveram um princípio, então deve ter havido uma criação *ex nihilo.*

7. A doutrina da criação emana da infinita perfeição de Deus. Não pode haver senão um só ser infinito. Se tudo existe alheio à sua vontade, então Deus é assim limitado. A idéia da dependência absoluta de todas as coisas a Deus permeia a Escritura e está envolvida em nossa consciência religiosa. O Deus da Bíblia é um Deus extramundano, que existe fora do mundo e antes do mundo, absolutamente independente dele, seu Criador, Preservador e Governante. Dessa sorte a doutrina da criação é uma conseqüência necessária do teísmo. Se negarmos que o mundo deve sua existência à vontade de Deus, então o ateísmo, o hilozoísmo ou o panteísmo pareceriam ser a conseqüência lógica. Daí, por um lado, as Escrituras fazerem essa doutrina tão proeminente, apresentando-a na primeira página da Bíblia como o fundamento de todas as revelações subseqüentes acerca da natureza de Deus e de sua relação com o mundo, e designando desde o princípio um dia em sete para ser uma comemoração perpétua do fato de haver Deus criado o céu e a terra. E, por outro lado, os

defensores do ateísmo e do panteísmo contenderem contra a doutrina da criação como o erro primário de toda a falsa filosofia e religião. “Die Annahme einer Schõpfung ist der Grund-Irrthum aller falschen Metaphysik und Religionslehre, und insbesondere das Ur-Princip des Juden- und Heidenthums.”[14]

§ 4. *Objeções à Doutrina*

1. Em todos os tempos, uma objeção à doutrina da criação tem sido que ela é inconsistente com este axioma: *ex nihilo nihil fit.* Esse aforismo pode, não obstante, ter dois sentidos. Pode significar que não há efeito sem causa - que nada pode produzir nada. Nesse sentido, ele expressa uma verdade auto-evidente com a qual a doutrina da criação é perfeitamente consistente. Essa doutrina não pressupõe que o mundo existe sem uma causa, ou que vem do nada. Ela atribui uma causa perfeitamente adequada para sua existência na vontade de um Ser Onipotente e inteligente. No outro sentido da frase, significa que uma criação *ex nihilo* é impossível, que Deus não pode fazer a matéria ou alguma outra coisa começar a existir. Neste sentido, ela não é uma verdade auto-evidente, mas uma pretensão arbitrária, e conseqüentemente carece de força ou autoridade. Ela é deveras inconcebível; mas também são inconcebíveis as operações ordinárias da vontade humana. Ninguém pode compreender como a mente age sobre a matéria. Visto que o mundo de fato existe, temos de admitir ou que ele teve início ou que ele é eterno. Mas as dificuldades relacionadas com esta última suposição são, como vimos ao argumentar em prol da existência de Deus, muito maiores que as implicadas na admissão de uma criação *ex nihilo.* Em parte, a dificuldade origina-se da concepção de o não-existente passar para o existente; e em parte da necessidade de uma solução para a questão concernente à origem do mal, que levou Platão e outros filósofos gregos a adotar a teoria da eternidade da matéria, a qual consideravam a fonte do mal; teoria essa que passou para Filo e para os pais platonizantes. A teoria bíblica, ou, melhor, a doutrina da origem do mal, refere-se a isso como a livre agência de criaturas racionais e prescinde a preexistência de algo independente de Deus.

2. A objeção mais formidável, pelo menos a que tem tido mais força, consiste em que a doutrina da criação, por sua vez, é inconsistente com a genuína idéia de Deus. Essa objeção é apresentada em duas formas. Primeiro, somos informados ‘de que a doutrina da criação pressupõe uma distinção entre vontade e poder, ou eficiência e propósito, na mente divina. Diz Scotus Erigena:[15] “Non aliud est Deo esse et facere, sed ei esse id ipsum est et facere. Cosetemum igitur est Deo suum facere et coessentiale”. Essa era a doutrina comum da teologia

escolática que definia Deus como *actus purus,* e negava toda distinção nele entre essência e atributos, poder e ato. Se tal perspectiva da natureza de Deus for correta, então deve ser falsa a doutrina que pressupõe que o propósito eterno de Deus não foi efetuado desde a eternidade. Se Deus cria através do ato de pensar, então ele formou o mundo quando o propôs. Segundo, somos informados de que a doutrina da criação é inconsistente com a natureza de Deus, visto que ela pressupõe uma mudança nele da inação à atividade. “O que Deus fazia”, pergunta-se, “na eternidade, antes de haver criado o mundo?” Se ele é Criador e Senhor, certamente sempre foi assim, e por isso deve ter existido sempre um universo sobre o qual governava. Tais dificuldades têm gerado diferentes teorias destinadas a contorná-las. Orígenes, como antes mencionado, ensinava que tem havido uma eterna sucessão de mundos. Outros dizem que a criação é eterna, embora sujeita à vontade de Deus. Ele fez desde o princípio o que as Escrituras dizem que ele fez no princípio. Um pé desde a eternidade posto no pó, ou um selo desde a eternidade impresso na cera, seriam a causa da impressão, embora a impressão fosse coetema com o pé ou o selo. Os panteístas fazem o mundo essencial a Deus. Ele só *existe* no mundo. “Das gottgleiche

Ali ist nicht allein das ausgesprochene Wort Gottes *(natura naturata)* sondem das selbst das sprechende *(natura naturans)*\ nicht das erschaffene, sondem das selbst schaffende und sich selbst offenbarende auf unendliche Weise.”[16] Ou seja, “O universo é não meramente a palavra franca de Deus, mas também aquilo que fala; não o criado, mas o autocriador e auto-revelador em formas intermináveis”.

Resposta a Essas Objeções

Com respeito às objeções mencionadas anteriormente, é preciso observar o seguinte:

1. Que elas são extraídas de uma região que está inteiramente além de nossa compreensão. Elas pressupõem que podemos entender o Onipotente em toda a sua perfeição e sondar todos os seus caminhos; enquanto, é óbvio, com respeito a um Ser etemo e não sujeito às limitações do tempo, fazemos uso de palavras sem sentido quando falamos de duração sucessiva para nos referirmos a ele. Se para Deus não existe passado nem futuro, é debalde perguntar o que ele estava fazendo antes da criação. Quando tratamos dos atributos de Deus, afirmamos que há dois métodos de determinar nossas concepções da natureza e operações divinas. Um consiste em partir da idéia do Absoluto e Infinito, e fazer dela uma pedra de toque, afirmando ou negando o que se pressupõe ser consistente ou

inconsistente com isso. Os que adotam este método recusam submeter-se ao ensino de sua natureza moral ou às revelações da Palavra de Deus, e ou o transformam em uma causa absolutamente ignota, ou lhe negam todos os atributos de uma pessoa. O outro método consiste em partir da revelação que Deus fez de si mesmo na constituição de nossa própria natureza em sua santa Palavra. Este método leva à conclusão de que Deus pode pensar e agir, que nele sua essência e atributos não são idênticos, que poder e sabedoria, vontade e operação, nele, não são uma e a mesma coisa, e que a distinção entre *potentia* (poder inerente) e ato se aplica tanto a ele quanto a nós. Em outros termos, Deus é infínítamente mais que mera atividade, e conseqüentemente não é inconsistente com sua natureza que ele faça em uma ocasião o que não faz em outra.

2. É preciso levantar uma segunda observação sobre tais objeções, ou seja, que elas provam demais. Se são válidas contra uma criação no tempo, são válidas contra todo o exercício do poder de Deus no tempo. Então não existe aquilo que chamamos de governo providencial, ou operações graciosas do Espírito, ou resposta às orações. Se tudo o que Deus faz, ele faz desde a eternidade, então, até onde podemos entendê-lo, ele não faz nada. Se exaltamos as idéias especulativas do entendimento acima de nossa natureza moral e religiosa, e acima da autoridade das Escrituras, renunciamos a toda a base tanto da fé quanto do conhecimento, e não temos nada diante de nós senão o ceticismo ou o ateísmo absoluto. Portanto, tais objeções procedem simplesmente de nossa própria maquinação. Formamos em nossa própria mente uma idéia do Ser Absoluto, e então rejeitamos tudo quanto não concorda com ela. Conseqüentemente, tais objeções não têm força alguma, a não ser para a pessoa que as levanta.

3. Os teólogos escolásticos, que pessoalmente caíram nas redes de tais especulações filosóficas, costumavam responder a tais cavilações trazendo a lume determinadas sutilezas. Até mesmo Agostinho diz que Deus não criou o mundo no tempo, porque antes da criação o tempo

não existia. “Si literse sacrse maximeque veraces ita dicunt, in principio fecisse Deum coelum et terram, ut nihil antea fecisse intelligatur, quia hoc potius in principio fecisse diceretur, si quid fecisset ante ccetera cuncta quas fecit; procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.”[17] Isso basta. Se o tempo possui duração medida por movimento e sucessão, é evidente que antes da sucessão não pode existir tempo algum. É difícil, contudo, ver como isso resolve o problema. Permanece o fato de que o mundo não é eterno; e

portanto, em nossa maneira de conceber, houve eras infinitas durante as quais o mundo não existia. A dificuldade, contudo, é meramente subjetiva, oriunda das limitações de nossa natureza, as quais impedem nossa compreensão de Deus ou das relações de sua atividade com os efeitos produzidos no tempo. Tudo o que sabemos é que Deus opera e age, e que os efeitos de sua atividade ocorrem sucessivamente no tempo.

4. Quanto à objeção de que a doutrina da criação pressupõe certa mutação em Deus, os teólogos respondem que ela não pressupõe uma mutação em sua vontade ou propósito, visto que ele propôs criar desde a eternidade. Sobre este ponto Agostinho[18] diz: “Una eademque sempiter-na et immutabili voluntate res quas condidit et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse cceperunf’. Em outros termos, Deus não propôs criar desde a eternidade; senão que desde a eternidade teve o propósito de criar. Como não há nenhuma mudança de propósito envolvida na criação, assim não há nenhuma mudança de inação a atividade envolvida na doutrina. Deus é essencialmente ativo. Mas não se segue que sua atividade é sempre a mesma, ou seja, que deve sempre produzir os mesmos efeitos. O eterno propósito se concretiza precisamente como se pretendeu desde o princípio. Tais objeções são meras teias de aranha; são, porém, teias de aranha nos olhos; nos olhos de nossa débil compreensão. Faríamos melhor ao livrar-nos delas fechando os olhos e em seguida abrindo-os para o que as Escrituras chamam de “os olhos do coração”. Ou seja, em vez de submeter-nos à diretriz do entendimento especulativo, aceitemos ser guiados pelo Espírito como Aquele que revela as coisas de Deus em sua Palavra e em nossa própria natureza moral e religiosa.

§5.0 *Propósito da Criação*

Desde longa data, os homens têm-se esforçado por encontrar uma resposta satisfatória às perguntas: “Por que Deus criou o mundo?”; “Que propósito teve em vista agir assim?”. Têm-se buscado respostas a estas perguntas nas seguintes fontes: (1.) A natureza inerente de Deus. (2.) A natureza de suas obras e o curso da história. (3.) As declarações das Escrituras. Quanto à primeira fonte, é preciso observar que os sistemas que obstruem a admissão das causas finais, como o materialismo e o panteísmo, em todas as suas formas, naturalmente anulam qualquer pergunta quanto ao desígnio da criação. O mundo consiste na evolução de uma energia inconsciente e destituída de inteligência, que não possui em si mesma desígnio algum. Perguntar qual é o desígnio do mundo eqüivale, nesses sistemas, a perguntar qual é o desígnio do ser de Deus;

porquanto Deus é o mundo, e o mundo é Deus. Os que admitem a existência de um Deus inteligente e extramundano, e, à luz de sua natureza, empenham-se por determinar o fim para o qual ele criou o mundo, têm seguido diferentes cursos e chegado a diferentes

conclusões. À luz da auto-suficiência absoluta de Deus, deduz-se que a criação não foi designada para suprir ou satisfazer qualquer necessidade de sua parte. Ele não é mais perfeito ou mais feliz por haver criado o mundo. Além disso, deduz-se da natureza de um Ser infinito que a razão (ou seja, tanto o motivo quanto o fim) da criação deve estar nele mesmo. Como todas as coisas são dele e por meio dele, assim também são para ele. Alguns inferem de sua santidade que o propósito de criar origina-se, por assim dizer, do desejo de ter um campo para o desenvolvimento da excelência moral nas criaturas racionais. Sem dúvida, a opinião mais comum, desde o princípio, tem sido que a criação deve ser atribuída a *bonitas*, bondade, benevolência, ou, como pelo menos os alemães modernos geralmente expressam, ao amor de Deus. Visto que Deus é amor, e a natureza do amor consiste em comunicar-se, para ter um objeto que desfrutasse desse amor e se tornasse bem-aventurado, Deus criou o mundo. Desde o tempo de Leibnitz, que fez dessa idéia o fundamento de sua "Théodicée", esta teoria tem assumido uma forma mais abreviada. Ele reduziu o amor à mera benevolência ou ao desejo de promover a felicidade. Daí presumiu-se ser o desígnio da criação a mera produção da felicidade. E como Deus é infinito não só em benevolência, mas também em sabedoria e poder, este mundo é necessariamente o mundo melhor possível para produzir a felicidade. Esta teoria é rica em conseqüências. (1.) Como toda a virtude consiste na benevolência, a felicidade deve ser o bem supremo. A santidade é boa somente porque gera felicidade. Não possui virtude em si mesma. (2.) Tudo o que tende a promover felicidade é certo. Não existe algo a que chamamos pecado. O que chamamos pecado, se for um meio necessário para o bem supremo, converte-se em virtude. Ele é mal só no sentido de ter uma tendência contrária. E visto que sob o governo de Deus todo o pecado, passado ou presente, assegura maior volume de felicidade do que seria de outra forma, na realidade não existe pecado no universo. (3.) Isso é generalizado no princípio de que é certo fazer o mal para que o bem venha à existência. Este é o princípio sobre o qual Deus age, segundo esta teoria, e é o princípio sobre o qual os homens estão autorizados e são obrigados a agir; e sobre o qual, em questão de fato, eles agem. A pergunta que em toda a ocasião esta doutrina apresenta é necessariamente esta: "Qual será a conseqüência de determinado ato ou curso de conduta? Promoverá a felicidade, ou o contrário?", e a resposta decidirá o curso a ser seguido. Os jesuítas

transformaram esta teoria numa ciência, e são incapazes de determinar de antemão quando o homicídio, o perjúrio e a blasfêmia se convertem em virtudes. Visto que esta doutrina revolta o senso moral, sua adoção é necessariamente degradante. Portanto, poucos princípios têm produzido tamanha falsa doutrina e imoralidade como o princípio de que toda a virtude consiste na benevolência, a felicidade é o bem supremo e tudo o que promove a felicidade é certo.

A Doutrina Bíblica quanto ao Desígnio da Criação

É sem dúvida debalde para o homem tentar determinar o desígnio da criação à luz da natureza das obras de Deus e do curso de sua providência. Isso requereria conhecimento de todo o universo e de sua história até a consumação. O único método satisfatório de determinar a questão é apelando para as Escrituras. Nelas se ensina explicitamente que a glória de Deus, a manifestação de suas perfeições, é o fim último de todas as suas obras. Este é: (1.) O fim mais elevado possível. O conhecimento de Deus é vida eterna. É a fonte de toda a santidade e

bem-aventurança para as criaturas racionais. (2.) A Bíblia afirma que este é propósito do universo como um todo; do mundo externo ou das obras da natureza; do plano da redenção; de todo o curso da história; do modo como ele administra sua providência e dispensa sua graça; e de acontecimentos particulares, como a eleição dos israelitas e todo o relacionamento de Deus com eles como nação. E o fim ao qual a todas as criaturas racionais se ordenou que tivessem constantemente diante dos olhos; e ele compreende e assegura todos os demais fins justos. A objeção comum, de que esta doutrina representa Deus como egocêntrico, já foi respondida. Deus, infinitamente sábio e bom, busca o fim mais elevado; e uma vez que todas as criaturas são como o pó da balança comparadas a ele, segue-se que sua glória é um fim infinitamente mais elevado do que tudo se lhes diz respeito exclusivamente. Uma criatura buscar sua própria glória ou felicidade em detrimento à de Deus, é estultícia e pecado, porque é completamente insignificante. É preferir uma minúcia ao que é de infinita importância. É sacrificar ou envidar sacrificar um fim que envolve a suprema excelência de todas as criaturas, à sua própria vantagem. É servir à criatura mais do que ao Criador. É preferir-se em lugar de preferir a Deus. Muitos teólogos se esforçam por combinar esses diferentes pontos de vista no que tange ao desígnio da criação. Dizem que o supremo fim é a glória de Deus, e o fim subordinado é o bem de suas criaturas. Ou dizem que os dois são um e o mesmo. Deus propõe glorificar-se na felicidade de suas criaturas; ou

promover a felicidade de suas criaturas como um meio de manifestar sua glória. Isso, porém, é apenas uma forma de confundir o assunto. O fim é uma coisa; as conseqüências da consecução desse fim são indubitavelmente o bem supremo (não necessariamente o maior volume de felicidade), e o bem supremo pode incluir muito pecado e muita miséria no que diz respeito aos indivíduos. O bem supremo, porém, consiste em que Deus seja conhecido. *

§ 6. D *Relato Mosaico da Criação*

Há três métodos de interpretar esta porção da Bíblia: (1.) O histórico. (2.) O alegórico. (3.) O místico. O primeiro toma o relato como uma história verídica. O segundo possui duas formas. Muitos dos pais que alegorizaram todo o Antigo Testamento, sem negar sua verdadeira história, alegorizaram igualmente a história da criação. Ou seja, buscaram um sentido moral e espiritual oculto sob todos os fatos históricos. Outros o consideraram mera alegoria, sem nenhuma base histórica, algo mais que as parábolas de nosso Senhor. A teoria mística, como o nome revela, considera o registro da criação mera fábula, ou fabulosa cosmogonia, destinado a expressar uma teoria quanto à origem do universo, do homem e do mal, sem mais valor do que as cosmogonias similares encontradas na literatura primitiva de todas as nações. Em favor do caráter histórico do registro, apresentamos as seguintes considerações: (1.) Ele pretende ser uma história verídica. (2.) É a introdução apropriada e necessária de uma história reconhecida. (3.) E atribuído e citado em outras partes da Bíblia como relato genuíno da criação do mundo; especialmente no quarto mandamento, onde, bem como em outras partes da Escritura, se estabelece o fundamento da instituição do sábado. (4.) Os fatos aqui registrados, inclusive como incluindo a criação e a provação do homem, encontram-se na base de todo o plano revelado da redenção. Toda a Bíblia, pois, repousa sobre o registro aqui apresentado da obra da criação, e conseqüentemente toda a evidência que sustenta a autoridade divina da Bíblia tende a sustentar a veracidade histórica deste registro.

Objeções ao Relato Mosaico da Criação

As principais objeções ao relato da criação são ou críticas, ou astronômicas, ou geológicas. Sob o primeiro tópico objeta-se que o relato é inconsistente consigo mesmo, especialmente no que se diz da criação do homem; e que ele evidentemente se compõe de documentos independentes, em um dos quais Deus é chamado de crribís, e no outro, de rnro. A primeira dessas objeções é respondida pela demonstração de que os dois relatos da criação não são

inconsistentes; um deles consiste em uma afirmação concisa do fato, o outro é um relato mais completo da forma de sua ocorrência. Quanto à segunda objeção, basta dizer que, admitindo-se o fato sobre o qual se fundamenta, ele não gera dificuldade na maneira de reconhecer o caráter histórico do registro. É-nos de nenhuma importância de onde Moisés extraiu sua informação, se de um ou mais de um documento histórico, se da tradição ou de revelação direta. Recebemos o relato sobre sua autoridade e sobre a autoridade do Livro do qual ele é uma porção reconhecida e autêntica.

As objeções astronômicas são: (1.) Todo o relato evidentemente pressupõe que nossa terra é o centro do universo, e que o sol, a lua e as estrelas são seus satélites. (2.) Diz-se que a luz foi criada, e a alternância entre dia e noite foi estabelecida antes da criação do sol; e (3.) Os céus visíveis são representados como uma expansão sólida. A primeira destas objeções mílita com a mesma intensidade contra todas as descrições da Bíblia e contra a linguagem da vida cotidiana. Os homens forma sua linguagem de maneira instintiva com base nas verdades aparentes, não na verdade absoluta ou científica. Falam do sol como levantando-se e pondo-se; de seguir sua trajetória pelo céu, embora saibamos que isso é apenas aparente, e não de fato e de verdade. A linguagem da Bíblia a respeito disso, bem como a respeito de todos os demais temas, é elaborada em concordância com o uso comum dos homens. A segunda objeção fundamenta-se na concepção de que o décimo quarto versículo fala da criação do sol e de outros corpos celestes. Esse não é necessariamente o seu significado. O sentido pode ser que Deus então designou o sol e a lua à função de medir e regular tempos e estações. Mas mesmo que a outra interpretação seja adotada, não há necessariamente nenhum conflito entre o registro e o fato astronômico de que o sol é agora a fonte de luz para o mundo. A narrativa faz certa distinção entre a luz cósmica mencionada na primeira parte do capítulo e a luz que emana do sol, especialmente designada para o nosso globo. A terceira objeção é satisfeita pela observação já feita. Se falarmos dos céus como côncavos, por que não poderiam os hebreus falar de céus sólidos? A palavra firmamento aplicada aos céus visíveis nos é tão familiar quanto era para eles. Calvino observa muito bem: “Moses vulgi ruditati se accommodans, non alia Dei opera commemorat in historia creationis, nisi quas oculis nostris occurrunt”.[19]

A Geologia e a Bíblia

As objeções geológicas ao registro mosaico aparentemente são as mais sérias. Segundo a cronologia comumente aceita, nosso globo existe apenas há uns

poucos milhares de anos. Segundo os geólogos, ele existiria por eras incontáveis. Além disso, segundo a interpretação geralmente aceita do primeiro capítulo de Gênesis, o processo de criação foi completado em

seis dias, enquanto a geologia ensina que ele se deu através de períodos de tempo que não podem ser computados.

Admitindo-se que os fatos sejam como os geólogos querem que creiamos, têm sido adotados dois métodos de conciliar o relato mosaico com os fatos. Primeiro, alguns entendem o primeiro versículo como uma referência à criação original da matéria do universo no passado indefinido, e o que se segue, como uma referência à última mudança reorganizadora no estado de nossa terra para adequá-la à habitação do homem. Segundo, a palavra dia, como usada por todo o capítulo, é entendida por períodos geológicos de duração indefinida.

A favor deste último ponto de vista, insiste-se que a palavra dia é usada na Escritura em muitos e diferentes sentidos; às vezes para o tempo do sol acima do horizonte; às vezes para um período de vinte e quatro horas; às vezes para um ano, como em Lv 25.29, Jz 17.10 e com freqüência em outros lugares; às vezes para um período indefinido, como nas frases: “o dia de vossa calamidade”; “o dia de salvação”; “o dia do Senhor”; “o dia do juízo”. E neste relato da criação ela é usada para o período de luz em antítese com a noite; para os períodos separados no progresso da criação; e, por fim, no capítulo 2.4, para todo o período: “No dia em que o Senhor Deus fez a terra e os céus”.

Admite-se naturalmente que, tomando este relato em si mesmo, seria mais natural entender a palavra em seu sentido ordinário; mas se tal sentido põe o relato mosaico em conflito com os fatos, e outro sentido evita tal conflito, então nos é obrigatório adotar o outro. Ora, insiste-se que, se a palavra “dia” for tomada no sentido de “um período indefinido de tempo”,
sentido indubitavelmente presente em outras partes da Escritura, não só não há discrepância entre o relato mosaico da criação e os fatos pressupostos pela geologia, como, porém, existe a mais maravilhosa coincidência entre eles.

A cosmogonia da ciência moderna ensina que o universo, “o céu e a terra”, subsistiu antes em um estado caótico e gasoso. O processo de seu desenvolvimento incluiu os seguintes passos: (1.) “O início da atividade - a luz, um resultado imediato. (2.) A terra é criada como esfera independente. (3.) O delineamento da terra e água, determinando a configuração geral da terra. (4.) A

idéia da vida nas plantas inferiores; e, a seguir, se não contemporaneamente, nos animais inferiores, ou animais destituídos de um sistema, ou protozoários. (5.) A luz energizante do sol brilhando sobre a terra - preliminar essencial à exibição do sistema de vida. (6.) Introdução dos sistemas de vida. (7.) Introdução dos animais - a ordem mais elevada dos vertebrados - a classe a ser mais tarde dignificada por incluir um ser de natureza moral e intelectual. (8.) Introdução do homem."[20]

O prof. Dana diz ainda: "A ordem dos acontecimentos na cosmogonia bíblica corresponde essencialmente à que tem sido apresentada. Primeiro existe uma terra vazia e sem forma: isso foi literalmente verídico em relação a 'os céus e a terra', se existiam na condição de um fluído gasoso. A sucessão é como se segue:

"1. Luz.

"2. A divisão das águas debaixo das águas acima da terra (a palavra traduzida por águas pode significar fluído).

"3. A divisão da terra e água sobre a terra.

"4. A vegetação; a qual Moisés, apreciando o característico filosófico da nova criação, distinguindo-a das primeiras substâncias inorgânicas, define como o que 'tinha semente em si mesmo'.

"5. O sol, a lua e as estrelas.

"6. Os animais inferiores, os que povoaram as águas e as espécies rastejantes e voláteis da terra.

"7. Os animais de rapina ('rastejante', aqui, significa vaguear à espreita).

"8. O homem.

"Nessa sucessão, observamos não meramente uma ordem de eventos, como a deduzida da ciência; há um sistema no arranjo e uma profecia de longo alcance, a qual a filosofia não consegue atingir, por mais instruída que seja.

"O relato reconhece na criação duas grandes eras de três dias cada uma - uma inorgânica e a outra orgânica. Cada uma dessas eras se inaugura pelo aparecimento da luz; a primeira, a luz cósmica; a segunda, a luz do sol pelo uso

especial da terra.

“Cada era termina em ‘um dia’ de grandes obras - as duas se mostraram distintas pela franca declaração: ‘bom’. No terceiro dia, que encerra a era inorgânica, houve primeiro a separação da terra e águas, e em seguida a criação da vegetação, ou a instituição de uma esfera de vida - obra essa amplamente diversa de toda aquela que a precedeu. Então, no sexto dia, concluindo a era orgânica, houve primeiro a criação dos animais; e então uma segunda obra, muito maior, totalmente nova em seu elemento mais excelente, a criação do homem.

“Portanto, o arranjo é como se segue:

“I. *A Era Inorgânica.*

“Primeiro Dia - *Luz* cósmica.

“Segundo Dia - A terra separada do fluído ao redor dela, ou individualizada.

“Terceiro Dia - 1. Delineamento da terra e água.

2. Criação da vegetação.

“II. *A Era Orgânica.*

“Quarto Dia - *Luz* do sol.

“Quinto Dia - Criação da ordem inferior de animais.

“Sexto Dia - 1. Criação dos animais.

2. Criação do homem.”

“O registro na Bíblia”, acrescenta o prof. Dana,[21] “é portanto profundamente filosófico no plano da criação que ele apresenta. Em ambos, é genuíno e divino. É uma declaração da autoria, tanto da criação quanto da Bíblia, na primeira página do volume sacro.”[22] Com o mesmo intuito, ele diz em outra parte: “O primeiro pensamento que choca o leitor cientista [do relato mosaico da criação] é a evidência de divindade não simplesmente no primeiro versículo do

registro, e nos sucessivos decretos, mas em toda a ordem da criação. É tanta que

as mais recentes leituras científicas pela primeira vez explicaram que a idéia do homem como o autor se toma totalmente incompreensível. Ao provar ser o registro genuino, a ciência o pronuncia divino; pois quem poderia haver narrado corretamente os segredos da eternidade, senão Deus pessoalmente?”.[23]

As perspectivas apresentadas em seu “Manual of Geology” são mais plenamente elaboradas pelo prof. Dana em dois admiráveis artigos na “Bibliotheca Sacra” (janeiro e julho, 1856). Diz ele no primeiro desses artigos: “As melhores perspectivas que temos encontrado sobre a harmonia entre a ciência e a Bíblia são as do prof. Amold Guyot, filósofo da mais ampla compreensão da natureza e de espírito realmente cristão; e as seguintes interpretações do registro sagrado são, principalmente, as que coletamos de entrevista pessoal com ele”.[24]

O prof. Dana, de Yale, e o prof. Guyot, de Princeton, pertencem à primeira galeria de naturalistas científicos; e os amantes da Bíblia têm para com eles uma dívida perene de gratidão por sua hábil defesa do registro sagrado.

Visto que a Bíblia é de Deus, é indiscutível que não pode haver conflito algum entre os ensinos das Escrituras e os fatos da ciência. O crente tem de discordar não dos fatos, mas das teorias. Muitas teorias têm, de tempos em tempos, sido apresentadas, aparente ou realmente, de forma inconsistente com a Bíblia. Mas essas teorias, uma vez corretamente interpretadas, ou se provam falsas, ou estando em harmonia com a Palavra de Deus. A Igreja tem sido forçada mais de uma vez a alterar sua interpretação da Bíblia para acomodar-se às descobertas científicas. Isso, porém, tem sido feito sem violentar as Escrituras ou, em algum grau, detrair sua autoridade. Tal mudança, contudo, não pode ser efetuada sem muita luta. É impossível que nosso método de entender a Bíblia não seja determinado por nossos conceitos sobre os temas que ela aborda. Desde longas eras os homens creram que a terra era o centro de nosso sistema, o sol seu satélite e as estrelas seu ornamento, porquanto entendiam a Bíblia em consonância com essa hipótese. Quando, porém, se descobriu que a terra não passava do menor dos satélites do sol, e que as estrelas eram mundos, então a fé, ainda que inicialmente hesitante, logo se fez suficientemente forte para assumi-lo de vez, e alegrou-se em descobrir que a Bíblia, e somente a Bíblia dentre todos os livros antigos, estava em plena concordância com tão estupendas revelações da ciência. Portanto, se ficar provado que a criação foi um processo contínuo ao longo de incontáveis eras, e que somente a Bíblia é o único de todos os livros da antigüidade a reconhecer esse fato, então, no dizer do prof. Dana, sua idéia da origem do ser humano se tomaria “totalmente incompreensível”.

CAPÍTULO XI

A PROVIDÊNCIA

§ 1. *Preservação*

As obras da providência de Deus são sua preservação e governo santos, sábios e poderosos de todas as suas criaturas e das ações que elas efetuam. Portanto, a providência inclui preservação e governo. Por preservação entende-se que todas as coisas fora de Deus devem a continuação de sua existência, com todas as suas propriedades e poderes, à vontade de Deus. Esta é claramente a doutrina das Escrituras. As passagens relacionadas a este tema são muito numerosas. E são de diferentes classes. Primeiro, algumas declaram em termos gerais que Deus sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder, como Hb 1.3 e Cl 1.17, onde lemos que "nele, tudo subsiste" ou continua existindo. Em Ne 9.6: "Só tu és Senhor, tu fizeste o céu, o céu dos céus e todo o seu exército, a terra e tudo quanto nela há, os mares e tudo quanto há neles; e tu os preservas a todos com vida, e o exército dos céus te adora". Segundo, aquelas que se referem às operações regulares ou poderes da natureza, a respeito das quais lemos que são preservadas em sua eficiência pelo poder de Deus. Ver os Salmos 104 e 148 e muitas passagens similares. Terceiro, as que se relacionam com animais irracionais, a respeito dos quais lemos que vivem, se movem e têm seu ser da parte de Deus. Tais passagens ensinam claramente: (1.) Que o universo como um todo não continua em existência por si mesmo. Ele deixaria de existir se não fosse sustentado pelo poder de Deus. (2.) Que todas as criaturas, quer se trate de plantas ou de animais, em seus diversos gêneros, espécies e indivíduos, continuam existindo não por algum princípio vital inerente, mas pela vontade de Deus. (3.) Que essa preservação se estende não só à substância, mas também à forma; não só à essência, mas também às qualidades, propriedades e faculdades de todas as coisas criadas.

A Natureza da Preservação

Esta doutrina, assim claramente ensinada nas Escrituras, é tão consoante com a razão e a natureza religiosa do homem, que não é negada entre os cristãos. A única questão é quanto à natureza da eficiência divina à qual se atribui a existência contínua de todas as coisas. Sobre este tema há três opiniões gerais.

Primeiro, a dos que pressupõem que tudo deve ser atribuído ao propósito

original de Deus. Ele criou todas as coisas e determinou que deveriam continuar existindo segundo as leis que ele próprio lhes impôs no princípio. Não há necessidade, dizem, de deduzir sua intervenção contínua para preservá-las. É suficiente que ele não queira que deixem de existir. Essa é a teoria adotada pelos remonstrantes e geralmente pelos deístas dos tempos modernos. Segundo

este ponto de vista, Deus está sentado em seu trono nos céus, como mero espectador do mundo e de suas operações, não exercendo eficiência direta na sustentação das coisas que criou. Por isso Limborch[25] descreve a preservação, segundo defendida por muitos, como meramente um "actus negativus... [quo Deus] essentias, vires ac facultates rerum creatarum non vult destruere; sed eas vigori suo per creationem indito, quoad usque ille, perdurare potest relinquere". A este ponto de vista deve-se objetar:

1. Que se opõe nitidamente às representações da Bíblia. Segundo o ensino invariável e abrangente das Escrituras, Deus não é meramente um Deus distante. Não é mero espectador do universo que ele mesmo criou, mas está presente em toda a parte, em sua essência, conhecimento e poder. Há constante referência de sua mão sustentando os seguimentos de todas as coisas; e se porventura ele retraísse sua presença, elas deixariam de existir. Essa é tão claramente a doutrina da Bíblia, que é admitida ser assim por muitos cujos conceitos filosóficos os constrangem a rejeitar por si mesmos a doutrina.

2. Ele é inconsistente com a dependência absoluta a Deus de todas as coisas. Pressupõe que as criaturas possuem em si um princípio de vida, de fato originariamente derivado de Deus, mas capaz de continuar existindo e agindo sem seu auxílio. O Deus da Bíblia é por toda a parte apresentado como o fundamento auto-sustentador de tudo quanto existe, de modo que, se não fosse sustentado pela palavra de seu poder, tudo deixaria de existir. As Escrituras expressamente distinguem o poder pelo qual as coisas foram criadas daquele pelo qual continuam existindo. Todas as coisas foram não apenas criadas por ele, diz o Apóstolo, mas nele tudo subsiste (Cl 1.17). Tal linguagem ensina claramente que o plenipotenciário poder de Deus se ocupa tanto da existência contínua quanto da criação original de todas as coisas.

3. Esta doutrina violenta convicções religiosas instintivas de todos os homens. Mesmo os menos iluminados vivem e agem sob a convicção de dependência absoluta. Reconhecem Deus como presente e ativo em toda a parte. Se não o amam nem confiam nele, pelo menos o temem e instintivamente se opõem

contra sua ira. Não podem, sem violentar a constituição de sua natureza, olhar para Deus como um ser que não passa de mero espectador das criaturas que devem a existência à sua vontade.

A Preservação Não Eqüivale à Criação Contínua

Um segundo ponto de vista da natureza da preservação segue para o extremo oposto a ponto de confundir criação e preservação. Tal opinião tem sido defendida de diferentes formas:

1. Afirma-se às vezes que preservação e criação devem ser atribuídas a um e mesmo ato divino. Portanto, no que diz respeito a Deus, as duas são idênticas. Esta perspectiva é adotada por muitos que admitem a realidade do mundo e a eficiência das causas secundárias. Com este método de formulação, intentam negar qualquer sucessão nos atos de Deus. Ele não pode ser considerado como agindo no tempo, ou como fazendo no tempo o que não fez desde a eternidade.

2. Outros, que representam a preservação como uma criação contínua, apenas crêem que a eficiência divina realmente está ativa tanto em um caso como no outro. Desejam negar que nada fora de Deus tem em si mesmo a causa da continuação de sua existência; e que suas

propriedades ou faculdades são em algum sentido inerentes, como se preservassem sua eficiência sem a agência contínua de Deus. É nesse sentido que se deve entender a maioria dos teólogos reformados quando falam da preservação como uma criação contínua. Daí Heidegger[26] dizer: “Conservatio continuata creatio Dei activa est. Si enim creatio et conservatio duae actiones distinctae forent, creatio primo cessaret, ac tum conservatio vel eodem, quo creatio cessavit, vel sequenti momento inciperet”. Isso apenas significa que o mundo deve sua existência contínua ao ininterrupto exercício do divino poder. Ele, pois, diz em outro lugar: “Conservationi annihilatio opponitur. Cessante actione conservante res in nihilum collabitur”. De igual modo, diz Alsted:[27] “Conservatio est quaedam continuatio. Quemadmodum creatio est prima productio rei ex nihilo, ita est conservatio rei continuatio, ne in nihilum recidat. Deus mundum sustinet”. Ryssenius (cuja obra é principalmente de Turretin)[28] diz: “Providentia bene altera creatio, dicitur. Nam eadem voluntate, qua Deus omnia creavit, omnia conservai, et creatio a conservatione in eo tantum differt, quod quando voluntatem Dei sequitur rerum existentia, dicitur creatio; quando res eadem per eandem voluntatem durat, dicitur conservatio”. Isso

apenas eqüivale a dizer que, como Deus criou todas as coisas pela palavra de seu poder, assim também sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder.

3. Entretanto, há uma terceira forma na qual esta doutrina é sustentada. Por criação contínua, quer-se dizer que toda a eficiência está em Deus; que todos os efeitos devem ser atribuídos à sua agência. Como não houve nenhuma cooperação ao chamar o mundo do nada, assim não há cooperação alguma das causas secundárias em seu seguimento e operações. Deus cria o universo, por assim dizer, *de novo,* a cada instante, como naquele momento ele realmente é.

Objeções à Doutrina da Criação Contínua

Todas essas formulações são, porém, suscetíveis a objeções. A criação, a preservação e o governo são de fato diferentes, e sua identificação leva não só a confusão, mas também a erro. A criação e a preservação diferem, primeiramente, em que a primeira consiste em chamar à existência o que antes não existia; e a segunda, em continuar ou causar a continuação do que já existe; e, em segundo lugar, na criação não há nem pode haver cooperação, mas na preservação há um *concursus* da primeira, com causas secundárias. Na Bíblia, portanto, ambas as coisas jamais se confundem. Deus criou todas as coisas, e todas as coisas subsistem nele. Quanto à primeira das três formas mencionadas de uma criação contínua, basta observar que ela repousa sobre a idéia *a priori* de um Ser absoluto. Não é só uma pressuposição gratuita, mas antibíblica, que nega toda a diferença entre vontade e eficiência, ou entre o poder e o agir em Deus. Quanto à idéia de que os atos de Deus não são sucessivos, de que ele nunca faz no tempo o que não faz desde a eternidade, é evidente que tal linguagem não tem sentido para nós. Não podemos compreender a relação que a eficiência divina tem com os efeitos produzidos sucessivamente. Mas sabemos que Deus age, e que ele produz efeitos sucessivos; e, pelo que nos toca, e pelo que toca às descrições da Escritura, nossa relação com Deus e a relação do mundo com ele são precisamente o que seriam se seus atos fossem realmente sucessivos. É o

cúmulo da pretensão, por parte dos homens, com base em idéias especulativas, afastar-nos das claras representações das Escrituras, e conceber de tal maneira a relação de Deus com o mundo a ponto de fazer dele, na prática, um Ser desconhecido, fundindo todas as suas perfeições na idéia geral de causa.

A objeção à segunda forma da doutrina não é à idéia que se quer expressar. É verdade que a preservação do mundo se deve tanto ao poder imediato de Deus

como à sua criação, mas isso não prova que preservação seja criação. A criação é a produção de algo a partir do nada. A preservação é a sustentação de algo que já existe. Esta forma da doutrina implica, portanto, falso uso de termos. Não obstante, uma objeção mais séria consiste em que esse modo de expressão tende para o erro. O sentido natural das palavras consiste em que aqueles que as usam admitem ser falso, e não simplesmente falso, mas perigoso.

Para a doutrina real de uma criação contínua, as objeções são mais sérias:

1. Ela destrói toda a continuidade da existência. Se Deus cria do nada determinada coisa, em cada momento, ela deixa de ser a mesma coisa. E algo novo, por mais semelhante que seja ao que existia antes. É tão desconectado ao que o precedia, como o próprio mundo quando surgiu do nada era desconectado à inexistência prévia.

2. Esta doutrina efetivamente destrói toda a evidência da existência de um mundo externo. O que então consideramos as impressões sobre nossos sentidos que atribuímos a coisas fora de nós, são simplesmente estados interiores da consciência produzidos momentaneamente pela energia criativa de Deus. Portanto, o idealismo é a conseqüência lógica, como tem sido a conseqüência histórica da teoria em pauta. Se se elimina toda a necessidade para a existência de um mundo exterior, esta existência tem de ser descartada como uma pressuposição afilosófica.

3. Esta teoria naturalmente nega a existência das causas secundárias. Deus se toma o único agente e a única causa no universo. Os céus e a terra, com todas as suas mutações e com tudo o que eles contêm, não passam de pulsações da vida universal de Deus. Se preservação fosse uma produção contínua a partir do nada, de tudo quanto existe, então toda a existência material, todas as propriedades da assim chamada matéria, toda a alma humana e todo o pensamento e sentimento humano, seriam tanto o produto direto da divina onipotência como da criação original. Portanto, não pode haver causação fora de Deus, ou cooperação de alguma espécie, mais do que quando ele disse “Haja luz”, e houve luz. De igual modo, ele então diz constantemente: “Que existam homens com todos os seus pensamentos, propósitos e emoções, que constituam sua natureza e caráter como por eras existentes”, e eles existem.

4. Com base nesta teoria, não pode haver responsabilidade, nem pecado, nem santidade. Se o pecado existe, tem de ser atribuído a Deus como o é a santidade,

porque tudo se deve à sua energia criativa.

5. Entre este sistema e o panteísmo, existe apenas uma tênue linha divisória. O panteísmo funde o mundo em Deus, não, porém, mais efícazmente do que a doutrina de uma criação contínua. Deus, tão verdadeiramente em um caso como no outro, é tudo o que vive. Não há poder, nem causa, nem existência real, senão a eficiência e causalidade de Deus. Isso é óbvio e é geralmente admitido. Hagenbach[29] afirma: “A criação a partir do nada se radica no teísmo. Converte-se em deísmo, se a criação e a preservação forem violentamente separadas e colocadas em direta e mútua oposição; e em panteísmo, se a criação se converter, em um

instante, em preservação”. “Na criação”, diz Strauss, “Deus faz tudo, e a criatura que é assim produzida não faz nada.” Portanto, se a preservação não passa da continuação da mesma relação entre Deus e a criatura, segue-se que Deus ainda efetua tudo e a criatura, nada; daí, fora de Deus, ou de outro além de Deus, não há causas, nem mesmo ocasionais. Leibnitz[30] cita Bayle, que diz: “II me semble, qu’il en faut conclure, que Dieu fait tout, et qu’il n’y a point dans toutes les créatures de causes premières, ni secondes, ni même occasionelles”. E reitera: “On ne peut dire que Dieu me crée premièrement, et qu’ étant crée, il produise avec moi mes mouvemens et mes déterminations. Cela est insoutenable pour deux raisons: la première est, que quand Dieu me crée ou me conserve à cet instant, il ne me conserve pas comme un être sans forme, comme une espèce ou quelque autre des universaux de logique. Je suis un individu; il me crée et conserve comme tel, étant tout ce que je suis dans cet instant avec toutes mes dépendances”. Portanto, fazer da preservação uma criação contínua leva a conclusões opostas às verdades essenciais da religião e em discrepância com nossas crenças necessárias. Somos forçados pela constituição de nossa natureza a crer no mundo externo e na realidade das causas secundárias. À luz da consciência sabemos que continuamos identicamente a mesma substância, e conseqüentemente não somos criados do nada a cada momento.

Este tema virá novamente a lume quando tratarmos da teoria do Reitor Edward acerca da identidade, bem como sua aplicação à relação existente entre Adão e sua raça.

A Doutrina Bíblica sobre o Tema

Entre os dois extremos de representar a preservação como mero ato negativo,

uma vontade de não destruir, que nega qualquer eficiência contínua de Deus no mundo, e uma teoria que funde tudo na agência imediata de Deus, negando a realidade de todas as causas secundárias, temos a clara doutrina da Escritura, a qual ensina que a continuidade do mundo, em sua existência, a preservação de sua substância, propriedades e formas, deve ser atribuída ao poder onipresente de Deus. Ele sustenta da mesma forma que cria todas as coisas, mediante a palavra de seu poder. É debalde indagar como ele o faz. Embora não possamos dizer como movemos nossos lábios, ou como a mente pode operar sobre a matéria, ou de que maneira a alma está presente e operante em todo o corpo, carece-se de pouca humildade para suprimir a ansiosa curiosidade por saber como Deus sustenta o universo com todas as suas hostes em existência e atividade. Os teólogos do século dezessete tentaram explicar isto por meio do *concursus* geral, ou, como o chamavam, o influxo de Deus em todas as suas criaturas. Dizem ser um "Actus positivus et directus, quo Deus in genere in causas efficientes rerum conservandas influxu vero et reali influit, ut in natura, proprietatibus et viribus suis persistant ac permaneant".[31] Mas, o que lucramos dizendo que a alma, por "um influxo verdadeiro e real", opera em cada parte do corpo? O fato claramente revelado é que a agência de Deus é sempre e por toda a parte exercida na preservação de suas criaturas, mas o modo como se exerce sua eficiência, mais que ser consistente com a natureza das criaturas e com a santidade e bondade de Deus, é não revelado e inescrutável.

Portanto, o melhor a fazer é ficar satisfeito com a simples afirmação de que a preservação consiste na onipotente energia de Deus pela qual todas as coisas criadas, animadas e inanimadas, são mantidas em existência, com todas as propriedades e potências com as quais ele as dotou.

§ 2. *Governo Enunciado da Doutrina*

A providência inclui não só a preservação, mas também o governo. Este inclui as idéias de desígnio e controle. Pressupõe um alvo a alcançar, bem como a disposição e a direção dos meios para sua consecução. Se Deus governa o universo, então ele possui algum grande alvo, inclusive um número infinito de fins subordinados, e ele tem de controlar a seqüência de todos os acontecimentos de maneira que se assegure o êxito de todos os seus propósitos. Acerca deste governo providencial, a Escritura ensina: (1.) Que ele é universal, incluindo todas as criaturas de Deus, bem como todas as ações delas. O mundo externo, as criaturas racionais e as irracionais, grandes e pequenas, ordinárias e extraordinárias, estão igual e perenemente sob o controle de Deus. A doutrina da

providência exclui do universo tanto a necessidade quanto o acaso, pondo em seu lugar o controle universal e inteligente de um Deus infinito e onipresente. (2.) As Escrituras ensinam que este governo de Deus é poderoso. Ele constitui o domínio universal da onipotência que toma infalível a consecução de seus desígnios, os quais abarcam, em sua esfera, tudo o que ocorre. (3.) Que ele é sábio; o que significa não só que os fins que Deus tem em vista são consistentes com sua infinita sabedoria, e que os meios empregados são sabiamente adaptados aos seus respectivos objetivos, mas também que seu controle é ajustado à natureza das criaturas sobre as quais ele é exercido. Ele governa o mundo material de acordo com leis fixas que ele mesmo estabeleceu; os animais irracionais, através de seus instintos; e as criaturas racionais, em harmonia com sua natureza. (4.) A providência de Deus é santa. Ou seja, não há nada nos fins propostos, nos meios adotados ou na agência empregada que seja inconsistente com sua infinita santidade, ou que a suprema excelência moral não demande, Isso é tudo o que as Escrituras revelam sobre este tema importantíssimo e dificílimo. E aqui bem que o tema poderia ser concluído. Basta-nos saber que Deus governa todas as suas criaturas e todas as ações delas, e que seu governo, ao mesmo tempo que absolutamente eficaz, é infinitamente sábio e bom, direcionado para assegurar os mais elevados fins, bem como perfeitamente consistente com suas perfei-ções pessoais e com a natureza de suas criaturas. Os homens, porém, têm insistido em responder à perguntas: “Como Deus governa o mundo?”; “Qual é a relação entre sua agência e a eficiência das causas secundárias?”; e, especialmente, “Como pode o controle absoluto de Deus conciliar-se com a liberdade de agentes racionais?”. Eis perguntas que nunca poderão ser respondidas. Os filósofos, porém, insistem em fazê-lo, por isso se faz necessário que os teólogos analisem as respostas e revelem sua falácia quando em conflito com os fatos estabelecidos da revelação e da experiência. Antes de considerar a mais importante das teorias que pretende explicar a natureza do governo providencial de Deus e sua relação com o mundo, é oportuno apresentar um breve esboço do argumento, em apoio à veracidade da doutrina como citada anteriormente.

A. *Prova da Doutrina*

Esta doutrina necessariamente emana da idéia bíblica de Deus. Declara-se ser ele um Ser pessoal, infinito em sabedoria, bondade e poder; o Pai dos espíritos. À luz desses fatos, segue-se não só que ele age inteligentemente, ou seja, com vistas a um fim, e com razões suficientes, mas se preocupa com o bem-estar das criaturas racionais e irracionais, grandes e pequenas. A idéia de que Deus criaria

este imenso universo cheio de vida em todas as suas formas, e não exerceria controle algum sobre ele, a fim de preservá-lo da destruição, ou de não produzir outra coisa senão o mal, é algo totalmente inconsistente com a natureza de Deus. E pressupor que alguma coisa seja grande demais para estar incluída em seu controle, ou que algo seja pequeno demais para escapar à sua observação, ou que a infinitude dos particulares possa distrair sua atenção, é ignorar que Deus é infinito. Nem pode demandar nenhum esforço por parte dele, a Inteligência onipresente e infinita, compreender e dirigir todas as coisas, por complexas, numerosas ou ínfimas que sejam. O sol difunde sua luz por todo o orbe tão facilmente como sobre um ponto qualquer. Da mesma forma Deus está presente em todas as partes, e com todas as coisas, como se só estivesse num único lugar e tivesse um só objeto de atenção. A objeção comum à doutrina de uma providência universal, baseada na idéia de que é incompatível com a dignidade e majestade do Ser divino imaginá-lo ocupando-se de trivialidades, pressupõe que Deus é um ser limitado; que devido ao fato de só podermos prestar atenção a uma coisa de cada vez, o mesmo se dá com Deus. Quanto mais exaltadas são nossas concepções do Ser divino, menos nos conturbamos diante das dificuldades desse gênero.

Prova da Evidência da Operação da Mente em Todos os Lugares

Todo o universo, até onde ele pode estar sujeito à nossa observação, exibe evidência da onipotente inteligência e controle de Deus. A mente está em atividade por toda a parte. Por toda a parte se manifesta a inteligente adaptação de meios para um fim; tanto na organização dos microorganismos, a qual requer um microscópio para ser revelada, como na ordem dos corpos celestes. Essa mente não está na matéria. Não se trata de uma *vis naturce* cega. É e deve ser a inteligência de um Ser infinito e onipresente. Está tão longe do poder de uma criatura para dar origem a um inseto ou criar o universo. E é tão irracional imaginar que as formas organizadas da vida vegetal e animal se devem às leis da natureza como seria imaginar que uma imprensa pudesse ser utilizada para compor um poema. Não há adaptação nem relação entre os meios empregados e o fim. Onde quer que haja a inteligente adaptação de meios para um fim, aí há evidência da presença de uma mente. E como tal evidência da atividade mental se encontra em toda a parte do universo, percebemos Deus sempre ativo e presente em todas as suas obras.

Argumento com Base em Nossa Natureza Religiosa

A doutrina bíblica de uma providência universal se impõe pela natureza religiosa do homem. E portanto uma convicção instintiva e necessária. Só é banida da mente ou dominada mediante persistente esforço. Em primeiro lugar, não podemos considerar senão uma limitação

de Deus imaginá-lo ausente, quer em conhecimento, quer em poder, de alguma parte de sua criação. Em segundo lugar, nosso sentimento de dependência envolve a convicção não só de que devemos nossa existência à sua vontade, mas que é nele que nós e todas as suas criaturas vivemos, nos movemos e derivamos nossa existência. Em terceiro lugar, nosso senso de responsabilidade implica que Deus é conhecedor de todos os nossos pensamentos, de todas as nossas palavras e de todas as nossas ações, e controla todas as nossas circunstâncias e o nosso destino, tanto nesta vida como na vida futura. Tal convicção é instintiva e universal. Está presente nos homens de todas as épocas e sob todas as formas de religião, bem como em todos os estados da civilização. Os homens crêem universalmente no governo moral de Deus; e crêem universalmente que o governo moral é administrado, pelo menos em parte, neste mundo. Percebem que Deus amiúde reprime ou castiga os perversos. “Quem pecou, este ou seus pais, para que nascesse cego?”, foi o pronunciamento de um sentimento natural; a expressão, ainda que errônea em sua forma, da convicção irreprimível de que tudo está ordenado por Deus. Em quarto lugar, nossa natureza religiosa demanda a relação com Deus. Ele tem de ser para nós objeto de oração e a base da confiança. Temos de olhar para ele na angústia e no perigo; não podemos refrear-nos de invocá-lo em busca de auxílio, nem de render-lhe graças pelas misericórdias recebidas. A não ser que a doutrina de uma providência universal seja verdadeira, tudo isso não passa de ilusão. Entretanto, essa é a relação que as Escrituras e a constituição de nossa natureza pressupõem que mantemos com Deus, e que ele mantém com o mundo. Ele está sempre presente, controlando tudo pessoalmente, como aquele que ouve e responde à oração, socorrendo-se diariamente com suas misericórdias e guiando-nos em todos os nossos caminhos. Esta doutrina da providência, pois, é o fundamento de toda religião prática, e negá-la constitui praticamente ateísmo, porque então estaríamos sem Deus no mundo. Poder-se-ia dizer que esses sentimentos religiosos se devem à nossa educação; que os homens educados na crença em bruxas e duendes, ou em algum gênero de agências supranaturais, atribuem os eventos como realmente devidos a operações da natureza e à intervenção de seres espirituais. A isso se pode responder: Primeiro, que o senso de dependência, de responsabilidade, de obrigação por mercês recebidas e do controle de eventos externos pelo poder de Deus é por demais universal para ser atribuído a alguma forma peculiar de

educação. Essas são as convicções genéricas ou fundamentais da mente humana, as quais se manifestam em formas mais ou menos ajustadas segundo o grau de conhecimento que diferentes homens possuem. E, em segundo lugar, deve-se considerar que o argumento se fundamenta na veracidade e imparcialidade de tais sentimentos, não em sua origem. Dá-se o mesmo neste caso que em nossas convicções morais. Só porque nosso conhecimento do que é certo ou errado, e as opiniões dos homens sobre esse ponto, podem ser modificados pela educação e circunstâncias, não prova que nossa natureza moral se deve à educação; tampouco abala as convicções que nutrimos quanto à exatidão de nossos critérios morais. Pode ser, e indubitavelmente é certo, que devemos às Escrituras a maior parte de nosso conhecimento da lei moral, mas isso não prejudica nossa confiança na autoridade e veracidade de nossas perspectivas acerca do dever e da obrigação moral. Esses sentimentos religiosos têm uma luz auto-autenticadora, bem como denunciatória. Sabemos que são certos, sabemos que a doutrina que se harmoniza com eles e com o que eles produzem deve ser verdadeira. Portanto, é um argumento válido em prol da doutrina de uma providência universal que satisfaz as demandas de nossa natureza moral e religiosa.

Argumento com Base nas Predições e Promessas

Um quarto argumento geral acerca deste tema deriva das predições, promessas e ameaças registradas na Palavra de Deus. Essas predições não são meras declarações gerais das conseqüências prováveis ou naturais de certos cursos de ação, mas revelações específicas da ocorrência de acontecimentos futuros, futurição da qual só se pode assegurar no exercício de um controle absolutamente infalível sobre causas e agentes naturais e morais. Deus promete dar saúde, longa vida e prosperidade; ou ameaça infligir severos juízos, desolações da guerra, da fome, da sequidão e da pestilência. Tais promessas e ameaças pressupõem uma providência universal, um controle sobre todas as criaturas de Deus, bem como sobre as ações delas. Como tais promessas e ameaças enchem a Palavra de Deus; como seu povo e como todas as nações reconhecem tais benefícios e calamidades como dispensações divinas, é evidente que a doutrina da providência serve de lastro a toda religião, tanto natural quanto revelada.

Argumento com Base na Experiência

Podemos confíadamente relacionar este tema com toda a experiência. Cada

pessoa pode perceber que sua vida foi ordenada por uma inteligência e uma vontade que não são suas. Toda a sua história foi determinada por acontecimentos sobre os quais ela não exerce nenhum controle, acontecimentos amiúde aparentemente fortuitos em si mesmos, de maneira que ou ela conclui que os acontecimentos mais importantes são determinados pelo acaso, ou admite que a providência de Deus se estende a todos os acontecimentos, mesmo os mais ínfimos. O que é verdadeiro no tocante a indivíduos é verdadeiro no tocante às nações. O Antigo Testamento é o registro do relacionamento de Deus com o povo hebreu. A vocação de Abraão, a história dos patriarcas, de José, da jornada dos israelitas ao Egito, de seu livramento e peregrinação pelo deserto, de sua conquista da terra de Canaã e toda a história subseqüente, é um contínuo registro do controle de Deus sobre todas as circunstâncias - controle descrito como extensivo a todos os acontecimentos. De igual modo, a história do mundo revela a olhos inteligentes a providência de Deus que a tudo envolve, tão claramente como os céus declaram sua majestade e poder.

B. *As Escrituras Ensinam a Providência de Deus sobre a Natureza*

Encontramos na Bíblia a afirmação de que a agência providencial de Deus é exercida sobre todas as operações da natureza. Isso é expresso com respeito às operações ordinárias das leis físicas: o movimento dos corpos celestes, a sucessão das estações, o crescimento e a diminuição da produção da terra e a vinda da chuva, da saraiva e da neve. É ele quem guia a Ursa Maior em seu curso, que faz o sol nascer e a relva crescer. Tais eventos são descritos como devidos à onipresente agência de Deus, e são determinados não pelo acaso, nem por necessidade, mas por sua vontade. Paulo diz (At 14.17) que Deus “não se deixou ficar sem testemunho” entre os pagãos, “fazendo o bem, dando-vos do céu chuvas e estações frutíferas, enchendo o vosso coração de fartura e de alegria”. Diz também nosso Senhor (Mt 5.45): “Ele faz nascer o seu sol sobre maus e bons e vir chuvas sobre justos e injustos”. Ele veste “a erva do campo, que hoje existe e amanhã é lançada no forno” (Mt 6.30). De igual modo, lemos que as mais comuns

e extraordinárias operações das leis naturais, os terremotos, as tempestades e as pestilências, são governadas e determinadas por ele, de sorte que todos os efeitos que produzem são atribuídos ao seu propósito. Ele faz dos ventos seus mensageiros e dos relâmpagos seus espíritos ministradores. Mesmo acontecimentos aparentemente fortuitos, como aqueles determinados por causas tão rápidas ou inapreciáveis que chegam a iludir nossa observação, como a

queda de um pardal, o lançamento de uma flecha, e o número dos cabelos de nossa cabeça, são todos controlados pelo Deus onipresente. “Não se vendem dois pardais por um asse? E nenhum deles cairá em terra sem o consentimento de vosso Pai” (Mt 10.29).

A Providência se Estende sobre o Mundo Animal

As Escrituras ensinam que os animais irracionais são alvos do cuidado providencial de Deus. Ele forma seus corpos, chama-os ao mundo, sustenta-os durante sua existência e supre suas necessidades. Em sua mão está a vida de cada ser vivente (Jó 12.10). O salmista afirma (SI 104.21): “Os leõezinhos rugem pela presa e buscam de Deus o sustento”. Versículos 27 e 28: “Todos esperam de ti que lhes dês de comer a seu tempo. Se lhes dás, eles o recolhem; se abres a mão, eles se fartam de bens”. Mateus 6.26: “Observai as aves do céu: não semeiam, não colhem, nem ajuntam em celeiros; contudo, vosso Pai celeste as sustenta”. Atos 17.25: “Pois ele mesmo é quem a todos dá vida, respiração e tudo mais”. Tais descrições não devem ser descartadas como formas poéticas de expressar a idéia de que as leis da natureza, como ordenadas por Deus, se acham tão bem organizadas que satisfazem as necessidades da criação animal, sem nenhuma intervenção especial de sua providência. Não é meramente o fato de que o mundo, como criado por Deus, se adapta para satisfazer as carências de suas criaturas, o que se acha expresso nas Escrituras, mas que suas criaturas dependem do constante exercício de seu cuidado. Ele dá ou retrai o de que necessitam segundo seu beneplácito. Quando nosso Senhor pôs nos lábios de seus discípulos a petição “O pão nosso de cada dia dá-nos hoje”, ele reconhecia o fato de que todas as criaturas viventes dependem da constante intervenção de Deus para suprir suas carências diárias.

Sobre as Nações

A Bíblia ensina que o governo providencial de Deus se estende sobre as nações e comunidades dos homens. Salmo 66,7: “Ele, em seu poder, governa etemamente; os seus olhos vigiam as nações; não se exaltem os rebeldes”. Daniel 4.35: “Todos os moradores da terra são por ele reputados em nada; e, segundo a sua vontade, ele opera com o exército do céu e os moradores da terra; não há quem lhe possa deter a mão, nem lhe dizer: Que fazes?”. Daniel 2.21: “E ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis”. Daniel 4.25: “Até que conheças que o Altíssimo tem domínio sobre o reino dos homens e o dá a quem quer”. Isaías 10.5, 6: “Ai da Assíria, cetro de minha ira! A vara em sua

mão é o instrumento de meu furor. Envio-a contra uma nação ímpia e contra o povo de minha indignação lhe dou ordens". Versículo 7: "Ela, porém, assim não pensa, o seu coração não entende assim". Versículo 15: "Porventura, gloriar-se-á o machado contra o que corta com ele? Ou presumirá a serra contra o que a maneja? Seria isso como se a vara brandisse os que a levantam ou o bastão levantasse a quem não é pau!". As Escrituras estão saturadas desta doutrina. Deus usa as nações com absoluto contro-

le, como um homem usa uma vara ou um bastão. As nações estão em suas mãos, e ele as usa para concretizar seus propósitos. Ele as quebra em pedaços, como faz o oleiro com seu vaso, ou as eleva à grandeza, segundo seu beneplácito.

Sobre os Indivíduos

A providência de Deus se estende não só sobre nações, mas também sobre individuos. As circunstâncias do nascimento, da vida e da morte de cada pessoa são ordenadas por Deus. Se nascemos numa terra pagã ou numa terra cristã, na Igreja ou fora dela; se somos fracos ou fortes; com muitos ou poucos talentos; se somos prósperos ou cobertos de aflição; se vivemos muito ou pouco tempo - não são questões determinadas pelo acaso, ou por uma seqüência cega de acontecimentos, mas pela vontade de Deus. 1 Samuel 2.6, 7: "O Senhor é o que tira a vida e a dá; faz descer à sepultura e faz subir. O Senhor empobrece e enriquece; abaixa e também exalta". Isaías 45.5: "Eu sou o Senhor, e não há outro; além de mim não há Deus; eu te cingirei, ainda que não me conheces". Provérbios 16.9: "O coração do homem traça o seu caminho, mas o Senhor lhe dirige os passos". Salmo 75.6,7: "Porque não é do Oriente, não é do Ocidente, nem do deserto que vem o auxílio. Deus é o juiz; a um abate, a outro exalta". Salmo 31.15: "Nas tuas mãos, estão os meus dias". Atos 17.26: Deus "de um só fez toda a raça humana para habitar sobre toda a face da terra, havendo fixado os tempos previamente estabelecidos [ou seja, os pontos convergentes da história] e os limites da sua habitação".

A Providência de Deus com Respeito aos Atos Livres

Não menos claramente a Bíblia ensina que Deus exerce poder controlador sobre os atos livres dos homens, bem como sobre suas circunstâncias externas. Isso se aplica também com respeito a todos os seus atos, bons e maus. Declara-se em termos gerais que o domínio de Deus se estende a toda a vida interior, especialmente aos atos bons. Provérbios 16.1: "O coração do homem pode fazer

planos, mas a resposta certa dos lábios vem do Senhor". Provérbios 21.1: "Como ribeiros de águas assim é o coração do rei na mão do Senhor; este, segundo seu querer, o inclina". Esdras 7.27: "Bendito seja o Senhor, Deus de nossos pais, que deste modo moveu o coração do rei para ornar a Casa do Senhor, a qual está em Jerusalém". Êxodo 3.21: "Eu darei mercê a este povo aos olhos dos egípcios; e, quando sairdes, não será de mãos vazias". Salmo 119.36: "Inclina-me o coração aos teus testemunhos". Salmo 114.4: "Não permitas que meu coração se incline para o mal". Grande parte das predições, promessas e ameaças da Palavra de Deus se fundamenta na concepção desse controle absoluto sobre os atos livres de suas criaturas. Sem isso não poderia haver nenhum governo do mundo e nenhuma certeza quanto ao seu resultado. A Bíblia está repleta de orações fundamentadas nessa mesma concepção. Todos os cristãos crêem que os corações humanos estão na mão de Deus; que ele opera neles tanto o querer quanto o realizar, segundo seu beneplácito.

A Relação da Providência de Deus com o Pecado Com respeito aos atos pecaminosos dos homens, as Escrituras ensinam: (1.) Que eles

estão de tal modo sob o controle de Deus que só podem concretizar-se com sua permissão e na execução de seus propósitos. Ele os guia de tal maneira no exercicio de sua perversidade, que as formas particulares de sua manifestação são determinadas pela vontade de Deus. Em 1 Cr 10.4-14, lemos que Saul se suicidou, mas em outra passagem lemos que Deus o matou e devolveu o reino a Davi. Da mesma forma, lemos que Deus endureceu o coração do Faraó; que endureceu o espírito de Seom, rei de Hesbom; que mudou o coração dos pagãos para que odiassem seu povo; que cega os olhos dos homens e lhes manda poderosa operação do erro para que dêem crédito à mentira; que incita as nações à guerra. Em Ap 17.17 lemos: "Porque em seu coração incutiu Deus que realizem o seu pensamento, o executem à uma e dêem à besta o reino que possuem, até que se cumpram as palavras de Deus". (2.) As Escrituras ensinam que a perversidade dos homens é restringida a limites prescritos. Salmo 76.10: "Pois até a ira humana há de louvar-te; e do resíduo das iras te cinges". 2 Reis 19.28: "Por causa do teu furor contra mim e porque a tua arrogância subiu até aos meus ouvidos, eis que porei o meu anzol no teu nariz e o meu freio na tua boca e te farei voltar pelo caminho por onde vieste". (3.) As ações más são administradas para o bem. A conduta perversa dos irmãos de José, a obstinação e desobediência do Faraó, a obsessão por conquista e a sede por rapina que dominavam os reis pagãos eram controladas em suas invasões da Terra Santa; acima de tudo, a crucificação de Cristo, as perseguições da Igreja, as revoluções

e guerras entre as nações, têm sido controladas de tal maneira por Aquele que se assenta como governante nos céus, a ponto de cumprirem seus sábios e compassivos desígnios. (4.) As Escrituras ensinam que a providência de Deus, com respeito aos pecados dos homens, é tal que a pecaminosidade deles procede unicamente da criatura, não de Deus, o qual não pode ser o autor nem o aprovador do pecado. 1 João 2.16: "Porque tudo que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai [não procede dele como sua fonte ou autor], mas procede do mundo". Tiago 1.13: "Ninguém, ao ser tentado, diga: Sou tentado por Deus; porque Deus não pode ser tentado pelo mal e ele mesmo a ninguém tenta". Jeremias 7.9, 10: "Que é isso? Furtais e matais, cometeis adultério e jurais falsamente, queimais incenso a Baal e andais após outros deuses que não conheceis, e depois vindes, e vos pondes diante de mim nesta casa que se chama pelo meu nome, e dizeis: Estamos salvos; sim, só para continuardes a praticar estas abominações!".

E assim o fato de Deus governar todas as suas criaturas e todas as ações que elas efetuam é claramente ensinado nas Escrituras. E este é o fundamento de toda religião. É a base da consolação de seu povo em todas as épocas; e pode-se dizer que é a convicção intuitiva de todos os homens, por mais inconsistentes que sejam com suas teorias filosóficas ou com suas declarações. Esta providência universal de Deus é tudo o que a Bíblia ensina. Em parte alguma ela tenta informar-nos como Deus governa todas as coisas, ou como seu controle eficaz pode conciliar-se com a eficiência das causas secundárias. Todas as tentativas dos filósofos e teólogos de explicar essa questão podem ser declaradas como fracassos, e piores que fracassos, porque não suscitam mais dificuldades que solução, mas em quase todos os exemplos incluem princípios ou levam a conclusões inconsistentes com os claros ensinos da Palavra de Deus. Tais teorias estão todas fundamentadas em algum princípio *a priori* que é aceito com base não em uma autoridade mais elevada nem na razão humana.

§ 3. *Diferentes Teorias do Governo Divino*

A. *A Teoria Deísta da Relação de Deus com o Mundo*

A primeira das perspectivas gerais da relação de Deus com o mundo é aquela que sempre foi adotada amplamente pelos racionalistas, deístas e homens do mundo. Ela se fundamenta na concepção de que o Ser Supremo é exaltado demais para preocupar-se com os interesses triviais de suas criaturas na terra. Ele

fez o mundo e o regulou com certas leis; dotando a matéria com suas propriedades, e os seres racionais com as faculdades de livre agência; e, havendo feito isso, deixa o mundo entregue às diretrizes dessas leis gerais. Segundo este ponto de vista, a relação que Deus mantém com o universo é a mesma de um maquinista com uma máquina. Quando um perito termina de fazer um relógio, este prossegue seu curso sem sua intervenção. Ele nunca é chamado a intervir na operação, a não ser que surja algum defeito. Mas, visto que tal defeito não se pode atribuir às obras de Deus, não há que invocar sua intervenção, e ele mesmo não interfere. Todas as coisas acontecem em virtude da operação de causas que ele criou e pôs em movimento no princípio. Segundo este ponto de vista, Deus de modo algum determina os efeitos de causas naturais, nem controla os atos de agentes livres. A razão pela qual uma estação é propícia e a terra produz seus frutos em abundância, e em outro tempo se dá o reverso; em um ano a epidemia varre a terra, e em outro ela fica isenta da desolação; de dois navios que partem do mesmo porto, um naufraga e o outro alcança êxito na viagem; que a Armada Espanhola foi desorientada por uma tempestade e salva pela Inglaterra protestante do domínio papal; que Cromwell e seus companheiros foram presos e impedidos de velejar para a América, o que decidiu o destino da liberdade religiosa da Grã Bretanha - que todos esses eventos são como são, deve-se, segundo esta teoria, atribuir ao acaso ou à cega operação de causas naturais. Deus nada tem que ver com isso. Ele abandonou o mundo ao governo de leis físicas, e as atividades dos homens ao próprio controle humano. Tal conceito da relação de Deus com o mundo é tão antibíblico e profano que nunca foi e nunca poderá ser adotado por uma igreja cristã. Quanto mais as simples palavras de nosso Senhor são lembradas e cridas, mais tal doutrina é rejeitada com indignação. “Observai as aves do céu: não semeiam, não colhem, nem ajuntam em celeiros; contudo, vosso Pai celeste as sustenta. Porventura, não vaieis vós muito mais do que as aves?” (Mt 6.26). “Pois vosso Pai celeste sabe que necessitais de todas elas; buscai, pois, em primeiro lugar, o seu reino e a sua justiça, e todas estas coisas vos serão acrescentadas” (Mt 6.32-33). Nosso Senhor, pois, ensina-nos a confiar na providência universal de Deus, a qual supre as carências e controla o destino de todas as suas criaturas, de sorte que um fio de cabelo de forma alguma cairá de nossa cabeça sem a sua observação.

1

Loomis, *Treatise on Astronomy,* Nova Iorque, 1865, p. 314.

2

De Principiis, III. v. 3. *Works*, edit. Paris, 1733, vol. i. p. 149, c, d.

3

Confessiones, xii. 7, *Works*, edit. Benedictines, Paris, 1836, vol. i. p. 356, c, d.

4

O escritor certo dia jantava com Tholuck e cinco ou seis de seus discípulos, quando tomou a faca de mesa e perguntou: “Esta faca provém da substância de Deus?”, e todos eles responderam: “Sim”.

5

Lectures on Metaphysics. Boston, edit. 1859, lecture xxxix. p. 533.

6

Discussions on Philosophy andLiterature etc. De Sir William Hamilton. Nova Iorque, edit. 1853, p. 575.

7

Psychology, de Cousin, Nova Iorque, edit. 1856, p. 443.

8

Ibid., p. 447.

9

Théodicée, II. 201; *Works*, Berlim, 1840, p. 566,

10

Loci Communes de Creatione, edit. Erlangen, 1828, p. 48.

11

De Genesis ad Literam, v. 45; *Works*, edit. Benedictines, Paris, 1836, vol. iii. pp. 321 d, 322 a.

12

Genesis, i, 5; *Works*, Wittenberg edit. 1555 (latim), vol. vi. folha 5, p. 2.

13

Gnomún, edit. Tubingen, 1759, p. 614.

14

Fichte, *Von seligen Leben*, Berlin, 1806, p. 160.

15

De Divisione Naturae, i. 74.

16

Schelling, por Strauss, *Dogmatik*, vol. i. p. 658.

17

De Civitate Dei, XI. 6, edit. Benedictines, vol. vii. p. 444, c, d.

18

De Civitate Dei, XII. 17, edit. Benedictines, vol. vii. p. 508, b.

19

Institutio, I. xiv. 3, edit. Berlim, 1834, p. 112.

20

Manual of Geology. De James D. Dana, M.A., LL. D., professor de Geologia e História Natural no Yale College, p. 743.

21

Ibid., p. 745.

22

Ibid., p. 746.

23

Bibliotheca Sacra, Janeiro de 1856, p. 110.

24

Os pontos de vista do prof. Guyot são apresentados mais extensamente pelo rev. J. O. Means, nos números da *Bibliotheca Sacra* de janeiro e abril, 1855.

25

Theologia Christiana, II. xxv. 7, edit. Amsterdã, 1700, p. 134.

26

Corpus Theologice, de Heidegger, loc. vii. 22, Tiguri, 1732, p. 251.

27

Theol. Didacl., Hanoviae, de Alsted, 1627, p. 283.

28

Summa Theologice, I. 209; *Ibid.*

29

Dogmengeschichte, II. Zweite Hâlfte, p. 288, edit. Leipzig, 1841.

30

Théodicée, III. 386; *Opera*, edit. Berlim, 1840, p. 615.

31

Examen Theologicum, de Hollaz, edit. Leipzig, 1763, p. 441.

B. *A Teoria da Completa Dependência*

Outra teoria, totalmente oposta à que acaba de ser apresentada, fundamenta-se no princípio de que a dependência absoluta inclui a idéia de que Deus é a única causa. Este princípio tem sido amplamente adotado até mesmo na Igreja. Ele tem sido ardorosamente defendido por muitos teístas, não só dentre os escolásticos, mas por alguns dentre os reformadores, bem como por uma grande classe de teólogos modernos. Houve uma classe de doutores escolásticos virtualmente panteístas em suas perspectivas filosóficas. John Scotus Erigena, no século

nono,[1] ensinou que "ornnis visibilis et invisibilis creatura theophania, *i. e.*, divina apparitio recte potest appellari". Ele teve seguidores, ainda no século treze.[2] Os que não chegaram a asseverar que "Deus est essentia omnium creaturarum et esse omnium" ainda mantinham que ele assim operava em tudo a ponto de tomar-se a única causa eficiente. Segundo Tomás de Aquino, eles argumentavam: "Nulla insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quod agens creatum, aliquid operaretur". E novamente: "Quod Deum operari in quolibet operante, aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur: puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne. Et similiter de omnibus aliis".[3] De todos os reformadores, Zuínglio foi o mais inclinado a este ponto de vista extremado da dependência que a criatura tem de Deus. "Omnis virtus", diz ele,[4] "numinis virtus est, nec enim quicquam est quod non ex illo, in illo et per illud sit, imo illud ipsum sit - creata inquam virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie, universalis aut generalis ista virtus exhibetur. Deus est causa rerum universarum, reliqua omnia non sunt vere causas.[5] Constat causas secundas non rite causas vocari. ... Essentiam, virtutem, et operationem habent non suam sed numinis. Instrumenta igitur sunt.[6] Viciniora ista, quibus causarum nomen damus, non jure causas esse sed manus et organa, quibus seterna mens operatur."[7] Calvino não vai tão longe, embora use linguagem como a seguinte, ao falar das coisas inanimadas: "Sunt nihil aliud quam instrumenta, quibus Deus assidue instillat quantum vult efficaciae et pro suo arbítrio ad hanc vel illam actionem flectit et convertit".[8] Ele admite, entretanto, que a matéria possui suas próprias propriedades, e as causas secundárias, uma eficiência real. Toda a tendência da filosofia cartesiana, a qual entrou em voga no século dezessete, consistia em fundir causas secundárias com a causa primeira, e isso a

guiou pelo caminho do idealismo e do panteísmo. Malebranche admitia, com base no testemunho da Escritura, a qual declara que Deus criou o céu e a terra, que o mundo externo possui existência real. Mas negava que ele pudesse produzir quaisquer efeitos, ou que a alma pudesse, de alguma forma, agir sobre a matéria. Vemos todas as coisas em Deus. Ou seja, quando percebemos algo fora de nós mesmos, a percepção não se deve à impressão causada pelo objeto externo, mas à agência imediata de Deus. E a atividade de nossa própria mente é apenas uma forma da atividade de Deus. O primeiro fruto deste sistema foi o idealismo confesso, quando toda a evidência da existência de um mundo externo foi destruída; e o segundo foi o panteísmo de Spinoza, o qual Leibnitz chama de cartesianismo *en outre.* Deve-se admitir que o piedoso desejo dos teólogos reformados em vindicar a soberania e supremacia de Deus, em oposição a todas as formas de doutrina pelagiana e semipelagiana, levou muitos deles a avançar ao extremo de depreciar a eficiência das causas secundárias e exaltar impropriamente a onipresente eficiência de Deus. Schweizer[9] descreve o grande corpo dos teólogos reformados como que

ensinando que a dependência das criaturas do Criador substitui toda a eficiência das causas secundárias. “Die schlechthinige Abhângigkeit des Bestehens und Verlaufes der Welf gestattet keinerlei andere Ursáchlichkeiten ais nur die gõttliche, so dass Zwischenursachen nur seine Instrumente und Organe sind, er die durch ihre Gesammtheit wie durch alie einzelnen Zwischenursachen allein hindurchwirkende Causalitát. Dieses ist er vermõge der *pressentia essentialis numinis* oder doch *divince virtutis,* welche das Sein alies Seins, die Bewegung aller Bewegungen ist”. Essa é a própria doutrina de Schweizer, como é também a mesma de toda a escola de Schleiermacher, à qual ele pertence; mas que não é a doutrina dos teólogos reformados, fica evidente à luz de todo o seu ensino sobre a doutrina do *concursus,* a qual Schweizer admite ser inconsistente com a concepção de que Deus é a única causa de todas as coisas. Essa falsa concepção consistia em que nenhuma criatura pode agir; que a dependência de Deus é absoluta; e que todo poder que se manifesta é poder de Deus, o que leva à doutrina da criação contínua, como declarada ao falar-se da eficiência de Deus na preservação do mundo. Isso leva também à doutrina das causas ocasionais; ou seja, à teoria de que aquilo que chamamos causas secundárias não possui nenhuma eficiência real, e não passa de ocasiões em que Deus manifesta seu poder de forma particular. O mundo da matéria e da mente deveras existe, mas é completamente inerte. Não passa de instrumento e meio pelos quais a multiforme e onipresente eficiência de Deus se manifesta. “Consideremus”, diz Leibnitz, “eorum sententiam, qui rebus creatis veram, et propriam actionem

adimunt,... qui putant non res agere, sed Deum ad rerum pressentiam, et secundum rerum aptitudem; adeoque res occasiones esse, non causas, et recipere, non efficere aut elicere."[10] Os mesmos conceitos da dependência que as criaturas têm em relação a Deus jazem no fundamento de todo o sistema do dr. Emmons. Ele afirmava que, se alguma criatura era dotada de atividade ou poder para agir, então seria independente de Deus. "Não podemos conceber", diz ele, "que ainda o próprio Onipotente seja capaz de formar agentes independentes, visto que isso seria dotá-los de divindade. E visto que todos os homens são agentes dependentes, todos os seus movimentos, exercícios ou ações devem originar-se numa eficiência divina." Não se deve entender tal coisa como a simples afirmação da necessidade de um *concursus* divino para a operação de causas secundárias, pois Emmons ensina expressamente que Deus cria todas as volições da alma, e efetua através de seu portentoso poder todas as mutações no mundo material.

Objeções à Doutrina da Dependência

É preciso objetar a toda essa doutrina que nega a existência de causas secundárias e atribui toda a ação a Deus, tanto do mundo material quanto do mundo espiritual, ou seja: (1.) Que ela se fundamenta em uma concepção arbitrária. Começa com a idéia *a priori* de um ser absoluto e infinito e rejeita tudo o que é inconsistente com essa idéia. Não se pode provar ser inconsistente com a natureza de Deus que ele chame à existência criaturas capazes de originar ação. É suficiente que tais criaturas derivem de Deus suas faculdades e se sujeitem ao seu controle em todos os seus exercícios. (2.) Esta doutrina contradiz a consciência de cada homem. Sabemos, com tanta certeza como conhecemos algo, que somos agentes livres, e que livre agência eqüivale ao poder de autodeterminação, ou de originar nossos próprios atos. Essa doutrina contra-

diz não só nossa autoconsciência, mas também as leis da crença que Deus imprimiu em nossa natureza. E uma dessas leis consiste em que creiamos na realidade dos objetos de nossos sentidos; e que a crença envolve a convicção não só de que elas realmente existem, mas também de que são as causas das impressões que provocam em nossa sensibilidade. É pôr a filosofia em conflito com o senso comum e com as convicções universais dos homens ensinar que tudo isso é uma ilusão; que, quando vemos uma árvore, nos equivocamos, que Deus imediatamente cria tal impressão em nossa mente; ou que, quando queremos mover-nos, isso não está nosso poder, que não somos nós quem nos movemos, mas é Deus quem nos move; ou, quando pensamos, é Deus quem cria

em nós o pensamento. (3.) Como já observamos anteriormente, esse sistema naturalmente conduz e tem conduzido ao idealismo e ao panteísmo, e portanto é completamente inconsistente com toda a liberdade e responsabilidade, e destrói a possibilidade de distinções morais.

C. *A Doutrina de que Não Existe Eficiência Exceto na Mente*

Segundo este ponto de vista, não existem coisas como energias físicas. A mente humana é dotada do poder de produzir efeitos; porém, à parte da mente, divina ou criada, não existe eficiência no universo. Esta doutrina tem ingressado em muitos tratados teológicos e filosóficos. Assim diz o Reitor Tulloch: uma causa é "coincidente com um agente". "Portanto, implica mente. Mais definidamente, e em sua plena concepção, implica uma vontade racional."[11] As causas físicas são, assim, consideradas como o operar contínuo da vontade de Deus. "Descobrimos que a idéia de causação", diz ele, "se funde na idéia da operação de uma mente ou vontade racional na natureza."[12] A providência nada é senão um "contínuo avançar dessa eficiência [originalmente criada]".[13] O dr. Tulloch muito corretamente presume que uma causa é aquilo que tem poder para produzir efeitos; e que obtemos nossa idéia de poder, e portanto da natureza de causação, de nossa própria consciência de eficiência. Daí ele infere que, como a mente é a única causa da qual temos conhecimento imediato, é a única que existe. Mas isso é um *non-sequitur.* O fato de que a mente é uma causa não prova que a eletricidade não seja uma causa. Os fatos, como discernidos pela massa dos homens, são: Primeiro, somos cônscios da eficiência ou do poder de produzir efeitos. Segundo, o exercício desse poder desperta ou propicia ocasião para a intuição da verdade universal e necessária de que todo o efeito deve ter uma causa apropriada. Terceiro, como vemos ao redor de nós efeitos de diferentes tipos, é uma lei da razão que eles devam ser atribuídos a causas de diferentes tipos. A evidência de que essa é a lei da razão consiste no fato de que os homens em toda a parte crêem que as causas físicas explicam os efeitos físicos, tão invariavelmente como crêem que a mente explica os efeitos inteligentes. Entretanto, exerce grande atração a teoria que funde todas as forças, em todo o lugar, na vontade operativa de Deus. Ela permite uma via de escape das muitas dificuldades que sitiam a questão da relação de

Deus com o mundo. Mesmo os homens devotados ao estudo da natureza se vêem tão embaraçados com perguntas tais como "O que é matéria?" ou "O que é força?", que se dispõem, em muitos casos, a fundir todas as coisas em Deus. O Duque de Argyle afirma: "A ciência, na doutrina moderna da Conservação da

Energia e da Conversibilidade das Forças, já está chegando a uma sólida defesa da idéia de que todos os tipos de Força são apenas formas ou manifestações de alguma Força Central fluindo de alguma Fonte Mestra de Poder. Sir John Herschel não hesitou em dizer que ‘é razoável considerar a Força da Gravidade como o resultado direto ou indireto de uma consciência ou uma vontade existindo em algum lugar’. E mesmo que não possamos identificar com certeza a Força em todas as suas formas com as energias diretas da Vontade Onipresente e todo-abrangente, pelo menos, no mais elevado grau, é antifilosófico pressupor o contrário - falar ou pensar como se as Forças da Natureza fossem independentes, ou mesmo separadas, do Poder do Criador”.[2']

Já foi observado numa página anterior que Wallace ainda mais decididamente adota o mesmo ponto de vista. Em seu livro sobre a seleção natural, depois de defender a teoria de Darwin sobre a origem das espécies (exceto em sua explicação do homem), no final ele passa à pergunta: “O que é matéria?”. A isto responde, dizendo: “Matéria é essencialmente força, e nada além de força. A matéria, como popularmente entendida, não existe e de fato é filosoficamente inconcebível”.[14] [15] A pergunta seguinte é: “O que é força?”. A resposta final consiste em que ela é a vontade de Deus. Diz Mr. Wallace: “Se ligamos uma força, por menor que seja, a uma origem em nossa própria *Vontade,* embora não tenhamos nenhum conhecimento de outra causa primária da força, não parece uma conclusão improvável de que toda a força poderá ser força; e assim todo o universo é não simplesmente dependente de, mas realmente é, a *Vontade* das supremas inteligências ou de uma Suprema Inteligência”.[16]

Esta teoria é substancialmente a mesma que a mencionada anteriormente. Elas diferem apenas quanto à sua aplicação. Segundo a doutrina da “Dependência Absoluta”, Deus é o único agente no universo; segundo a doutrina que acaba de ser apresentada, ele é o único agente, ou sua vontade é a única energia no mundo material. A matéria não é nada. “Ela não existe.” Nada existe senão força, e força é Deus; portanto, o mundo externo é Deus. Em outros termos, todas as impressões e sensações que sofremos, como presumimos, por coisas fora de nós, são de fato causadas pelo poder imediato de Deus: não existe terra; não existem estrelas; nem homens nem mulheres; nem pais nem mães. Os homens não podem crer em tal coisa. Pela constituição de nossa natureza, a qual nenhum homem pode alterar, somos forçados a crer na realidade do mundo externo; que a matéria existe, e que ela é a causa próxima dos efeitos que atribuímos à sua agência.

D. *A Teoria da Harmonia Preestabelecida*

Outra concepção formulada pelos filósofos consiste em que uma substância não pode agir em outra substância de um tipo diferente; o que é extensivo não pode agir no que não é exten-

sivo; a matéria não pode agir na mente, nem a mente na matéria. Não obstante, é um fato da consciência e da observação cotidiana que, pelo menos aparentemente, objetos materiais pelos quais somos cercados são as causas de certas sensações e percepções, ou seja, agem em nossa mente; e não é menos uma questão de consciência que nossa própria mente aja, pelo menos assim parece, sobre nosso corpo. Podemos mover-nos, podemos controlar a ação de todos os nossos músculos voluntários. Não obstante, seria uma ilusão se a matéria não pudesse agir na mente, nem a mente na matéria. Para explicar a relação entre mente e matéria neste mundo, e explicar a aparente ação uma sobre a outra, Leibnitz adotou a teoria de uma harmonia preestabelecida. Deus criou dois mundos independentes, um da matéria, e o outro da mente; cada um possui sua própria natureza e seu próprio princípio de atividade. Todas as mutações na natureza, todas as ações de nosso corpo são determinadas por uma fonte dentro da matéria e dentro do próprio corpo, e ocorreriam na mesma ordem em que realmente aconteceriam se nenhuma mente criada existisse. De igual modo, todos os estados diversificados da mente humana, todas as suas sensações, percepções e volições são determinados de dentro, e seriam justamente o que são ainda que o mundo externo não existisse. Teríamos as mesmas visões, ouviríamos os mesmos sons, teríamos as mesmas volições a mover este ou aquele músculo, ainda que nada existisse para se ver, ouvir ou mover. Esses dois mundos, assim automaticamente movidos, coexistem e são feitos para agir em harmonia através de um pré-arranjo divinamente ordenado. Daí a sensação de ardência que surge na mente, não porque o fogo age no corpo e o corpo na mente, mas porque, através desta harmonia preestabelecida, tais ocorrências são causadas para coincidir no tempo e no espaço. Desde a eternidade, determinou-se que eu teria uma volição para mover meu braço em determinado tempo; e desde a eternidade determinou-se que o braço se moveria nesse tempo. As duas ocorrências, portanto, concorrem como antecedente e conseqüente imediatos, mas a volição está em uma relação de causação para com o movimento. A volição teria sido formada ainda que não houvesse braço para mover-se; e o braço se teria movido, ainda que a volição jamais fosse formada. A mão de Leibnitz teria escrito todos os seus maravilhosos livros de matemática e filosofia, e conduzido todas as suas controvérsias com Bayle, Clarke e Newton, ainda que

sua alma jamais houvera sido criada.[17]

E. *A Doutrina do Concursus*

Um princípio muito mais amplamente adotado e permanentemente influente consiste em que nenhuma causa secundária pode agir até que sofra a ação. Nada criado pode originar ação. Este princípio, elaborado em maior ou menor extensão, foi adotado por Agostinho, pelos escolásticos, pelos tomistas e dominicanos da Igreja Latina e pelos protestantes, sejam luteranos, reformados ou remonstrantes. Foi concebido como um axioma filosófico, ao qual devem conformar-se todas as doutrinas teológicas. “Ad gubemationem concursus pertinet, quo Deus non solum dat vim agendi causis secundis et eam conservat, sed et easdem movet et applicat ad agendum. Praxursus etiam dicitur, nam cause secunda; non movent nisi mote.”[18] [19] “Prima causa”, diz Turrettin, “est primum mo vens in omni actione, ideo causa secunda non potest movere,

nisi moveatur, nec agere, nisi acta a prima; alioqui erit principium sui motus, et sic non amplius esset causa secunda, sed prima.”[19] Na produção de cada efeito, portanto, há a eficiência de duas causas, a primeira e a segunda. Mas isso não deve ser considerado como se envolvesse duas operações, como quando dois corcéis são atrelados ao mesmo veículo, o qual é puxado em parte por um e em parte pelo outro. A eficiência da primeira causa está na segunda, e não simplesmente com ela. Deus “immediate influit in actionem et effectum creatura, ita ut idem effectus non a solo Deo, nec a sola creatura, nec partim a Deo, partim a creatura, sed una eademque efficientia totali simul a Deo et creatura producatur, a Deo videlicet ut causa universali et prima, a creatura ut particulari et secunda”.[20] “Non est re ipsa alia actio influxus Dei, alia operatio creaturee, sed una et indivisibilis actio, utrumque respiciens et ab utroque pendens, a Deo ut causa universali, a creatura ut particulari.”[21]

Este *concursus* é descrito primeiramente como geral; uma influência do poder onipresente de Deus não só sustentando as criaturas e suas propriedades e faculdades, mas excitando cada uma a agir segundo sua natureza. Ele é análogo à influência geral do sol que afeta diferentes objetos em diferentes formas. O mesmo raio solar derrete a cera e endurece o barro. Ele põe a força germinadora de todas as sementes em ação, mas não determina a natureza dessa ação. Todas as sementes são assim vivificadas; mas uma se desenvolve como trigo, outra como cevada, não em virtude da força solar, mas em razão de sua própria e peculiar natureza. Isso é tudo o que admitem os franciscanos e os jesuítas entre

os romanistas, e os remonstrantes entre os protestantes. Os tomistas e dominicanos, entre os primeiros, e os teólogos agostinianos, em geral, insistem que, além desse *concursus* geral, há também um concurso prévio, simultâneo e determinante da primeira de todas as causas secundárias, tanto na causa quanto no efeito; ou seja, não só excitando à ação, mas sustentando, guiando e determinando o ato; de modo que, sendo como é, e não de outra forma, deve ser atribuída à causa primeira, e não à causa secundária, em cada caso. Sobre este ponto, contudo, os teólogos reformados não estão de acordo, como admite Turrettin. "Ex nostris", diz ele, "quidam concursum tantum pravium volunt quoad bona opera gratiae, sed in aliis omnibus simultaneum sufficere existimant."[22] Por *concursus* prévio se entende, diz ele, "Actio Dei, qua in causas earumque principia influendo, creaturas excitat, et agendum pramovet, et ad hoc potius quam ad illud agendufn applicat. *Simultaneus* vero est per quam Deus actionem creatura, quoad suam entitatem, vel substantiam producit; quo una cum creaturis in earum actiones et effectus influere ponitur, non vero in creaturas ipsas".[23] [24] Admite-se que estes não diferem realmente, "quia concursus simultaneus, nihil aliud est, quam concursus pravius continuatus". Este *concursus* prévio é também chamado predeterminante. "Id ipsum etiam nomine Pradeterminationis, seu Pramotionis solet designari, qua Deus ciet et applicat causam secundam ad agendum, adeoque antecedenter ad omnem operationem creatura, seu prius natura et ratione quam creatura operetur, eam realiter et efficaciter movet ad agendum in singulis actionibus, adeo ut sine hac pramotione causa secun-

da operari non possit, ea vero posita impossibile sit in sensu composito causam secundam non illud idem agere ad quod a prima causa pramovetur."[31]

Concursus, portanto, pressupõe: (1.) Que Deus dá às causas secundárias o poder de agir. (2.) Que ele as preserva em existência e vigor. (3.) Que ele excita e determina as causas secundárias para que ajam. (4.) Que ele as dirige e governa para o fim predeterminado. Tudo isso, contudo, era tão inferido que:

1. O efeito produzido ou o ato realizado deve ser atribuído à causa secundária, e não à causa primária. Quando o fogo queima, é ao fogo, e não a Deus, que o efeito deve ser atribuído. Quando uma pessoa fala, é a pessoa, e não Deus, que pronuncia as palavras. Quando a lua provoca a maré e as ondas arremetem um navio na praia, o efeito deve ser atribuído não à lua, mas ao volume das ondas. A força da gravidade age invariavelmente em toda a matéria ponderável, e no entanto essa força pode ser indefinidamente variada nos efeitos produzidos pelas

causas intervenientes, quer necessárias quer livres.

2. A doutrina do *concursus* não nega a eficiência das causas secundárias. São causas reais e possuem um *principium agendi* em si mesmas.

3. A agência de Deus não substitui nem de forma alguma interfere na eficiência das causas secundárias. “Ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere, sed servare: unde omnia movet secundum eorum conditionem: ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum determinai, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his ad quas naturaliter movetur.”[25] “Concurrit Deus cum naturalibus ad modum causa; naturalis, cum causis liberis per modum causas libera.”[26] “Duo sunt causaram genera, alias definitas et generales, quas eodem modo semper agunt, ut ignis qui urit, sol qui lucet; alias indefinitas et libera, quas possunt agere vel non agere, hoc vel illo modo agere: ita Deus naturam earum conservai, et cum illis juxta eam in agendo concurrit; cum defínitis, ut ipse eas determinei sine determinatione própria; cum indefinitis vero et liberis, ut ipsas quoque se determinent proprio rationis judicio, et libera voluntatis dispositione, quam Deus non aufert homini, quia sic opus suum destraeret, sed relinquit et confirmat.”[27] Com o mesmo propósito, a “Confissão de Westminster”[28] afirma: “Posto que, em relação à presciência e ao decreto de Deus, que é a causa primária, todas as coisas acontecem imutável e infalivelmente, contudo, pela mesma providência, Deus ordena que elas sucedam, necessária, livre ou contingentemente, conforme a natureza das causas secundárias”.

4. À luz desse fato, segue-se que a eficiência ou agência de Deus não é a mesma em relação a todos os tipos de acontecimentos. Uma coisa é cooperar com causas materiais, outra é cooperar com agentes livres. É uma coisa em relação aos atos bons, e outra, em relação às más ações; é uma coisa, na natureza, e outra, na graça.

5.0 *concursus* divino não é inconsistente com a liberdade de agentes livres. “Moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrínseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio

principio extrinseco. Et sic raoveri ex se, non repugnat ei, quod movetur ab alio. - Illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si raoveatur contra inclinationem propriam: sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei ejus propriam inclinationem."[29] Isso é indubitavelmente verdadeiro. Nada é mais certo à luz da Escritura do que Deus ser o autor da fé e do arrependimento. Ambos são dons seus. São bênçãos pelas quais oramos e as quais ele promete. Não obstante, nada é mais certo, à luz da consciência, do que a fé e o arrependimento procederem de nossos próprios atos livres. Portanto, *moveri ab alio* não é inconsistente com *moveri ex se.* Sobre este ponto, Turrettin[30] afirma: "Cum providentia non concurrat cum voluntate humana, vel *per* coactionem, cogendo voluntatem invitam, vel determinando physice, ut rem brutam et checam absque ullo judicio, sed rationaliter, flectendo voluntatem modo ipsi convenienti, ut seipsam determinei, ut causa próxima actionum suarum proprio rationis judicio, et spontanea voluntatis electione; eam libertati nostra nullam vim inferre, sed illam potius amice fovere".

6. Todos os defensores da doutrina do *concursus* admitem que a grande dificuldade nela existente se refere ao pecado. A dificuldade aqui consiste não tanto em relação à responsabilidade do pecador. Se o pecado é um ato propriamente dele, e se o *concursus* divino não interfere em sua liberdade, então não interfere em sua responsabilidade. Quando Deus, por sua graça, determina que os atos de seu povo serão santos, a santidade é deles. Constitui o caráter deles. Quando Deus confere beleza a uma pessoa, ela é bela. E se sua cooperação nos pecados dos homens não deixa a liberdade deles em pecar enfraquecida, eles são tão verdadeiramente pecadores como se não existisse tal cooperação. Essa não é a dificuldade. A pergunta real é esta: "Como pode a cooperação de Deus no pecado conciliar-se com sua própria santidade?". É fácil perceber como Deus pode cooperar nos atos bons e alegrar-se na bondade que é seu dom; mas como é possível que ele concorra nos atos pecaminosos de sorte que não só preserve o pecador no exercício de sua capacidade de agir, mas também preserve a ação e determine que o seu ato seja o que realmente é, e não outra coisa? Tal dificuldade foi, como já se observou, francamente reconhecida. Enfim acabou definindo pecado como mero defeito, falta de conformidade com a lei moral. Como tal, não requer uma causa eficiente, mas apenas uma causa deficiente. Deus é a fonte imediata ou remota de toda a eficiência, mas não a fonte de mera deficiência. Em todo o ato pecaminoso, portanto, distinguia-se o ato como um ato a requerer uma causa eficiente; e a qualidade moral desse ato, ou sua falta de conformidade com a lei, não passa de mera ilusão, a qual não é

um *ens,* e portanto não deve de forma alguma ser atribuída a Deus. Eis a resposta a tal objeção dada por Agostinho e repetida desde os seus dias até hoje. Diz Aquino:[31] “Quicquid est entitatis et actionis in actione mala, reducitur in Deum sicut in causam: sed quod est ibi defectus non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente”. Diz Quenstedt:[32] [33] “Distinguendum inter effectum et defectum, inter actionem et actionis *àxa^íav.* Effectus et actio est a Deo, non vero defectus et *àxa^ía* sive inordinatio et exorbitatio actionis. Ad effectum Deus concurrit, vitium non causat, non enim in agendo déficit aut errat, sed causa

secunda”. Diz Bucan:[33] “Malorum opera quoque decemit et regit. Tamen non est autor mali, quia mali sic aguntur a Deo, ut sponte, libere et sine coactione et impulsu violento agant. Deinde non infundit malitiam sicut bonitatem, nec impellit aut allicit ad peccandum”. Com o mesmo propósito diz Turrettin[34]: “Cum actus qua talis semper bonus sit quoad entitatem suam, Deus ad illum concurrit effective, et physice.... (quoad malitiam) Deus nec causa physica potest ejus dici, quia nec illam inspirat aut infundit, nec facit; nec ethica, qui nec imperat, aut approbat et suadet, sed severissime prohibet et punit”. Como a mesma influência solar dá vida a todas as espécies de plantas, quer as nutritivas quer as venenosas; como a mesma corrente de água pode ser conduzida de um canal a outro; como a mesma força vital anima os membros do homem sadio e do aleijado; como a mesma mão pode girar a chave de um instrumento quando afinado e quando desafinado - insiste-se que a mesma divina eficiência sustenta e anima todos os agentes livres. Que eles atuam em tudo quanto se deve à eficiência divina, mas a natureza particular de seus atos (pelo menos quando são maus) deve-se atribuir não àquela eficiência todo-abrangente de Deus, mas à natureza ou caráter de cada agente particular. Que Deus controla e governa os homens perversos, determina que sua perversidade assuma uma forma, e não outra, e a guia a manifestações que promoverão o bem em vez do mal - não é inconsistente com a santidade de Deus. Ele não infundiu inveja e ódio no coração dos irmãos de José, mas guiou o exercício desses maus sentimentos, a ponto de preservar Jacó e a semente eleita da destruição.

Observações sobre a Doutrina do Concursus

O exposto anteriormente a respeito da doutrina do *concursus* simplesmente se destina a apresentar os conceitos geralmente nutridos pelos agostinianos quanto à natureza do governo providencial de Deus. Sejam tais conceitos corretos ou não, é importante compreendê-los. É bastante evidente que há vasta distinção entre esta teoria do *concursus* e aquela que associa todos os acontecimentos,

quer necessários quer livres, à agência imediata de Deus. Os pontos de diferença entre as duas teorias são: (1.) Que uma admite e a outra nega a realidade e a eficiência das causas secundárias. (2.) Uma não faz distinção entre acontecimentos livres e necessários, atribuindo-lhes igualdade com a poderosa e criativa energia de Deus; a outra admite a validade e inexprimível importância desta distinção. (3.) Uma assevera e a outra nega que a agência de Deus é a mesma nos atos pecaminosos e nos atos bons. (4.) Uma admite que Deus é o autor do pecado, a outra repudia tal doutrina como abominável. Os teólogos reformados protestaram contra a livre difamação feita pelos romanistas e mais tarde pelos remonstrantes de que a doutrina agostiniana levou, por algum precipitado processo de raciocínio, à conclusão de que Deus é a causa do pecado. Citam de seus oponentes admissões envolvendo tudo o que eles mesmos ensinam com referência à agência de Deus nos atos perversos dos homens. Assim Belarmino, que gratuitamente faz esta objeção contra os protestantes, diz pessoalmente:[35] [36] "Deus non solum permittit impios agere multa mala, nec solum deserit pios ut cogantur pati qua: ab impiis inferuntur; sed etiam praesidet ipsis voluntatibus malis, easque regit et gubemat, torquet ac flectit in eis invisibiliter operando, ut licet vitio proprio malae sint, tamen a divina providentia ad unum potius malum,

quam ad aliud, non positive sed permissive ordinentur." Quanto a esta passagem, diz Turrettin: "Quibus verbis nihil durius apud nostros occurrit". Belarmino também cita[36] e adota a linguagem de Aquino quando diz: "Deum non solum inclinare voluntates malas ad unum potius, quam ad aliud permittendo, ut ferantur in unum, et non permittendo, ut ferantur in aliud, ut Hugo recte docuit, sed etiam positive inclinando in unum et avertendo ab alio". É de importância não só como questão de verdade histórica, mas também por sua influência moral, que seja distintamente conhecido e reconhecido o fato de que os teólogos reformados, com todos os agostinianos antes e depois da Reforma, energicamente rejeitaram a doutrina de que Deus é o autor ou a causa eficiência do pecado.

A objeção à doutrina do *concursus* não é que ela intencional ou realmente destrói a livre agência do homem, ou que faz Deus o autor do pecado, mas: (1.) Que se fundamenta em uma pretensão arbitrária e falsa. Ela nega que alguma criatura possa produzir ação. Isso não admite prova. É uma inferência a partir da presumida natureza da dependência da criatura em relação ao Criador; ou da presumida necessidade do princípio em questão, a fim de assegurar o absoluto controle de Deus sobre os seres criados. Não obstante, isso contradiz a

consciência humana. O fato de sermos agentes livres significa que temos o poder de agir livremente; e agir livremente implica que originamos nossos próprios atos. Não significa que é inconsistente com nossa liberdade o fato de sermos movidos e induzidos a exercer nossa capacidade de agir por considerações consignadas à nossa razão ou inclinações, ou pela graça de Deus; mas significa que temos o poder de agir. O poder de ação espontânea é essencial à natureza de um espírito; e Deus, quando nos criou, em sua própria natureza como espíritos, dotou-nos com o poder de gerar nossos próprios atos. (2.) Uma segunda objeção à doutrina consiste em que ela é uma tentativa de explicar o inexplicável. Não contente com a simples e definida declaração da Bíblia, de que Deus governa todas as suas criaturas e todas as ações delas, empreende explicar como isso se deu. À luz da natureza do caso, isso é impossível. Vemos que causas materiais agem, mas não podemos dizer como agem. Somos cônscios da faculdade de guiar nossos próprios pensamentos e determinar nossa própria vontade; mas como exercemos essa eficiência, ultrapassa nossa compreensão. Sabemos que a vontade tem poder sobre certos músculos do corpo; mas o ponto de conexão, o *nexo* entre volição e ação muscular, é totalmente inescrutável. Por que, pois, tentaríamos explicar como a eficiência de Deus controla a eficiência das causas secundárias? O fato é claro, e só o fato é importante; mas o modo da ação de Deus não nos é possível entender. (3.) A terceira objeção é que esta doutrina multiplica dificuldades. Ao tentar ensinar como Deus governa agentes livres, para incitá-los a agir; como os sustenta em ação; como lhes determina agir assim, e não de outra forma; que ele eficazmente concorre na entidade, mas não necessariamente na qualidade moral do ato, suscitamos de pronto as mais sutis e intrincadas questões metafísicas, as quais não há homem capaz de resolver. E mesmo admitindo-se a teoria do *concursus*, como exposta pelos teólogos eruditos e escolásticos, é verdade o que ela significa? Que conhecimento real ela comunica? Tudo o que sabemos, e tudo o que necessitamos saber, é: (1.) Que Deus governa todas as suas criaturas; e (2.) Que seu controle sobre elas é consistente com a natureza delas e com a própria pureza e excelência infinitas dele.

Como esta doutrina da providência envolve a questão da relação de Deus com o mundo, ela é reconhecidamente a mais abrangente e difícil, seja no âmbito da teologia seja no âmbito da filosofia. Como o mundo, compreendendo com isso o universo e os seres criados, inclui o mundo da matéria e o mundo da mente, a doutrina da providência se preocupa primeiramente

com a relação de Deus com o universo externo ou material; e em segundo lugar

com sua relação com o mundo da mente, ou com suas criaturas racionais.

§ 4. *Os Princípios Envolvidos na Doutrina Bíblica da Providência*

A. *A Providência de Deus sobre o Universo Material*

No que concerne à relação de Deus com o mundo externo, os seguintes fatos parecem estar pressupostos ou claramente ensinados na Bíblia.

1. Existe um mundo externo, ou universo material. O que chamamos *mundo* não é um fantasma nem uma exibição engenhosa. Não se trata de nós mesmos, de nossos diversos estados, como quer que se produzam. A matéria, porém, possui existência real. É uma substância que existe e continua existindo, e possui identidade em todos os diversos estados. É verdade que isso se opõe ao panteísmo, o qual faz do mundo externo uma forma de existência de Deus; ao idealismo; e à teoria dinâmica que ensina que a matéria é mera força. Esta última doutrina é inteligível se por força se entende a vontade de Deus constantemente em ação, porque esta é a energia da substância divina. Mas na forma em que a doutrina comumente se apresenta, toma-se a força como a realidade última. A matéria é força; não substância, mas simplesmente atividade, poder. É evidente, contudo, que nada pode agir, ou nada pode produzir movimento sem algo para mover-se, como várias vezes expresso. A força, pois, não existe por si mesmo. Ela necessariamente implica uma substância da qual é um efeito ou manifestação, ou propriedade. A existência real do mundo externo é uma daquelas realidades do senso comum e das Escrituras, sustentada pela mesma constituição de nossa natureza, e que é totalmente inútil negar.

A Matéria é Ativa

2. O segundo fato ou princípio reconhecido pelas Escrituras é que a matéria é ativa. Ela tem propriedades ou forças que são as causas próximas das mudanças físicas que constantemente vemos e experimentamos. Isso é considerado pelos cientistas quase uma verdade axiomática. “Não existe força sem matéria, nem matéria sem força.” Essa é também a convicção geral dos homens. Ao tomar um corpo pesado em sua mão, atribui-se seu peso à natureza do corpo e à sua relação com a terra. Quando uma substância produz a sensação de doçura e outra a sensação de acidez, atribui-se a diferença às próprias substâncias. E assim em relação a outros efeitos físicos; eles são sempre e em toda a parte atribuídos a causas físicas. Essa é uma lei de nossa natureza; e por isso a teoria que nega que

existam quaisquer causas físicas, e que atribui todos os efeitos ou mudanças físicas à operação imediata da vontade divina, contradiz nossa natureza e não pode ser verdadeira. Além disso, como já vimos, essa teoria logicamente leva ao idealismo e ao panteísmo. Ela associa o universo a Deus.

Essas forças físicas agem por necessidade, cega e invariavelmente. Estão em toda a parte e são sempre as mesmas. A lei da gravidade se acha presente nas mais remotas regiões do espaço, como está presente aqui em nossa terra. Ela age sempre, e sempre da mesma forma. O mesmo procede no tocante a todas as forças físicas. Luz, calor, eletricidade e afinidades químicas são em toda a parte os mesmos em seu modo de operações.

As Leis da Natureza

A ambigüidade das palavras *lei e natureza* já recebeu sua observação. A expressão "Lei da Natureza", entretanto, é geralmente usada em um ou outro de dois sentidos. Ou significa uma seqüência de acontecimentos regularmente observada, sem nenhuma referência à causa pela qual se determina essa regularidade de seqüência, ou significa uma força invariavelmente ativa na natureza. Neste último sentido, falamos das leis da gravidade, luz, calor, eletricidade etc. Que tais leis, ou que tais forças físicas existem, agindo invariavelmente, as quais não devem ser fundidas nos "modos uniformes de operação divina" é, como já vimos, um importante fato bíblico.

A principal pergunta é "Qual é relação Deus para com essas leis?". A resposta a essa pergunta, como extraída da Bíblia, é: Primeiro, Deus é o autor delas. Ele dotou a matéria com essas forças, e ordenou que fossem uniformes. Segundo, Deus é independente delas. Ele pode mudá-las, extingui-las ou suspendê-las à vontade. Pode operar com ou sem elas. Não se pode fazer com que "O Reino da Lei" domine sobre Aquele que fez as leis. Terceiro, como a estabilidade do universo e o bem-estar (inclusive a existência) das criaturas organizadas dependem da uniformidade das leis da natureza, Deus nunca as negligencia, exceto para a consecução de algum propósito elevado. Nas operações ordinárias de sua providência, Deus opera com e através das leis que ele mesmo ordenou. Ele governa o mundo material, bem como o mundo moral por meio da lei.

Portanto, a relação que Deus mantém com as leis da natureza é, em um aspecto importante, análoga à que nós temos com essas leis. Nós as empregamos. O homem nada pode fazer fora delas; não obstante, que maravilhas de criatividade,

de beleza e de utilidade tem ele realizado! O dr. Beale, como já vimos, ilustra a relação de Deus com as forças físicas referindo-se a um químico em seu laboratório. Os componentes químicos não se põem a si próprios nas retortas nas devidas proporções, nem se sujeitam primeiramente a uma e depois a outra operação. Como meras forças físicas, cegas, não podem fazer nada; pelo menos nada que implique propósito ou desígnio. As propriedades químicas dos materiais empregados têm suas funções, e o químico têm as suas próprias, e elas evidentemente não são apenas diferentes, mas diversas, ou seja, de uma ordem diferente. A ilustração do prof. Henry foi extraída da relação do engenheiro com a máquina. A complexa estrutura da máquina, a composição e combustão do combustível; a evaporação da água; tudo isso é externo ao engenheiro, e ele ao sistema. A locomotiva, ainda que dotada de potência, encontra-se per-feitamente imóvel. Respondendo à ação do engenheiro, ela se desperta para a vida; e no entanto, com toda a sua tremenda energia, obedece perfeitamente à vontade dele.

Essas ilustrações, e outras possíveis, são necessariamente muito adequadas. Os poderes da natureza dos quais o homem se vale não dependem dele, e estão sob seu controle de modo bastante limitado. Ele é totalmente externo às suas obras. Não obstante, Deus enche os céus e a terra. Ele é imanente no mundo; está intimamente e sempre presente com cada partícula de matéria. E essa presença não é no que diz respeito ao ser, mas também no tocante ao conhecimento e ao poder. É manifestamente inconsistente com a idéia de um Deus infinito que qualquer parte de suas obras esteja ausente dele, fora de sua vista, ou independente de seu controle. Embora esteja assim em todas as partes eficientemente presente, sua eficiência não anula a de suas criaturas. É por meio de uma lei natural, ou força física, que o vapor emana da superfície dos oceanos, se acumula em nuvens e se condensa e cai em forma de chuva sobre a terra, mas

Deus controla de tal maneira a operação das leis que produzem tais efeitos que envia a chuva quando e onde lhe apraz. O mesmo sucede com todas as operações da natureza e com todos os acontecimentos do mundo externo. Eles se devem à eficiência de forças físicas; essas forças, porém, que são combinadas, ajustadas e levadas a cooperar ou a contrapor umas às outras, na maior complexidade, estão todas sob a constante diretriz de Deus, e têm de concretizar seu propósito. É perfeitamente racional, pois, orar por saúde, por sucesso, por estações frutíferas e pela paz e prosperidade das nações, em um mundo onde forças cegas e naturais são a causa próxima de tudo quanto ocorre, uma vez que todos esses acontecimentos são determinados pela agência inteligente de Deus.

A providência de Deus é assim vista como universal e extensiva a todas as suas criaturas e a todas as ações que elas efetuam. A distinção comum e propriamente feita à providência geral, especial e extraordinária de Deus refere-se aos efeitos produzidos, não à sua agência na produção deles; porquanto ela é a mesma em todos os casos. Mas se o objetivo a ser alcançado é de caráter geral, tal como o movimento ordenado dos corpos celestes, ou o sustento e a operação regular das leis da natureza, então a providência de Deus é designada como geral. Muitas pessoas se dispõem a admitir esta superintendência geral do mundo por parte de Deus, mas negam sua intervenção na produção de efeitos concretos. A Bíblia, porém, ensina com clareza uma providência especial, e todos os homens crêem nela de maneira instintiva. Ou seja, Deus emprega seu controle sobre as leis da natureza para lograr efeitos especiais. Pessoas enfermas, em perigo ou em alguma angústia oram a Deus por auxílio. Isso não é irracional. Pressupõe que a relação de Deus com o mundo é precisamente a que se acha expressa na Bíblia. Não pressupõe que Deus põe de lado ou que se contrapõe às leis da natureza, mas simplesmente as controla e faz com que produzam algum efeito adequado. As Escrituras e a história do mundo, bem como quase toda a experiência do homem, fornecem sobeja evidência dessas interposições divinas. Seriamos como órfãos desamparados se não fosse a constante supervisão e proteção de nosso Pai celestial. Às vezes as circunstâncias que acompanham tais intervenções divinas são tão inusitadas, e as evidências que oferecem do controle divino são tão claras, que os homens não se podem recusar a ver a mão de Deus. Não obstante, nada há de extraordinário na ação de Deus. Trata-se apenas, em tais ocasiões, do testemunho das manifestações mais impressivas do controle absoluto que Deus exerce constantemente sobre as leis que ele próprio ordenou.

A Uniformidade das Leis da Natureza é Consistente com a Doutrina da Providência

É evidente que a doutrina bíblica da providência não é inconsistente com o "Reino da Lei" em nenhum sentido próprio das palavras. As Escrituras reconhecem que as leis da natureza são imutáveis; que são ordenanças de Deus; que são uniformes em sua operação; e que não podem ser desrespeitadas impunemente. Visto, porém, que dentro de sua esfera o homem pode usar as leis fixas para concretizar os mais diversificados propósitos, assim Deus, em sua ilimitada esfera, as mantém sempre e em toda a parte sob seu absoluto controle, de sorte que, sem suspendê-las nem violá-las, as conserva sempre subservientes à sua vontade. Há filósofos que não admitem isso. Para eles, o controle da mente e o reino da lei são incompatíveis; ou um ou o outro precisa ser negado. "O

caráter fundamental de toda filosofia teológica", diz Lewes, "consiste em conceber os fenômenos como sujeitos à volição supematural, e conseqüentemen-

te como muitíssimo e irregularmente variáveis. Ora, tais concepções teológicas só podem ser fmalmente subvertidas por meio destes dois processos gerais, cujo sucesso popular é infalível em seu longo curso. (1.) A previsão exata e racional dos fenômenos; e (2.) A possibilidade de modificá-los com o fim de promover nossos próprios fins e vantagens. O primeiro caso dissipa imediatamente toda a idéia de qualquer 'volição diretiva'; e o último leva ao mesmo resultado, sob outro ponto de vista, fazendo-nos considerar esse poder como subordinado ao nosso."[37] [38] Se o fato de os homens poderem usar as leis da natureza para seus "próprios fins e vantagens" é compatível com a uniformidade dessas leis, o controle de Deus sobre elas, com vistas à realização de seus propósitos, não pode ser inconsistente com sua estabilidade como leis. Deus administra a criação em consonância com as leis que ele mesmo ordenou.

A Providência de Deus em Relação aos Processos Vitais

A vida tem sido considerada um dos mais inescrutáveis mistérios. Por mais difícil que pareça ser a resposta à pergunta "O que é a vida?", ou por mais diversas e insatisfatórias que sejam as respostas dadas a ela, ou as explicações propostas de seus fenômenos, há pouca diferença quanto aos fatos do caso. (1.) Admite-se que há grande diferença entre vida e morte - entre o viver e o morrer. Todo aquele que já mirou um corpo morto jamais conseguiu evitar a forte impressão causada pela terrível mudança que envolve a passagem da vida para a morte. (2.) É muitíssimo evidente que a diferença não consiste em algo que pode ser pesado ou medido, ou detectado por microscópio ou análise química. (3.) Certos processos avançam onde a vida está presente, e nunca são vistos quando ela está ausente. Tais processos são organização, crescimento e reprodução. (4.) Esses processos implicam a percepção e um fim; um propósito ou vontade para assegurar esse fim; e a escolha e aplicação inteligente de meios para sua consecução. Essa é a tarefa da mente. Se força física e cega pode formar o olho ou o ouvido, e construir todo o corpo animal, com todas as suas maravilhosas interdependências e relações dos membros e dos órgãos, bem como suas designadas adaptações ao que é externo e futuro, então não há evidência de mente no céu e na terra; então todas as obras de arte e de gênio com que o mundo é coroado podem ser as produções da matéria morta ou das forças físicas.

Mas se vida for mente, ou, melhor, se força vital for força mental, como indicado

pelo modo em que ela age, onde reside essa mente? No germe infínitesimalmente pequeno da planta ou animal? Ou em algo exterior a esse germe? Essas são perguntas que sempre demandaram uma resposta e às quais diferentes respostas têm sido formuladas. Primeiro, há quem diga que a natureza é inerentemente inteligente. Por natureza não se quer dizer o mundo natural, mas o *vis in rebus insita.* As forças ativas no mundo são concebidas como que pertencendo a uma substância ou princípio vitalizante, ou *anima mundi.* Os que crêem em um Deus extramundano e pessoal, crêem que ele criou e fez imanente no mundo esta *natura naturans,* a qual afirmam ser a sede de toda a inteligência manifestada nas obras da natureza. Este é o único Deus que alguns cientistas se dispõem a admitir. A natureza material, dizem, não apresenta nenhuma evidência da existência de um Ser pessoal. Vemos na natureza uma mente, uma mente universal, mas ainda uma mente que só opera e se expressa por meio de lei. “A natureza só faz e só

pode informar-nos de uma mente *na* natureza, participante e correlativa da matéria organizada.”[38] Baden Powell, em seu “Order ofNature”, diz que os elevados conceitos de umaDeidade como um Deus pessoal, e Criador Onipotente etc., são concepções que “só podem originar-se de alguma outra fonte além da filosofia física”.[39]

Em segundo lugar, há quem supõe haver no germe cada planta ou animal o que Agassiz chama de “um princípio imaterial”, ao qual deve-se atribuir seu poder organizador. Há quem conecte isto com a doutrina platônica das idéias, como entidades espirituais, que são a vida e a realidade de todos os organismos materiais.

Em terceiro lugar, outros atribuem a Deus a inteligência manifestada nos processos vitais; não imediatamente, mas remotamente. Os homens não podem construir máquinas para fazerem trabalho intelectual, sem que as próprias máquinas sejam inteligentes. Temos aparelhos planetários, calculadoras e compositoras, as quais, pelo menos aparentemente, fazem o trabalho da mente. Se uma pessoa pode fazer um relógio ou uma locomotiva, por que Deus não faria relógios e máquinas com a capacidade de reprodução? Entretanto, a analogia entre os produtos do engenho humano e dos organismos vivos é imperfeita. Nenhum produto da arte humana pode pensar ou escolher. Uma compositora pode dispor-se, quando o dispositivo certo é acionado, a mover um braço na direção certa e à distância própria com o fim de alcançar a letra que se requer; mas não pode dispor-se, por si mesma, a selecionar, no meio de um

punhado confuso de tipos, as letras de forma progressiva, e organizá-las para que formem palavras e frases. Em outros termos, a matéria não pode dispor-se a fazer o trabalho da mente. Admite-se que tudo é possível para Deus, mas o contraditório não é um objeto de poder. É uma contradição para que o ampliado seja não-ampliado, para que o irracional seja racional. Portanto, é inconcebível que a matéria, com suas forças físicas e cegas, realize a obra mental exibida nos processos de organização e crescimento.

Em quarto lugar, a inteligência requerida para explicar os processos da vida vegetal e animal presume estar por toda a parte presente e ser por toda a parte a mente ativa do próprio Deus. Isso não implica que as causas físicas ou secundárias não possuam eficiência, ou que tais causas estejam imersas na eficiência de Deus. Significa simplesmente que Deus usa as forças químicas, elétricas, de luz, e outras forças da natureza, elaborando a organização e outros processos vitais no mundo vegetal e animal. Há em cada processo uma combinação de duas forças especificamente diferentes, físicas e mentais. As físicas são usadas na matéria; as mentais, em Deus, que usa a matéria e suas forças. São familiares os exemplos dessa combinação de força mental e física. Todos os movimentos voluntários, por parte dos animais, todas as obras dos homens, devem-se a essa combinação. Trabalhar, falar e escrever só são possíveis até onde a mente controla nossa organização material. Por exemplo, ao escrever, as funções vitais estão ativas na mão, das quais dependem sua mobilidade e suscetibilidade da impressão nervosa; e os numerosos músculos voluntários são chamados à ação; mas o poder diretivo está na mente. É a mente que determina quais letras e frases os dedos formarão, e quais idéias serão expressas. De igual modo, é a mente sempre presente de Deus que guia a ação das causas secundárias nos processos da vida animal e vegetal. E da mesma forma que seria irracional atribuir às forças físicas convocadas à atividade, quando falamos ou escrevemos, a inteligên-

cia indicada no que é pronunciado ou escrito, assim é irracional atribuir às forças da matéria a inteligência indicada nos processos da vida.

É em virtude de não podermos levar nossa mente a cultivar uma apreensão correta da infínitude de Deus, que achamos difícil imaginá-lo como estando em toda a parte presente e em toda a parte inteligentemente ativo. Não obstante, isso deixa de ser incrível quando ponderamos sobre a maravilhosa cooperação da mente e corpo que ocorre na conversação rápida, ou, ainda mais maravilhoso, com uma criança diante de um piano, a visualizar toda a partitura, observando a

função e a posição de cada nota, tocando oito chaves do instrumento ao mesmo tempo e movimentando cinqüenta ou sessenta músculos voluntários com a rapidez do relâmpago, e cada uma no tempo certo e com a força certa. Se a mera fagulha de inteligência em uma criança pode fazer tais maravilhas, por que seria incrível que a Mente Infinita permeasse e governasse o universo?

Em apoio ao conceito aqui apresentado, ou seja, de que a inteligência manifestada em todos os processos vitais é a inteligência da mente de Deus em toda a parte presente e ativa, pode-se argumentar, em primeiro lugar, que o princípio envolvido nesta doutrina se acha sugerido nas mais simples verdades da religião natural. Se Deus não está assim presente em toda a parte, e em toda a parte ativo no controle das causas secundárias, então não existe propriedade nem utilidade na oração, e nenhuma razão para confiar na divina proteção. Em segundo lugar, essa parece ser a única forma de explicar os fatos do caso. Que os processos de vida nos vegetais e nos animais manifestam inteligência, não há como negar. Eles manifestam previsão, propósito, escolha e poder controlador. Tal inteligência não pode ser atribuída à matéria nem às forças físicas. O mais avançado materialismo científico não faz da mente um atributo, nem função, nem produto de toda a matéria, mas somente da matéria altamente organizada do cérebro. Não obstante, não existe cérebro algum no germe vegetal ou animal. O cérebro é tanto um produto da vida (e portanto da mente) como o tendão ou osso.

Em terceiro lugar, pode-se apelar para a autoridade das Escrituras em apoio à doutrina em questão. A Bíblia ensina a onipresença de Deus; ou seja, a onipresença da mente. A frase “Deus enche os céus e a terra” significa que a mente impregna os céus e a terra, e que não há porção do espaço no qual a mente não esteja presente e ativa. As Escrituras também ensinam que todas as coisas, mesmo as mais ínfimas, como o número dos cabelos de nossa cabeça, a queda de um pardal, o arremesso de uma flecha, tudo está sob o controle de Deus. Lemos também que é ele quem faz crescer a erva, o que significa não apenas que ele assim ordena de tal forma as causas físicas, cujo resultado é a vegetação, mas também, como se vê em outras descrições, que a organização e o crescimento da planta são determinados por sua ação. Isso parece estar claramente ensinado com respeito ao corpo dos homens no Salmo 139.15,16: “Os meus ossos não te foram encobertos, quando no oculto fui formado e entretecido como nas profundezas da terra. Os teus olhos me viram a substância ainda informe, e no teu livro foram escritos todos os meus dias, cada um deles escrito e determinado”. Por mais duvidosa que seja a interpretação do versículo 16 no original, o sentido geral da passagem não se pode equivocar. Ela claramente ensina que o corpo

humano é formado no ventre pela inteligência de Deus, e não por causas físicas indiretas agindo cegamente.

B. *A Providência de Deus sobre as Criaturas Racionais*

A providência de Deus, contudo, se estende sobre o mundo da mente, ou seja, sobre agentes livres e racionais, bem como sobre o universo material. Os principios envolvidos na doutrina bíblica concernente ao governo providencial de Deus sobre as criaturas racionais são:

1. Que a mente é essencialmente ativa. Ela origina seus próprios atos. Essa é uma questão de consciência. É essencial à liberdade e responsabilidade, É claramente a doutrina da Bíblia que chama os homens à ação, e os considera autores de seus próprios atos. Este princípio, como já vimos, se opõe: *(a.)* À doutrina de uma criação contínua, (*b*.) À doutrina que nega a eficiência das causas secundárias e funde todo o poder no poder imediato de Deus; e *(c.)* À doutrina de que os agentes livres são tão dependentes que não podem agir, a menos que se aja sobre eles, ou que não podem mover-se, a menos que sejam movidos *ab extra*.

2. Ainda, porém, que os agentes livres tenham poder de agir e originem seus próprios atos, são sustentados não só no ser e na eficiência pelo poder de Deus, mas ele controla o uso que fazem de sua capacidade, *(a.)* Ele pode obstruir sua ação, e amiúde faz isso. *(b.)* Ele determina que sua ação seja em um sentido, e não em outro; pelo que é racional orar para que Deus incline o coração dos homens e nos mostre favor; para que mude as disposições e propósitos dos ímpios; e para que opere em nós tanto o querer como o realizar. Portanto, nenhuma criatura é independente de Deus no exercício das faculdades com que ele nos dotou. O coração dos homens está em suas mãos, e ele controla suas ações tão eficazmente como controla as operações da natureza. Sua agência, porém, no mundo dos espíritos não interfere nas leis da mente, como sua agência no mundo externo não interfere na eficiência das causas materiais.

Distinção entre a Eficiência Providencial de Deus e as Influências do Espírito Santo

3. A ação providencial de Deus no governo dos agentes livres não deve ser confundida com as operações de sua graça. Estas duas coisas são constantemente apresentadas na Bíblia como distintas. A primeira é natural; a outra, supematural.

Na primeira, Deus atua de acordo com leis invariáveis, ou por sua *potentia ordinata;* na outra, de acordo com o beneplácito de sua vontade, ou por sua *potentia absoluta.* O controle que Deus exerce sobre os atos ordinários dos homens, e especialmente sobre os perversos, é análogo ao que ele exerce na condução das causas materiais; ao passo que sua agência nas operações de sua graça é mais análoga a seu modo de agir na profecia, na inspiração e nos milagres. No primeiro caso, ou em sua agência providencial sobre as mentes, nada é efetuado que transcenda a eficiência das causas secundárias. No último caso, os efeitos são de tal sorte que as causas secundárias são incapazes de efetuá-los. Os pontos mais evidentes da diferença entre os dois casos são: (1.) Nas operações ou atos ordinários dos agentes livres, a capacidade de executá-los pertence ao agente, promana de sua natureza como criatura racional, e é inseparável dela; enquanto os atos de fé, arrependimento e outras afeições santas não promanam da capacidade dos homens na presente condição de sua natureza, mas de um novo principio de vida comunicado e mantido supematuralmente. (2.) Os atos ordinários dos homens, e especialmente seus atos perversos, são determinados por suas próprias inclinações e sentimentos naturais. Deus não desperta nem infunde tais sentimentos ou disposições com o fim de determinar que os pecadores ajam iniquamente. Em contrapartida, todas as afeições graciosas ou santas são assim infundidas ou incitadas pelo Espírito de Deus. (3.) O governo providencial de Deus sobre os agentes livres é exercido em consonância com as leis da mente, da mesma forma que seu governo providencial sobre o

mundo material está em consonância com as leis estabelecidas da matéria. Ambos pertencem à*potentia ordinata*, ou eficiência ordenada de Deus. Este não é o caso com as operações de sua graça. As afeições e os exercicios santos não se devem ao mero poder moral da verdade, ou ao seu controle sobre nossas afeições naturais, mas à habitação do Espírito de Deus. De maneira que não somos nós que vivemos, mas é Cristo que vive em nós. Ele é deveras nossa vida, mas uma vida divina em sua origem, sustentada e guiada em todos os seus exercícios por uma influência mais elevada que as leis da mente, ou uma influência que opera meramente através e em conformidade com suas operações naturais. Esta distinção entre a natureza e a graça, entre a eficiência providencial de Deus e as operações de seu Espírito no coração de seu povo, é uma das mais importantes em toda a teologia. Constitui toda a diferença entre o agostinianismo e o pelagianismo, entre o racionalismo e a religião evangélica supernatural.

Conclusão

Esses são os princípios gerais envolvidos nesta dificílima doutrina da Providência de Deus. Devemos estar igualmente alertas contra o extremo que confunde toda a eficiência em Deus, e, ao negar todas as causas secundárias, destrói a liberdade e a responsabilidade humana, e faz de Deus não só o autor do pecado, mas de fato o único Ser do universo; e o extremo oposto que exclui Deus do mundo que ele criou, e, ao negar que ele governa todas as suas criaturas e todas as ações por elas efetuadas, destrói o fundamento de toda a religião e exaure as fontes da piedade. Se esta última perspectiva fosse correta, não haveria Deus em quem pudéssemos buscar a satisfação de nossas carências ou a proteção contra o mal; cujo favor pudéssemos buscar ou cujo desprazer devêssemos temer. Nós, e todas as outras coisas, estaríamos nas mãos de causas operando cegamente. Entre estes dois extremos igualmente fatais encontra-se a doutrina bíblica de que Deus governa todas as suas criaturas e todas as ações que elas efetuam. Esta doutrina admite a realidade e eficiência das causas secundárias, tanto materiais quanto mentais, porém nega que sejam independentes do Criador e Preservador do universo. Ensina que um Deus infinitamente sábio, bom e poderoso está presente em todas as partes, controlando todos os acontecimentos, grandes e pequenos, necessários e livres, de maneira perfeitamente consistente com a natureza de suas criaturas e com sua própria excelência infinita, de modo que tudo está ordenado por seus sábios e benevolentes desígnios.

CAPÍTULO XII

MILAGRES

§ 1. *Sua Natureza, Significado e Uso da Palavra*

A palavra *milagre* deriva de *espelhar,* maravilhar-se, e por isso denota aquilo que excita espanto. Neste sentido etimológico, pode ser usada para designar qualquer acontecimento extraordinário adaptado para causar surpresa e chamar a atenção. As palavras empregadas na Bíblia em referência aos acontecimentos milagrosos não nos informam sobre sua natureza. As mais comuns são: (1.) Mbç, algo separado ou singular, (2.) rí>«, sinal, portanto algo designado para servir de confirmação. (3.) (de derivação incerta), empregada no sentido de tipos, pessoas e coisas expostos como advertência, e para acontecimentos notáveis confirmando a autoridade de profetas. (4.) TTJO}, poder, empregada para qualquer manifestação extraordinária do poder divino. (5.) “Obras do Senhor.” Na maioria dos casos, estes termos expressam o desígnio, mais que a natureza

dos acontecimentos aos quais se aplicam.

Sendo esse o sentido indefinido desses termos bíblicos, não surpreende que a palavra milagre fosse empregada na Igreja em um sentido muito liberal. Qualquer coisa maravilhosa, qualquer coisa cuja causa próxima não pudesse ser descoberta, e qualquer coisa na qual a ação divina estivesse especialmente indicada era chamada de milagre. Assim, Lutero diz: “A conversão é o maior dos milagres”. “Cada dia”, diz ele, “vê-se milagre após milagre; que qualquer povo que adere ao evangelho, quando há cem mil demônios unidos contra ele, ou que a verdade se mantenha neste mundo de maldade, é um milagre contínuo, diante do qual a cura dos enfermos ou a ressurreição dos mortos é mera bagatela,” Como nem a etimologia nem o uso da palavra conduzem a uma idéia concreta da natureza de um milagre, só podemos captar esta idéia mediante o exame de algum acontecimento reconhecidamente milagroso.

Definição de Milagre

Segundo a “Confissão de Westminster”, “Deus, na providência ordinária, faz uso de meios, todavia é livre para operar sem eles, acima deles ou contra eles, como bem lhe aprouver”. Em primeiro lugar, pois, há acontecimentos procedentes das operações ordinárias de causas secundárias, sustentados e direcionados por Deus. A esta classe pertencem os processos comuns da natureza; o crescimento de plantas e animais, os movimentos ordenados dos corpos celestes e os acontecimentos menos rotineiros, como terremotos, erupções vulcânicas e convulsões e revoluções violentas nas sociedades humanas. Em segundo lugar, há acontecimentos procedentes das influências do Espírito Santo no coração dos homens, como regeneração, santificação, iluminação espiritual etc. Em terceiro lugar, há acontecimentos que não pertencem a nenhuma

dessas classes e cujas características distintivas são: Primeiro, que se concretizam no mundo externo, ou seja, na esfera da observação dos sentidos; e, segundo, que são produzidos ou causados pela simples vontade de Deus, sem intervenção de nenhuma causa subordinada. A esta classe pertencem o ato original da criação, no qual era impossível toda e qualquer cooperação de causas secundárias. À mesma classe pertencem todos os acontecimentos verdadeiramente milagrosos. Portanto, um milagre pode ser definido como um acontecimento no mundo externo produzido pela eficiência imediata ou simples volição de Deus.

Um exame de algum dos grandes milagres registrados nas Escrituras estabelecerá a exatidão desta definição. Pode-se tomar como exemplo a ressurreição de Lázaro dentre os mortos. Este foi um acontecimento que se concretizou no mundo externo; um fato que podia ser visto e verificado pelo testemunho dos sentidos. Não foi produzido nem no todo nem em parte pela eficiência das causas secundárias. Procedeu de uma simples palavra, ou volição, ou agência imediata de Deus. O mesmo se pode dizer da restauração à vida da filha do líder da sinagoga, ao pronunciar Cristo as palavras: *Talitha cumv,* e a cura que ele efetuou nos leprosos, apenas pronunciando uma palavra. Também quando Cristo andou sobre o mar, quando multiplicou os pães e peixes, quando acalmou os ventos e as ondas emitindo uma ordem; qualquer cooperação de causas secundárias não é só ignorada, mas também claramente negada.

Objeções a Esta Definição de Milagre

Objeta-se a esta definição de milagre argumentando que ela pressupõe que as leis da natureza podem ser violadas ou descartadas. A isto objetam muitos teólogos e cientistas, declarando ser impossível. Se a lei da natureza é a vontade de Deus, não pode ser descartada, e muito menos violada de maneira direta. Esta é a objeção de Agostinho, que pergunta: “Quomodo est contra naturam, quod Dei fit voluntate cum voluntas tanti utique conditoris conditas rei cujusque natura sit? Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura”.[40] Baden Powell, em nome dos cientistas, protesta contra o apelo para que creia em algo “que divirja da natureza e da lei”. “O amplo estudo critico e indutivo do mundo natural”, diz ele, “não pode senão zelar poderosamente com o fim de evidenciar o inconcebível das imaginadas interrupções da ordem natural, ou das supostas suspensões das leis da matéria, e daquela imensa série de causação dependente que constitui o campo legítimo para a investigação científica, cuja consistência é a única justificativa para sua generalização, enquanto forma a base substancial para as magnas conclusões da teologia natural.”[41] A questão dos milagres, diz ele,[42] não é tal “que possa ser decidida por umas quantas generalidades utópicas e triviais quanto ao governo moral do mundo e à crença na Divina Onipotência, ou quanto à validade do testemunho humano ou aos limites da experiência humana. Ela envolve e está essencialmente erigida sobre aquelas concepções maiores da ordem da natureza, aqueles elementos abrangentes e primordiais de todo o conhecimento físico, aquelas idéias últimas de causação universal, que podem ser familiares só para os versados em filosofia cósmica em seu sentido mais amplo”. “É em sua maior

parte arriscado para qualquer pensador moral e geral discutir questões de evidência que

essencialmente envolvem aquela mais elevada apreciação de *a verdade física,* que só pode ser alcançada mediante uma exata e ampla familiaridade com a série conectada das ciências físicas e matemáticas. Assim, por exemplo, a simples porém magna verdade da lei da conservação, e a estabilidade dos movimentos celestes, agora bem compreendidas por todos os filósofos cósmicos sãos, é só um tipo dos poderes universais, automantenedores e auto-evolutivos que impregnam toda a natureza."[43] A conclusão do prof. Powell é: "Se os milagres estiveram, na avaliação de uma era anterior, entre os principais *suportes* do cristianismo, atualmente estão entre as principais *dificuldades* e obstáculos à sua aceitação".[44] Todo o seu argumento gira em tomo disto: os milagres, tais como são comumente definidos, envolvem uma suspensão, ou alteração, ou violação das leis da natureza; essas leis, porém, são absolutamente imutáveis, por isso tal definição seria incorreta, ou, em outros termos, os milagres neste sentido seriam impossíveis.

Resposta à Objeção Anterior

A forma em que a objeção é apresentada por aqueles que fazem da natureza a vontade de Deus é respondida pela declaração de que a natureza não é a vontade de Deus em nenhum outro sentido senão que ele ordenou a seqüência dos acontecimentos naturais e estabeleceu as leis ou causas físicas pelas quais essa seqüência regular é assegurada. Esta relação entre Deus e o mundo pressupõe que a natureza e suas leis lhe estão sujeitas, e por isso suscetíveis, a qualquer momento, a serem suspensas ou contrariadas, segundo seu beneplácito.

Quanto à outra forma da objeção, a qual pressupõe que as leis da natureza são em si mesmas imutáveis, é suficiente dizer: (1.) Que esta imutabilidade absoluta das leis naturais é uma suposição gratuita. Que uma coisa já ter existido não prova que ela deva sempre existir. Não há certeza absoluta, visto não ser necessário haver, de que o sol nascerá amanhã. Supomos confiadamente que assim sucederá; mas com base em quê? Que impossibilidade há de que nesta noite a voz do anjo se faça ouvir, prometendo: "O tempo não esperará mais?". Se o tempo teve início, então poderá findar. Se a natureza teve início, então poderá cessar de existir, e tudo nela deve ser passível de mudança. Os cientistas não têm o direito de assumir que, pelo fato de as leis físicas existirem e, dentro dos limites de nossa experiência, sempre existirem regulares em sua operação, elas

sejam, como diz o Prof. Powell, “automantenedoras e auto-evolutivas”. É um grande erro supor que a uniformidade é inconsistente com o controle voluntário; que, só porque a lei reina, Deus não reina. As leis da natureza são uniformes somente porque ele assim o quer, a uniformidade delas continua somente até onde ele quiser.

(2.) É totalmente depreciativo ao caráter de Deus pressupor que ele esteja sujeito a lei, especialmente às leis da matéria. Se o teísmo for de vez admitido, então deve-se admitir que todo o universo, com tudo o que ele contém e todas as leis pelas quais ele é controlado, devem estar sujeitos à vontade de Deus. O prof. Powell deveras diz que muitos teístas negam a possibilidade da suspensão ou violação das leis da natureza, mas em seguida afirma que há muitos graus de teísmo, e sob este termo inclui as teorias que outros consideram inconsistentes com a

doutrina de um Deus pessoal. É fato que a validade da objeção à definição de milagre citada anteriormente, ora em análise, dependa da concepção de que Deus está sujeito à natureza; de que ele não pode controlar suas leis. Bem diz J. Müller: “Etiamsi nullus alius miraculorum esset usus, nisi ut absolutam illam divinae voluntatis libertatem demonstrent, humanamque arrogantiam, immodicae legis naturalis admirationi junctam, compescant, miracula haud temere essent edita”.[45]

(3.) Sobre este ponto, a autoridade das Escrituras é decisiva para o cristão. Por toda a parte a Bíblia não só assevera a independência absoluta de Deus em relação às suas obras, bem como seu controle absoluto sobre elas, mas também está saturada de exemplos do real exercício de seu controle. Cada milagre registrado nas Escrituras é um exemplo disso. Quando Cristo ordenou a Lázaro sair do túmulo, as forças químicas que operavam a dissolução de seu corpo cessaram de operar. Quando ele disse aos ventos “Aquietai-vos”, as causas físicas que produziam a tempestade tiveram sua operação suprimida; quando ele caminhou sobre o mar, a lei da gravidade foi anulada por uma força mais forte - sim, a vontade divina. Em 2 Reis 6.5, 6, lemos que “o machado caiu na água”, e que o homem de Deus “cortou um pau, lançou-o ali, e fez flutuar o ferro”. Aqui produziu-se um efeito que todas as leis conhecidas da física tenderiam a impedir. As Escrituras, pois, em palavra e feito, ensinam que Deus pode agir não só pelo uso de causas físicas, mas sem e contra elas.

(4.) Acima de tudo, a suspensão ou violação das leis da natureza envolvidas nos

milagres nada mais é do que o que acontece constantemente ao nosso redor. Uma força contraria outra; a força vital mantém suspensas as leis químicas da matéria; e a força muscular pode controlar a ação da força física. Quando se levanta um peso do solo, não se suspende nem se viola a lei da gravidade, mas ela é contrariada por uma força maior. O mesmo se dá com o caminhar de Cristo sobre a água e o flutuar do machado ante a ordem do profeta. A simples e grande verdade é que o universo não se encontra sob o exclusivo controle de forças físicas, mas em toda a parte e sempre há, acima e separada de tudo, uma vontade superior a todas as demais, infinita e pessoal, não anulando, mas dirigindo e controlando todas as causas físicas, agindo com ou sem elas. A verdade desta questão foi maravilhosamente expressa por Sir Isaac Newton, quando ele disse: "Deum esse ens summe perfectum concedunt omnes. Entis autem summe perfecti Idea est ut sit substantia una, simplex, indivisibilis, viva et vivifíca, ubique semper necessário existens, summe intelligens omnia, libere volens bona, voluntate effíciens possibilia, effectibus nobilioribus similitudinem propriam quantum fieri potest, communicans, omnia in se continens, tanquam eorum principium et locus, omnia per priesentiam substantialem cemens et regens, et cum rebus omnibus, secundum leges accuratas ut naturae totius fundamentum et causa constanter coõperans, nisi ubi aliter agere bonum est".[46] Deus é o autor da natureza; ele ordenou suas leis; ele está por toda a parte presente em suas obras; ele governa todas as coisas, cooperando e usando as leis que ele mesmo ordenou, *nisi ubi aliter agere bonum est.* Ele deixou livre sua própria liberdade.

Leis Mais Elevadas

Uma segunda objeção à definição usual de milagres consiste em que eles devem ser atribuídos a alguma lei superior, oculta, da natureza, e não à agência imediata de Deus. Esta objeção é imposta por duas classes diferentes de escritores. Primeiro, os que adotam a teoria mecânica do universo presumem que Deus o entregou ao governo das leis naturais, e não interfere mais em suas operações que um construtor de navios o faz na navegação das naves que construiu. Este é o ponto de vista apresentado por Babbage em seu "The Ninth Bridgewater Treatise". Ele imagina um homem diante da máquina calculadora feita por ele, a qual produz quadrados milhões e milhões de vezes; então, por uma vez, produz um número cúbico; e então só quadrados até que a máquina se desgasta. Há duas maneiras de explicar este extraordinário número cúbico. A primeira é que o criador da máquina interferiu diretamente em sua produção. A outra é que ele substituiu seu aparecimento pela construção original da máquina. Esta

última explicação dá uma idéia muito mais elevada da habilidade e sabedoria do engenheiro; e portanto Babbage argumenta que é “mais consistente com os atributos da Deidade considerar os milagres não como desvios das leis designadas pelo Onipotente para o governo da matéria e da mente, mas como o exato cumprimento de leis muito mais extensivas do que as que supomos existirem”.[47] De igual modo, o prof. Baden Powell sustenta que cada efeito físico precisa ter uma causa física, e portanto os milagres, considerados acontecimentos físicos, devem ser “atribuídos a causas físicas, possivelmente a causas *conhecidas*; em todos os acontecimentos, porém, a alguma causa ou lei mais elevada, se presentemente desconhecida”.[48]

Em segundo lugar, esta mesma base é assumida por muitos que não excluem assim Deus de suas obras. Esses admitem que ele está presente em toda a parte, e atuando em todos os lugares, controlando as leis físicas para que concretizem seus propósitos. Mas insistem em que ele nunca opera de maneira *imediata,* e, sim, sempre por meio das leis estabelecidas da natureza. E assim, o Duque de Argyle, cuja excelente obra sobre o “Reino da Lei” é inteiramente religiosa, diz:[49] “Não há nada na religião incompatível com a crença de que todos os exercícios do poder de Deus, quer ordinários quer extraordinários, sejam efetuados através da instrumentalidade de meios - o que eqüivale a dizer a instrumentalidade de leis naturais exibidas, por assim dizer, e usadas para um propósito divino”. Ele começa seu livro com citações da obra de M. Guizot, “L’Eglise et la Société Chrétienne en 1861”, no sentido de que a crença no supematural é a dificuldade especial de nosso tempo; a negação dela é a forma que assumem todos os ataques modernos contra a fé cristã; e a aceitação dela se encontra na raiz não só do cristianismo, mas de toda a religião positiva, qualquer que seja. Por supematural, ele entendia que Guizot tinha em mente o significado próprio e comum da palavra, ou seja, aquilo que transcende a natureza; e por natureza se entende todas as coisas fora de Deus. Dai, um acontecimento natural, neste sentido, que é o sentido que Guizot dá ao termo, é um acontecimento que transcende o poder da natureza e se deve à agência imediata de Deus. M. Guizot indubitavelmente tem razão ao dizer que a crença no supematural, assim explicada, é a grande dificuldade de nosso tempo. A tendência não só da ciência mas também da especulação em

todas as suas áreas, pelo menos atualmente, é fundir tudo na natureza e não admitir nenhum outro tipo de causas.

Embora o Duque de Argyle seja teísta, e admita a constante operação da vontade

divina na natureza, ele é ainda firme em insistir que o poder de Deus na natureza é sempre exercido de acordo com as leis e em conexão com as causas físicas. Os milagres, pois, diferem dos acontecimentos ordinários só até onde se desconhece a lei segundo a qual acontecem, ou as forças físicas que agem em sua produção. Ele cita com aprovação a insatisfatória definição de Locke: “Um milagre, pois, considero ser uma operação sensível que, estando acima da compreensão do espectador e, *em sua opinião,* contrária ao curso estabelecido da natureza, *é tomada por ele* como divina”.[50] Esse é precisamente o ponto de vista defendido por Baden Powell, que no ensaio reiteradamente citado anteriormente faz do milagre mera matéria de opinião. Não é uma questão de fato a ser determinada mediante testemunho, mas uma questão de opinião quanto à causa desse fato. O fato pode ser admitido, e alguém pode dizer que ele procede de uma lei natural, notória ou não; e assim não é milagre. Outra pessoa diz que ele procede do poder imediato de Deus. Nesse caso, é um milagre. E não é devido a nenhum testemunho que se pode dizer qual das duas atitudes é a correta. É preciso decidir pelas concepções gerais da natureza e da relação de Deus com o mundo que os homens mantêm. A doutrina de que Deus opera no mundo externo somente por meio de uma força física, e mesmo que só pode agir dessa maneira, conduz necessariamente à conclusão de que os milagres são acontecimentos no mundo externo produzidos por causas físicas desconhecidas. Elas só provam “a presença de conhecimento supra-humano e a operação de poder supra-humano”.[51]

Objeções à Doutrina de uma Lei Superior

(1.) Com respeito a esta teoria, pode-se observar, em primeiro lugar, que ela é uma hipótese totalmente gratuita. Pressupõe a existência de leis da natureza sem necessidade e sem evidência. Por leis, em tais condições, geralmente se entende ou a seqüência ordenada dos acontecimentos, ou o poder pelo qual essa seqüência é assegurada. De qualquer modo, existe tal seqüência ordenada. Não obstante, onde está a evidência de que em algum lugar no universo os vivos e os mortos, a restauração dos enfermos, a bonança da tempestade e a flutuação do ferro ocorrem como resultado normal de uma ordem? A doutrina da Igreja acerca dos milagres fornece uma explicação simples, racional e satisfatória de sua ocorrência, tomando desnecessárias e injustificáveis todas as pressuposições de leis desconhecidas. É absolutamente impossível demonstrar, como pressupõe esta teoria, que todo o acontecimento físico deva ter uma causa física. Nossa própria vontade é causada na esfera da natureza. E a vontade onipotente de Deus não está atada a nenhum modo de operação.

(2.) Esta hipótese não só é desnecessária, mas também insatisfatória. Há milagres que transcendem não só a todas as leis conhecidas da natureza, mas a todas as leis possíveis. A natureza não pode criar. Não pode originar vida. Do contrário seria Deus, e não haveria necessidade de nada exterior a para explicar o universo e tudo o que ele contém. Portanto, como há milagres que não possam ser explicados por "uma lei mais elevada da natureza", é evidente que devem ser

atribuidos ao poder imediato de Deus, e não a alguma força física desconhecida. Todos os teístas são obrigados a reconhecer esta ação imediata de Deus no ato original da criação. Então não havia leis nem forças por meio das quais se pudesse exercer esta eficiência. Assim, deve-se admitir o fato no qual repousa a doutrina da Igreja sobre este tema.

(3.) As Escrituras não só mantêm silêncio sobre a existência de alguma lei superior como causa de acontecimentos miraculosos, mas sempre os atribuem ao poder imediato de Deus. Cristo disse que expulsava os demônios pelo dedo de Deus. Nunca se referiu a nada que não fosse a sua própria vontade como o antecedente eficiente do efeito produzido: "Quero, fica limpo". Ele curava com um toque, com uma palavra. Quando conferiu poderes miraculosos aos Apóstolos, não os transformou em alquimistas. Eles não reivindicaram o conhecimento de leis ocultas. Pedro, quando foi chamado a explicar a cura do coxo no templo, disse que isso se deu em nome de Cristo, que a fé em seu nome havia curado o coxo inteiramente. É além disso evidente que, nesta teoria, os milagres têm de perder seu valor como prova da comissão divina. Se os Apóstolos faziam as maravilhas que faziam por meio do conhecimento da natureza, ou por meio de sua eficiência, então estavam no mesmo nível de alguém que experimenta fazer com que a água se congele em uma colher aquecida até ficar rubra. Se Deus não é o autor do milagre, não se prova que uma mensagem é divina.

(4.) É também válido o que declara o rev. J. B. Mozley: "Dizer que o fato material que ocorre *em* um milagre admite ser atribuído a uma causa natural desconhecida não eqüivale a dizer que o milagre propriamente possa ser atribuído a ela. Um milagre é o fato material *como* coincidente com o anúncio expresso ou com as pretensões supematurais no agente. É esta correspondência de dois fatos que constitui um milagre. Se uma pessoa diz a um cego 'Veja', e ele vê, não é só a repentina restauração da vista o que temos de explicar, mas sua restauração naquele momento particular. Porque é moralmente impossível que esta exata concordância de um acontecimento com uma ordem ou

notificação proceda de mera causalidade, ou, como diríamos, se trate de uma coincidência extraordinária, especialmente se se repete em outros casos".[52] E muitíssimo certo que ninguém que viu Lázaro sair do túmulo, quando Jesus disse "Lázaro, vem para fora", jamais pensou em alguma lei física como a causa de tal acontecimento.

Os Milagres e as Providências Extraordinárias

Uma terceira objeção lançada contra a definição do exposto anteriormente consiste em que ela não é suficientemente abrangente. Não cobre uma ampla classe de milagres registrados nas Escrituras. No súbito surgimento de um nevoeiro que oculta um exército e com isso o salva da destruição; na tempestade que dispersa uma frota hostil e com isso salva uma nação - em qualquer dessas intervenções providenciais, dizem, temos todos os elementos inclusos em muitos dos milagres registrados na Bíblia. Os acontecimentos ocorrem no mundo externo; não procedem de meras causas físicas, mas de causas conduzidas pela agência imediata de Deus e direcionadas para o cumprimento de um fim particular. Isso é tudo o que se pode dizer de muitas das pragas infligidas sobre os egípcios; do vôo das codomizes para suprir as necessidades dos hebreus no deserto; e da prodigiosa pesca registrada nos Evangelhos.

É verdade que a estrita definição de milagre não inclui os acontecimentos do tipo que acabamos de mencionar. Tais acontecimentos, portanto, são chamados por Trench de "providenciais", como distintos de "milagres absolutos". Entretanto, essa falta de abrangência não parece ser razão suficiente para rejeitar a definição comum de milagre. Porque certamente há uma classe de acontecimentos a qual esta definição se aplica estritamente; e é importante que tais acontecimentos, os quais as Escrituras tanto destacam, tenham uma designação peculiar que expresse sua verdadeira natureza. Eles continuam sendo uma clara evidência da intervenção divina. Como diz Mozley, o valor da evidência não depende exclusivamente da natureza do acontecimento, mas das circunstâncias que o acompanham. O enxame de gafanhotos, ou o bando de codomizes, não teriam sido, por si mesmos, prova de uma intervenção divina especial; mas, tomados em conexão com a ameaça de Moisés, em um caso, e com a promessa, no outro, tais acontecimentos provavam de maneira tão conclusiva como o poderia fazer o mais absoluto milagre, ou seja, que era o mensageiro daquele que podia controlar as leis da natureza e forçá-las a executar sua vontade.

§ 2. A Possibilidade de Milagres

Por certo que a possibilidade dos milagres é negada pelos que não fazem distinção alguma entre Deus e a natureza. Assim sucede com Spinoza e todos os seus modernos discípulos. Diz Spinoza: “Existimant Deum tamdiu nihil agere, quamdiu natura solito ordine agit; et contra, potentiam natura et causas naturales tamdiu esse otiosas, quam diu Deus agit; duas itaque potentias numero ab invicem distinctas imaginantur, scilicet, potentiam Dei et potentiam rerum naturalium, a Deo tamen certo modo determinatam”.[53] Como ele nega que haja distinção entre o poder de Deus e o poder da natureza, naturalmente nega que haja fundamento para a distinção entre acontecimentos naturais e supematurais. “Leges natura universales”, diz ele, “mera esse decreta Dei, quas ex necessitate et perfectione natura divinas sequuntur. Si quid igitur in natura contingeret, quod ejus universalibus legibus repugnaret, id decreto et intellectui et natura divinas necessário etiam repugnaret; aut si quis statueret, Deum aliquid contra leges natura agere, is simul etiam cogeretur statuere, Deum contra suam naturam agere, quo nihil absurdus.[54] ... Ex his - sequitur, nomen miraculi non nisi respective ad hominum opiniones posse intelligi, et nihil aliud significare quam opus, cujus causam naturalem exemplo alterius rei solitas explicare non possumus.[55]... Per Dei directionem intelligo fixum illum et immutabilem natura ordinem, sive rerum naturalium concatenationem. - Sive igitur dicamus, omnia secundum leges natura fieri, sive ex Dei decreto et directione ordinari, idem dicimus.”[56] A teoria panteísta, portanto, a qual ensina “que o governo do mundo não é a determinação de acontecimentos por uma inteligência extramundana, mas pela razão como imanente nas próprias forças cósmicas e em suas relações”,[57] destrói a possibilidade de haver milagre.

Não passa de mera modificação do mesmo ponto de vista geral, quando se diz que, embora os mundos materiais e mentais tenham existência real, não existe causalidade fora de Deus. As

causas secundárias são apenas as ocasiões ou os modos nos quais a eficiência divina é exercida. Esta doutrina exclui efetivamente qualquer distinção entre o natural e o supematural, entre o que se deve ao poder imediato de Deus e o que se deve à eficiência das causas secundárias. As operações de Deus, quando uniformes, diz Bretschneider, as chamamos de leis; quando raras ou isoladas, as chamamos de milagres. A única diferença é nossa maneira de contemplá-las. Uma terceira objeção do mesmo caráter geral é que os milagres pressupõem atos separados e individuais da vontade divina, o que é inconsistente com a natureza de um Ser absoluto, “É bem claro que um Deus que realiza atos

individuais pode ser uma pessoa, mas não pode ser absoluto. Ao voltar-se de um ato para outro, ou ao exercer certa classe de eficiência (a extraordinária) e então repousar outra vez, ele faz e é no momento o que não faz e não é no outro, e assim passa para a categoria do mutável, do temporal e do finito. Se continuarmos a considerá-lo absoluto, sua obra deve ser considerada um ato eterno, simples e uniforme em sua natureza como procede de Deus, e só no mundo fenomenal revelando sua plenitude em uma série de várias e mutantes operações divinas."[58]

Esta é uma objeção que já foi confrontada em várias ocasiões. Tudo o que precisa ser dito em resposta, no momento, é que ela prova demais. Se é válida contra os milagres, é também válida contra a doutrina de uma criação *ex nihilo,* contra a revelação, contra as profecias, contra a resposta a orações e contra as operações da graça. Em todos esses casos, tanto quanto nos milagres, Deus empreende uma agência direta, E se tal agência direta pressupõe atos separados da vontade divina em um dos casos, então o mesmo se aplica a todo o resto. De maneira que, se a objeção contra os milagres é válida, também é válida contra a doutrina de um Deus pessoal e contra todo o sistema de religião natural e revelada. Portanto, seja qual for a evidência que tenhamos do Ser de Deus e da realidade da religião, devemos também provar que esta objeção é um sofísma, com base em nossa ignorância do modo como o Senhor se revela e se manifesta no finito. Nada é mais certo do que Deus agir em toda a parte e perenemente, e nada é mais inescrutável do que o modo de sua atividade.

Uma quarta objeção aos milagres fundamenta-se na teoria deística de que a relação de Deus com o mundo é análoga à de um engenheiro com uma máquina. Um engenheiro não tem motivo algum de interferir na operação de uma máquina por ele criada, exceto para corrigir suas irregularidades; de modo que, se Deus interfere na ordem natural de acontecimentos produzidos pelas causas secundárias que ele ordenou, só pode ser em virtude da imperfeição de sua obra. Como tal coisa não se pode admitir racionalmente, tampouco se pode admitir a doutrina dos milagres, a qual pressupõe tal interferência especial. Esta objeção é respondida pela demonstração de que a relação de Deus com o mundo não é a de um engenheiro com uma máquina, mas a de uma vontade inteligente, onipresente e que a tudo controla. A doutrina dos milagres, portanto, fundamenta-se na doutrina do teísmo, ou seja, de um Deus extramundano e pessoal que, distinto do mundo, o sustenta e o governa de acordo com sua própria vontade. Pressupõe, ademais, que as causas secundárias têm real eficiência à qual se devem imediatamente os acontecimentos ordinários; que a

eficiência divina não ignora tais causas, mas as sustenta e as guia em suas operações. Ao mesmo tempo, porém, este Ser onipotente e onipresente é livre para agir com, sem ou contra tais causas, como lhe parecer conveniente; de modo que é muitíssimo consistente com sua natureza e com sua relação com o mundo que os efeitos de seu

poder sejam imediatos, ou seja, livres da intervenção de causas naturais, como que através de sua instrumentalidade. Não há dúvida de que esta é a verdadeira doutrina bíblica acerca de Deus e de sua relação com o mundo. Isso é admitido até mesmo pelos que negam a veracidade da doutrina. “Die ganze christliche Anschauung von dem Verhãltniss Gottes zur Welt, von Schõpfung, Vorsehung und Wunder bezeugt diess [ou seja, que o Absoluto é uma pessoa].
Der Persõnlichkeit ist freier Wille wesentlich; die Freiheit verwirklicht sich in einzelnen beliebigen Willensacten: durch èinen solchen hat Gott die Welt geschafFen, durch eine Reihe von solchen regiert er sie, durch solche Acte greift er auch ausser der Ordnung seiner continuirlichen weltlenkenden Thãtigkeit in die Weltordnung ein.”[59]

§ 3. *Um Milagre Pode Ser Conhecido como Tal?*

Isso é negado em diversos fundamentos. <

1. Afirma-se que, se um milagre é um acontecimento que transcende a eficiência das causas secundárias, então devemos ter um perfeito conhecimento do poder de tais causas, antes de decidir se um acontecimento particular é miraculoso. Mas, visto que tal conhecimento perfeito é impossível, deve ser-nos impossível decidir se ele é ou não um milagre. Deve-se admitir que em muitos casos a mera natureza de um acontecimento não oferece critério definido de seu caráter como natural ou supematural, Aos selvagens parecem miraculosos muitos efeitos que para nós são facilmente explicáveis como produto de causas naturais. Um adepto da arte de prestidigitação, ou um cientista, pode fazer muitas coisas totalmente inexplicáveis aos olhos dos não-iniciados, os quais, portanto, não podem distingui-las dos milagres por nada na mera natureza dos próprios efeitos. Mas tal objeção só se aplica a determinada classe de milagres. Certos acontecimentos transcendem de forma tão evidente o poder da natureza que não deixam dúvida racional alguma sobre sua origem supematural. Nenhuma criatura pode criar ou originar vida, tampouco operar sem a intervenção de meios. Uma grande classe de milagres registrados nas Escrituras implica o exercício de um poder que só pode pertencer a Deus. A multiplicação de uns poucos pães e

peixes para suprir a fome de milhares de pessoas, a ressurreição dos mortos e a restauração da vista aos cegos e da audição aos surdos, não pela aplicação de uma arte, mas mediante uma ordem, são claramente efeitos que implicam o exercício de um poder onipotente. Além disso, é preciso considerar que a natureza do acontecimento não é o único critério pelo qual devemos determinar seu caráter. Para provar que um acontecimento no mundo externo é miraculoso, temos apenas de provar que ele não provém de nenhum efeito de alguma causa natural, e que deve ser atribuído à agência imediata de Deus. Para produzir esta convicção, a evidência moral é tão eficaz como qualquer outra. Tal acontecimento pode ser, pelo que pudemos ver, supematural tanto em sua natureza quanto no modo de sua ocorrência, mas isso apenas não justificaria atribuí-lo a Deus. Muito depende do caráter do agente e do desígnio pelo qual se opera um prodígio. Se estes são evidentemente maus, então não podemos convencer-nos de que foi Deus quem operou um milagre. Mas se tanto o caráter do agente quanto o desígnio de sua obra são bons, somos fácil e racionalmente convencidos de que a maravilha é realmente um milagre.

Prodígios Mentirosos

2. Esta observação aplica-se igualmente a outra base sobre a qual se nega que podemos determinar com certeza se um acontecimento é miraculoso. Um efeito pode transcender todas as capacidades de todas as causas materiais e a capacidade do homem, e não obstante estar dentro do âmbito da capacidade de inteligências sobre-humanas. Há criaturas racionais superiores ao homem, dotadas de capacidades muitíssimo superiores. Essas elevadas inteligências têm acesso ao nosso mundo; exercem seus poderes na produção de efeitos na esfera da natureza; e portanto, diz-se, não podemos dizer se um acontecimento, admitido como supematural (no sentido limitado deste termo), deve ser atribuído a Deus ou a tais seres espirituais. Tal é a latitude com que as palavras “sinais e prodígios” são usadas nas Escrituras, que se aplicam não apenas às obras devidas à agência imediata de Deus, mas àquelas efetuadas pelo poder de espiritos malignos. Por isso muitos teólogos consideram estas últimas como genuínos milagres. São chamados “prodígios mentirosos”, diz Gerhard,[60] não quanto à forma (ou natureza), mas quanto ao propósito, ou seja, visto que se destinam a promover o erro. Trench adota o mesmo ponto de vista; diz ele que não lhe infunde dúvida alguma o fato de as Escrituras atribuírem prodígios reais a Satanás. A questão não é se as obras dos magos egípcios e os prodígios preditos acerca do Anticristo devem ser considerados truques e prestidigitações. Pode-se admitir que foram ou serão as obras de Satanás e seus anjos. A questão, porém,

é: “Devem ser considerados milagres genuínos?”. A resposta a esta pergunta depende do significado da palavra. Se por milagre entendemos algum acontecimento que transcenda a eficiência de causas físicas e a capacidade do homem, então são milagres. Mas, se aderirmos à definição dada anteriormente, a qual requer que o acontecimento seja produzido pelo poder imediato de Deus, com certeza não são milagres. São “prodígios mentirosos”, não só porque tencionam sustentar o reino das mentiras, mas porque falsamente professam ser o que não são. Assim diz Tomás de Aquino:[61] “Demones possunt facere miracula: quae scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt.” Não passam de maravilhas aos olhos humanos.

A dificuldade de discriminar entre os milagres e tais prodígios mentirosos, ou seja, entre as obras de Deus e as obras de Satanás, foi antecipada e prevenida pelos próprios escritores sacros. Em Dt 13.1-3, Moisés exorta: “Quando profeta ou sonhador se levantar no meio de ti e te anunciar um sinal ou prodígio, e suceder o tal sinal ou prodígio de que te houver falado, e disser: Vamos após outros deuses, que não conheceste, e sirvamo-los, não ouvirás as palavras desse profeta ou sonhador; porquanto o Senhor, vosso Deus, vos prova, para saber se amais o Senhor, vosso Deus, de todo o vosso coração e de toda a vossa alma”. Em Mt 7.22, 23, diz nosso Senhor: “Muitos, naquele dia, hão de dizer-me: Senhor, Senhor! Porventura, não temos nós profetizado em teu nome, e em teu nome não expelimos demônios, e em teu nome não fizemos muitos milagres? Então, lhes direi explicitamente: nunca vos conheci. Apartai-vos de mim, os que praticais a iniqüidade”. Mateus 24.24: “Porque surgirão falsos cristos e falsos profetas operando grandes sinais e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos”. Em 2Ts 2.9, o Apóstolo nos ensina que a vinda do homem do pecado será “segundo a eficácia

de Satanás, com todo poder, e sinais, e prodígios da mentira”. Essas passagens ensinam que acontecimentos supematurais, ou seja, acontecimentos que transcendem o poder de causas materiais e a habilidade humana, podem ser efetuados pela agência de inteligências superiores; e que nenhum desses acontecimentos supematurais deve ser considerado de autoridade se porventura for produzido por agentes perversos ou para propósitos perversos. Com base nesse fato nosso Senhor replicou aos fariseus que o acusavam de expulsar demônios por Belzebu, o príncipe dos demônios. Ele apelou para o desígnio pelo qual seus milagres eram realizados, ou seja, para provar que não podiam ser atribuídos a uma influência satânica. Satanás não cooperará para confirmar a verdade ou para promover o bem. Deus não pode cooperar para confirmar o que

é falso ou para promover o mal. De sorte que o caráter do agente e o desígnio para o qual um acontecimento supematural é efetuado determina se ele é um milagre genuíno ou se é um dos prodígios mentirosos do diabo. A Igreja adotou este critério acerca dos milagres com base nas Escrituras. Diz Lutero: “Não se devem admitir sinais nem prodígios, por maiores e mais numerosos que sejam, contra as doutrinas autenticadas; porquanto temos o mandamento de Deus, que do céu disse: ‘A ele ouvi!’ - ouçamos somente a Cristo”. Diz Chemnitz:[62] “Miracula non debent praeferri doctrinae.... neque enim contra doctrinam a Deo revelatam ulla miracula valere debent”. Diz Gerhard:[63] “Miracula, si non habeant doctrinse veritatem conjunctam nihil probant”. Também Brochmann diz:[64] “Ut opus aliquod sit verum miraculum duo requiruntur. Unum, est veritas rei; alterum, veritas finis”.

1

De Divisione Nalurce, lib. iii. 19, edit. Monast. Guestphal., 1838, p. 240.

2

Ver *Geschichte der Philosophie,* de Rixner, vol. ii. § 40, p. 72.

3

Summa Theologice, parte I., quest. cv., art. edit. Cologne, 1640, pp. 192, 193.

4

De Providentia Dei; *Works,* edit. Turici, 1832, vol. iv. p. 85.

5

Ibid., p. 95,

6

Ibid., p. 96.

7

Zwingle, iv, 97.

8

Institutio, I. xvi. 2, edit. Berlim, 1834, vol. i. p. 135.

9

Glaubenslehre der Reformirten Kirche, p. 318.

10

De ipsa Natura, 10, *Works,* edit. Berlim, 1840, p. 157.

11

Theism', The Witness of Reason and Nature to an All-Wise andBeneficent Creator. Do rev. John Tulloch, D.D., reitor e primeiro professor de Teologia, Colégio de Santa Maria, St. Andrews, edit. Nova Iorque, 1855, p. 43.

12

Ibid., p. 47.

13

Ibid., p. 93.

14

Reign ofLaw, quinta edição, Londres, 1867, p. 126.

15

Natural Selection, pp. 365, 366.

16

Contribuition to the Theory of Natural Selection, de Alfred Russel Wallace. Londres, 1870, p. 368.

17

Ver seu *Systeme Nouvenau de la Nature*; *Works*, edit. Berlim, 1840, p. 124.

18

Mares, *Collegium Theologicum,* loc. iv, 29; Grõningen, 1659, p. 42, b.

19

[16] Locus VI. questão v. 7, edit. Edimburgo, 1847, vol. i. p. 455.

20

Quenstedt, *Theologia,* cap. XIII. i. 15, edit. Leipzig, 1715, vol. i. p. 760.

21

Ibid., cap. XIII. ii. 3, vol. i. p. 782.

22

Locus VI. questão v. 6.

23

Locus VI. questão v. 5.

24

Turrettin, locus VI. questão v. 6.

25

Summa, de Aquino, parte II. i. questão x. art 4, edit. Cologne, 1640, p. 22 da segunda seção,

26

Quenstedt, cap. XIII. i. 15, vol. i. p. 761.

27

Turrellin, locus VI. questão vi. 6, edil. Edimburgo, 1847, vol. i. p. 460.

28

Cap. V. seção 2.

29

Summa, de Aquino, part I. questão cv. art. 4, edit. Cologne, 1640, p. 192.

30

Locus VI. questão vi.

31

Summa, part I. questão xlix. art. 2, edit. Cologne, 1640, p. 95.

32

Theologia, cap. XIII. i. 15, vol. i. p. 761.

33

Institutiones Theologici, de Bucan, edit. Genebra, 1625, p. 143.

34

Locus VI. questão vii. 3,4, edit. Edimburgo, 1847, vol. i. p. 462.

35

De Amissione Gratiae et Statu Peccati, II. xiii. edição de Paris, 1608, p. 132.

36

Ibid.

37

Philosophy of the Sciences, de Comte, por Lewes, Londres, 1853, pp. 102, 103.

38

Ver esta doutrina discutida em *Bampton Lectures* de 1865, pelo rev. J. B. Mozley, p. 96.

39

Edit. Londres, p. 249.

40

De Civitate Dei, XXI. 8, edit. Benedictines, vol. vii. p. 1006, a.

41

Recent Inquiries in Theology, or Essays and Reviews. Por eminentes clérigos ingleses. Boston, 1860, p. 124.

42

Ibid., p. 150.

43

Ibid., p. 151.

44

Ibid., p. 158.

45

De Miracul. J. C. Nat. et Necess., Marburg, 1839, par. i. pp. 41, 42.

46

Life of Newton, de Sir David Brewster, vol. ii. p. 154, edit. Edimburgo, 1855.

47

The Ninth Bridgewater Treatise. Por Charles Babbage, Esq. Londres, 1838, p. 92.

48

Essays and Reviews\ or Recent Inquiries in Theology, p. 160. Boston, 1860.

49

Reign of Law. Do Duque de Argyle. Quinta edição, Londres, p. 22.

50

lbid„ pp. 24, 25.

51

Ibid., p. 16, *nota.*

52

Eight Lectures on Miracles; de J. B. Mozley, B. D. *Bampton Lectures*, de 1865. Londres, 1865, p. 148.

53

De Miraculis, Tractaíus Theologico-politicus, cap. vi.; *Opera*, edit. Jena, 1802, vol. i. p. 233.

54

Ibid., p. 235.

55

Ibid., p. 236.

56

Tractaíus Theologico-politicus, cap. iii. *ut supra*, p. 192.

57

Strauss, *Dogmatik*, vol. ii. p. 384.

58

Ibid., vol. i. p. 59.

59

Ibid., p. 58.

60

Loci Theologici, loc. xxiíi. cap. ii. § 274, edit. Tubingen, 1774, vol. xii. p. 102.

61

Summa, part I. questão cxiv. art. 4, edit. Cologne, 1640, p. 208.

62

Loci Theologici, III. edít. Frankfurt e Wittenberg, 1653, p. 121.

63

Ibid., loc. XXIII. cap. 11, § 276, edit. Tubingen, 1774, vol. ii. p. 107.

64

Theol. Syst.; de Eccles. II. vii. dub. 12, Ulm e Frankf., 1658, vol. ii. p. 276, b.

A isso se pode objetar que é raciocinar em círculo para provar a veracidade da doutrina do milagre, e então a veracidade do milagre da doutrina. Entretanto, respondemos: (1.) Que esse critério moral só é necessário na classe duvidosa de milagres. Há certos acontecimentos que, à luz de sua natureza, não pode ter outro autor a não ser Deus. Transcendem não só aos poderes da matéria e do homem, mas a todo o poder criado. A eficiência das criaturas tem conhecido limites, determinados, quando não pela razão, pelo menos pela Palavra de Deus. (2.) Não é incomum nem irracional que dois tipos de evidência sejam dependentes e todavia mutuamente confirmatórias. No caso de um historiador, podemos crer que sua autoridade seja o que diz ser, com base no seu caráter; e podemos crer em suas declarações com base em sua autoridade. E assim podemos crer quando um homem bom nos diz que as maravilhas que realiza não são truques, nem efeitos produzidos pela cooperação de maus espíritos, mas pelo poder de Deus; e podemos crer que seus ensinos são divinos em virtude dos prodígios. A Bíblia pressupõe que os homens possuem uma percepção intuitiva do que é bom; e pressupõe que Deus está do lado da bondade, e que Satanás está do lado do maldade. Portanto, se um prodígio for efetuado em favor do que é bom, então procede de Deus; se em apoio do que é mau, então procede de Satanás. Este é um dos fundamentos sobre os quais os protestantes se preocupam tão pouco com os pretensos milagres da igreja romana. Não sentem necessidade de refutá-los mediante um exame crítico de sua natureza, nem das circunstâncias sob as quais foram levados a cabo, nem da evidência que os sustenta. Nem um em um milhar deles é capaz de suportar o teste de tal exame; aliás, a maioria deles é descarada impostura publicamente justificada pelas autoridades com base em fraudes pias. É suficiente razão para

repudiar, antes de qualquer exame, todos esses pretensos milagres, que são efetuados em apoio de um sistema anticristão, de que são parte de uma complicada massa de engano e maldade.

A Insuficiência do Testemunho Humano

Há ainda outra base sobre a qual se tem negado a possibilidade de um milagre ser conhecido ou provado. Afirma-se que nenhuma evidência se ajusta a estabelecer a ocorrência de um acontecimento miraculoso. Nossa fé em milagres deve repousar no testemunho histórico. O testemunho histórico não passa do testemunho de homens passíveis de ser enganados. Toda a confiança nesse testemunho se fundamenta na experiência. A experiência, contudo, ensina que o

testemunho humano nem sempre é confiável; enquanto nossa experiência acerca do curso invariável da natureza não conhece exceção. Portanto, será sempre mais provável que os testemunhos se tenham equivocado do que o curso da natureza tenha sido violado. Este é o famoso argumento de Hume, do qual Babbage diz que, “despojado de seus menos importantes adjuntos, jamais foi e jamais será refutado”.[1] Evidentemente, ele quer dizer que não pode ser refutado exceto matematicamente, através da doutrina das probabilidades. Porquanto diz em uma página subseqüente que os que apoiam o preconceito contra a investigação matemática “seriam agora compelidos a admitir que se esforçaram por desacreditar a única ciência que pode oferecer refutação precisa de um dos mais célebres argumentos contra a revelação”.[2] Ele se empenha por provar o reverso da proposição de Hume; ou seja, de que na doutrina das probabilidades é muitíssimo mais provável que se faça uma violação das leis da natureza (por exemplo, que um morto volte à vida) do que seis testemunhas independentes concorram em testificar a mesma falsidade. O argumento pode ser válido na visão dos matemáticos; para os homens comuns, porém, parece ser uma aplicação errônea dos princípios dessa venerável ciência. Como não podemos determinar pela lei das probabilidades uma questão de estética ou moral, tampouco se pode determinar dessa maneira a relação de Deus com o mundo, bem como o uso de seu poder, tal como se acha envolvido na doutrina dos milagres. Ela não depende da validade do testemunho humano. Por mais incerto e inconfiável que esse testemunho venha ser, tais acontecimentos podem ocorrer como milagres, se forem consistentes com a natureza de Deus e se puderem ser cridos racionalmente. É possível haver provas de sua realidade que ninguém possa desconsiderar. Entretanto, como se acaba de observar, é uma falsa pretensão dizer que o testemunho humano é inadequado para produzir certeza absoluta. Os homens não hesitam em sentenciar à morte um semelhante, ainda que seja apenas com base no testemunho dos homens. A fim de que o testemunho humano conduza ao assentimento, deve: (1.) Ser dado como prova de um acontecimento possível. O impossível não pode ser demonstrado mediante algum tipo de evidência. O prof. Powell pergunta: “Quanto testemunho se exigira para provar que dois e dois, em dada ocasião, somavam cinco?”. Uma vez que nenhuma quantidade de testemunho pode demonstrar tal impossibilidade, o argumento conclui no sentido de que nenhuma quantidade de evidência pode demonstrar um milagre. Se os milagres são impossíveis, este é o fim da questão.

Ninguém é tão insensato a ponto de pretender que se pode provar o impossível. (2.) A segunda condição da credibilidade do testemunho consiste em que o

acontecimento admita uma averiguação fácil. Se alguém testifica que viu um fantasma, é possível que tenha visto algo que considerou ser um fantasma; mas o fato não pode ser averiguado. A ressurreição de Cristo, por exemplo, milagre de cuja veracidade depende nossa salvação, foi um acontecimento que pôde ser autenticado. A identidade entre o Jesus morto e o vivo pôde ser estabelecida além da possibilidade de qualquer dúvida razoável. (3.) As testemunhas precisam ter conhecimento ou evidência satisfatória da veracidade de fatos dos quais testificam. Tivessem os Apóstolos visto a Cristo após sua ressurreição apenas em uma ocasião, a uma grande distância, na penumbra e só por um momento, o valor de seu testemunho teria sido grandemente prejudicado. Mas eles o viram repetidamente durante quarenta dias, conversaram com ele, comeram com ele e o apalparam; por isso está fora de questão que pudessem ter-se equivocado. (4.) As testemunhas propriamente ditas têm de ser pessoas sóbrias e inteligentes. (5.) Devem ser pessoas boas. O testemunho de outras pessoas, sob tais condições, pode ser tão convincente como o de nossos próprios sentidos. E pode ser tão confirmado pela evidência colateral, natural e supernatural, pela natureza dos efeitos produzidos e por sinais e prodígios e dons do Espírito Santo, que faz com que a incredulidade seja um milagre da insensatez e da maldade.

A falácia do argumento de Hume tem sido destacada com freqüência. Em primeiro lugar, ele se baseia na falsa concepção de que a confiança no testemunho humano se fundamenta na experiência, enquanto ela se fundamenta em uma lei de nossa natureza. Não podemos deixar de confiar nas pessoas boas. Sabemos que o engano é inconsistente com a bondade; portanto sabemos e nos vemos forçados a crer que as pessoas boas não enganarão intencionalmente; e, por isso, por uma lei de nossa natureza somos forçados a receber o testemunho quanto aos fatos na esfera do conhecimento pessoal. A experiência, em vez de ser o fundamento da confiança no testemunho, corrige nossa credulidade ensinando-nos as condições sob as quais só o testemunho humano pode merecer confiança. Em segundo lugar, Hume presume que há uma violenta improbabilidade antecedente contra a ocorrência de um milagre, que só uma quantidade “miraculosa” de evidência poderia contrabalançar. Não é só deveras incrível, mas inconcebível, que um milagre seja realizado sem uma razão adequada. O que se poderia confiadamente antecipar é que Deus, em grandes ocasiões e com propósitos mais elevados, interviria com o exercício imediato de seu poder no curso dos acontecimentos. Uma vez aceito o teísmo, a dificuldade acerca dos milagres desaparece; por teísmo, porém, não se pretende a mera admissão de que algo seja Deus, seja a natureza, a força, o movimento ou a

ordem moral; mas a doutrina de um Ser extramundano e pessoal, o Criador e Governante de todas as coisas, o qual opera, segundo sua própria vontade, no exército do céu e entre os habitantes da terra; um Deus que não se deixa limitar por influências ou leis cósmicas.

Em terceiro lugar, o argumento de Hume presume que nossa fé em milagres se baseia exclusivamente no testemunho humano. Este não é o caso. Os milagres registrados nas Escrituras são uma parte competente do grande sistema de verdade nelas revelado. O todo fica em pé ou cai junto. Portanto, nossa fé em milagres é sustentada por toda a evidência que autentica o evangelho de Cristo. E essa evidência não pode ser nem mesmo tocada por uma ponderação de probabilidades.

§ 4. O *Valor dos Milagres como Prova da Revelação Divina*

Sobre este tema opiniões extremadas têm sido sustentadas. De um lado, mantém-se que os milagres são a única evidência satisfatória da revelação divina; do outro, que eles não são necessários nem possíveis. Alguns argumentam que, uma vez que a fé deve fundamentar-se na apreensão da verdade como verdade, é impossível que alguma quantidade de evidência externa possa produzir fé ou nos capacite a perceber a verdade daquilo que não poderíamos apreender sem ela. Como pode um milagre capacitar-nos a reconhecer a verdade de uma proposição de Euclides, ou que uma paisagem seja bela? Este tipo de raciocínio é falaz. Ignora a natureza da fé como a convicção de coisas que não se vêem, com base em um testemunho adequado. O que a Bíblia ensina acerca desta questão é: (1.) Que a evidência dos milagres é importante e decisiva; (2.) Que, não obstante, está subordinada e é inferior à evidência da verdade propriamente dita. Ambos os pontos são fartamente evidentes à luz da linguagem da Bíblia e dos fatos nela contidos, *(a.) O* fato de que Deus tem confirmado suas revelações, feitas por intermédio de Profetas ou dos Apóstolos, mediante essas manifestações de seu poder, é por si mesmo prova suficiente de sua validade e importância como selos de uma missão divina. (*b*.) Os escritores sacros de ambas as dispensações apelaram para tais prodígios como prova de que eram os mensageiros de Deus. No Novo Testamento lemos que Deus confirmou o testemunho de seus Apóstolos por meio de sinais e prodígios e diversos milagres e dons do Espírito Santo. Até mesmo nosso Senhor, em quem habitou corporalmente a plenitude da Deidade, foi aprovado por meio de milagres, sinais e prodígios que Deus fez através dele (At 2.22). (c.) Cristo sempre apelou para seus milagres como prova decisiva de sua divina missão. “Mas eu”, diz ele, “tenho maior

testemunho do que o de João; porque as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse, essas que eu faço testemunham a meu respeito, de que o Pai me enviou" (Jo 5.36). E Jo 10.25: "As obras que eu faço em nome de meu Pai testificam a meu respeito". E o versículo 38: "Mas, se faço, e não me credes, crede nas obras; para que possais saber e compreender que o Pai está em mim, e eu estou no Pai". João 7.17: "Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou seu eu falo por mim mesmo". Indubitavelmente, a mais elevada evidência da verdade é a própria verdade; como a mais elevada evidência do bem é o próprio bem. Cristo é seu próprio testemunho. Sua glória o revela como Filho de Deus a todos aqueles cujos olhos não se acham cegos pelo deus deste mundo. O ponto que os milagres se destinam a demonstrar não é tanto a verdade das doutrinas ensinadas, mas a divina missão do Mestre. Este último, aliás, cumpre o propósito do primeiro. Mas quando o homem se apresenta como mensageiro de Deus, ser ele recebido ou não como tal depende primeiro das doutrinas que ensina, e, segundo, das obras que concretiza. Se não apenas ensina doutrinas conformes à natureza de Deus e consistentes com as leis de nossa própria constituição, mas também realiza obras que evidenciam o poder divino, então sabemos não apenas que as doutrinas são genuínas, mas também que o Mestre foi enviado por Deus.

Capítulo XIII

os ANJOS

Tanto se declara nas Escrituras acerca de anjos bons e maus, e tal é a importância que se dá às funções a eles atribuídas, tanto na providência de Deus sobre o mundo quanto especialmente na experiência de seu povo e de sua Igreja, que a doutrina da Bíblia concernente a eles não pode ser ignorada. Que há criaturas inteligentes mais elevadas que o homem, tem sido uma crença geral. Ela é tão consoante com a analogia da natureza, que se toma sumamente provável, inclusive na ausência de qualquer revelação direta acerca do tema. Em todas as esferas da natureza, há uma gradação regular das mais inferiores às mais superiores formas de vida; dos quase invisíveis fungos vegetais nas plantas ao cedro do Líbano; do micróbio mais diminuto ao gigantesco mamute. É no homem que encontramos a primeira e aparentemente a mais inferior das criaturas racionais. Que ele seja a única criatura de sua ordem é, *apriori,* tão improvável como os insetos serem a única classe de animais irracionais. Há infindáveis razões para presumir que a escala de ser entre as criaturas racionais é tão extensa quanto a do mundo animal. A filosofia moderna que deifica o

homem não deixa lugar para nenhuma ordem de seres acima dele. Mas se a distância entre Deus e o homem é infinita, toda a analogia provaria que as ordens de criaturas racionais entre nós e Deus devem ser inconcebivelmente numerosas. Da mesma forma que isso é por si mesmo provável, também está claramente revelado na Bíblia como verdadeiro.

§ 1. *Sua Natureza*

Quanto à natureza, os anjos são descritos: (l.) Como espíritos puros, ou seja, seres imateriais e incorpóreos. As Escrituras não lhes atribuem nenhuma espécie de corpo. Presumindo que o espírito não conectado com a matéria não pode agir por si mesmo, que tampouco pode comunicar-se com outros espíritos ou operar no mundo externo, foi defendido por muitos, e assim decidido no Concilio reunido de Nice, em 784 d.C., que os anjos possuíam corpos compostos de éter ou luz; opinião considerada apoiada por passagens como Mt 28.3, Lc 2.9 e outras que falam de sua aparência luminosa e da glória que os acompanha. O Concilio de Laterano de 1215 d.C. decidiu que eles eram incorpóreos, e essa tem sido a opinião comum na Igreja. Declara-se que são “substantise spirituales, omnis corporese molis expertes”. Portanto, como tais, são invisíveis, incorruptíveis e imortais. Sua relação com o espaço é descrita como uma *illocalitas*; não ubiqüidade ou onipresença, visto que estão sempre em algum lugar e não em todo o lugar em qualquer momento, mas não se acham confinados ao espaço circunscritivamente como se acham os corpos, e podem mover-se de uma porção de espaço para outra. Como espíritos, possuem inteligência, vontade e poder. Com respeito ao seu conhecimento, seja em

referência a seus modos ou objetos, nada de especial se revela. Tudo o que está claro é que, em suas faculdades intelectivas e na extensão de seu conhecimento, eles são muito superiores aos homens. Seu poder é igualmente muitíssimo grande e se estende sobre a mente e a matéria. Possuem o poder de comunicar-se uns com os outros e com outras mentes e de produzir efeitos no mundo natural. A grandeza de seu poder se manifesta: *(a.)* À luz dos nomes e títulos que lhes são conferidos, como principados, potestades, domínios e administradores do mundo. (*b*.) À luz das asseverações diretas das Escrituras, quando dizem que eles “excedem em força”; e (c.) À luz dos efeitos atribuídos à sua agência. Por maior que seja o seu poder, não obstante ele está sujeito a todas as limitações pertencentes às criaturas. Portanto, os anjos não podem criar, não podem mudar substâncias, não podem alterar as leis da natureza, não podem efetuar milagres, não podem agir sem meios e não podem sondar os corações; porquanto tais

prerrogativas, segundo as Escrituras, são peculiares a Deus. O poder dos anjos, pois: (1.) É dependente e derivado. (2.) Tem de ser exercido em consonância com as leis do mundo material e espiritual. (3.) Sua intervenção não é opcional, mas permitida ou ordenada por Deus e de acordo com seu beneplácito; e, no que diz respeito ao mundo externo, parece que é só ocasional e excepcional. Tais limitações são da maior importância prática. Não devemos considerar os anjos como interpostos entre nós e Deus, ou atribuir-lhes os efeitos que a Bíblia por toda a parte confere à agência providencial de Deus.

Pontos de Vista Errôneos sobre o Tema

Esta doutrina bíblica, universalmente recebida na Igreja, opõe-se: (1.) À teoria de que eles eram emanações transitórias da Deidade. (2.) À teoria gnóstica de que eram emanações permanentes ou eôneos; e (3.) Ao conceito racionalista, que lhes nega qualquer existência real e atribui as declarações bíblicas a superstições populares adotadas pelos escritores sacros em sua acomodação às opiniões da época, ou a personificações poéticas dos poderes da natureza. As bases sobre as quais a filosofia moderna nega a existência dos anjos não possuem força alguma em oposição às declarações explícitas da Bíblia, as quais não se podem rejeitar sem rejeitar a autoridade de toda a Escritura, ou sem adotar aqueles princípios de interpretação que destroem seu valor como regra de fé.

§ 2. *Seu Estado*

Quanto ao estado dos anjos, claramente se ensina que eram todos originalmente santos. Também se deve inferir simplesmente, com base nas declarações da Bíblia, que eles foram submetidos a um período de prova, e que alguns guardaram seu primeiro estado, e outros não. Os que mantiveram sua integridade são descritos como confirmados em um estado de santidade e glória. Esta condição, embora fosse de completa segurança, provinha de perfeita liberdade; pois a mais absoluta liberdade de ação é, segundo a Bíblia, consistente com a absoluta certeza quanto ao caráter dessa ação. Esses anjos santos evidentemente não pertencem todos à mesma hierarquia. Isso transparece dos termos pelos quais são designados; termos que implicam diversidade de ordem e autoridade. Alguns são príncipes, outros potestades, outros administradores do mundo. Além disso nada revelam as Escrituras, e as especulações dos eruditos e teólogos quanto à hierarquia das hostes angelicais são destituídas de autoridade ou de valor.

§ 3. *Seus Empreendimentos*

As Escrituras ensinam que os anjos santos são empregados: (1.) No culto divino. (2.) Na execução da vontade de Deus. (3.) E especialmente na ministração aos herdeiros da salvação. São apresentados como a rodear Cristo e sempre prontos a realizar algum serviço para o qual são designados, em prol do avanço de seu reino. No Antigo Testamento apareceram em repetidas ocasiões revelando aos servos de Deus a sua vontade. Feriram os egípcios; foram usados na promulgação da lei no monte Sinai; assistiram os israelitas durante sua peregrinação; destruíram seus inimigos; e acamparam ao redor do povo de Deus em sua defesa nos momentos de perigo. Predisseram e celebraram o nascimento de Cristo (Mt 1.20; Lc 1.11); ministraram-lhe em sua tentação e sofrimentos (Mt 4.11; Lc 22.43); e anunciaram sua ressurreição e ascensão (Mt 28.2; Jo 20.12; At 1.10,11). Continuam sendo espíritos ministradores em favor dos crentes (Hb 1.14); livraram Pedro da prisão; guardam as crianças (Mt 18.10); levam a alma dos falecidos para o seio de Abraão (Lc 16.22); serão assistentes de Cristo em sua segunda vinda, e reunirão seu povo em seu reino (Mt 13.39; 16.27; 24.31). Tais são as declarações gerais das Escrituras sobre este tema, e com elas devemos contentar-nos. Sabemos que eles são os mensageiros de Deus; que são agora, como sempre foram, usados na execução de mandatos; contudo, mais que isso, nada é positivamente revelado. Se cada crente individualmente tem um anjo guardião, não se declara com alguma clareza na Bíblia. A expressão usada em Mt 18.10, em referência às criancinhas, “cujos anjos” lemos que contemplam a face de Deus no céu, é entendida por muitos como a favorecer tal concepção. O mesmo sucede com a passagem de At 12.7, que menciona o anjo de Pedro (v. 15). Mas esta última passagem não prova mais que Pedro tivesse um anjo guardião, que o fato de a criada ter dito que ele era um fantasma prova a superstição popular acerca desta questão. A linguagem registrada não é a de uma pessoa inspirada, mas a de uma serva destituída de instrução, e não pode ser tomada como de autoridade didática. Apenas prova que os judeus daqueles tempos criam em aparições espirituais. A passagem de Mateus tem mais relevância. Ensina que as crianças têm anjos guardiães; ou seja, que os anjos protegem seu bem-estar. Mas não prova que cada criança, ou que cada crente, tem seu anjo guardião pessoal. Em Daniel 10 se faz menção ao Príncipe da Pérsia, o Príncipe da Grécia e, falando aos hebreus, de Miguel, seu Príncipe, em um sentido tal que tem levado a grande maioria dos comentaristas e teólogos de todas as eras da Igreja a adotar a opinião de que a certos anjos foi confiada a supervisão especial de determinados reinos. Uma vez que Miguel, que é chamado de Príncipe dos Hebreus, não era o anjo não-criado do pacto, nem um

príncipe humano, mas um arcanjo, a inferência que parece natural é que o Príncipe da Pérsia e o Príncipe da Grécia também eram anjos. Tal opinião, contudo, tem sido debatida por várias razões. (1.) Pelo silêncio das Escrituras acerca desta questão em outras passagens. Nem no Velho nem no Novo Testamento encontramos indicação de que as nações pagãs tenham ou tiveram um anjo guardião ou um espírito maligno posto sobre elas. (2.) No versículo 13 do capítulo 10 de Daniel, os poderes alinhados contra Miguel, o anjo que apareceu ao profeta, são chamados de "os reis da Pérsia"; pelo menos, segundo uma interpretação desta passagem. (3.) No capítulo seguinte, introduzem-se soberanos terrenos de tal sorte que se faz patente que são eles, e não os anjos, bons ou maus, os poderes contendores indicados pelo profeta.[3] É por certo desaconselhável adotar sobre a autoridade de uma passagem duvidosa, em

um único livro da Escritura, uma doutrina destituída do apoio de outras partes da Palavra de Deus. Embora tal coisa deve ser admitida, é não obstante certo que a interpretação ordinária da linguagem do profeta é a mais natural, e nada há na doutrina assim ensinada que fique fora da analogia com os claros ensinos das Escrituras. Está claro, à luz do que se ensina em outras partes, que existem certos seres espirituais mais excelsos que os homens, tanto bons quanto maus; que são muitíssimos numerosos; que são muitíssimos poderosos; que têm acesso ao nosso mundo e estão ocupados em suas atividades; que têm diferentes hierarquias e ordens; e que seus nomes e títulos indicam que eles exercem domínio e atuam como governantes. Isso procede no tocante aos anjos maus e aos bons; e, sendo procedente, nada há na opinião de que um anjo particular exerça controle especial sobre uma nação, e outro sobre outra nação, que entre em conflito com a analogia da Escritura,

Não obstante, no que diz respeito aos anjos bons, é claro:

1. Que eles podem produzir e produzem efeitos no mundo natural ou externo. As Escrituras pressupõem em toda a parte que matéria e mente são duas substâncias distintas, e que uma pode atuar sobre a outra. Sabemos que nossa mente atua sobre nosso corpo, e que nossa mente recebe a ação de causas materiais. Portanto, nada há além do ensino da experiência na doutrina de que os espíritos podem agir no mundo material. A extensão de agência é limitada pelos princípios citados anteriormente; e no entanto, com base em sua natureza exaltada, os efeitos que são capazes de produzir podem exceder em muito nossa compreensão. Um anjo levou morte a todos os primogênitos dos egípcios em

uma só noite; os trovões e relâmpagos que acompanharam a promulgação da lei no monte Sinai foram produzidos pela agência angelical. Os teólogos antigos, em inúmeras ocasiões, chegaram, pelo fato admitido de que os anjos agem desta forma no mundo externo, à conclusão de que todos os efeitos naturais são produzidos pela agência deles, e que as estrelas se movem em suas órbitas pelo poder dos anjos. Mas tal idéia é uma violação de dois óbvios e importantes princípios: Primeiro, que não se deve supor sem evidência uma causa para seu efeito; e, segundo, que não se devem supor mais causas que as necessárias para explicar os efeitos. Portanto, não estamos autorizados a atribuir nenhum acontecimento à interferência angelical, exceto sobre a autoridade das Escrituras, nem quando outras causas sejam adequadas para explicá-lo.

2. Os anjos não só executam a vontade de Deus no mundo natural, mas também agem sobre a mente dos homens. Eles têm acesso à nossa mente e podem influenciá-la para o bem em concordância com as leis de nossa natureza e no uso de meios apropriados. Não agem mediante a operação direta que é a prerrogativa peculiar de Deus e seu Espírito, mas pela sugestão da verdade e pela condução do pensamento e do sentimento, de maneira muito semelhante à ação de um homem sobre outro. Se os anjos podem comunicar-se entre si, não há razão alguma pela qual não possam, de maneira semelhante, comunicar-se com nosso espírito. Nas Escrituras, pois, os anjos são descritos não apenas como provendo diretriz e proteção gerais, mas também como comunicando força e consolação íntimas. Se um anjo fortaleceu a nosso próprio Senhor depois de sua agonia no jardim, seu povo também pode experimentar o apoio dos anjos; e se anjos maus tentam para o pecado, então anjos bons podem atrair para a santidade. O certo é que ampla influência e operação lhes são atribuídas na Escritura em promover o bem-estar dos fdhos de Deus e em proteger-nos do mal e defender-nos de nossos inimigos. O uso que nosso Senhor faz da promessa, "Porque aos seus anjos dará ordens a teu respeito, para que te guardem em todos os teus caminhos. Eles te sustentarão nas suas mãos, para não tropeçares nalgu-

ma pedra" (SI 91.11 -12), revela que isso não deve ser entendido como mera forma poética de prometer a proteção divina. Eles velam sobre as crianças (Mt 18.10); ajudam os idosos (SI 34.7) e estão presentes com os moribundos (Lc 16.22).

3. Atribui-se a eles também uma agência especial como servos de Cristo no avanço de sua Igreja. Como a lei foi dada por intermédio do ministério deles, como eles se responsabilizaram pelo povo teocrático sob a antiga dispensação,

também são vistos como estando presentes na assembléia dos santos (1 Co 11.10) e como estando constantemente em guerra contra o dragão e seus anjos.

Esta doutrina bíblica do ministério dos anjos está saturada de consolação para o povo de Deus. Os membros deste povo podem regozijar-se na certeza de que esses santos seres acampam ao redor deles; defendendo-os dia e noite de inimigos invisíveis e perigos inesperados. Ao mesmo tempo, não devem interpor-se entre nós e Deus. Não devemos esperar neles nem invocar seu auxílio. Eles estão nas mãos de Deus e exercem sua vontade; ele os usa como faz com os ventos e o relâmpago (Hb 1.7), e não devemos firmar nossa atenção nos instrumentos, quer em um caso, quer no outro.

§ 4. *Os Anjos Maus*

As Escrituras nos informam que determinados anjos não guardaram seu primeiro estado. São designados como anjos que pecaram. São chamados espíritos malignos ou imundos; principados; potestades; administradores deste mundo; e maldades espirituais (ou seja, espíritos perversos) nas regiões celestes. A designação mais comum que se lhes atribui é ôaípoveç ou, mais comumente, ôcupóvia, a qual nossos tradutores infelizmente verteram para *diabos.*
As Escrituras fazem distinção entre ôiápoÀoç e ôaípom, o que não se observou na versão inglesa. No mundo espiritual há somente um õiápoÀoç *{diabo),* mas muitos ôcupóvia *{demônios).* Esses espíritos maus são descritos como pertencentes à mesma ordem de seres que os anjos bons. Todos os nomes e títulos, descritivos de sua natureza e poderes, são igualmente dados tanto a um como aos demais. Sua condição original era de santidade. Quando caíram, ou qual foi a natureza de seu pecado, isso não se revela. A opinião geral é que foi por soberba, com base em lTm 3.6. Um bispo, diz o Apóstolo, não deve ser "neófito, para não suceder que se ensoberbeça e incorra na condenação do diabo"; o que geralmente se entende como significando a condenação na qual incorreu o diabo em virtude do mesmo pecado. Alguns conjeturam que Satanás foi movido a rebelar-se contra Deus e a seduzir nossa raça para negar-lhe a devida submissão, pelo desejo de governar sobre nosso globo e sobre a raça humana. No entanto, disto não há nenhuma indicação na Escritura. Seu primeiro aparecimento na história sacra é no caráter de um anjo apóstata. O fato de haver um anjo caído exaltado em hierarquia e poder sobre todos os seus associados é algo claramente ensinado na Bíblia. Ele é chamado Satanás (o adversário), ôiápoloç, o difamador ou caluniador, ònovripáç, o maligno; o príncipe da potestade do ar; o príncipe das trevas; o deus deste mundo; Belzebu; Belial; o

tentador; a antiga serpente; e o dragão. Estes e outros títulos semelhantes o designam como o grande inimigo de Deus e do homem, o opositor de todo o bem e o propulsor de todo o mal. Ele é tão constantemente apresentado como um ser pessoal, que o conceito racionalista de que se trata apenas de uma personificação do mal é irreconciliável com a autoridade das Escrituras e inconsistente com a fé da Igreja. A opinião de que a doutrina de Satanás foi introduzida entre os hebreus depois do

exílio, procedente de uma fonte paga, não é menos contrária aos claros ensinos da Biblia. Ele é designado como o tentador de nossos primeiros pais, e está claramente citado no livro de Jó, escrito muito antes do cativeiro babilônico. Além desta descrição geral de Satanás como inimigo de Deus, ele é especialmente descrito nas Escrituras como o chefe do reino das trevas, que abarca todos os seres maus. O homem, por sua apostasia, caiu sob o domínio de Satanás, e sua salvação consiste em ser trasladado do reino de Satanás para o reino do Filho amado de Deus. É claro que os ôcapóina, descritos como sujeitos a Satanás, não são os espíritos dos que já partiram desta vida, como afirmaram alguns. (1.) Porque são distinguidos dos anjos eleitos. (2.) Porque lemos que não guardaram seu primeiro estado (Jd 6). (3.) À luz da linguagem de 2Pe 2.4, onde lemos que Deus não poupou aos anjos que pecaram. (4.) À luz da aplicação que se lhes faz dos títulos “principados” e “potestades”, apropriados apenas a seres que pertencem à ordem angelical,

O Poder e a Agência dos Espíritos Maus

Quanto ao poder e à agência desses espíritos maus, eles são descritos como excessivamente numerosos, e por toda a parte eficientes, tendo acesso ao nosso mundo e operando na natureza e na mente dos homens. As mesmas limitações que, naturalmente, pertencem à sua agência são aquelas que também pertencem à dos anjos santos: (1.) São dependentes de Deus e só podem agir sob o seu controle e com a sua permissão. (2.) Suas operações devem estar de acordo com as leis da natureza. (3.) Não podem interferir na liberdade e responsabilidade dos homens. Diz Agostinho sobre Satanás: “Consentientes tenet, non invitos cogit”. Não obstante, seu poder é muito grande. Lemos que os homens são por ele levados cativos; e lemos dos maus espíritos que operam no coração dos desobedientes. Os cristãos são advertidos contra suas maquinações e são chamados a resistir, não por sua própria força, mas pelo poder do Senhor, e armados com toda a armadura de Deus.

Entretanto, grandes diabos se têm originado dos exagerados conceitos formados da agência dos espíritos malignos. A eles têm sido atribuídas não só todas as calamidades naturais, como tempestades, conflagrações, epidemias etc., mas, o que é ainda mais lamentável, eles foram considerados como que fazendo pacto com os homens. Cria-se que qualquer pessoa poderia fazer um contrato com Satanás e ser por algum tempo revestida de poder sobrenatural, sob a condição de que entregasse sua alma para a perdição. Sobre este fundamento se basearam as numerosas execuções de feiticeiros e bruxos, o que desgraçou os anais de todas as nações cristãs durante os séculos dezessete e dezoito. Os homens mais iluminados da Europa entregaram-se a este erro, sob o qual milhares de homens e mulheres, e mesmo crianças, foram condenados às mortes mais cruéis. Não é necessário ir para o extremo oposto e negar toda a agência dos espíritos malignos na natureza ou sobre o corpo e a mente dos homens, com o fim de nos isentarmos de tais males. Basta-nos aderir ao claro ensino da Bíblia. Esses espíritos só podem agir, como se afirmou antes, em concordância com as leis da natureza e da livre agência do homem; e sua influência e operações não podem ser mais detectadas e judicialmente provadas do que a influência e as operações dos santos anjos para o bem. Ambas as classes são eficientes; devemos dar graças a Deus pelo ministério invisível e desconhecido dos anjos de luz, por estarem eles em guarda e buscarem a proteção divina ante as maquinações dos

espíritos malignos. Mas de nenhuma dessas classes somos conscientes de maneira direta, e não podemos atribuir com certeza à agência de nenhuma delas algum efeito específico; se sua ocorrência admite qualquer outra explicação.

Possessões Demoníacas

A mais marcante exibição do poder dos espíritos malignos sobre o corpo e a mente dos homens é oferecida pelos endemoninhados tão amiúde mencionados na história evangélica. Tais possessões demoníacas eram de dois gêneros. Primeiro, aquelas nas quais só a alma era o sujeito da influência diabólica, como no caso da “jovem possessa de um espirito adivinhador”, citado em At 16.16. Talvez em alguns casos os falsos profetas e magos fossem exemplo do mesmo gênero de possessão. Em segundo lugar, aquelas nas quais só o corpo ou, mais freqüentemente, tanto o corpo quanto a mente eram submetidos a esta influência espiritual. Por possessão, quer-se dizer a residência de um espírito maligno, em uma relação tal com o corpo, a ponto de produzir violentas agitações e profundo sofrimento, tanto mental quanto físico. É evidente que os endemoninhados mencionados no Novo Testamento não eram meros

lunáticos ou epilépticos ou portadores de doenças análogas, mas casos de verdadeira possessão. Primeiro, porque esta era a crença prevalecente entre os judeus daquele tempo; e, segundo, porque Cristo e seus Apóstolos evidentemente adotaram e sancionaram esta crença. Não só chamavam de endemoninhados os assim afetados, mas se dirigiam aos espíritos como pessoas, dando-lhes ordens, expulsando-os e falando e agindo a todo o instante como se a crença popular estivesse bem fundamentada. É indiscutível que todos os que ouvissem falar de Cristo dessa maneira chegariam à conclusão de que ele considerava os endemoninhados realmente possuídos de espíritos malignos. E ele não contradisse tal conclusão em parte alguma; mas, ao contrário, em suas conferências mais reservadas com os discípulos, a confirmou sobejamente. Prometeu dar-lhes poder para expulsar demônios; e referiu-se à posse que ele tinha desse poder, bem como à sua capacidade de delegar seu exercício aos discípulos, como uma das mais convincentes provas de seu messianismo e divindade. Ele veio para destruir as obras do diabo; e o fato de haver assim triunfado sobre o diabo e seus anjos provou que Cristo era quem afirmava ser, o prometido rei e vencedor onipotente, que deveria fundar aquele reino de Deus que não terá fim. Explicar tudo isso com base no princípio de acomodação destruiria a autoridade das Escrituras. Com base neste mesmo principio, as doutrinas da expiação, da inspiração, da influência divina e todas as demais doutrinas distintivas da Escritura têm sido desvirtuadas. Temos de tomar as Escrituras em seu claro sentido histórico - no sentido em que se destinavam a ser entendidas por aqueles a quem se dirigiam - ou, caso contrário, as rejeitaríamos como regra de fé.

Não há nenhuma improbabilidade especial na doutrina das possessões demoníacas. Os espíritos malignos existem. Têm acesso à mente e ao corpo dos homens. Por que devemos recusar-nos a crer, com base na autoridade de Cristo, que lhes era permitido exercer certo poder especial sobre alguns homens? O mundo, desde a apostasia, pertence ao reino de Satanás; e o objetivo especial da missão do Filho de Deus foi redimi-lo de seu domínio. Portanto, não surpreende que o tempo de sua vinda tenha sido a hora de Satanás, o tempo em que, em maior grau que antes ou depois, ele manifestou seu poder, tomando assim o fato de sua derrota mais patente e glorioso.

As objeções à doutrina comum sobre este tema são:

1. Que chamar certas pessoas de endemoninhadas não prova que elas estivessem possuídas de espíritos malignos, mais do que o fato de chamá-las de

lunáticas prova que estivessem sob a influência da lua. Isso é verdade; e, se o argumento repousasse somente sobre o uso da palavra endemoninhado, seria totalmente insuficiente para estabelecer a doutrina. Mas este não passa de um argumento colateral e subordinado, sem força em si mesmo, mas que deriva sua força de outras fontes. Se os escritores sacros, além de designar os loucos como lunáticos, tivessem falado da lua como a fonte de sua loucura, referindo-se às suas diferentes fases como que aumentando ou diminuindo a força de sua desordem mental, haveria alguma analogia entre os casos. Admite-se francamente que o uso de uma palavra é com freqüência muito diferente de seu sentido primário, e portanto o significado nem sempre pode ser determinado por sua etimologia. Mas quando o significado é o mesmo que o uso que se lhe dá; quando lemos que os chamados endemoninhados são possuídos de espíritos malignos; quando esses espíritos são abordados como pessoas e lhes é ordenado que saiam; e quando tal poder sobre eles é apresentado como prova do poder de Cristo sobre Satanás, o príncipe desses anjos apóstatas, então é irracional negar que a palavra deve ser entendida em seu sentido literal e próprio.

2. Uma segunda objeção consiste em que os fenômenos exibidos por esses chamados endemoninhados não passavam de doenças físicas ou mentais conhecidas, e portanto não se pode presumir racionalmente nenhuma outra causa para explicá-las. Alguns dos sintomas são os de atitude lunática e epilepsia, mas outros são de um caráter distinto. Esses endemoninhados às vezes exibiam poder ou conhecimento sobrenatural. Além disso, as Escrituras ensinam que os espíritos malignos têm o poder de produzir doença física. Assim, a presença de tal doença não prova que a agência de espíritos malignos não estivesse ativa em sua produção e conseqüências.

3. Objeta-se ainda que tais casos não mais ocorrem hoje. Isso de forma alguma é certo. Os espíritos malignos operam agora nos filhos da desobediência, e pelo que sabemos podem operar agora em algumas pessoas tão eficientemente como nos antigos endemoninhados. Admitindo, porém, que o fato seja como se pretende, não provaria nada com respeito a este ponto. É possível que houvesse algumas razões especiais para permitir-se aquela exibição de poder satânico quando Cristo estava na terra, e que ela não mais exista. O fato de não ocorrerem milagres na Igreja de hoje não prova que eles não ocorriam na era apostólica.

Não devemos negar o que se registra claramente nas Escrituras como fatos sobre este tema; não temos o direito de afirmar que Satanás e seus anjos não produzem

agora, em nenhum caso, efeitos semelhantes; mas devemos abster-nos de afirmar o fato da influência ou possessão satânica em qualquer caso em que os fenômenos possam receber outra explicação. A diferença entre crer em tudo o que é possível, e crer somente no que é certo, é notavelmente ilustrada no caso de Lutero e Calvino. O primeiro estava disposto a atribuir todo o mal aos espíritos das trevas; o segundo não atribuía nada à ação desses seres que não se pudesse provar que fosse realmente obra deles. Diz Lutero:[4] “Die Heiden wissen nicht, woher das Unglück so plõtzlich kommt; aber wir wissen es, dass es eitel Teufels Arbeit ist, der hat solche Helleparten, Bleikugeln und Büchsen, solche Spiesse und Schweter, damit et unter uns schiesst, wirft und sticht, wenn Gott es ihm erlaubt. Darum zweifle nur Niemand dran, wo ein Feuer aufgehet, dass ein Dorf

oder ein Haus abbrennet, da sitzt allewege ein Teufelein dabei, das blãset immer in das Feuer, dass es soll grosser werden”. “Ein Christ soll das wissen, das er mitten unter den Teufeln sitze, und dass ihm der Teufel nâher sei denn sein Rock oder Hemde, ja náher denn seine eigene Haut, dass er rings um uns her sei, und wir also stets mit ihm zu Haare liegen und uns mit ihm schlagen müssen.”[5] “Os pagãos não sabem de onde vem o mal tão repentinamente. Nós, porém, o sabemos. É a pura obra do diabo; o qual possui dardos inflamados, tochas, lanças e espadas, com as quais dispara, lança ou traspassa, quando Deus lhos permite. Portanto, que ninguém duvide, quando se desencadeia um fogo que consome um povo ou uma casa, de que há um diabo ali sentado soprando o fogo para aumentar-lhe o volume.” E também: “Que o cristão saiba que se senta entre os demônios; que o diabo está mais perto do que sua capa ou camisa; que ele está em todo o nosso redor, e que sempre temos de enfrentá-lo e contender com ele”. A postura de Calvino acerca desta questão é:[6] “Quae de diabolis Scriptura tradit, eo fere tendunt omnia, ut solliciti simus ad praecavendas eorum insidias et molitiones: tum iis armis nos instruamus, qure ad propulsandos potentissimos hostes satis firma sint ac valida”. E ele pergunta:[7] “Quid nostra refert vel plura, vel in alium finem de diabolis scire?”.

PARTE 2

ANTROPOLOGIA

Havendo considerado as doutrinas que se ocupam da natureza de Deus e de sua relação com o mundo, chegamos agora àquelas que se ocupam do homem: sua origem, estado primitivo, prova e apostasia; o último tema inclui a questão quanto à natureza do pecado; e os efeitos do primeiro pecado de Adão sobre si e sobre sua posteridade. Esses temas constituem a área da Antropologia.

CAPÍTULO I

A ORIGEM DO HOMEM

§ 1. *A Doutrina Bíblica*

O relato bíblico da origem do homem está contido em Gênesis 1.26, 27: "Também disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; tenha ele domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os répteis que rastejam pela terra. Criou Deus, pois, o homem à sua imagem, à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou". E em Gênesis 2.7: "Então, formou o Senhor Deus ao homem do pó da terra e lhe soprou nas narinas o fôlego de vida, e o homem passou a ser alma vivente".

Duas coisas estão inclusas neste relato: primeiro, que o corpo do homem foi formado pela imediata intervenção de Deus. Ele não cresceu; tampouco foi produzido mediante algum processo de desenvolvimento. Segundo, a alma derivou-se de Deus. Ele soprou no homem "o fôlego de vida", ou seja, aquela vida que o constituiu um homem, uma criatufa vivente portadora da imagem de Deus.

Muitos inferem com base nesta linguagem que a alma é uma emanação da essência divina, uma *partícula spiritus divini in corpore inclusa.* Esta idéia foi intensamente repudiada pelos pais cristãos e repelida pela Igreja como inconsistente com a natureza de Deus. Ela pressupõe que a essência divina é suscetível a divisão; que sua essência pode ser comunicada sem seus atributos, e que pode ser degradada tal como é degradada a alma dos homens caídos. (Ver "Biblical Psychology" de Delitzsch, em "Foreign Library" de T. e T. Clark, e Auberlen em "Encyclopâdie" de Herzog, artigo "Geist der Menschen".)

§ 2. *Teorias Antibíblicas A Doutrina Pagã da Geração Espontânea*

A doutrina bíblica se opõe à doutrina sustentada por muitos dos antigos, de que o homem é uma produção espontânea da terra. Muitos deles alegavam ser yqyemç, *amóxQoveç, terrigena.*

Presume-se que a terra estivesse fertilizada com os germes de todos os organismos vivos, os quais eram trazidos à vida sob circunstâncias favoráveis; ou eram considerados instintos para uma vida produtiva que se destinava a indicar a origem de todas as plantas e animais vivos em sua superfície. Com esta primitiva doutrina da antigüidade têm-se envolvido a filosofia e a ciência modernas em algumas de suas formas. Os que negam a existência de um Deus pessoal e distinto do mundo naturalmente têm de negar a doutrina de uma criação *ex nihilo*, e por conseguinte a criação do homem. A perspectiva teológica quanto à origem do homem, diz Strauss, "rejeita a perspectiva da filosofia e da ciência em geral. Estas não admitem a intervenção imediata da causação divina. Deus criou o homem, não como tal, ou, 'quatenus infínitus est, sed quatenus per elementa nascentis telluris explicatur'. Este é o ponto de vista apresentado pelos filósofos gregos e romanos, de uma forma muito rudimentar, e contra ela os pais da Igreja Cristã lutaram intensamente, mas agora é o juízo unânime da ciência natural, bem como da filosofia".[8] À objeção de que a terra não mais produz espontaneamente homens e animais irracionais, responde-se que inicialmente ocorreram muitas coisas que não ocorrem no atual estado do mundo. À objeção ainda mais óbvia de que um infante teria perecido sem o cuidado materno, responde-se que o infante flutuou no oceano de seu nascimento, envolto em uma cobertura, até que alcançasse o desenvolvimento de uma criança de dois anos de idade; ou diz-se que a filosofia só pode estabelecer o fato geral quanto ao modo como a raça humana se originou, mas não pode requerer-se que explique todos os detalhes.

A Doutrina Moderna da Geração Espontânea

Ainda que Strauss exagere quando diz que os homens de ciência de nossos dias são unânimes em apoiar a doutrina da geração espontânea, é indubitavelmente certo que numerosa classe de naturalistas, especialmente do continente europeu, é favorável a esta doutrina. O prof. Huxley, em seu discurso acerca da "Base Física da Vida", dá a ela todo o peso de sua autoridade. Na verdade ele não ensina expressamente que a matéria inerte se toma ativa sem estar sujeita à ação de uma matéria anteriormente viva, mas todo seu artigo tem o propósito de mostrar que a vida é o resultado da disposição peculiar das moléculas da matéria. Sua doutrina consiste em que "a matéria da vida é composta de matéria

ordinária, só diferindo dela no sentido em que seus átomos estão dispostos".[9] Diz ele: "Se as propriedades da água podem ser consideradas de maneira apropriada como o resultado da natureza e da disposição de suas moléculas componentes, não se pode achar base alguma inteligível para recusar-se a dizer que as propriedades do protoplasma resultam da natureza e da disposição de suas moléculas".[10] Em seu discurso diante da British Association, o professor declarou que, se pudéssemos olhar suficíentemente longe, de forma retrospectiva, ele esperaria poder ver "a evolução do protoplasma vivo procedente da matéria inerte". E embora aquele discurso se dedicasse a expor que a geração espontânea, ou abiogênesis, como também é chamada, nunca foi provada, diz ele, "devo guardar-me cuidadosamente da suposição de que pretendo sugerir nunca ter havido lugar para a abiogênesis no passado, ou que ela não poderá ter lugar no

futuro. Com a química orgânica, a física molecular e a fisiologia ainda em sua infância, creio que seria uma grande presunção da parte de qualquer um dizer que as condições sob as quais a matéria assume as propriedades que chamamos 'vitais' não podem ser um dia produzidas artificialmente".[11] Tudo isso pressupõe que a vida é produto de causas físicas; que tudo o que se precisa para sua produção é "reunir" as condições necessárias.

Mr. Mivart, contrapondo-se à teoria de Mr. Darwin, não apenas sustenta que a doutrina da evolução está "longe de qualquer oposição necessária à teologia mais ortodoxa", como acrescenta "que o mesmo se pode dizer da geração espontânea".[12] Como os químicos têm obtido êxito em produzir uréia, que é um produto animal, ele conclui que não é ilógico que possam produzir um peixe.

Mas, embora haja uma classe de naturalistas que defenda a doutrina da geração espontânea, o grande corpo formado pelos mais avançados admite que *omne vivum ex vivo*, até onde chega o conhecimento da ciência, é uma lei da natureza estabelecida. Demonstrar isso é o alvo do importante discurso do prof. Huxley já referido, pronunciado perante a British Association em setembro de 1870. Dois séculos atrás, ele nos diz, comumente dava-se por certo que os insetos surgidos em animais e vegetais mortos eram espontaneamente produzidos. Redi, contudo, um naturalista italiano, provou, em meados do século dezessete, que, se tal matéria em decomposição fosse protegida por uma espécie de gaze, permitindo a passagem do ar porém excluindo as moscas, tais insetos não surgiriam. "Portanto, assumiu forma definitiva a hipótese de que a matéria viva sempre surge pela agência da matéria viva preexistente; e doravante teve-se o direito de

considerar-se e a exigência de refutar-se previamente, em tal caso particular, que a produção da matéria viva em qualquer outra forma poderia ser admitida por criteriosos dedutíveis."[13] Esta conclusão tem sido paulatinamente estabelecida de forma definida por todas as investigações e experimentos que processados desde aquela época até hoje. Tem-se provado que mesmo os animálculos infusoriais, os quais, para serem detectados, exigem o mais poderoso microscópio, jamais aparecem quando todos os germes vivos preexistentes são cuidadosamente excluídos. Tais experimentos, processados na própria margem do inexistente, tendo por escopo coisas tão ínfimas que se torna duvidoso se eram algo ou nada, e, ainda mais incerto, se eram vivas ou mortas, são reconsiderados em ordem cronológica pelo prof. Huxley, e a conclusão à qual conduzem é plenamente estabelecida.[14] Isso é confirmado pela experiência diária. Came, vegetais e frutos são preservados em milhares de toneladas todo ano. "As matérias a serem preservadas são bem fervidas em um estojo de zinco provido com pequeno orifício, e esse orifício é soldado, quando todo o ar do estojo já estiver substituído por vapor. Por esse método podem ser elas conservadas durante anos, sem que ocorra putrefação, fermentação ou mofo. Ora, isso não ocorre porque o oxigênio é excluído, uma vez que agora está provado que a ausência de oxigênio não é condição necessária para a fermentação ou putrefação. Não é porque os orifícios são esvaziados de ar, por vibriões e bactérias vivas, como demonstrou Pasteur, sem ar ou ausência de oxigênio. Não é porque as carnes ou vegetais cozidos não são putrescíveis ou

fermentáveis, como bem sabem os que tiveram a desventura de estar em um navio carregado com latas mal fechadas. O que é, pois, senão a exclusão de germes? Creio que os abiogenistas são obrigados a responder a esta pergunta antes de solicitar que consideremos novos experimentos precisamente da mesma ordem."[15]

Admitindo, porém, que a vida sempre deriva da vida, permanece a questão: Um tipo de vida não pode originar vida de um tipo diferente? Desde muito se presumiu que a vida dos parasitas era derivada da planta ou animal em que viviam. Para focar ainda mais no ponto, é uma questão de experiência familiar "que a mera pressão sobre a pele dará origem a um vergão", a qual parece ter vida em si mesma; e que os tumores que se desenvolvem no corpo geralmente adquirem, como no caso do câncer, o poder de multiplicação e reprodução. No caso da vacinação, da mesma forma, uma ínfima partícula de matéria é introduzida na pele. O resultado é uma vesícula distendida com a vacina "em quantidade cem ou mil vezes aquilo que foi originalmente inserido". De onde

isso veio? O prof. Huxley nos diz que isso provou que “o elemento ativo na linfa da vacina não é difuso, e consiste nas menores partículas não excedendo a 1/20000 de uma polegada de diâmetro, que se tomam visíveis na linfa pelo uso do microscópio. Experimentos similares têm provado que duas das mais destmtivas doenças de epizoótico, pústulas ou mormos em ovelhas também dependem em sua existência e propagação de partículas sólidas vivas extremamente pequenas, às quais se aplica o título *microzimas”*. A questão, diz ele, surge de se essas partículas são o resultado de *homogênese* ou de *xenogênese*, ou seja: São produzidas por partículas vivas preexistentes da mesma espécie? Ou são uma modificação dos tecidos dos corpos nos quais se encontram? A decisão desta questão tem-se provado uma matéria de vasta importância prática. Há alguns anos doenças atacaram as videiras e o bicho-da-seda na França, ameaçando destruir dois dos mais produtivos ramos da indústria daquele país. Só a perda direta para a França na questão do bicho-da-seda afetado, no curso de dezessete anos, é estimada em duzentos e cinqüenta milhões de dólares. Descobriu-se que tais doenças que atingiam as videiras e o bicho-da-seda, as quais eram tanto infecciosas quanto contagiosas, deviam-se a organismos vivos pelos quais se propagavam e se estendiam. Tomou-se questão de máxima importância determinar se essas partículas vivas se propagavam, ou se eram produzidas pela ação mórbida da planta ou animal. M. Pasteur, o eminente naturalista enviado pelo governo francês para investigar a questão, decidiu após laboriosa pesquisa que se tratava de organismos independentes propagando-se e multiplicando-se com espantosa rapidez. “Guiado por essa teoria, ele engendrou um método de extirpar a doença, o qual se provou plenamente bem-sucedido onde quer que fosse adequadamente levado a cabo”.[16] O prof. Huxley encerra seu discurso dizendo que havia convidado os ouvintes a segui-lo “em uma tentativa de traçar os passos que havia ele

dado através de uma idéia científica, em seu lento progresso da posição de uma hipótese provável a uma lei da natureza estabelecida”. A biogênese, então, de acordo com Huxley, é uma let da natureza estabelecida.[17] [18]

O prof. Tyndall trata deste tema em sua preleção enunciada em setembro de 1870, sobre “The Scienttfíc Uses of the Imagination”. Ele diz que a questão concernente à origem da vida é se ela é devida a um fíat criador, “Haja vida!”, ou a um processo de evolução. A matéria existiu potencialmente desde o princípio? Ou foi inserida num período posterior? Por mais que as convicções aqui e ali tenham sido influenciadas, diz ele, “o processo seria lento, insinuando a hipótese da evolução natural à mente pública. Pois quais são o cerne e a essência dessa

hipótese? Tirem a viseira, e vocês se verão face a face com a noção de que não só as mais ignóbeis formas de animálculo ou vida animal, não só as formas mais nobres do cavalo e do leão, não só o estranho e maravilhoso mecanismo do corpo humano, mas a própria mente humana - emoção, intelecto, vontade e todos os seus fenômenos - estiveram uma vez em uma nuvem ígnea. Seguramente, a mera afirmação de tal noção é mais que uma refutação. Não creio que algum proprietário da hipótese da evolução diria que eu a exagerei ou a impus de alguma maneira. Meramente a despi de toda a imprecisão e pus diante de vocês, nuas e cruas, as noções pelas quais ela fica de pé ou cai. Certamente essas noções representam um absurdo monstruoso demais para ser nutrido por qualquer mente sã." O prof. Tyndall, contudo, bem como o prof. Huxley, está nos dois lados desta questão. O materialismo, com sua doutrina de geração espontânea, é monstruoso e absurdo, apenas na pressuposição de que matéria é matéria. Se você simplesmente espiritualizar a matéria até que se converta em mente, o absurdo desaparece. É assim que age o materialismo, a geração espontânea e toda a hoste de doutrinas científicas. Se a matéria se converte em mente, então a mente é Deus, e Deus é tudo. E assim o monstro panteísmo devora a ciência e seus partidários. Não devemos esquecer que o naturalista, depois de gastar sua vida estudando a matéria, chega à conclusão de que "a matéria é nada", de que "a Suprema Inteligência" é o universo.[19] E é assim que aqueles que ultrapassam os limites do conhecimento humano, ou rejeitam o controle das verdades primárias, caem no abismo das trevas exteriores.

Eis a forma como o prof. Tyndall situa a matéria:[20] "Tais noções sobre a evolução são absurdas, monstruosas e próprias apenas ao vilipêndio intelectual em relação às idéias concernentes à matéria que nos foram impostas quando jovens. Espírito e matéria sempre nos foram apresentados no mais rude contraste; um é todo nobre; a outra é toda vil". Se em vez dessas idéias pervertidas sobre a matéria e espírito, "os considerássemos igualmente dignos e igualmente maravilhosos; os considerássemos, de fato, duas faces opostas do mesmo grande mistério", elementos distintos, "que nosso mais poderoso mestre espiritual denominaria Eterno Fato do Universo", então o caso seria diferente. Não mais seria absurdo, como o prof. Tyndall parece crer, para a mente se converter em matéria e a matéria em mente, ou o fenômeno de uma seria produzido pelas forças da outra. De fato, a real distinção entre elas seria abolida. "Sem essa total revolução", diz ele, "das noções ora prevalecentes, a hipótese da evolução estaria condenada; mas em muitas mentes profundamente pensantes tal revolução já ocorreu." Temos, pois, o juízo do prof. Tyndall, uma das mais elevadas autoridades no mundo científico, de que, se a matéria é o que todo o

mundo crê ser, o materialismo, a geração espontânea e a evolução, ou desenvolvimento, são absurdos “monstruosos demais para serem aceitos por qualquer mente sã”.

Podemos citar sua alta autoridade no tocante a outro ponto. Supondo que renunciemos a tudo; admitamos que não haja distinção real entre matéria e mente; que todos os fenômenos do universo, inclusive os vitais e mentais, possam ser atribuídos a causas físicas; que um ato livre e espontâneo seja um absurdo; que não possa haver intervenção de uma mente ou vontade controladora nas atividades dos homens, nem existência pessoal do homem após a morte - supondo que renunciemos a nossos costumes e religião, a tudo o que enobrece e dignifica nossa existência: o que ganhamos? Segundo o prof. Tyndall, nada.[21] “A hipótese da evolução”, ele nos diz, “não resolve - nem declara resolver - o mistério último deste universo. Deixa esse mistério intocado. No fundo, nada mais faz do que ‘transportar a concepção da origem da vida a um passado infinitamente distante’. Mesmo admitindo a nebulosa e sua vida potencial, a pergunta: ‘Donde vêm?’ permaneceria um obstáculo e um enigma para nós.” Se admitirmos a agência da vontade, do “capricho”, como o prof. Tyndall a chama, bilhões de eras no passado, por que seria antifílosófíco admiti-lo agora?

É bastante evidente, pois, que a admissão das verdades primárias da razão - verdades que, em matéria de fato, todos os homens admitem - verdades que ainda ocupam nosso senso e percepções e envolvem a existência objetiva do mundo material, requer a admissão da mente, de Deus, da providência e da imortalidade. Sendo o prof. Tyndall juiz, materialismo, geração espontânea, evolução da vida, pensamento, sentimento e consciência fora da matéria são absurdos “monstruosos demais para serem aceitos por qualquer mente sã”, a menos que a matéria seja espiritualizada na mente - e então tudo é Deus e Deus é tudo.

Teorias do Desenvolvimento Lamarck

Lamarck, distinto naturalista francês, foi o primeiro dos cientistas modernos a adotar a teoria de que todos os vegetais e animais vivos sobre a terra, inclusive o homem, desenvolvem-se a partir de certos germes originais simples. Esta doutrina foi expandida em seu “Zoõlogie Philosophique”, publicado em 1809. Lamarck admitia a existência de Deus, a quem atribuía a existência da matéria da qual o universo é composto. Deus, porém, havendo criado a matéria com suas

propriedades, nada mais faz. A vida, os organismos e a mente são todos produtos de matéria não inteligente e de suas forças. Toda a matéria viva se compõe de *tecido celular*, consistindo na agregação de células diminutas. Essas células não são vivas em si mesmas, mas são despertadas para a vida por algum fluido etéreo que permeia o espaço, tal como o calor e a eletricidade. A vida, pois, segundo esta teoria, tem origem na geração espontânea.

Tendo assim se originado a vida, as células ou os tecidos vivos, todas as formas diversificadas dos reinos vegetal e animal foram produzidas pela operação de causas naturais; as superiores, mesmo as mais elevadas, se formaram das menos elevadas por um processo perene de desenvolvimento.

Os princípios da teoria de Lamarck "estão envolvidos nas três seguintes proposições:

"1. Qualquer mudança considerável e permanente nas circunstâncias em que uma raça de animais está posicionada superinduz neles uma mudança real em suas necessidades e condições.

"2. Essa mudança em suas necessidades exige novas ações de sua parte para satisfazer a tais necessidades, e fínalmente novos hábitos são assim gerados.

"3. Essas novas ações e hábitos requerem maior e mais freqüente uso de órgãos particulares já existentes, os quais se tomam assim fortalecidos e aperfeiçoados; ou o desenvolvimento de novos órgãos quando novas necessidades os exigirem; ou a negligência do uso de antigos órgãos que podem assim gradualmente decrescer e fínalmente desaparecer".[22]

Vestígios de Criação

Cerca de trinta anos atrás apareceu uma obra anônima intitulada "The Vestiges of Creation", na qual a teoria de Lamarck em seus aspectos essenciais foi reproduzida. O escritor concordava com seu predecessor ao admitir uma criação original da matéria; ao atribuir a origem da vida a causas físicas; e ao derivar todo gênero, espécie e variedade de plantas e animais de um processo de desenvolvimento natural ocorrido a partir de uma fonte comum. Esses dois escritores diferem no método de elaborar seus pontos de vista comuns e nas bases que buscam em seu apoio.

O autor de "Vestiges of Creation" pressupõe a veracidade da hipótese da

nebulosa e argumenta com base na analogia de que, assim como os sistemas complexos e ordenados dos corpos celestes são o resultado de leis físicas atuando na matéria original que permeia o

espaço, é razoável inferir que as diferentes ordens de plantas e animais surgiram da mesma forma. Ele faz referência à gradação observada nos reinos vegetal e animal; o mais simples por toda a parte precedendo o mais complexo, e a unidade de plano sendo preservada em todos os aspectos. Coloca forte ênfase também no desenvolvimento fetal das ordens superiores de animais. O feto humano, por exemplo, assume em sucessão as peculiaridades da estrutura do réptil, do peixe, do pássaro e do homem. Pressupõe-se isso como prova de que o ser humano é apenas um réptil mais perfeitamente desenvolvido; e que as ordens de animais diferem simplesmente quanto ao estágio que ocupam nessa série expansiva de vida. Como a mesma larva da abelha pode desenvolver-se em uma rainha, zangão ou operária, assim a mesma célula viva pode desenvolver-se em um réptil, peixe ou ser humano. O autor, contudo, admite que há interrupções na escala; espécies aparecem subitamente sem a devida preparação. Isso ele ilustra fazendo uso de uma máquina calculadora, que por um milhão de vezes produzirá números em uma série regular, e então de repente produzirá um número de uma ordem diferente; também a lei das espécies de que semelhante gerará semelhante pode ocorrer por um período indefinido, e então de repente uma nova espécie pode ser gerada. Tais teorias e seus autores têm caído em total descrédito entre os cientistas, e nenhum outro interesse nutrem senão o desrespeito histórico.

Darwin

A nova teoria sobre este tema proposta por Mr. Charles Darwin tem, por sua vez, causado forte impressão na mentalidade pública. Ele está na primeira escala de naturalistas, e é de todos os lados respeitado não só por seu conhecimento e habilidade na observação e descrição, mas por sua franqueza e lisura. Sua teoria, contudo, é substancialmente a mesma que aquelas já mencionadas, visto que ele também explica a origem de todas as variedades de plantas e animais pela gradual operação de causas naturais. Em sua obra sobre a “Origem das Espécies”, ele afirma: “Creio que os animais se derivaram, quando muito, de quatro ou cinco progenitores; e as plantas de mesmo ou menor número”. Na mesma página,[23] contudo, ele avança mais e diz: “A analogia me leva a dar um passo adiante, ou seja, a crer que todos os animais e plantas se derivaram de um único protótipo”; e acrescenta que “todos os seres orgânicos, que sempre

existiram sobre a terra, podem ter-se originado de uma única forma primordial".[24] O ponto de maior importância em que Darwin difere de seus predecessores é que ele começa com a vida da matéria; os outros, com a morte. Esforçaram-se por explicar a origem da vida através de causas físicas; enquanto ele pressupõe a existência de células ou germes vivos. Ele não entra na questão de sua origem. Presume que já existam; o que pareceria necessariamente envolver a idéia de um Criador. A segunda diferença importante entre as teorias em questão é que as previamente mencionadas explicam a diversidade das espécies mediante o poder interior de desenvolvimento, um *a vis a tergo,* por assim dizer, ou seja, uma luta após o aperfeiçoamento; enquanto Darwin atribui a origem das espécies principalmente às leis da natureza operando *ab extra,* eliminando as fracas ou menos perfeitas, e preservando

as mais fortes e mais perfeitas. O terceiro ponto de diferença, no que diz respeito ao autor de "Vestiges of Creation", é que o último pressupõe novas espécies sendo formadas repentinamente; enquanto Darwin afirma que elas surgem através de um processo lento de muitas mudanças mínimas. Todos concordam, contudo, no ponto principal de que todas as infinitas diver-sidades e maravilhosos organismos de plantas e animais, dos mais inferiores aos mais superiores, se devem à operação de causas físicas não inteligentes.

A teoria darwiniana, pois, inclui os seguintes princípios:

Primeiro, semelhante gera semelhante; ou a lei da herança, segundo a qual através do mundo vegetal e animal a descendência é semelhante aos progenitores.

Segundo, a lei da variação; ou seja, enquanto em tudo o que é essencial a descendência é semelhante aos progenitores, sempre difere em maior ou menor grau de seu progenitor. Essas variações são às vezes deteriorações, às vezes indiferentes, às vezes melhoramentos; ou seja, tais que capacitam a planta ou o animal a exercer mais vantajosamente suas funções.

Terceiro, como as plantas e os animais aumentam em proporção geométrica, tendem a exceder enormemente seus meios de sustento, e isso, necessariamente, leva a uma contínua e universal luta pela sobrevivência.

Quarto, nessa luta sobrevivem os mais aptos; ou seja, aqueles indivíduos que têm certas variações acidentais de estrutura que os tomam superiores a seus

semelhantes na luta pela existência e sobrevivência, e eles transmitem à sua descendência essa peculiaridade. Isso eqüivale à “seleção natural”; ou seja, a natureza, sem inteligência ou propósito, seleciona os indivíduos mais bem adaptados para prosseguirem e aperfeiçoarem a raça. É pela operação desses poucos princípios que, no curso de incontáveis eras, se produziram todas as formas diversificadas de vegetais e animais.

“É interessante”, diz Darwin, “contemplar um ribeiro revestido de muitas plantas de diferentes tipos, com aves cantando nos matagais, vários insetos voejando ao redor, e vermes se arrastando pela terra úmida, e refletir que essas formas construídas de forma elaborada, tão distintas entre si, e interdependentes de maneira tão complexa, foram todas produzidas por leis que atuam em nosso derredor. Essas leis, tomadas no sentido mais amplo, são Crescimento com Reprodução; Herança que está quase implícita pela reprodução; Variedade provinda da ação indireta e direta das condições de vida e do uso e desuso; uma Taxa de Aumento tão alta que leva à Luta pela Existência e por conseqüência à Seleção Natural, envolvendo Divergência e Caráter, e a Extinção de formas menos melhoradas. Assim, com base na guerra da natureza, pela fome e pela morte, segue o objetivo mais exaltado que somos capazes de conceber, ou seja, a produção dos animais superiores.”[25]

Observações sobre a Teoria Darwiniana

Primeiro, ela se choca com o senso comum dos homens destituídos de sofisticação, ao dizer-lhes que a baleia e o beija-flor, o homem e o mosquito, derivam da mesma fonte. Não que a baleia se tenha desenvolvido do beija-flor, ou o homem do mosquito, mas que ambos são produzidos por um processo lento de variações contínuas através de incontáveis milhões de anos. Tal é a teoria com sua plumagem científica arrancada. Não surpreende que sua pri-

meira promulgação fosse recebida pelo mundo científico não apenas com surpresa, mas também com indignação.[26] A teoria tem, na verdade, sobrevivido a esse ataque. Sua harmonia essencial com o espírito da época, a real erudição de seu autor e defensores, têm-lhe assegurado uma influência que é difusa e, ao mesmo tempo, imponente.

Uma segunda observação é que a teoria em questão não pode ser verdadeira, porque se fundamenta na pressuposição de uma impossibilidade. Pressupõe que a matéria faz a obra da mente. Essa é uma impossibilidade e um absurdo no juízo

de todos os homens, exceto os materialistas; e os materialistas são, sempre foram e sempre serão um pequeno número entre os homens, quer cultos quer incultos. A doutrina de Darwin consiste em que um germe primordial, destituído de inteligência inerente, desenvolve-se, sob influências puramente naturais, em toda a infinita variedade de organismos vegetais e animais, com todas as suas complicadas relações entre si e com o mundo ao redor deles. Ele não só assevera que tudo isso se deve a causas naturais; além do mais, que os impulsos inferiores da vida vegetal passam, por sensíveis gradações, para os instintos dos animais e para a inteligência superior do homem, mas argumenta contra a intervenção da mente em qualquer ponto no processo. Deus, diz Lamarck, criou a matéria; Deus, diz Darwin, criou a célula viva inteligente; ambos dizem que, após o primeiro passo, tudo mais prossegue mediante lei natural, sem propósito e sem desígnio. Ninguém pode crer nisso, nem pode crer que todas as obras de arte, da literatura e da ciência no mundo são o produto de ácido carbono, água e amônia.

O Caráter Ateísta Dessa Teoria

Terceiro, o sistema é totalmente ateísta, e portanto não pode manter-se. Deus tem revelado sua existência e seu governo do mundo de forma tão clara e autoritativa, que quaisquer especulações filosóficas ou científicas inconsistentes com essas verdades são como teias de aranha na trajetória de um tomado. Não oferecem a menor resistência. O mero naturalista, pessoa devotada tão exclusivamente ao estudo da natureza a ponto de crer em nada mais além de nas causas naturais, é incapaz de entender a força com que as convicções morais e religiosas tomam conta da mente humana. Tais convicções, contudo, são as mais fortes, as mais dignificantes e as mais perigosas para qualquer classe de seres humanos desconsiderar ou ignorar.

Dizer que esse sistema é ateísta não significa que Mr. Darwin seja ateu. Ele expressamente reconhece a existência de Deus; e parece sentir a necessidade de que sua própria existência explique a origem da vida. Também não significa que todo aquele que adota a sua teoria em algum sentido seja ateu. Já se observou que há uma forma teísta e ateísta da hipótese da nebulosa quanto à origem do universo; portanto, pode haver uma interpretação teísta da teoria darwiniana. Homens que, como o Duque de Argyle, introduzem a prevalência da lei em tudo, afirmando que até mesmo a criação provém da lei, podem sustentar, como ele faz, que Deus usa em todos os lugares e constantemente leis físicas não só para produzir as operações ordinárias da natureza, mas para fazer surgir coisas

especifícamente novas, e portanto as novas espécies nos mundos vegetal e animal. Tais espécies, devido ao próprio propósito e poder de Deus, assim viriam à existência tão verdadeiramente como se houvessem sido criadas mediante uma palavra. Diz-se que as leis naturais são para Deus o que o cinzel e o pincel são para o artista. E assim Deus é tanto o autor das espécies como o escultor ou pintor é o autor do produto de sua habilidade. Essa é a doutrina teísta. Contudo, não é a doutrina de Darwin. Sua teoria consiste em que centenas ou milhares de milhões de anos atrás Deus chamou à existência um germe vivo, ou vários germes vivos, e desde então nada mais tem que ver com o universo, como se Ele nem existisse. Isso é ateísmo em todos os intentos e propósitos, visto que deixa a alma inteiramente sem Deus, sem um Pai, Ajudador ou Governador, como reza a doutrina de Epicuro ou de Comte. Darwin, além do mais, oblitera todas as evidências da existência de Deus no mundo. Atribui a causas físicas o que todos os teístas crêem dever-se às operações da mente divina. Não há maneira mais eficaz de descartar uma verdade do que rejeitar as provas sobre as quais ela repousa. O prof. Huxley diz que, quando leu pela primeira vez o livro de Darwin, considerou-o o sopro da morte sobre a teologia, ou seja, sobre a doutrina do desígnio e propósito na natureza.[27] Büchner, de quem o caráter ateísta de um livro é uma recomendação, diz que a teoria de Darwin "é a mais totalmente naturalista que se pode imaginar, e muito mais ateísta do que a de seu desdenhado (*verrufenen*) predecessor, Lamarck, que admitiu pelo menos uma lei geral de progresso e desenvolvimento; enquanto, segundo Darwin, todo o desenvolvimento se deve à somatória gradual de inumeráveis pormenores e operações acidentais e naturais".[28]

Darwin argumenta contra qualquer intervenção divina no curso da natureza, especialmente na produção das espécies. Diz ele que está chegando o tempo em que a doutrina da criação específica, ou seja, a doutrina de que Deus criou as plantas e os animais, cada um segundo sua natureza, será considerada "uma curiosa ilustração da cegueira da opinião preconcebida. Esses autores", acrescenta ele, "não parecem mais surpresos ante o milagroso ato da criação do que ante o nascimento ordinário. Mas crêem eles realmente que em inumeráveis períodos da história da terra certos átomos elementares se tenham ordenado repentinamente para constituir-se em tecidos viventes?" [Isso é precisamente o que Darwin professa crer que de fato sucedeu no princípio. Se sucedeu uma vez, não é absurdo que suceda com freqüência.] "Crêem eles que em cada suposto ato de criação se produz um ou muitos indivíduos? Foram todas as infinitamente numerosas classes de animais e plantas criadas como ovos ou sementes, ou plenamente desenvolvidas? E no caso dos mamíferos, foram por

acaso criados portando falsas marcas de alimentação desde o ventre da mãe?”[29]

Mr. Wallace dedica o oitavo capítulo de sua obra sobre “Seleção Natural”[30] a responder às objeções apresentadas pelo Duque de Argyle à teoria darwiniana. Diz ele: “A questão sobre a qual o Duque põe mais ênfase é que encontramos provas da mente por toda a parte na natureza, e elas se manifestam mais especialmente sempre que encontramos ‘inventividade’ ou ‘beleza’. Ele mantém que isso indica a constante supervisão e direta interferência do Criador, e não pode ser absolutamente explicado por nenhuma combinação de leis. Ora, a obra de Mr. Darwin tem como principal objetivo mostrar que todos os fenômenos dos seres viventes - todos os maravilhosos órgãos e complexas estruturas; a infinita variedade de formas, tamanhos e cores; suas intrincadas e complexas relações mútuas - talvez tenham sido produzidos pela ação de umas poucas leis gerais da natureza mais simples - leis que na maior parte dos casos são meras declarações de fatos admitidos”.[31] Em oposição à doutrina de que Deus “aplica leis gerais para produzir efeitos que aquelas leis em si mesmas não são capazes de produzir”, diz ele, “creio, contrariamente, que o universo é assim constituído para ser auto-regulador; que enquanto ele contém vida, as formas sob as quais essa vida se manifesta têm um inerente poder de ajustar-se umas às outras e de circundar a natureza; e que esse ajustamento necessariamente conduz à maior quantidade de variedade e beleza e prazer, visto que depende de leis gerais, não de contínua supervisão e ajuste de detalhes”.[32]

O dr. Gray[33] envida esforços para vindicar a teoria de Darwin da acusação de ateismo. Seus argumentos, contudo, apenas provam que a doutrina do desenvolvimento ou derivação das espécies pode ser defendida de forma consistente com o teísmo. Isso ninguém nega. Eles não provam que Mr. Darwin a apresenta dessa forma. O próprio dr. Gray admite que todos os que defendem a teoria darwiniana a consideram ateísta.[34] Diz ele: “A proposição de que as coisas e os eventos na natureza não foram designados para serem assim, se levados a cabo logicamente, indubitavelmente eqüivalem a ateísmo”. E ele diz ainda:[35] “Para nós, um cosmo fortuito é simplesmente inconcebível. A alternativa é um cosmo designado.... Se Mr. Darwin crê que os acontecimentos que ele supõe terem ocorrido e os resultados que contemplamos foram não dirigidos, mas designados, ou se o físico crê que as forças naturais às quais atribui os fenômenos são não causadas e não dirigidas, nenhum argumento é necessário para mostrar que tal crença é atéia”. Depois do que se disse acima, não há necessidade de outro argumento para provar-nos que Darwin ensina

claramente que as causas naturais “carecem de direção” e agem sem desígnio ou referência a um fim. Isso não só é declarado de maneira explícita e reiterada, mas também argumentado, e o ponto de vista oposto é ridicularizado e rejeitado. Seu livro foi aclamado como o golpe de morte contra a teologia.[36] Portanto, Darwin ensina precisamente o que o dr. Gray descreve como ateísmo. Pelo que parece, uma pessoa pode crer em Deus, e não obstante ensinar o ateísmo.

O caráter antiteísta e materialista desta teoria é ainda mais evidenciado pelo que diz Darwin a respeito dessas capacidades mentais. “No distante futuro”, diz ele, “vejo campos abertos para investigações mais importantes. A psicologia se erguerá sobre uma nova base, a da necessária aquisição de cada poder e capacidade mental por gradação. Lançará luz sobre a origem do homem e sua história.”[37] Ele próprio intentou cumprir essa predição em sua recente obra acerca da “Descendência do Homem”, na qual trata de demonstrar que o homem é um símio desenvolvido. A Bíblia diz: o homem foi criado à imagem de Deus.

Isso Não Passa de Mera Hipótese

Uma quarta observação acerca desta teoria ó que ela não passa de mera hipótese, sendo por sua própria natureza impossível de ser provada. Pode assumir seu lugar além da hipótese da nebulosa como um engenhoso método de explicar muitos dos fenômenos da natureza. Vemos ao nosso redor, no caso de animais domésticos, numerosas variedades produzidas pelas operações de causas naturais. No mundo vegetal, essa diversidade é ainda maior. A teoria de Mr. Darwin explicaria todos esses fatos. Além do mais, ela se responsabiliza pela unidade do plano no qual todos os animais da mesma classe ou ordem são construídos; pelos órgãos desenvolvidos encontrados rudimentarmente em quase todas as classes de criaturas vivas; pelas diferentes formas através das quais o embrião passa antes de alcançar a

maturidade. Esses e muitos outros fenômenos podem ser explicados com base no pressuposto da derivação das espécies. Admitir tudo isso e muito mais não eqüivale a uma prova da hipótese. Esses fatos podem ser explicados de outras formas; embora haja, como o próprio Darwin reconhece, muitos fatos para os quais sua teoria não dá explicação. Tenhamos em mente o que a teoria significa. Não significa que todas as espécies de qualquer gênero existente de plantas ou animais se derivaram de um tronco comum; que todo gênero e classes de seres organizados ora vivos assim se derivaram; mas que todos os organismos dos

primeiros períodos geológicos se derivaram, por um processo que requer cerca de cem milhões de anos, de um germe primordial.[38] Isso não é tudo. Não significa apenas que os organismos materiais se derivaram assim por um processo de gradação, mas também que os poderes instintivos, mentais e morais se derivaram e vieram à existência pelo mesmo processo. Isso ainda não é tudo. Somos intimados a crer que tudo isso veio à existência pela ação de causas físicas destituídas de inteligência. Para nossa apreensão, não há na mitologia e cosmologia hindu nada mais incrível que isso.

É arriscar pouco dizer que uma hipótese como esta não pode ser provada. Aliás, seus defensores não pretendem apresentar provas. Mr. Wallace, como já dissemos, declara: "A obra de Mr. Darwin tem como principal objetivo mostrar que todos os fenômenos dos seres vivos -todos os seus maravilhosos órgãos e complexas estruturas; a infinita variedade de formas, tamanhos e cores; suas intrincadas e complexas relações mútuas -*poderiam ter sido* produzidos pela ação de umas poucas leis gerais da natureza mais simples". *Poderiam ter sido.* Não se pretende que tal relato da origem das espécies seja demonstrado. Tudo o que se afirma é que é uma solução possível. Os cristãos seriam muito timoratos para assustar-se com um mero *"poderiam ter sido"*.

Mr. Huxley diz: "Depois de muita consideração, e de imediato sem prejuízo para os pontos de vista de Mr. Darwin, é nossa clara convicção de que, tal como se revela a evidência, não está absolutamente demonstrado que um grupo de animais, possuindo todas as características exibidas pelas espécies na natureza, jamais se originou por seleção, quer artificial quer natural".[39] Nos números de junho e julho de 1860 de *Fraser 's Magazine* há dois artigos acerca da teoria darwiniana, escritos por William Hopkins, F. R. S. O número de julho apresenta: "Se admitirmos pleno peso a todos os argumentos de nosso autor em seu capítulo acerca do hibridismo, simplesmente chegamos à conclusão de que a seleção natural *poderia* talvez ter

produzido mudanças de organização, que *poderiam* ter induzido à esterilidade das espécies; e, portanto, a proposição anterior *poderia* ser certa, ainda que não se possa aduzir sequer um fato positivo como prova dela. E é preciso ter em mente que esta não é uma proposição de importância secundária - uma mera torrinha, por assim dizer, na fábrica teórica de nosso autor -, mas a principal pedra angular que a sustenta. Confessamos que todo o respeito que sentimos pelo autor de tais opiniões não nos inspirou sentimento semelhante em prol desta filosofia de *poderia ser,* que ostenta o meramente possível em vez do

provável, e, ao ignorar a responsabilidade de qualquer aproximação com uma demonstração rigorosa no estabelecimento de suas próprias teorias, pressupõe de forma complacente que elas são corretas até que sejam rigorosamente demonstradas falsas. Quando Newton, em tempos passados, propôs sua teoria da gravitação, não pediu aos filósofos que cressem nela ou demonstrassem ser ela errônea, senão sentiu ser seu dever provar sua correção".[40]

A resenha de Mr. Hopkins foi escrita antes que Darwin houvesse definido de maneira mais plena suas opiniões quanto à origem do homem. Diz ele que a grande dificuldade em qualquer teoria do desenvolvimento é "a transição em passar o homem pelos animais imediatamente abaixo dele, não o homem considerado um organismo físico, mas o homem como ser intelectual e moral. Lamarck e o autor dos 'Vestiges' não tiveram dúvida em expor-se a uma acusação do mais absurdo materialismo, ao derivar a mente da matéria, e atribuir todas as suas propriedades e operações à nossa organização física.... Cremos que o homem tem uma alma imortal, e que as bestas do campo não a possuem. Se alguém nega isso, não existe então nenhuma base comum para argumentar com ele. Daí perguntamos: Em que momento de seu avanço progressivo adquiriu o homem essa parte espiritual de seu ser, dotada com o terrível atributo da imortalidade? Foi uma 'variedade acidental', captada pelo poder da 'seleção natural' e por ela feita permanente? Deve-se considerar a passagem do finito para o infinito como uma das passagens indefinidamente pequenas no contínuo progresso no desenvolvimento do homem, alcançado pela operação de causas naturais ordinárias?".[41]

O ponto, porém, de que tratamos agora é que a teoria de Mr. Darwin é impossível de ser demonstrada. Pela própria natureza do caso, o que trata da origem das coisas não pode ser conhecido senão por revelação supematural. Tudo o que disso passar é mera especulação e conjetura. E ninguém que se deixa conduzir pela razão renunciará aos ensinos de uma revelação bem autenticada, obedecendo a especulações humanas, por mais engenhosas que sejam.
A incerteza que acompanha todas as filosofias ou teorias científicas acerca da origem das coisas é sufícientemente evidente com base na quantidade de incoerências que apresentam. A ciência, tão logo se vê afastada do real e do existente, passa a ser campo de especulação, confunde-se com a filosofia e fica sujeita a todas as suas alucinações.

Teorias do Universo

Assim temos:

1. A teoria puramente atéia, que pressupõe que a matéria sempre existiu, e que tudo o que o universo contém e revela se deve a forças materiais.

2. A teoria que admite a criação da matéria, porém nega qualquer intervenção adicional

de Deus no mundo, atribuindo a origem da vida a causas físicas. Esta era a doutrina de Lamarck e do autor de "Vestiges of Creation" e é a teoria à qual parece inclinar-se o prof. Huxley, não obstante ele negue a geração espontânea no estado atual das coisas. Em sua preleção como presidente da British Association for the Promotion of Science, enunciada em setembro de 1870, ele diz: "Fazendo uma retrospectiva através da prodigiosa visão do passado, não encontro registro dos primórdios da vida, e portanto evito por todos os meios formar uma conclusão definitiva quanto às condições de seu surgimento. Crença, no sentido científico do termo, é uma questão muita séria e carece de fortes fundamentos. Dizer, pois, na admitida ausência de evidência, que nutro alguma crença quanto ao modo como as formas existentes de vida se originaram, seria usar palavras em um sentido errôneo. Mas a expectação é permissível onde a crença não o é; e se me fosse dado olhar para além dos abismos geologicamente registrados em períodos ainda mais remotos, quando a terra passou por condicionamentos físicos e térmicos, que não podem ser vistos mais que um homem poderia recordar sua infância, espero ser uma testemunha da evolução do protoplasma vivo provindo da matéria não viva. Espero ver surgir sob formas de grande simplicidade, dotadas, como o fungo existente, do poder de determinar a formação de novo protoplasma provindo de tais matérias como carbonatos de amônio, oxalatos e tartratos, terra alcalina e fosfatos, bem como água, sem o auxilio da luz".[42] Teria sido um grande bem para a verdade, e para as centenas de pessoas que foram pervertidas por seus escritos, que Mr. Darwin tivesse reconhecido esta distinção entre "crença científica" carente de "fortes fundamentos" e "expectativa" fundada, como diz o prof. Huxley em uma sentença seguinte, "em raciocínio lógico". Em artigo já citado da "Fraser's Magazine", o escritor diz em referência a Darwin: "Gostaríamos também de lembrá-lo ainda que o naturalista filosófico deve não só ter um olho hábil para observar acuradamente, mas uma mente para pensar logicamente; e isto às vezes se descobre ser, de ambos, o trabalho mais difícil. Com respeito a quase todas as ciências exatas, pode-se dizer que a mais elevada faculdade mental que nos convocam a exercer é que, por meio dela, separamos e apreciamos com

justiça o *possível,* o *provável* e o *demonstrável”* ,[43]

Darwin

3. A terceira idéia especulativa é a de Mr. Darwin e seus partidários, que admitem não só a criação da matéria, mas também da matéria viva, em forma de um ou uns poucos germes primordiais dos quais, sem nenhum propósito ou desígnio, pela lenta operação de causas naturais destituídas de inteligência, e de variações acidentais, durante longas eras, se formaram todas as ordens, classes, gêneros, espécies e variedades de plantas e animais, desde os mais inferiores até os mais superiores. A teleologia, e portanto a mente, ou Deus,
ficam expressamente excluídas do mundo. Ao argumentar contra a idéia de Deus controlar com desígnio a operação de causas secundárias, Mr. Darwin pergunta: “Ele ordenou que as penas do papo e da calda do pombo fossem variadas a fim de que criador [do pombo] pudesse tomar seu pombo grotesco e sua calda em forma de leque? Ele fez a estrutura e as qualidades mentais do cão de forma variada a fim de que lhe fosse dada uma raça de ferocidade indomá-

vel, com garras adequadas para agarrar o touro para o esporte brutal do homem? Mas, se renunciarmos ao princípio em um caso - se não admitirmos que as variações do cão primevo foram intencionalmente guiadas a fim de que o galgo, por exemplo, aquela imagem perfeita de simetria, fosse formado -, nenhuma sombra de razão poderia ser assinalada em prol da crença de que as variações, semelhantes em natureza e resultado das mesmas leis gerais, as quais têm sido o fundamento direto da seleção natural para a formação dos animais mais perfeitamente adaptados no mundo, inclusive o homem, foram intencional e especialmente guiadas. Por mais que o desejemos, dificilmente seguiríamos o prof. Asa Gray em sua crença de ‘que a variação foi guiada com certas linhas benéficas’, como um fluxo ‘paralelo a linhas definidas e úteis de irrigação”’.[44] Neste parágrafo o homem é declarado ser um produto não intencional da natureza.

J. J. Murphy

4. Outros também, incapazes de crer que causas não inteligentes possam produzir efeitos indicando previsão e desígnio, insistem em que deve haver inteligência envolvida na produção de tais efeitos, mas situam essa inteligência na natureza, não em Deus. Isso, como observado anteriormente, é um avivamento da velha idéia de um Demiurgo, o *Anima mundi.* Mr. J. J. Murphy,

em sua obra “Habit and Intelligence”, diz: Creio “que há algo no progresso orgânico que a mera seleção natural entre variações espontâneas não explicaria. Finalmente, creio que esse algo é aquela inteligência organizadora que guia a ação das forças inorgânicas e forma estruturas que nem a seleção natural nem outra agência inteligente formaria”.[45] O que ele quer dizer por inteligência e onde ela reside, descobrimos do prefácio ao primeiro volume de seu livro. “A palavra inteligência”, diz ele, “quase não necessita de definição, visto que a uso em seu sentido familiar. Não serei questionado por alguém de que inteligência não se encontra em nada mais além de seres vivos; mas não é tão óbvio que inteligência é um atributo de todos os seres vivos e coextensiva à própria vida. Quando falo de inteligência, contudo, não tenho em mente apenas a inteligência consciente da mente, mas também a inteligência organizadora que adapta o olho para ver, o ouvido para ouvir e todas as demais partes de organismo para sua obra. A crença usual é que a inteligência organizadora e a inteligência mental são duas inteligências distintas. Já apresentei as razões para minha crença de que elas não são distintas, mas duas manifestações separadas da mesma inteligência, a qual é coextensiva à vida, ainda que em sua maior parte seja inconsciente, e só se toma consciente de si mesma no cérebro do homem.”[46]

Owen

5.0 prof. Owen, grande naturalista inglês, concorda com Darwin em dois pontos: primeiro, na derivação ou evolução gradual das espécies; e, segundo, em que essa derivação é determinada pela operação de causas naturais. “Fui levado a reconhecer as espécies”, diz ele,

“como exemplos da operação contínua da lei natural, ou causa secundária; e isso não só sucessiva, mas também progressivamente; desde a primeira encarnação da idéia vertebrada sob sua velha vestimenta ictíica até que ela se revestiu da gloriosa roupagem da forma humana”.[47] Difere de Darwin em que ele não atribui a origem das espécies à seleção natural, ou seja, à lei da sobrevivência das mais aptas das variações acidentais, mas a tendências inerentes ou inatas. “Cada espécie muda, no tempo, em virtude de tendências inerentes a ela mesma.”[48] E, em segundo lugar, não considera tais mudanças como variações acidentais, mas planejadas e concretizadas em virtude de um plano original. “As espécies devem tão pouco”, diz ele,[49] “à concorrência acidental de circunstâncias quanto o cosmo depende de um concurso fortuito de átomos. A rota intencional de desenvolvimento e mudança, de correlação e interdependência, manifestando

vontade inteligente, é tão determinante na sucessão das raças como no desenvolvimento e na organização do indivíduo. As gerações não variam acidentalmente, em qualquer e toda direção; mas em cursos preordenados, definidos e correlacionados."[50]

O Domínio da Teoria da Lei

6. Outra opinião é a que demanda inteligência para explicar as maravilhas da vida orgânica, e acha essa inteligência em Deus, repudiando, porém, a idéia do supematural. Ou seja, não admite que Deus jamais opere exceto por meio de causas secundárias ou das leis da natureza. Os que adotam essa postura se dispõem a admitir a derivação das espécies; e a conceder que as espécies existentes foram formadas por meio de modificações daquelas que as precederam; porém mantêm que foram formadas assim com base no propósito e pela ação contínua de Deus; uma ação sempre operativa em conduzir a operação das leis naturais, de maneira que cumpram os desígnios de Deus. A diferença entre esta teoria e a do prof. Owen é que ele não parece admitir esse controle inteligente e contínuo de Deus na natureza, senão que atribui tudo ao propósito ou plano original e preordenador do Ser divino.

7. Finalmente, e sem pretender haver esgotado as especulações acerca desta questão, temos o que se pode chamar de doutrina comumente aceita e bíblica. Esta doutrina ensina: (1.) Que o universo e tudo o que ele contém deve sua existência à vontade e ao poder de Deus; que a matéria não é eterna, nem a vida deu origem a si mesma. (2.) Que Deus dotou a matéria com propriedades ou energias que Ele sustenta e de conformidade com elas age em todas as operações ordinárias de sua providência. Ou seja, Ele as emprega em toda a parte e constantemente, assim como nós as empregamos em nossa esfera restrita. (3.) Que no princípio Ele criou, ou trouxe à existência, cada tipo distintivo de planta e animal: "Disse Deus: Produza a terra relva, ervas que dêem semente, e árvores frutíferas que dêem fruto segundo sua espécie, cuja semente esteja nele, sobre a terra. E assim se fez. Disse também Deus: Produza a terra seres viventes, conforme sua espécie: animais domésticos, répteis e animais selváticos, segundo sua espécie. E assim se fez". Este é o relato bíblico da origem das espé-

cies. Segundo este relato, cada espécie foi criada de maneira especial, não *ex nihilo,* nem sem a intervenção de causas secundárias, mas, contudo, de maneira original, não sendo derivadas, evoluídas ou desenvolvidas de espécies preexistentes. Essas espécies distintas ou classes de plantas e animais assim

originadas separadamente são permanentes. Nunca se transformam de uma em outra. Não obstante, é preciso lembrar que as espécies são de duas classes, como os naturalistas as distinguem, ou seja, as *naturais* e as *artificiais.* As primeiras são as que têm fundamento na natureza; que tiveram uma origem distinta e são capazes de propagar-se indefinidamente. As últimas são aquelas distinções que os naturalistas fizeram por sua própria conveniência. Naturalmente, não se afirma que cada uma das chamadas espécies de plantas e animais seja original e permanente, quando a única distinção entre uma e outra espécie pode ser a forma de uma folha ou a cor de uma pluma. É somente daquelas espécies que têm fundamento na natureza que se afirma a originalidade e permanência. As espécies artificiais, como são chamadas, são simplesmente variedades. A fertilidade da descendência é o critério reconhecido da uniformidade das espécies. Se se concede o que se acabou de dizer, então, se em algum tempo desde a criação original, novas espécies têm aparecido sobre a terra, elas devem sua existência à intervenção imediata de Deus.

Aqui, pois, temos pelo menos sete opiniões diferentes quanto à origem das espécies. Como a ciência poderia decidir entre elas? A ciência está relacionada aos fatos e às leis da natureza. Aqui, porém, a questão diz respeito à origem de tais fatos. “Aqui”, diz o dr. Gray, “não se pode dispor de provas no sentido próprio do termo. Encontramo-nos além da região da demonstração, e só contamos com probabilidades.”[51] Os cristãos têm o direito de protestar contra o posicionamento de *probabilidades* contra os claros ensinos da Escritura. Não é fácil avaliar o mal que se faz quando homens eminentes põem o peso de sua autoridade do lado da incredulidade, influenciados por um mero peso de probabilidades em uma esfera, negligenciando as mais convincentes provas de uma classe diferente. Por exemplo, tratam a questão da unidade da raça humana de maneira exclusiva como uma questão zoológica, ignorando o testemunho da história, da linguagem e das Escrituras. E assim com freqüência decidem contra a Bíblia com base em evidências que não convenceriam a um júri inteligente no pleito por uma pequena soma de dinheiro.

Dificuldades Admitidas para a Teoria Darwiniana

Uma das excelentes qualidades de Mr. Darwin é sua sinceridade. Ele reconhece que existem graves objeções contra a doutrina que está tentando estabelecer. Admite que, se uma espécie deriva de outra por meio de lentas gradações, seria natural esperar os passos intermediários, ou elos de conexão. Ele, porém, reconhece que os tais [elos] não se encontram; que ao longo de todo o período

histórico as espécies permaneceram sem mudanças. Elas são agora precisamente o que foram há milhares de anos. Não há a mais leve indicação de que uma se transformou em outra; nem de que uma inferior avance para outra superior. Isso é admitido. A única resposta à dificuldade que assim se apresenta é que a mudança de espécies é um processo tão lento que não se pode esperar razoavelmente quaisquer indicações nos

poucos milhares de anos compreendidos dentro dos limites da história. Quando se objeta ainda que a geologia nos apresenta a mesma dificuldade, que os gêneros e as espécies de animais fósseis são tão distintos como os que ora vivem; que novas espécies surgem em certas épocas totalmente distintas das que as precederam; que os espécimes mais perfeitos dessas espécies freqüentemente aparecem no início de um período geológico, e não em direção a seu término, a resposta que se dá é que os registros da geologia são imperfeitos demais para prover um pleno conhecimento desta questão: que inumeráveis formas intermediárias e transitoriais*poderiam ter* desaparecido sem deixar traço algum de sua existência. Tudo isso eqüivale a admitir que toda a história e toda a geologia estão em oposição a esta teoria, e que não apenas não fornecem dados em prol dela, mas fornecem dados que, no que tange a nosso conhecimento, a contradizem. Referindo-se a essas objeções com base na geologia, Mr. Darwin declara: “Só posso responder a essas questões e objeções com base na suposição de que o registro geológico é muito mais imperfeito do que muitos geólogos crêem. O número de espécimes em todos os nossos museus não é absolutamente nada em comparação com as incontáveis gerações de incontáveis espécies que certamente existiram”.[52] Não obstante, o registro, até onde vai, é contrário à teoria.

Com respeito à objeção mais séria, de que a teoria pressupõe que a matéria faz o trabalho da mente, que o desígnio é cumprido e executado sem nenhum designador, Mr. Darwin é igualmente sincero: “A princípio, nada parece mais difícil de crer do que os órgãos e instintos mais complexos terem sido aperfeiçoados não por meio superiores, ainda que análogos à razão humana, mas pelo acúmulo de inúmeras pequenas variações, cada uma delas positiva para o indivíduo possuidor. Não obstante, tal dificuldade, ainda que para nossa imaginação pareça insuperavelmente grande, não pode ser considerada real, se admitirmos as seguintes proposições, ou seja, que todas as partes da organização e dos instintos oferecem pelo menos diferenças individuais - que há uma luta pela existência que conduz à preservação de variações proveitosas da estrutura ou do instinto - e, finalmente, que poderiam ter existido gradações no estado de

perfeição de cada órgão, cada uma delas positivas em sua espécie".[53]

E ele continua: "Embora a crença de que um órgão tão perfeito como o olho pudesse ter sido formado por seleção natural seja mais que suficiente para estontear a qualquer um; mesmo no caso de algum órgão, se temos consciência de uma longa série de gradações em complexidade, cada uma delas positiva para seu possuidor; então, sob condições transformadoras de vida, não há nenhuma possibilidade lógica na aquisição de algum grau concebível de perfeição através de seleção natural".[54] Mr. Darwin recusa sentir-se abalado por aquilo que ele diz ser suficiente para abalar a qualquer um. Dê a ele um número suficiente de milhões de anos, e complicações fortuitas podem fazer qualquer coisa. Se porventura encontra um uma rude peça de sílex no depósito, então declara-se que é obra do homem, porque indica desígnio, enquanto um órgão como o olho poderia ter-se formado por seleção natural, agindo às cegas. Isso, diz o dr. Gray em sua apologia, é, ou seria, uma estranha contradição.

A Esterilidade dos Híbridos

A imutabilidade das espécies está impressa na própria face da natureza. O que seriam as letras de um livro se tudo fosse imerso em confusão, seriam os gêneros e as espécies das plantas e animais se estivessem, como supõe a teoria de Darwin, em constante estado de variação, e isso em todas as direções possíveis. Todos os limites estariam totalmente ausentes, e os pensamentos de Deus, como as espécies têm sido chamadas, teriam sido apagados de suas obras. Para impedir tal confusão de "espécies", foi estabelecido como lei natural que os animais de diferentes "espécies" não se mesclassem para produzir algo diferente de seus progenitores, para serem novamente mesclados e confundidos com outros animais de natureza diferente. Em outros termos, é lei da natureza, e por isso lei de Deus, que os híbridos sejam estéreis. Este fato, Mr. Darwin não nega. Tampouco nega o peso do argumento nele baseado e contrário à sua teoria. A única coisa que ele faz, como nos casos já mencionados, é tentar explicar o fato. Os elos de conexão entre as espécies estão ausentes; mas *poderiam* ter sido perdidos. Os híbridos são estéreis, mas isso *poderia* ser explicado de outra maneira sem presumir que se destinasse a assegurar a permanência das espécies. Quando se descobre que um grande fato da natureza assegura o cumprimento de um fim de suma importância, é justo inferir que foi designado para o cumprimento desse fim, e conseqüentemente tal fim não deve ser ignorado nem negado.

1

Ninth Brídgewater Treatise, p. 121.

2

Ibid., p. 132.

3

Ver Hãvemíck sobre Daniel 10.13.

4

[1] *Werke,* edit. Walch, vol. xiii. p. 2850.

5

Edit. Walch, vol. x. p. 1234; edit. Erlangen. 1828. vol. xvii, p. 178.

6

Institutio, I. xii, 13.

7

Ibid., p. 16.

8

Dogmatik, vol. i, p. 680.

9

Lay Sermons and Addresses, Londres, 1870, p. 144.

10

Ibid., p. 151.

11

Athenceum, 17 de setembro de 1870, p, 376.

12

Genesis of Species, de St. George Mivart, F. R. S. p. 266.

13

Athenceum, 17 de setembro de 1870, p. 374.

14

[1] *O* que o dr. Charlton Bastian, que contestou as conclusões do prof. Huxley, considerou como organismos vivos não eram outra coisa senão minúsculos folículos de grama.

15

Address, de Huxley, como noticiado no *London Athenceum*, 17 de setembro de 1870, p. 376.

16

London Athenceum, 17 de setembro de 1870, p. 378. Ante os fatos declarados no texto, o prof. Huxley pergunta: “Como podemos superestimar o valor desse conhecimento da natureza das doenças epidêmicas e epizoóticas, e, conseqüentemente, dos meios de refreá-las e erradicá-las, cuja aurora seguramente já começou? Olhando para não menos que dez anos antes, é possível selecionar três (1863, 1864 e 1869) nos quais o número total de mortes só da nefanda febre remontava a noventa mil. Essa é a volta dos mortos, dos mutilados e dos impossibilitados cuja presença é eliminada.... Os fatos que tenho exposto a vocês devem deixar os menos sangüíneos livres de qualquer dúvida de que a natureza e as causas desse tormento um dia serão mais bem entendidas como aquelas do Pébrine (a doença do bicho-da-seda) o são agora; e que o terrível massacre de nossos inocentes chegará ao fim”.

17

Ao citar o prof. Huxley como uma autoridade em ambos os lados da questão da geração espontânea, não se faz injustiça àquele distinto naturalista. Ele deseja crer nessa doutrina. Seus princípios levam a essa conclusão. Mas, como questão de fato científico, ele é constrangido a admitir que toda a evidência é contrária a ela. Ele, pois, não crê nela, ainda que acredite que possivelmente seja verdadeira. Daí Mr. Mivart dizer que o prof Huxley e Tyndall, embora discordem das conclusões do dr. Bastian em favor da geração espontânea, não obstante “concordam com ele no princípio, embora limitem a evolução do mundo orgânico do inorgânico a um período remoto da história do mundo”. *Genesis ofSpecies*, p. 266, *nota.*

18

Athenceum, 24 de setembro de 1870, p. 409.

19

Contributions to the Theory of Natural Selection, pp. 363-368. Mr. Wallace pensa que “o mais sublime fato da ciência, a mais nobre verdade da filosofia” pode ser encontrado expresso nas seguintes palavras de uma poetisa americana:

“Deus do granito e da rosa!

Alma do pardal e da abelha!

A poderosa maré que inunda o Ser Através de incontáveis canais, Senhor, de ti.

Saltas para a vida em relva e flores,

Através de cada fase dc existência,

Enquanto das radiantes torres da criação Sua glória flameja nas estrelas e sóis.”

20

Athenceum, 24 de setembro de 1870, p. 409.

21

The London Athenceum, 24 de setembro de 1870, pp. 407-409.

22

William Hopkins, F. R. S. *Fraser’s Magazine,* junho de 1860, p. 751.

23

The Origin ofSpecies byMeans of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, de Charles Darwin, M. A., F. R. S. etc., quinta edição (dez mil). Londres, 1869, p. 572.

24

Ibid., p. 573.

25

Ibid., p. 579.

26

[15] Ver *Proceedings of the Literary and Philosophical Society of Liverpool during the Fiftieth Session,* 1860-61. Este volume contém um ensaio sobre a teoria de Darwin pelo presidente da sociedade, o rev, H. H.

Higgins, no qual diz ele que considerava o ensaio de M. Agassiz, inserido no *Annals and Magazine of Natural History*, contra Darwin, “totalmente indigno de tão distinto naturalista” (p. 42). Em uma página subseqüente, ele apresenta uma seleção das disparatadas observações de Agassiz. O mesmo volume contém um noticiário do dr. Collingwood em defesa de Agassiz e sua crítica. No sumário do argumento, diz ele que omitirá de Agassiz “as cáusticas observações sobre a confusão de idéias implícitas no termo geral, *variability of species”*, e também “suas categóricas contradições de muitas das afirmações fundamentais de Darwin; mas nunca uma teoria tão dolorosamente sitiada como a de Darwin pelos reiterados assaltos de um paleontólogo da envergadura de Agassiz. Afirmação após afirmação, pelo que toda a teoria pende, é assaltada e impugnada - pedra após pedra da estrutura darwiniana treme ante a bateria do campeão das espécies. De doze desses reiterados ataques, dez dos quais são puramente paleontológicos e permanecem imutáveis, apenas um é enfatizado pelas observações, e talvez seja o menos importante” (p. 87). Agassiz não é teólogo; opõe-se à teoria como cientista e sobre bases científicas.

27

Criticisms on “The Origin of Species”; in his Lay Sermons and Addresses, p. 330. “O argumento teleológico” diz ele, “é expresso assim: Um órgão ou organismo é precisamente adaptado para exercer uma função ou propósito; portanto, foi especialmente construído para exercer essa função, Na famosa ilustração de Paley, a adaptação de todas as partes do relógio à função ou propósito de mostrar as horas crê-se ser a evidência de que o relógio foi especialmente inventado para tal fim; com base nisso, a única causa que conhecemos, competente para produzir tal efeito, no caso do relógio que marca o tempo, é uma inteligência excogitando os meios diretamente para esse fim”. Entretanto, suponha-se que ele continuasse falando, poderia ser demonstrado que o relógio foi produto de uma estrutura que parcamente marcou as horas; e de uma estrutura que não estava no relógio, e de um mero barril gerando, então “a força do argumento de Paley teria seguimento”; e seria “demonstrado que um aparelho inteiramente bem adaptado para um propósito particular poderia ser resultado de um método de ensaio e erro operado por agentes inteligentes, como também da aplicação direta dos meios apropriados para esse fim, por um agente inteligente”. Isso é precisamente o que ele entende ter Darwin efetuado.

28

Sechs Vorlesungen über die Darwin 'sche Theorie etc., por Ludwig Büchner, Zweite Auflage, Leipzig, 1868, p. 125.

29

Origin ofSpecies, p. 571.

30

Wallace on Natural Selection, p. 264.

31

Ibid., p. 265. Quando alguém fala sobre a “ação da lei”, tem de significar por lei uma força permanente e de ação regular. Mas as leis às quais se refere Mr. Wallace na passagem anterior não são forças, mas simplesmente regras com base nas quais um agente age, ou uma seqüência de eventos regular e

estabelecida. As leis mencionadas são a lei da multiplicação em progressão geométrica, a lei da limitação da prova, a lei da herança, a lei da variação, a lei da incessante mudança das condições físicas sobre a superfície da terra, o equilíbrio ou a harmonia da natureza. Deve-se, porém, objetar intensamente contra o uso da palavra *lei* em diferentes sentidos no mesmo argumento. Se por lei se quer dizer aqui a regra pela qual um agente age (neste caso, Deus), o Duque de Argyle poderia estar de acordo com todas as palavras de Mr. Wallace. Se tomada no sentido que lhe dá o escritor, a passagem ensina exatamente o oposto, ou seja, que tudo o que o mundo é ou contém se deve a forças físicas destituídas de inteligência.

32

Ibid., p. 268. Mr. Russel Wallace diz que todas as maravilhas dos organismos animais e vegetais e da vida podem ser explicadas através de leis físicas destituídas de inteligência. A realidade é, como já vimos, que ele não crê nisso. Não crê que haja tal coisa como matéria ou forças destituídas de inteligên cia; toda força é força mental; e o único poder que opera no universo é a vontade da Suprema Inteligência.

33

No número de outubro da *Atlantic Monthly* para 1860.

34

Na página 409.

35

Na página 416.

36

[25] Três artigos nos números de julho, agosto e outubro da *Atlantic Monthly* para o ano de 1860 foram reimpressos com o nome do dr. Asa Gray como seu autor,

37

Origin ofSpecies, p. 577.

38

Sir William Thompson, da Inglaterra, fez objeção a essa teoria no sentido em que, segundo seus cálculos, o sol não poderia existir em estado sólido não antes de cinco milhões de anos. A isso o dr. Wallace responde, dizendo que esse período não basta para satisfazer as exigências da hipótese. Mr. J. J. Murphy, contudo, tem opinião contrária. Diz ele ser provável a exigência de pelo menos quinhentos anos para produzir um galgo - a idéia de Mr. Darwin é de simetria - de um cão semelhante ao lobo, e de que certamente seria necessário um período um milhão de vezes maior para produzir um elefante de um protozoário, ou mesmo um girino. Além disso, Sir William Thompson admite de fato apenas *um*, e não *quinhentos* milhões de anos para a existência de nossa terra. Em *Transactions of Geological Society*

oj Glasgow, vol. III, ele diz: “Quando, fmalmente, consideramos a temperatura subterrânea, chegamos à conclusão de que o estado existente das coisas na terra, a vida sobre a terra, toda a história geológica que revela a continuidade da vida deve limitar-se a um período passado de tempo em tomo de *quinhentos* milhões de anos”. Ver *Habit and Intelligence,* por J. J. Murphy, Londres, 1869, vol. i, p. 349.

39

Lay Sermons and Reviews, p. 323. Admite-se que inumeráveis variedades foram produzidas por causas naturais, mas o prof. Huxley diz que jamais se demonstrou que todos os gêneros e espécies, com todos os seus atributos de instinto e inteligência, tenham sido formados dessa maneira.

40

Fraser ’s Magazine, julho de 1860, p. 80.

41

Ibid., julho de 1860, p. 88.

42

Athetueum, Londres, 17 de setembro de 1870, p. 376.

43

Julho de 1860, p. 90.

44

The Variation of Animais andPlants under Domestication, edição de Nova Iorque, 1868, vol. ii, pp. 515, 516.

45

Habit and Intelligence, in their connection with the Laws of Matter and Force. Uma Série de Ensaios Científicos. Por Joseph John Murphy. Londres, 1869, vol. i, p. 348.

46

Ibid., vol. i, p. vi.

47

American Journal of Science, 1869, p. 43.

48

Ibid., p. 52.

49

Ibid., p. 52.

50

Ver a obra do prof. Owen, *Anatomy ofVertebrates*, cujo quarto capítulo foi reimpresso no *American Journal of Science* de janeiro de 1869.

51

Atlantic Monthly, agosto de 1860, p. 230.

52

Oriein of Species, p, 550.

53

Ibid., p. 545.

54

Ibid., p. 251.

A Distribuição Geográfica

Mr. Darwin é igualmente sincero com referência a outra objeção à sua doutrina. “Voltando à distribuição geográfica”, diz ele,[1] “as dificuldades encontradas na teoria do descendente com modificação são bastante sérias. Todos os indivíduos da mesma espécie, em todas as espécies do mesmo gênero, ou mesmo grupo superior, teriam descendido de pais comuns; e portanto, por mais distantes e isoladas partes do mundo possam agora encontrar-se, teriam no curso de gerações sucessivas viajado de algum ponto para todos os outros.” Quando se tem em mente que isso procede em referência aos moluscos e crustáceos, animais cujo poder de locomoção é muito limitado, essa quase universal contribuição de um único centro pareceria ser uma impossibilidade. A resposta de Darwin a essa questão é a mesma quanto às dificuldades já mencionadas. Ele se precipita nas possibilidades de duração ilimitada. Ninguém pode dizer o que *teria* acontecido durante as incontáveis eras do passado. “Mirando a distribuição geográfica”, diz ele, “se admitirmos que tem ocorrido através do longo curso de eras muita migração de uma parte do mundo a outra, devido a primevas mudanças climáticas e geográficas e a muitos meios ocasionais e desconhecidos, então podemos entender, com base na teoria do descendente com modificação, muitos dos grandes e principais fatos na distribuição.”[2] Cada um deve ver quão inconcluso é todo esse arrazoado. Se admitirmos que muitas coisas desconhecidas poderiam ter acontecido no passado sem fronteira, então podemos entender muitos, mas não todos os fatos que se opõem à teoria da derivação das espécies.

A mesma observação pode ser feita em referência ao constante apelo aos fatos desconhecidos de durações ilimitadas. “A principal causa”, diz Mr. Darwin, “de nossa natural indisposição em admitir que uma espécie deu origem a outra e distinta espécie, é que somos sempre morosos em admitir qualquer grande mudança da qual não vemos os passos. ... A mente não pode de forma alguma apreender o pleno significado do termo de dez milhões de anos; não pode somar e perceber os plenos efeitos de débeis variações acumuladas durante um número quase infinito de gerações.”[3] Se dissermos que o bugio durante o extenso período histórico de milhares de anos não fez a mais leve aproximação para tomar-se um ser humano, alguém nos diz: Você não tem idéia do que faria em dez milhões de anos. Ao que é suficiente responder: Quanto é dez milhões vezes nada?

Os homens ordinários rejeitam tal teoria darwiniana com indignação e com firme decisão, não só porque ela os convida a aceitar o possível como demonstravelmente verdadeiro, mas também porque ela atribui a causas cegas e destituídas de inteligência as maravilhas do propósito e desígnio que o mundo por toda a parte exibe; e porque ela radicalmente bane Deus de suas obras. Para tais homens é gratificante saber que a teoria é rejeitada sobre bases cientificas pela grande maioria dos cientistas. Mr. Darwin mesmo diz: “As diversas dificuldades aqui discutidas, ou seja, que, embora encontremos em nossas formações geológicas muitos elos entre as espécies que ora existem e as quais anteriormente existiram, não encontramos infinitamente numerosas formas transitoriais estreitamente unidas entre si; a súbita maneira em que todos os diversos grupos de espécies inicialmente apareceram em nossas formações européias; a quase total ausência, como atualmente conhecido, de formações ricas em fósseis abaixo do estrato cambriano, são todos indubitavelmente da mais séria natureza. Vemos isso no fato de que os mais paleontólogos, a saber, Cuvier, Agassiz, Barrande, Pictet, Falconer, E. Forbes e outros, e todos os nossos maiores geólogos, como Lyell, Murchison, Sedgwick e outros, têm sustentado, animosa e às vezes veementemente, a imutabilidade das espécies”.[4]

Em 1830 houve uma prolongada discussão acerca deste tema na Académie des Sciences em Paris, Cuvier pondo-se do lado da permanência das espécies, da criação e da organização governada pelo propósito final, enquanto Geoffroy St. Hilaire se pôs do lado da derivação e

da mutabilidade das espécies, e “negou”, como disse o prof. Owen, “a evidência de desígnio, e protestou contra a dedução de um propósito”. A decisão foi quase unânime em favor de Cuvier, e desde 1830 apenas uma voz levantou-se em oposição à doutrina proposta por ele. Esse, tal como pensa Büchner, foi o triunfo do empirismo, apelando para os fatos, sobre a filosofia conduzida por “Apriorische Speculationen”. O prof. Agassiz, reconhecido como o maior dos naturalistas vivos, conclui assim sua resenha do livro de Darwin: “Se a teoria transformista fosse verdadeira, o registro geológico teria de exibir uma sucessão ininterrupta de tipos passando gradualmente de um para o outro. O fato é que, através de todos os tempos geológicos, cada período fica caracterizado por tipos específicos definidos, que podem referir-se a ordens definidas, constituindo classes definidas e ramos definidos, construídos sobre bases de planos definidos. Até que se demonstre que aqueles que recolheram os dados da natureza se equivocaram, e que têm um sentido diferente do que agora geralmente se lhes atribui, considerarei a teoria transformista como um erro científico, falsa em seus

fatos, anticientífica em seu método e prejudicial em suas tendências”.[5] Portanto, se as espécies são imutáveis, sua existência tem de ser devida à ação de Deus, mediata ou imediata, e em qualquer caso exercida de tal maneira que faça com que estas se correspondam com um pensamento e propósito na mente divina. E, de maneira mais especial, o homem não deve sua origem ao desenvolvimento gradual de uma forma inferior de vida irracional, mas à energia de seu Criador à semelhança de quem ele foi criado.

Pangênesis

Mr. Darwin, em “Origin of Species”,[6] faz referência à “hipótese de Pangênesis”, a qual, segundo sua declaração, ele desenvolveu em outra obra. Como esta hipótese se faz subserviente à outra em consideração, ela serve para ilustrar sua natureza e dar uma visão do caráter da mente do escritor. Mr. Mivart diz que a hipótese da Pangênesis pode ser assim expressa: “Que cada organismo vivo é em última análise formado de um número quase infinito de partículas minúsculas, ou átomos orgânicos, denominados ‘gemmules’, cada um dos quais tem o poder de reproduzir seu tipo. Além disso, que essas partículas circulam livremente sobre o organismo que por elas é formado, e se derivam de todas as partes de todos os órgãos dos ancestrais menos remotos de cada um desses organismos durante todos os estados e estágios desses vários ancestrais em existência; e portanto dos vários estados de cada um dos órgãos desses ancestrais. Que cada coleção completa de gemmules se agrega a cada óvulo e espermatozóide em muitos animais, e cada parte capaz de reproduzir por meio de gemiparidade (gemação) nas plantas e animais mais inferiores. Portanto, em muitos desses organismos inferiores deve existir uma tal congérie de gemmules ancestrais em cada parte de seus corpos, visto que neles cada parte é capaz de reproduzir por gemiparidade. Mr. Darwin evidentemente admitiria isso, já que ele diz: ‘Às vezes se tem dito pelos naturalistas que cada célula de uma planta tem a capacidade real ou potencial de reproduzir a planta toda; mas ela só tem esse poder em virtude de conter gemmules derivados de cada parte’”.[7] Esses gemmules são

átomos orgânicos; são em número quase infinito; derivam-se de todos os órgãos dos ancestrais menos remotos da planta ou animal; são armazenados em cada óvulo ou espermatozóide; são capazes de reproduzir-se. A reprodução aqui, porém, como que envolvendo o controle de causas físicas para consumar um propósito, é uma obra de inteligência. Esses inconcebivelmente numerosos e minúsculos gemmules são, portanto, as sedes da inteligência. Seguramente

isso não é ciência. Qualquer teoria que necessite do apoio de tal hipótese deve ser imediatamente abandonada. Seria muito mais fácil crer em fadas que dessem forma a cada planta do que em tais gemmules.

Finalmente, pode-se observar que Mr. Wallace, ainda que advogue em prol da doutrina da “Seleção Natural”, mantém que ela não se aplica ao homem; que não pode explicar seu estado original nem atual; e que é impossível, com base na teoria de Mr. Darwin, explicar a organização física do homem, de suas capacidades mentais, ou de sua natureza moral. A este tema ele dedica o capítulo décimo de sua obra.

§ 3. *A Antigüidade do Homem*

“Hoje”, somos informados, “os antropólogos concordam geralmente em que o homem não é uma recente introdução na terra. Todos os que têm estudado a questão admitem agora que sua antigüidade é muito grande; e que, embora tenhamos até certo ponto determinado o mínimo de tempo durante o qual teria ele existido, não avançamos na determinação do período muito maior durante o qual ele *poderia ter,* e provavelmente *tem,* existido. Podemos com tolerável certeza afirmar que o homem teria habitado a terra há centenas de milhares de anos, mas não podemos asseverar que ele positivamente não existiu, ou que há alguma boa evidência contra haver ele existido por um período de dez mil séculos.”[8]

Acerca disso tem-se observado, primeiramente, que é um fato histórico que nada é menos confiável do que tais cálculos de tempo. Poder-se-ia encher um volume com exemplos dos equívocos dos naturalistas nessa matéria. O mundo não esqueceu o entusiasmo dos inimigos da Bíblia quando se descobriu que o número de camadas sucessivas de lavas sobre a encosta do monte Etna era tão grande que exigiria, segundo se dizia, milhares de milhares de anos para sua condição atual. Tudo isso se desvaneceu. Mr. Lyell calculou que precisaria de duzentos mil anos para explicar as mudanças que estão ocorrendo nas costas da Suécia. Geólogos posteriores reduzem esse tempo a uma décima parte da primeira estimativa. Encontrou-se um fragmento de cerâmica sepultado profundamente sob os depósitos na foz do Nilo. Asseverou-se com toda a confiança que aquele depósito não poderia ser formado durante o período histórico, até que se demonstrou que o artigo em questão era de fabricação romana. Portanto, os sóbrios homens de ciência não têm confiança em tais cálculos, os quais exigem milhares séculos, ou, aliás, milhões de anos,

para produzir efeitos posteriores às grandes épocas geológicas.

A segunda observação com referência a essa grande antigüidade que se faz da raça humana é que as razões apresentadas são, segundo o critério dos mais eminentes homens de ciência, insatisfatórias. Os dados que se apresentam para demonstrar que o homem viveu durante um número indeterminado de eras sobre a terra são: (1.) A existência de povoações edificadas

sobre palafitas, ora imersas em lagos na Suíça e noutros lugares, as quais, presume-se, são de grande antigüidade. (2.) O descobrimento de restos humanos em estado fóssil em depósitos aos quais os geólogos assinalam uma idade contada por dezenas ou centenas de milhares de anos. (3.) O descobrimento de utensílios de diferentes tipos, feitos de sílex, em conexão com os restos e animais extintos. (4.) A antiga separação de homens nas distintas raças nas quais eles agora existem. Acerca desta questão, diz Sir Charles Lyell: “Os naturalistas sentiram durante muito tempo que, para ser provável a opinião aceita de que todas as variedades da família humana surgiram originalmente de um só casal (doutrina contra a qual, a meu ver, não se pode pôr nenhuma sã objeção), precisa-se de um lapso de tempo muito maior para a lenta e gradual formação das raças (como a caucásica, a mongólica e a negra) do que se abrange em qualquer dos sistemas populares de cronologia”. A raça caucásica e a negra são distintamente marcadas nos monumentos egípcios aos quais se atribui uma antigüidade de três mil anos. Portanto, argumenta ele, temos de admitir “uma imensa série de eras anteriores” para explicar a formação gradual dessas raças distintas.[9] Além de todos esses argumentos, discute-se que existem monumentos e registros que provam a existência do homem na terra muito antes do período assinalado na Bíblia para sua criação.

Habitações dos Lagos

Em muitos dos lagos da Suíça se têm descoberto palafitas corroídas até a superfície do barro, ou projetando-se ligeiramente por sobre ele, que no passado sustentavam habitações humanas. São tão numerosas que se faz evidente que povos inteiros assim se sustentaram sobre a superfície da água. Esses povoados, “quase todos eles”, são “de data desconhecida, porém os mais antigos... pertenciam certamente à idade da pedra, porque foram extraídos centenas de implementos em que estavam encravadas as palafitas, parecidos com as conchas e turfas musgosas da Dinamarca”. Uma grande quantidade de ossos de não menos de cinqüenta e quatro espécies animais foi extraída dessas

localidades, todas elas, com uma única exceção, ainda encontradas na Europa. Nesse número incluem-se restos mortais de vários animais domésticos, como o boi, a ovelha, a cabra e o cão.[10]

Evidentemente, tudo isso não constitui prova de grande antigüidade. Inclusive em fins do século dezoito, era possível ver habitações semelhantes, sustentadas por palafitas. Todos os restos de animais que se encontram são de espécies existentes. Não há nada que evidencie que tais habitações sobre lagos fossem ao menos da época dos romanos. O argumento se baseia na ausência de metal e na presença de implementos de pedra. Portanto, infere-se que tais povoados pertenciam à "Idade da Pedra". A esta sucedeu a "Idade do Bronze", e a esta a Idade do Ferro. Sir Charles Lydell nos informa que os geólogos suíços, representados por M. Morlot, designaram "à idade do bronze uma data em tomo de três mil e quatro mil anos, e ao período de pedra uma idade de cinco a sete mil anos".[11]

Não obstante, é uma especulação totalmente arbitrária se realmente houve uma idade da pedra. Isto se baseia na suposição de que a condição original do homem foi de barbárie, da qual ele se elevou através de uma lenta progressão; durante o primeiro período de seu progresso, empregou somente implementos de pedra. Em seguida vem a era do bronze; e então a do ferro; e que milhares de anos transcorreram antes que a raça passasse por uma dessas etapas de progresso a outra. Portanto, se porventura encontram restos humanos em algum lugar, em relação com implementos de pedra, são designados à idade da pedra. Com base nesse modo de raciocinar, se porventura encontram pontas de flecha e machadinhas de pedra em um povoado indígena, a inferência é que todos se encontravam em estado de barbárie naquele tempo, quando se empregavam tais implementos. Admitindo que na época de ocupação desses povoados sobre lagos os povos suíços, e mesmo todos os povoados da Europa, fossem desconhecedores do uso do metal, isso não provará que a civilização não estivesse em todo o seu esplendor no Egito ou na índia. Além do mais, a suposição de que o estado original era de barbárie não só é contrária à Biblia e às convicções da maioria dos eruditos, mas, segundo se crê, aos dados históricos mais claros.

Restos Humanos em Estado Fóssil

Muito mais peso nesta discussão tem a descoberta de restos humanos nas mesmas localidades e sob as mesmas circunstâncias dos animais que ora estão

extintos. À luz desse fato infere-se que o homem teria vivido quando tais animais ainda habitavam a terra. Esses restos humanos não se encontram em nenhuma das rochas fossilíferas antigas. O fato bíblico de que o homem foi a última das criaturas viventes que procederam das mãos de Deus permanece intocável por qualquer fato científico. Um esqueleto humano quase perfeito foi encontrado encravado numa rocha calcária na ilha de Guadalupe. Essa rocha, contudo, é de origem moderna e ainda se acha em processo de formação. A época designada para esse fóssil é de apenas cerca de duzentos anos. Um fragmento de rocha conglomerada foi obtido na profundidade de dez pés abaixo do leito do rio Dove, na Inglaterra, contendo moedas de prata do reinado de Eduardo I. Isso mostra que não se requerem muitos anos para formar rochas e sepultá-las profundamente sob a superfície. Os restos em que se põe tanta ênfase são encontrados somente em cavernas e sepultados sob depósitos de turfa ou de matéria terrosa. Os geólogos parecem concordar quanto ao fato de que ossos humanos foram encontrados em certas covas na França, na Bélgica e na Inglaterra, intimamente associados com os restos de animais ora em existência e com os de alguns de raças extintas.

Sendo o fato admitido, a questão é: Como isso seria explicado? Essa justaposição não é prova certa de contemporaneidade. Essas cavernas, uma vez freqüentadas por animais selvagens, tomaram-se para os homens lugares de esconderijo, de defesa, de culto ou de sepultura, e, portanto, como admite Sir Charles Lyell, “não é a evidência de tais intermisturas que devemos prontamente admitir ou a grande antigüidade da raça humana, ou a recente data de certas espécies de quadrúpedes perdidas”.[12]

Em conexão imediata com a passagem já referida, Lyell sugere outro método através do qual os restos de animais pertencentes a muitas diferentes eras do mundo teriam sido

intermisturados. Ou seja, “fissuras abertas” que “servem como armadilhas naturais”. Ele cita o seguinte relato do prof. Sedgwick de uma fenda de enorme e desconhecida profundidade, que “é cercada por uma ribanceira com proteção ervosa, e muitos animais, empurrados para sua orla, caíram e pereceram nela. A aproximação de gado é então impedida por um forte e íngreme paredão; mas não pode haver dúvida de que, durante os últimos dois ou três milênios, grandes massas de brecha esquelética ter-se-iam acumulado nas partes inferiores da grande fissura, a qual provavelmente desce através de toda a espessura do penhasco rochoso para a profundeza de talvez de quinhentos ou seiscentos pés”.

A isso acrescenta Lyell: “Quando alguma dessas armadilhas naturais sucedia de comunicar-se com tubulações de cavernas subterrâneas, os ossos, a terra e a brecha poderiam afundar-se com seu próprio peso, ou ser lavados em suas câmaras embaixo”.[13]

Há um terceiro método pelo qual se pode explicar essa intermistura dos ossos de animais de diferentes eras. Com respeito às extraordinárias cavernas na província de Liege, Sir Charles Lyell diz que o naturalista dr. Schmerling, por meio de quem elas foram cuidadosa e laboriosamente examinadas, não cria que fossem “covas de animais selvagens, mas que seu conteúdo orgânico e inorgânico penetrou nelas nascentes que se comunicavam com a superfície do solo. Os ossos, sugeriu ele, poderiam com freqüência ter rolado para os leitos de suas nascentes antes de alcançar seu destino subterrâneo”.[14] É evidente, pois, que nenhum argumento conclusivo com o intuito de provar que o homem foi contemporâneo de certos animais extintos se pode extrair do fato de que seus restos em alguns raros exemplos se encontravam nas mesmas localidades.

Descoberta de Ossos Humanos Profundamente Sepultados

Menos peso se deve dar ainda ao fato de que tenham sido encontrados ossos humanos profundamente sepultados na terra. Todos sabem que grandes mudanças têm ocorrido na superfície da terra ao longo dos períodos históricos. Tais mudanças são produzidas às vezes pela lenta operação de causas que têm sepultado os fundamentos dessas cidades antigas, como Jerusalém e Roma, muito abaixo do atual nível da superfície da terra. Em outras ocasiões foram causadas por cataclismos repentinos. Não surpreende que tenham sido descobertos ossos humanos em turfeiras, se, como nos informa Sir Charles Lyell, “Todas as moedas, machados, armas e outros utensílios encontrados nos charcos britânicos e franceses são romanos; de modo que uma proporção considerável da turfa nas turfeiras européias é evidentemente não mais antiga do que os dias de Júlio César”.[15]

Os dados com os quais se determina a velocidade de deposição de sedimentos são tão incertos que não se pode confiar neles. Sir Charles Lyell diz: “A estimativa mínima de tempo exigida” para a formação do atual delta do Mississipi é de mais cem mil anos.[16] Segundo a cuidadosa exploração efetuada por membros da Coast Survey e outros técnicos dos Estados

Unidos, o tempo durante o qual o delta esteve em formação é de quatro mil e

quatrocentos anos.[17] Em toda a memória do homem, ou desde que se edificaram choças de pescadores nos litorais da Suécia, tem havido tal sedimentação da costa que “se encontrou uma choça de pescador, com um tosco local para o fogo em seu interior, ao cavar um canal a uma profundidade de vinte metros”.[18] “Durante o terremoto de 1819 perto do Delta do Indus, uma área de cinco mil e duzentos quilômetros quadrados transformou-se num mar interior, e o forte e o povoado de Sindree afundou-se até que os telhados das casas ficaram um pouco acima das águas. A cerca de oito quilômetros de Sindree, paralelamente a essa área submersa, uma região foi elevada a oito quilômetros de longitude, e em algumas partes a dezesseis quilômetros de largura.”[19] Enquanto tais mudanças, seculares e paroxismais, graduais e súbitas, estiveram em operação por milhares de anos, é evidente que a intermistura dos restos de animais recentes com os de animais extintos não fornece prova de que os primeiros foram contemporâneos dos últimos.

Implementos de Pederneira

Tem-se posto demasiada ênfase na descoberta de certos implementos feitos de pederneira sob os depósitos, os quais, afirma-se, são de uma época que prova que o homem teria existido na terra em eras anteriores ao tempo designado na Bíblia para a criação. A tal argumento deve-se dar a mesma resposta. Primeiro, que a presença de obras da arte humana em tais depósitos não prova que os homens foram contemporâneos de tais depósitos; isso diante das convulsões e deslocamentos que todos os geólogos admitem serem de freqüente ocorrência na história de nosso globo. E, em segundo lugar, os próprios fatos são controvertidos, ou interpretados diferentemente por homens de ciência de igual autoridade. Isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito a flechas, colares e machados de pederneira encontrados no vale do Somme na França.[20] Lyell se mostra confiante de que o argumento deles é conclusivo. Exames recentes, contudo, têm levado outros a uma conclusão diferente. Essa é uma questão para os homens de ciência decidirem entre si, e quais dentre eles são competentes a decidir. Entretanto, enquanto homens da mais elevada estirpe como os naturalistas mantêm que a ciência não conhece fatos inconsistentes com o relato bíblico da origem do homem, os defensores da Bíblia se acham na obrigação de partir da interpretação geralmente aceita das Escrituras sobre este tema. O prof. Guyot, como todos os que o conhecem ou têm ouvido suas preleções públicas são cônscios, ensina que não há fatos conhecidos que não possam ser explicados sob o pretexto de que o homem existiu há sete ou oito mil anos sobre a terra.

É reconhecido também que esta doutrina, até bem recentemente, era universal entre os homens de ciência. Cuvier era tão convicto sobre este ponto que dificilmente poderia imaginar que interesse haveria nos restos fósseis do homem. Tal convicção de sua parte não constituía preconceito; nem se devia a uma reverência pela Bíblia. Era uma convicção científica funda-

mentada em evidência científica. As provas de todas as fontes da recente origem do homem foram assim consideradas de modo a obstruir a possibilidade de ser ele contemporâneo a quaisquer das raças de animais. E mesmo os que foram levados a admitir esse ponto, em muitos casos se dispunham a considerar o fato não como prova da antigüidade do homem, mas da existência de animais ora extintos em um período mais recente que o geralmente suposto. Diante da ocorrência de relíquias humanas com os ossos de animais extintos, "não me parece", diz Prestwich, "necessário levar o homem de volta ao passado, tanto quanto trazer os animais extintos para nosso próprio tempo".[21] O fato de as relíquias da arte humana não poderem atribuídas a uma antigüidade superior a alguns milhares de anos toma completamente incrível que o homem tenha existido na terra há centenas de milhares ou, como supõe Darwin, há milhões de anos.

Argumento com Base nas Raças dos Homens e dos Monumentos Antigos

Outro argumento se baseia na pressuposição de que a diferença entre as raças caucásica, mongólica e negra, que se sabe já estava caracterizada tão distintamente por dois ou três mil anos antes de Cristo como é agora, teria exigido incontáveis eras para desenvolver-se e ser estabelecida. A isso se evidencia a seguinte resposta: Primeiro, que diferenças igualmente grandes têm ocorrido em animais domésticos dentro do período histórico. Em segundo lugar, que marcantes variedades não são rara e repentinamente produzidas e, por assim dizer, acidentalmente. Em terceiro lugar, que tais variedades de raça não são o efeito da operação cega de causas físicas, mas de causas inteligentemente guiadas por Deus para a concretização de algum sábio propósito. Os animais existentes nas regiões árticas são não apenas revestidos de pêlos para sua proteção do frio, mas a cor de sua pele muda de acordo com a estação. E assim Deus forma as diferentes raças humanas em suas peculiaridades para adaptá-las às regiões em que habitam. O dr. Livingstone, grande explorador africano, informa que o tipo negro, tal como se concebe popularmente, aparece muito raramente na África, e apenas em distritos nos quais o grande calor prevalece em conexão com a grande umidade. As tribos no interior daquele continente diferem

muito, diz ele, tanto em coloração quanto em forma.

A idéia de que teriam passado incontáveis eras para que o homem surgisse da mais profunda barbárie ao estado de civilização indicado pelos monumentos do Egito não repousa sobre nenhuma suposição melhor. O estado mais antigo do homem, em vez de ser o inferior, foi em muitos aspectos seu estado superior. E nossa própria experiência como nação demonstra que não carece de milênios para que um povo chegue a produzir maiores obras que aquelas das quais se poderia vangloriar o Egito ou a índia. Faz duzentos anos que este país era um ermo desde o Atlântico até o Pacífico. E o que ele é agora? Segundo Bunsen, reque-rer-se-iam cem mil anos para erigir todas estas cidades e construir todas estas rodovias e canais.

Além do mais, insiste-se como prova da grande antigüidade do homem que os monumentos e registros monumentais do Egito demonstram ter existido uma nação no mais elevado estado de civilização na época do dilúvio, ou imediatamente após esse evento. Argumenta-se que a cronologia da Bíblia e a cronologia do Egito são irreconciliáveis.

Com referência a esta dificuldade, pode-se observar que os cálculos dos egiptólogos são tão precários, e em muitos casos tão extravagantes, quanto os próprios geólogos. Isso se demonstra através de suas discrepâncias. Não obstante, pode-se dizer que mesmos os mais moderados estudantes de antigüidades egípcias designam para o reinado de Manes e a construção das pirâmides uma data inconsistente com a cronologia da Bíblia. A isso pode-se replicar que a cronologia da Bíblia é muito indefinida. Os dados são em sua maioria fatos casualmente registrados; ou seja, não estabelecidos para propósitos cronológicos. Os conceitos mais geralmente adotados repousam principalmente na autoridade do Arcebispo Usher, que adotou o texto hebraico como seu guia e presumiu que nas tábuas genealógicas cada nome marcava uma geração. Contudo, grande parte dos estudiosos da Bíblia adota a cronologia da Septuaginta em preferência à hebraica; de modo que, em vez de quatro mil anos da criação ao nascimento de Cristo, temos aproximadamente seis mil anos. Além disso, admite-se que o método usual de cálculo fundamentado nas tábuas genealógicas é muito impreciso. O desígnio dessas tábuas não é dar a sucessão regular de nascimentos em dada linhagem, mas simplesmente enfatizar o descendente. Isso é assim tão bem feito que três, quatro ou mais gerações são admitidas, como se toda a lista estivesse completa. Que esse é o plano sobre o qual tais tábuas genealógicas são construídas é fato admitido. “Assim em

Gênesis 46.18, depois de registrar os filhos de Zilpa, seus netos e seus bisnetos, o escritor acrescenta: ‘São estes os filhos de Zilpa... e estes deu *ela* à luz a Jacó, a saber, dezesseis pessoas’. O mesmo se dá no caso de Bila (v. 25): ‘e estes deu *ela* à luz a Jacó, ao todo sete pessoas’. Compare os versículos 15 e 22. Ninguém pode pretender que o autor deste registro não usasse o termo abrangente de descendentes além de primeira geração. De igual modo, segundo Mateus 1.11, Josias gerou a seu neto Jeconias, e no versículo 8, Jorão gerou a seu bisneto Uzias. E em Gênesis 10.15-18, diz-se que Canaã, neto de Noé, gerou diversas nações, os jebuseus, os amorreus, os girgaseus, os hiveus etc. etc. Nada pode ser mais claro, pois, do que, no costume da Bíblia, ‘dar à luz’ e ‘gerar’ serem usados em sentido amplo para indicar descendente, sem restringir isso à prole imediata.”[22]

A extrema incerteza que acompanha todas as tentativas de determinar a cronologia da Bíblia é suficientemente evidenciada pelo fato de que cento e oitenta diferentes cálculos têm sido feito por autores judeus e cristãos, do extenso período entre Adão e Cristo. O mais longo desses remonta a seis mil, novecentos e oitenta e quatro anos; e o mais curto, a três mil, quatrocentos e oitenta e três anos. Em tais circunstâncias, é bem claro que os defensores da Bíblia não têm motivo algum para intranqüilidade. Se os fatos da ciência ou da história por fim precisassem admitir que oito ou dez mil anos transcorreram desde a criação do homem, não há nada na Bíblia que impeça tal concessão. As Escrituras não nos ensinam desde quando os homens têm existido na terra. Suas tábuas genealógicas se destinaram a provar que Cristo era o filho de Davi e da Semente de Abraão, e não quantos anos transcorreram entre a criação e o advento.[23]

CAPÍTULO II

A NATUREZA DO HOMEM

§ 1. *A Doutrina Bíblica*

As Escrituras nos ensinam que Deus formou o corpo humano do pó da terra, e soprou nele o fôlego de vida, e ele tornou-se mn b5^, *alma vivente.* Com base neste relato, o homem se compõe de dois princípios distintivos: corpo e alma- um material, o outro imaterial; um corpóreo, o outro espiritual. Nesta declaração está envolvido, primeiro, que a alma do homem é uma substância; e, segundo, que ela é uma substância distinta do corpo. De modo que, na constituição do

homem, estão incluídas duas substâncias distintas.

A idéia de substância, como já se observou antes, é uma das verdades primordiais da razão. Ela é comunicada à consciência de cada pessoa e, portanto, é parte da fé universal dos homens. Somos cônscios de nossos pensamentos, sentimentos e volições. Sabemos que esses exercícios ou fenômenos estão em constante mudança, mas que existe algo do qual são os exercícios e a manifestação. Esse algo é o ego que permanece imutável, que é o mesmo algo idêntico ontem, hoje e amanhã. A alma, portanto, não é mera série de atos; nem é uma forma da vida de Deus; nem é mera força destituída de substância, mas uma subsistência real. Tudo aquilo que age, *existe,* e o que *existe,* é uma entidade. Uma não-existência é *nada,* e nada não tem poder nem produz efeitos. A alma do homem é, portanto, uma essência ou entidade ou substância, o sujeito permanente de seus variados estados e exercícios. O segundo ponto mencionado não é menos claro. Como nada podemos saber de uma substância exceto por meio de seus fenômenos, e por isso somos obrigados por uma lei de nossa natureza a crer na existência de uma substância da qual os fenômenos são sua manifestação, assim por uma necessidade igualmente intensa nos vemos obrigados a crer que, quando dois fenômenos são não só diferentes, mas também incompatíveis, ali as substâncias são também diferentes. Como, pois, os fenômenos ou propriedades da matéria são essencialmente diferentes dos da mente, nos vemos forçados a concluir que a matéria c a mente são duas substâncias; que a alma não é material, nem o corpo, espiritual. “Para identificar matéria com mente”, diz Cousin, numa passagem anteriormente mencionada, “ou mente com matéria, é necessário pretender que a sensação, o pensamento e a volição sejam redutíveis, em última análise, a solidez, extensão, figura, divisibilidade etc.; ou que a solidez, extensão, figura etc., sejam redutíveis a sensação, pensamento, vontade”.[24] Por isso, pode-se dizer, a despeito dos materialistas e idealistas, que

é intuitivamente certo que a matéria e a mente são duas substâncias distintas; e esta tem sido a fé da grande massa da humanidade. Esta visão da natureza do homem que se apresenta no relato original de sua criação é sustentada pelas descrições constantes da Bíblia.

Verdades sobre Este Tema Pressupostas nas Escrituras

As Escrituras não ensinam de maneira formal nenhum sistema psicológico, mas há certas verdades relacionadas com nossa constituição física e mental que

adquirem aspecto axiomático. Elas pressupõem, como já vimos, que a alma é uma substância; que é uma substância distinta da do corpo; e que há dois, e não mais do que dois, elementos essenciais na constituição humana. Isso é evidente: (1.) Pela distinção que se faz por toda a parte entre alma e corpo. Assim, no relato original da criação, faz-se clara distinção entre o corpo como formado do pó da terra e a alma ou princípio de vida soprado nele por Deus. E em Gênesis 3.19, lemos: “Tu és pó, e ao pó tomarás”. Visto que só o corpo foi formado do pó, somente o corpo voltará ao pó. Em Eclesiastes 12.7, lemos: “E o pó volte à terra, como o era, e o espirito volte a Deus, que o deu”. Isaias 10.18: “Também consumirá a glória da sua floresta e do seu campo fértil, desde a alma até ao corpo...”. Diz Daniel 7.15: “Quanto a mim, Daniel, meu espírito foi alarmado dentro de mim, e as visões da minha cabeça me perturbaram”. Nosso Senhor (Mt 6.25) instrui seus discípulos a não se preocupar com o corpo; e novamente (Mt 10.28) diz: “Não temais os que matam o corpo e não podem matar a alma; temei, antes, aquele que pode fazer perecer no inferno tanto a alma como o corpo”. Esta é a descrição constante das Escrituras. O corpo e a alma são apresentados como substâncias distintas, e as duas juntas como constitutivas do homem inteiro. (2.) Há uma segunda classe de passagens igualmente decisivas acerca deste ponto. Nelas o corpo é descrito como uma vestimenta que deve ser posta de lado; um tabemáculo ou casa em que a alma habita, que pode ser abandonado e retomado. Paulo, em determinada ocasião, não sabia se estava no corpo ou fora do corpo. Pedro disse que considerava oportuno, enquanto estava neste tabemáculo, lembrar aos irmãos a verdade, conforme disse ele, “que estou prestes a deixar o meu tabemáculo” (2Pe 1.14). Paulo, em 2 Coríntios 5.1, diz: “Sabemos que, se a nossa casa terrestre deste tabemáculo se desfizer, temos da parte de Deus um edifício, casa não feita por mãos, etema, nos céus”. Neste mesmo contexto, ele fala de ser despido e vestido de nossa casa que procede do céu, e de estar ausente do corpo e presente com o Senhor, sabendo que, enquanto estivermos no corpo, estamos ausentes do Senhor. Aos Filipenses (1.23,24), ele declara: “Ora, de um e outro lado, estou constrangido, tendo o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor. Mas, por vossa causa, é mais necessário permanecer na carne”. (3.) É a crença comum da humanidade, tal como está claramente revelado na Bíblia, e é parte constitutiva da fé da Igreja universal, que a alma pode existir e existe, e que age após a morte. Se esse é o caso, então o corpo e a alma são duas substâncias distintas. A primeira pode tomar-se desorganizada, reduzida ao pó, dispersa ou inclusive aniquilada; e a segunda pode manter sua vida e atividade consistente. Esta doutrina foi ensinada no Velho Testamento, onde os mortos são descritos como habitando o Seol, donde aparecem ocasionalmente, como Samuel a Saul. Nosso Senhor disse que

Deus não é Deus dos mortos, mas dos vivos; e, ao declarar-se o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, Ele mostra que Abraão, Isaque e Jacó estão agora vivos. Moisés e Elias conversaram com Cristo no monte. Ao ladrão moribundo, disse nosso Senhor: “Hoje

estarás (de uma maneira consciente) comigo no paraíso”. Paulo, como acabamos de ver, desejava estar ausente do corpo e presente com o Senhor. Ele sabia que sua existência pessoal e consciente devia continuar após a dissolução de seu corpo. Não é necessário nos alongarmos neste ponto, porquanto a existência da alma em plena consciência e atividade fora do corpo e no intervalo entre a morte e a ressurreição não é negada por nenhuma Igreja Cristã. Mas, se esse é o caso, demonstra-se claramente com isso que a alma e o corpo são duas substâncias distintas, de maneira que a primeira pode existir independentemente da segunda.

Relação da Alma com o Corpo

O homem, pois, segundo as Escrituras, é um espírito criado em união vital com o corpo material organizado. Reconhece-se ser um mistério a relação entre estes dois constituintes de nossa natureza. Isto é, trata-se de algo incompreensível. Não sabemos como o corpo atua sobre a mente, nem como a mente atua sobre o corpo. Entretanto, estes fatos são claros: (1.) Que a relação entre os dois é uma união vital, no sentido de que a alma é a fonte de vida para o corpo. Quando a alma deixa o corpo, este deixa de viver. Perde sua sensibilidade e atividade, e fica imediatamente sujeito às leis químicas que governam a matéria desorganizada, e pela operação dessas mesmas leis logo se reduz a pó, indistinto da terra da qual foi originalmente tomado. (2.) É um fato da consciência que certos estados do corpo produzem estados correspondentes da mente. A mente toma conhecimento, ou é consciente das impressões produzidas por objetos externos sobre os órgãos dos sentidos pertencentes ao corpo. A mente vê, a mente ouve, a mente sente, não de maneira direta nem imediata (pelo menos em nosso presente estado normal), mas por meio dos órgãos apropriados do corpo. É também assunto da experiência diária que uma condição sã do corpo é necessária para uma condição sã da mente; que certas doenças ou certas desordens do primeiro produzem perturbações nas operações da segunda. As emoções da mente afetam o corpo; a vergonha provoca rubor nas faces; a alegria faz com que o coração palpite e os olhos resplandeçam. Um golpe na cabeça toma a mente inconsciente: isto é, torna o cérebro incapacitado como instmmento de sua atividade; e uma condição enferma do corpo pode causar uma ação irregular

na mente, como a insânia. Tudo isso é incompreensível, sim, mas inegável. (3.) Também é um fato da consciência que, enquanto certas operações do corpo são independentes da ação voluntária e consciente da mente, como os processos de respiração, digestão, secreção, assimilação etc., há certas ações dependentes da vontade. Podemos querer mover-nos; podemos exercitar a força muscular em maior ou menor grau. É melhor admitir essas simples realidades da consciência e da experiência, e confessar que, embora demonstrem uma união íntima e vital entre a mente e o corpo, não nos capacitam a compreender a natureza dessa união, mais que recorrer a teorias arbitrárias e imaginativas que negam esses fatos só porque não podem explicá-los. Isso fazem os que advogam em prol da doutrina das causas ocasionais, a qual nega toda a ação da mente sobre o corpo ou do corpo sobre a mente, senão que atribui tudo à ação imediata de Deus. Certo estado da mente é [com base nessa teoria] a ocasião na qual Deus produz certa impressão sobre a mente. A doutrina de Leibnitz de uma harmonia preestabelecida é igualmente insatisfatória. Ele negou que uma substância pudesse agir sobre a outra de maneira diferente; que a matéria pudesse agir sobre a mente, ou vice-versa; que a matéria pudesse agir sobre a mente ou a mente sobre a matéria. Ele propôs explicar a admitida corres-

pondência entre os variados estados de uma e da outra sobre a suposição de uma disposição prévia. Deus ordenou antecipadamente que a mente tivesse a percepção de uma árvore sempre que uma árvore surgisse diante dos olhos, e que o braço se movesse sempre que a mente tivesse uma volição para mover-se. Mas negou qualquer relação causai entre estas duas séries de acontecimentos.

O Dualismo Realista

É de grande importância a doutrina bíblica da natureza do homem como um espirito criado em união vital com um corpo organizado, consistindo, pois, em dois, e somente dois, elementos ou substâncias, matéria e mente. Está intimamente conectada a algumas das doutrinas mais importantes da Bíblia: a constituição da pessoa de Cristo e, conseqüentemente, a natureza de sua obra redentora e de sua relação com os filhos dos homens; a doutrina da queda, do pecado original e da regeneração. É devido a essa conexão, e não ao interesse como uma questão psicológica, que a verdadeira idéia do homem demanda cuidadosa investigação do teólogo.

A doutrina anteriormente enunciada, como a doutrina das Escrituras e da Igreja, recebe a designação apropriada de dualismo realista. Isto é, declara a existência

de duas *res,* entidades ou substâncias, distintas; uma, com extensão, tangível e divisível, o objeto dos sentidos; e a outra, não extensiva e indivisível, o sujeito pensante do homem, que sente e quer. Esta doutrina se levanta em oposição ao materialismo e ao idealismo, os quais, embora sistemas antagônicos em outros aspectos, concordam na negação de todo o dualismo de substância. O primeiro faz da mente uma função do corpo; o outro faz do corpo uma forma da mente. Mas, segundo as Escrituras e toda a mais sã filosofia, nem o corpo é, como diz Delitzsch,[25] uma precipitação da mente, nem a mente é uma sublimação da matéria.

A doutrina bíblica do homem naturalmente se opõe à antiga doutrina pagã que a representa como a forma na qual a natureza, *der* Naturgeist, o *anima mundi,* chega à autoconsciência; e também à doutrina panteísta mais extensa segundo a qual os homens são as mais elevadas manifestações do princípio singular e universal de existência e vida; e à doutrina que representa o homem como a união do impessoal, da razão universal ou Ióyoç, com uma organização corpórea vivente. Segundo a visão supramencionada, o homem consiste em corpo (ocôpa), alma (i|mxp,) e lóyoç, ou a razão impessoal. Isso é bem semelhante à doutrina apolinariana no tocante à constituição da pessoa de Cristo, aplicada a toda a humanidade.

§ 2. *Tricotomia*

E da maior importância observar que a doutrina bíblica se opõe à tricotomia, ou doutrina de que o homem consiste em três substâncias distintas, corpo, alma e espírito; a<3|ia, ijiuxií, e irveüpa; *corpus, anima* e *animus.* Esta visão da natureza do homem é da maior importância para o teólogo, porque não apenas tem sido sustentada em maior ou menor grau na Igreja, mas também por influenciar em grau máximo a forma em que outras doutrinas têm sido apresentadas, e porque tem uma aparência de ser sustentada pelas próprias Escrituras.

Esta doutrina tem sido defendida em diferentes formas. A mais simples e inteligível, e mais comumente adotada, é que o corpo é a parte material de nossa constituição; a alma, ou i|/uxp, é o princípio de vida animal; e a mente, ou irveOpa, o princípio de nossa vida racional ou imortal. Quando uma planta morre, sua organização material se dissolve e o princípio de vida vegetal que ela contém desaparece. Quando um ser irracional morre, seu corpo retorna ao pó, e a tj/uxi), ou princípio de vida animal, pelo qual ele foi animado, se desvanece.

Quando uma pessoa morre, seu corpo retorna à terra, sua i|m%r| cessa de existir, só fica seu irveupa, até que se reúna ao corpo na ressurreição. Ao itvefyux, que é peculiar ao homem, pertence a razão, a vontade e a consciência. A i|mxií, que temos em comum com os animais, pertence o entendimento, o sentimento e a sensibilidade, ou o poder de percepção sensorial. Ao cxêpa pertence o que é simplesmente material,[26] Segundo outro ponto de vista sobre o tema, a alma nem é corpo nem mente; tampouco é uma substância distinta, mas o resultado da união do irveOpa *e* atôpoí.[27] Ou, segundo Delitzsch,[28] há no homem um dualismo de existência, mas uma tricotomia de substância. Ele distingue entre ser e substância, e sustenta: (1.) que espírito e alma (tmeOpoí e vjíuxp) não são verschiedene Wesen, mas verschiedene Substanzen. Diz que njrj tt7Q3, mencionada na história da criação, não é o *compositum* resultante da união de espírito e corpo, de modo que os dois constituíram o homem, mas se trata de um *tertium quid*, uma terceira substância que pertence à constituição de sua natureza. (2.) Porém, em segundo lugar, esse terceiro princípio não pertence ao corpo; não são os atributos ou funções mais elevadas do corpo, mas pertence ao espírito, e é produzido por ele. Sustenta a mesma relação que o fôlego mantém com o corpo, ou o esplendor com a luz. Diz ele que a i|ruxp *{alma)* é o áuaúyaapoí do irveOpa, e o vínculo de sua união com o corpo.

A Tricotomia é Antibíblica

Em oposição a todas as formas de tricotomia, ou à doutrina de uma substância tríplice na constituição do homem, deve-se observar: (1.) Que ela se opõe ao relato da criação do homem tal como aparece em Gênesis 2.7. Segundo este relato, Deus formou o homem do pó da terra e soprou nele o fôlego da vida, e o homem se tornou rçu típj, isto é, um ser (rrn bIçj íb-wIh) no qual existe uma alma vivente. Não há neste relato nenhuma notificação de algo mais além que o corpo material, formado da terra, e o princípio vivo derivado de Deus. (2.) Esta doutrina (tricotomia) se opõe ao uso invariável da Escritura. Bem longe de distinguir entre ttlDç, vlar/i), *anima*, ou alma, e rrn, Trveüpa, *animus*, ou mente, como originalmente diferentes ou derivadas, essas palavras designam todas uma e a mesma coisa. São constantemente intercambiáveis. Uma é substituída pela outra, e tudo o que é ou pode ser predicado de uma é predicado da outra. O hebraico u$D3, e o grego tl/upí, significam fôlego, vida, o princípio vivo; aquilo em que reside a vida, a totalidade da vida do sujeito em pauta. O mesmo se dá com rrn e rrveíj(j.o!, que também significam fôlego, vida e princípio vivo. As Escrituras, portanto, falam de rm ou i|mxp não só como aquilo que vive ou é o princípio de vida para o corpo, mas como aquilo que pensa e sente, pode ser

salvo ou perdido, sobrevive ao corpo e é imortal.

A alma é o próprio homem, aquilo em que reside sua identidade e personalidade. É o *Ego.* Não há no homem nada mais elevado que a alma. Por isso ela tão amiúde é usada como sinônimo do eu. Cada alma é cada homem; minha alma é eu mesmo; sua alma é você mesmo. Que dará o homem em troca de sua alma? É a alma que peca (Lv 4.2), é a alma que ama a Deus. Recebemos ordem de amar a Deus, *kv* òA/fl tf) v|iuxfi. Afirma-se que a esperança é a âncora da alma, e a palavra de Deus é apta para salvar a alma. O fim de nossa fé diz-se ser a salvação de nossa alma (1 Pe 1.9); e João viu no céu as almas dos que foram mortos por causa da palavra de Deus (Ap 6.9; 20.4). A luz de tudo isso, fica em evidência que a palavra i|mxr|, ou alma, não designa a mera parte animal de nossa natureza, enão é uma substância diferente de irveupa, ou espírito. (3.) Uma terceira observação sobre este tema é que todas as palavras supramencionadas, P-Yl e nüffib, em hebraico, i|n)xq, e irveô|ia, em grego, e alma e espírito em português, são usadas nas Escrituras indiscriminadamente para os homens e para os animais irracionais. Se a Bíblia atribuísse só uma i|/uxr| aos animais, e ilmpí e uveOpa ao homem, haveria certa base para supor que as duas são distintas, mas esse não é o caso. O princípio vivo no animal chama-se tanto ££703 quanto p.Tt, if/uxh e irueO|iO!. Esse princípio na criação bruta é irracional e mortal; no homem ele é racional e imortal. “Quem sabe se o fôlego de vida dos filhos dos homens se dirige para cima e o dos animais para baixo, para a terra?” (Ec 3.21). A alma do animal é o princípio imaterial que constitui sua vida, e que é dotada de sensibilidade, e aquela medida de inteligência que a experiência mostra que os animais inferiores possuem. A alma humana é um espírito criado a partir de uma ordem superior, que possui não só atributos de sensibilidade, memória e instinto, mas também as faculdades superiores referentes à nossa vida intelectual, moral e religiosa. Como nos animais não é uma substância que sente e outra que lembra; também, no homem, não é uma substância que é o sujeito das sensações e outra que possui intuição de verdades necessárias, dotada de consciência e de conhecimento de Deus. Os filósofos falam da consciência do mundo, ou do reconhecimento imediato que temos do que existe fora de nós; da auloconsciência, ou do conhecimento do que está dentro de nós; e da consciência de Deus, ou nosso conhecimento e senso de Deus. Todos esses pertencem a uma e mesma substância imaterial e racional. (4.) É justo apelar para o testemunho da consciência sobre este tema. Somos cônscios de nosso corpo e somos cônscios de nossa alma, ou seja, dos exercícios e dos estados de cada um; mas ninguém é cônscio da i|/uxr| como distinta do rmeOpcc, da alma como diferente do espírito. Em outros termos, a

consciência revela a existência de duas substâncias na constituição de nossa natureza; mas não revela a existência de três substâncias, e, portanto, não se pode pressupor racionalmente a existência de mais de duas.

Passagens Ambíguas Explicadas

(5.) As passagens das Escrituras que são citadas em favorecimento da doutrina oposta podem todas elas ser explicadas em harmonia com as representações correntes da Escritura sobre o tema. Quando Paulo diz aos tessalonicenses: “O mesmo Deus da paz vos santifique em tudo; e o vosso espírito, alma e corpo sejam conservados íntegros e irrepreensíveis na vinda de nosso Senhor Jesus Cristo” (1 Ts 5.23), ele usa uma perífrase para o homem como um todo. Como quando, em Lucas 1.46 e 47, a virgem diz: “A minha alma engrandece o Senhor, e o meu espírito se alegre em Deus, meu Salvador”, alma e espírito, nesta passagem, não significam elementos diferentes. E quando nos é ordenado: “Amarás o Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todas as tuas forças e de todo o teu entendimento” (Lc 10.27),

não temos uma enumeração de tantas substâncias distintas. Tampouco fazemos distinção entre a mente e o coração como entidades separadas quando oramos para que sejamos iluminados e santificados; o que pretendemos é simplesmente a alma em todos os seus aspectos ou faculdades. Igualmente, quando em Hebreus 4.12 o Apóstolo diz que a palavra de Deus corta a ponto de penetrar alma e espírito, juntas e medula, ele não pressupõe que alma e espírito sejam diferentes substâncias. Juntas e medula não são substâncias diferentes. São ambas materiais; são diferentes formas da mesma substância; e assim alma e espírito são uma e a mesma substância sob diferentes aspectos ou relações. Podemos dizer que a palavra de Deus alcança não só as emoções, mas também a consciência, sem pressupor que o coração e a consciência sejam entidades distintas. Muito menos tal distinção está implícita em Filipenses 1.27: “Estais firmes em um só espírito *(kv kv* uveúpau), como uma só alma (piâ ijmxfj), lutando juntos pela fé evangélica”. Explicar 1 Coríntios 15.44 é muito difícil. O Apóstolo ali faz distinção entre o oc5 pa i|i\)xikóv e o owpa nveupauKÓv; no primeiro, a yuch, é o princípio animador; no segundo, o uveOpa é o princípio de vida. Um temos aqui; o outro, teremos no porvir. O que parece estar implícito é que i|/uxrj existe nesta vida, mas não existirá no porvir, e portanto ambos são separáveis e distintos. Poderíamos concordar com esta explicação se ela não contradissesse as representações gerais das Escrituras. Somos, pois, constrangidos a buscar outra explicação que se harmonize com outras porções da

palavra de Deus, A intenção geral do Apóstolo é clara. Possuímos agora um corpo grosseiro, perecível e destituído de honra ou aparência. No porvir, teremos um corpo glorioso, adaptado ao mais elevado estado de existência, A única questão é: por que ele chama um corpo de físico e o outro de pneumático? Porque a palavra 4íuX'n, ainda que, às vezes, usada para a alma como racional e imortal, é também usada para a forma inferior da vida que pertence aos animais irracionais. Nosso corpo futuro não se adaptará aos princípios naturais que temos em comum com os animais, mas aos que nos são peculiares como homens, criados à imagem de Deus. A mesma alma humana individual possui determinadas suscetibilidades e faculdades que a adaptam ao presente estado de existência e à casa terrestre na qual ela ora habita. Ela possui apetites e necessidades animais. Sente fome e sede. Precisa dormir e descansar. A mesma alma, porém, possui faculdades superiores. O corpo terreno se adapta a seu estado terreno; o corpo celestial se adapta a seu estado celestial. Não há duas substâncias \|mxii e irveCqix, mas há uma e a mesma substância com diferentes suscetibilidades e faculdades. Nesta mesma conexão, Paulo diz que carne e sangue não podem herdar o reino do céu. No entanto, nosso corpo herdará esse reino, e nosso corpo é carne e sangue. A mesma substância material agora constituída de carne e sangue será transformada à semelhança do glorioso corpo de Cristo. Da mesma forma representação não prova a diferença substancial entre o corpo que agora existe e aquele que existirá no porvir, tampouco o que o Apóstolo diz sobre o ocôpa iJjuxikóv e o acôpa TrueupotuKÓu prova que a ij/uxij e o Trveüpa são substâncias distintas.

Esta doutrina de uma constituição tríplice do ser humano adotada por Platão foi parcialmente introduzida na Igreja primitiva, mas logo veio a ser considerada danosa, se não herética. Os gnósticos sustentaram que o TrveCpa no homem era parte da essência divina e incapaz de pecar; e os apolinarianos afirmaram que Cristo possuía apenas um ocôpa e vjruxií humanos, mas não um irveüpa, e a Igreja rejeitou tal doutrina de que a ijjuxq e o TtveOpa eram substâncias distintas, uma vez que tais heresias nela se fundamentavam. Nos últimos tempos, os semipelagianos ensinaram que a alma e o corpo, mas não o espírito humano, eram os sujeitos

do pecado original. Todos os protestantes, luteranos e reformados, foram, pois, mais prudentes em sustentar que alma e espírito, i|/uxií e irueOpa, são uma e a mesma substância e essência. E essa, como já se observou, tem sido a doutrina comum da Igreja.[29]

§ 3. *O Realismo Seu Caráter Geral*

Há ainda outro ponto de vista da natureza humana que, à luz de sua extensa e continuada influência, demanda consideração. Segundo este ponto de vista, o homr deve ser assim definido: A manifestação do princípio geral de humanidade em união com uma dada organização corporal. Este ponto de vista tem sido defendido em várias formas que podem ser exaustivamente discutidas. Nossos limites só nos permitem examinar a teoria em suas feições mais gerais ou na forma em que ela tem sido comumente expressa. Ela necessariamente pressupõe que a humanidade, a natureza humana como um princípio geral ou uma forma de vida, existe antecedentemente (seja cronológica e logicamente) aos homens individualmente. “Na ordem da natureza”, diz o dr. Shedd, “o gênero humano existe antes das gerações da humanidade; a natureza é anterior aos indivíduos produzidos fora dela.”[30] Ela existe, também, independentemente e fora deles. Como o magnetismo é uma força na natureza que existe antecedentemente, independentemente e fora de todo e qualquer magneto individual; e como a eletricidade existe independentemente dos vasos Leyden nos quais ela pode ser coletada ou através dos quais ela se manifesta presentemente; como o galvanismo existe independentemente de todas as bactérias galvânicas; assim a humanidade existe antecedentemente aos homens vistos como indivíduos e independentemente deles. Como um magneto individual se dá numa peça de ferro macio no qual a força magnética está presente e ativa, e como um vaso Leyden é simplesmente um fio revestido no qual a eletricidade está presente, assim a um homem individual é dada uma organização corpórea na qual a humanidade como uma vida ou força geral está presente. À pergunta sobre qual é a natureza humana, ou a humanidade genericamente considerada, se apresentam diferentes respostas. Afirma-se ser um *res*, uma essência, uma substância, uma existência objetiva real. É algo que existe no tempo e no espaço. Esse é o modo comum de afirmação. A controvérsia entre realistas e nominalistas, em sua forma original e genuína, volveu-se para este ponto. A pergunta que por eras ocupou de forma muito extensa a atenção de todos os filósofos foi: O que são universais? O que são gênero e espécie? O que são termos gerais? São meras palavras? São pensamentos ou concepções existentes na mente? São as coisas expressas por meio de termos gerais para existências objetivas reais? As unidades simplesmente existem; de modo que as espécies e gêneros são simplesmente classes de unidades do mesmo tipo; ou são unidades somente as revelações ou individualizações de uma substância geral que é a espécie ou o gênero? Segundo os primeiros e genuínos realistas, e segundo os filósofos especulativos modernos, a espécie ou gênero vem

primeiro, independente e extemamente à unidade. A unidade é apenas “um *modus existendi* subseqüente; o primeiro e antecedente modo [no caso do homem] de ser da humanidade genérica da qual esse modo serial subseqüente é apenas outro aspecto ou manifestação”.[31] Precisamente, conforme acabamos de dizer, como o magnetismo antecede o magneto. O magneto é apenas uma peça individual de ferro no qual e através do qual se manifesta o magnetismo genérico. Assim diz o realista: “Etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura remaneret”.[32] Cousin cita a queixa de Anselmo contra Roscelin e outros naturalistas, “de ne pas comprendre comment plusieurs hommes ne sont qu’un seul et même homme, - nondum intelliget quomodo plures homines in specie sint unus homo”.[33] A doutrina de seu “Monologium” e “Proslogium” e “Dialogus de veritate”, diz Cousin, é “que non-seulement il y a des individus humains, mais qu’il y a en autre le genre humain, 1’humanité, qui est une, comme il admettait qu’il y a un temps absolu que les durées particulières manifestent sans le constituer, une vérité une et subsistante par elle-même, un type absolu du bien, que tous les biens particuliers supposent et réfléchissent plus ou moins imparfaitement”.[34] Ele cita Abelardo como afirmando a doutrina à qual ele se opôs, nos seguintes termos: “Homo quasdam species est, res una essentialiter, cui adveniunt formas quasdam et efficiunt Socratem: illam eamdem essentialiter eodem modo informant formas facientes Platonem et castera individua hominis; nec aliquid est in Socrate, praeter illas formas informantes illam materiam ad faciendum Socratem, quin illud idem eodem tempore in Platone informatum sit formis Platonis. Et hoc intelligunt de singulis speciebus ad individua et de generibus ad species”.[35] Segundo uma teoria, “les individus seuls existent et constituent Pessence des choses”; segundo outra, “1’essence des individus est dans le genre auquel ils se rapportent; en tant qu’ individus ils ne sont que des accidents”.[36] Tudo isso é suficientemente claro. Aquilo que constitui as espécies ou gêneros é uma existência objetiva real, uma e a mesma substância tanto numérica quanto especifícamente. Essa substância geral existe em cada indivíduo pertencente à espécie e constitui sua essência. Aquilo que é peculiar ao indivíduo, e que o distingue de outros indivíduos da mesma espécie é simplesmente acidental. Essa única substância da humanidade, que se revela ou se manifesta em todos os homens, e os constitui homens, “possui todos os atributos do indivíduo humano; pois o indivíduo é apenas uma porção e espécime da natureza. Considerada uma essência, a natureza humana é uma essência inteligente, racional e voluntária; e, por conseguinte, sua agência em Adão participa das qualidades correspondentes”.[37] Entretanto, “agência” pressupõe “um agente; e visto que o pecado original não é o produto do agente

individual, já que ele aparece no nascimento, deve indicar o agente genérico - isto é, a *natureza* humana em distinção da *pessoa* ou indivíduo humano".[38]

Humanidade Genérica

O que Deus criou, pois, não foi um homem individual, mas o *homo* espécie, ou humanidade genérica-uma essência inteligente, racional e voluntária; os homens individuais são as manifestações dessa substância numérica e especificamente uma e a mesma, em conexão com suas várias organizações corpóreas. Suas almas não são essências individuais, mas uma essência comum revelada e agindo em muitos organismos separados.

Isso responde à pergunta proposta acima: O que é natureza humana genericamente considerada, a qual faz uma só essência ou substância comum a todos os indivíduos da raça, é a mais comum e a mais inteligível. Os cientistas adotam uma fraseologia um pouco diferenciada. Em vez de substâncias, falam de forças. Define-se natureza como a soma das forças operantes no mundo externo. O oxigênio é uma força; o magnetismo, a eletricidade etc. são forças. "Uma espécie... se baseia numa quantidade ou condição específica de força concentrada, definida no ato ou lei da criação."[39] Humanidade ou natureza humana é a soma das forças que constituem o que o homem é. A unidade da raça consiste no fato de que essas forças são tanto numérica quanto especificamente as mesmas em todos os indivíduos dos quais ela se compõe.

Os teólogos alemães, particularmente aqueles da escola de Schleiermacher, usam os termos vida, lei e lei orgânica. A natureza humana é uma vida genérica, ou seja, uma forma de vida manifestada em uma multidão de indivíduos da mesma espécie. Na unidade, ela não é distinta ou diferente do que ela é no gênero. É a mesma lei orgânica. Um único carvalho pode produzir dez mil outros carvalhos; mas toda a floresta é tanto uma unidade orgânica interior quanto qualquer árvore singular.

Essas podem ser fórmulas convenientes para prevenir a necessidade de perífrases e para expressar uma classe de fatos; mas não comunicam nenhuma idéia definida além dos próprios fatos. Dizer que toda uma floresta de carvalhos possui a mesma vida genérica, que eles são tão verdadeiramente uma árvore tanto quanto qualquer árvore individual significa simplesmente que a natureza é absolutamente a mesma, e que todos se derivaram de uma fonte comum. E dizer que o gênero é uma unidade só porque possui a mesma vida genérica, e são

todos descendentes de um pai comum, igualmente significa nada mais que todos os homens são da mesma espécie, ou seja, que a humanidade é especificamente a mesma em todo o gênero humano; ou significa que tudo o que se pretende por aqueles que ensinam que gênero e espécie são substâncias das quais o indivíduo é o mero *modus existendi.* Como agência implica um agente, assim força, que é a manifestação de poder, pressupõe algo, um sujeito ou substância na qual esse poder reside. Nada, como não-existência, não pode possuir poder nem manifestar força. Força, necessariamente, pressupõe uma substância da qual ela é a manifestação. Se, pois, as forças são numericamente as mesmas, a substância deve ser numericamente a mesma. E, conseqüentemente, se a humanidade é uma dada quantidade e tipo de força concentrada, numericamente e não deveras especificamente a mesma em todos os homens, então são homens òpooúaioi, participantes de uma e mesma essência idêntica. As mesmas observações se aplicam ao termo *vida.* Vida é um predicado, não uma essência. Pressupõe um sujeito do qual ela é predicado. Não pode haver vida a menos que algo viva. Ela não é uma coisa em si mesma. Se, pois, a vida

genérica do homem significa algo mais que o mesmo tipo de vida, então significa que aquilo que vive em todos os homens é identicamente a mesma substância numérica.

Objeções ao Realismo

Segundo a doutrina popular, a alma de cada pessoa é uma subsistência individual, do mesmo tipo, mas não da mesma substância numérica como a alma de seu semelhante, de modo que os homens são ó|ioi-, mas não ò|iooúaioi. Em apoio a esse ponto de vista, e em oposição à doutrina de que “todos os homens são um só homem”, ou que a natureza humana é numericamente uma e a mesma essência da qual os homens individualmente são modos de manifestação, pode-se observar:

1. Que a segunda doutrina é mera hipótese filosófica. É uma simples pretensão fundamentada no que é possível. É possível que a doutrina em questão seja verdadeira. Portanto, em si mesmo é possível que haja um *anima mundi,* um princípio de vida imanente no mundo, do qual todos os organismos vivos são diferentes manifestações; de modo que todos os vegetais, todos os animais e o próprio homem não são outra coisa além de diferentes formas de uma e mesma substância viva e numérica; assim como as tumultuosas ondas do mar em toda a sua infinita dimensão de tamanho, forma e matizes são apenas densidade de um

e mesmo vasto oceano. Semelhantemente, é possível que todas as formas de vida sejam apenas as várias manifestações da vida de Deus. Isso é não só possível, mas é uma idéia tão simples e grande, que tem fascinado a mente dos homens em todas as eras, de modo que as hipóteses prevalecentes dos filósofos quanto à constituição do universo têm sido e continuam sendo panteístas. Não obstante, o panteísmo é demonstravelmente falso, porque contradiz as convicções intuitivas de nossa natureza moral e religiosa. Não basta, pois, que uma teoria seja possível ou concebível. Ela deve ter o apoio da prova positiva.

2. Tal prova a doutrina em questão não encontra na Bíblia. Não passa de uma hipótese sobre a qual certos fatos das Escrituras poderiam ser explicados. Todos os homens são iguais; possuem as mesmas faculdades, os mesmos instintos e paixões; e todos nascem em pecado. Esses e outros fatos similares admitem uma explicação simples sob a pretensão de que a humanidade é numericamente uma e a mesma substância da qual os indivíduos são apenas tantas e diferentes manifestações; assim como mil magnetos diferentes revelam a força magnética que é a mesma em todos, e portanto todos os magnetos são iguais. Como, porém, os referidos fatos podem ser explicados sob diversos outros pressupostos, não proporcionam nenhuma prova em prol dessa teoria particular. Não se pretende que a Biblia ensine diretamente a doutrina em questão. Tampouco ensina ela algo que necessita de sua adoção. Ao contrário, ela ensina sobejamente que ambas não se podem conciliar.

Não Tem o Apoio da Consciência

3. A hipótese em questão não recebe nenhum apoio da consciência. Temos consciência de nossa própria existência. Temos consciência (em certo sentido) da existência dos demais homens. Mas não temos consciência de uma similaridade de essência em nós e nos demais homens. Quanto em ser esta a interpretação comum que os homens mantêm em sua consciência,

o fato é que ela é diametralmente oposta. Cada pessoa crê ser sua alma uma substância distinta e individual, assim como crê que seu corpo é distinto e separado de todos os outros corpos humanos. Tal é o senso comum dos homens. E não se pode admitir que um mínimo das diretas afirmações da Bíblia, ou argumentos que se equiparem à demonstração, racionalmente invalide esse critério. É inconcebível que algo concernente à constituição de nossa natureza, portanto momentâneo em suas conseqüências, seja verdadeiro, e de forma alguma se revele na consciência comum dos homens. Nada há mais

característico das Escrituras, e poucas coisas há que mais claramente provem sua origem divina do que ela apresentar de forma axiomática e autenticada todos os fatos da consciência. Ela nos declara que somos exatamente o que sentimos ser na própria constituição e presente condição de nossa natureza. Ela identifica a alma como racional, livre e responsável. Pressupõe que ela é distinta do corpo. Temos ciência de tudo pela consciência. Mas não temos ciência de que a essência ou substância de nossa alma seja numericamente a mesma substância das almas de todos os homens. Se a Bíblia ensina alguma doutrina desse teor, então ela ensina algo alheio às instruções da consciência, e algo ao qual essas instruções, no juízo da vasta maioria dos homens, ainda os mais iluminados, se opõem diretamente.

O Realismo Contraria os Ensinos das Escrituras

4. As Escrituras não só não ensinam a doutrina em questão, mas também ensinam o que é inconsistente com ela. Já vimos que é uma doutrina da Bíblia claramente revelada, e parte da fé da Igreja universal, que a alma prossegue existindo após a morte como uma pessoa individual e autoconsciente. Tal fato é inconsistente com a teoria em questão. Uma dada planta é uma organização material, animada pelo princípio geral da vida vegetal. Se a planta for destruída, o princípio de vida vegetal não mais existe em relação a essa planta. Ele pode existir em outras plantas; mas essa planta particular cessou de existir quando a organização material foi dissolvida. O magnetismo continua a existir como uma força na natureza, mas qualquer magneto particular deixa de existir quando se dissolve ou se toma volátil. De igual modo, se uma pessoa é a manifestação de uma vida genérica, ou de humanidade como uma essência comum a todos os homens, então, quando seu corpo morre, tal pessoa cessa de existir. A humanidade continua a existir, mas a pessoa individualmente não mais existe. Eis uma dificuldade que alguns dos defensores desta teoria envidam evitar por negar o que é essencial à sua própria doutrina. Seus defensores genuínos e consistentes a admitem em sua plena força. A facção anticristã deles reconhece que sua doutrina é inconsistente com a imortalidade pessoal do homem. A raça, dizem eles, é imortal, mas não os homens individualmente. A mesma conclusão é admitida por aqueles que defendem as doutrinas panteístas ou naturalistas análogas. Se uma pessoa é apenas o *modus existendi*, uma forma na qual uma substância ou vida comum se revela, não importa se tal substância é humanidade, natureza ou Deus, quando a forma, o organismo material, é destruído, o homem como homem cessa de existir. Os defensores da doutrina que aderem ao cristianismo, embora admitam a dificuldade, esforçam-

se por superá-la de diferentes maneiras. Schleiermacher admite que toda filosofia é contra a doutrina da existência pessoal do homem no estado futuro. Todo seu sistema leva à negação dessa doutrina. Ele, porém, diz que o cristão deve admiti-la com base na autoridade de Cristo. Olshausen, em seu comentário sobre o Novo Testamento, ao

explicar 1 Coríntios 15.19, 20 e os versículos 42-44, diz que a Bíblia nada sabe sobre a imortalidade da alma. Ele a denuncia como sendo uma idéia pagã. Uma alma sem corpo perde a individualidade. Deixa de ser uma pessoa e, naturalmente, perde a autoconsciência e tudo o que esteja a ela conectado. Entretanto, como a Escritura ensina que os homens continuarão existindo no porvir, diz ele que seus corpos devem igualmente continuar existindo, e a única existência da alma durante o intervalo entre a morte e a ressurreição, que ele admite, é em conexão (ou seja, em união vital) com as partículas desintegradas do corpo na sepultura ou dispersas pelos confins da terra. Essa é uma conclusão a que sua doutrina fmalmente leva e que ele é suficientemente sincero em admitir. O dr. Nevin, um dos discípulos de Schleiermacher, tem combatido com a mesma dificuldade. Seu livro intitulado “The Mystical Presence” é a mais clara e hábil exposição da teologia de Schleiermacher surgida no idioma inglês, a menos que “Philosophy of Religion”, de Morell, lhe seja páreo. Ele nega[40] todo e qualquer dualismo entre a alma e o corpo. Ambos são “uma só vida”. Uma não pode existir sem o outro. Ele admite que aquilo que a Bíblia ensina sobre a existência separada da alma entre a morte e a ressurreição, é uma dificuldade “que, no momento, não é fácil de resolver”. Ele não tenta resolvê-la. Apenas diz que a dificuldade consiste “não em conciliar a Escritura com a teoria psicológica, mas em mantê-la em harmonia consigo mesma”. Isso não é solução. É uma admissão virtual de que ele não pode conciliar a Bíblia com sua teoria psicológica. A doutrina de que o homem é um *modus existendi* da humanidade genérica, ou a manifestação do princípio geral da humanidade, em conexão com uma dada organização corpórea, é inconsistente com a doutrina bíblia da existência separada da alma e, portanto, tem de ser falsa.

É Inconsistente com a Doutrina da Trindade

5. Esta teoria é inconsistente com a doutrina bíblica da Trindade. Ela exige a conclusão de que o Pai, o Filho e o Espírito não são um só Deus, da mesma forma que Pedro, Tiago e João não são um só homem. As pessoas da Trindade são um só Deus, porque a Deidade é uma só essência; mas se a humanidade é numericamente uma e a mesma essência em todos os homens, então todos os

homens são um só homem no mesmo sentido de que o Pai, Filho e Espírito são um só Deus. Isso é um *reductio ad absurdum.* É claramente ensinado na Escritura e universalmente crido na Igreja que as pessoas da Trindade são um só Deus em um sentido mais infinitamente supremo do que o sentido em que todos os homens são um só homem. A diferença precisa é que a essência comum às pessoas da Deidade é numericamente a mesma, embora a essência comum a todos os homens seja apenas especificamente a mesma, ou seja, do mesmo gênero, ainda que numericamente diferente. A teoria que leva à conclusão oposta tem de ser falsa, portanto. Não pode ser verdade que todo gênero humano seja de uma só essência, substância ou vida orgânica, existindo ou manifestando-se em uma multidão de pessoas individuais. Essa é uma dificuldade tão óbvia e tão fatal que não poderia deixar de atrair a atenção dos realistas de todos os tempos e de todas as classes. O grande foco de disputa no Concilio de Nicéia entre os arianos e os ortodoxos era se as pessoas da Trindade são opoi- ou ópooúotoi, de semelhante ou da mesma essência. Se òpooúoiot, então

ambas as partes admitiam que elas eram um só Deus; porque, se a substância é a mesma, então são iguais em poder e glória. Ora, assevera-se expressamente que todos os homens não são **ópoL-,** mas **ópooúoioi** e, portanto, por paridade de raciocínio, devem constituir um só homem no mesmo sentido em que há um só Deus, e todos são iguais em cada atributo de sua natureza.[41] Admite-se, naturalmente, que há um sentido legítimo da palavra no qual se pode dizer que todos os homens são **ópooúoioL,** quando por ópóç *(mesmo)* pretende-se similaridade ou de um tipo semelhante. Neste sentido, os gregos diziam que os corpos dos homens e de outros animais eram consubstanciais, visto que todos eram feitos de came; e que os anjos, demônios e almas humanas, como seres espirituais, são também **òpooúaioL.** Mas esse não é o sentido no qual a palavra é usada pelos realistas, quando falam ou das pessoas da Trindade ou dos homens. Em ambos os casos, a palavra *mesmo* significa unidade numérica; os homens são da mesma essência numérica, no mesmo sentido em que o Pai e o Filho e o Espírito são o mesmo em substância. A diferença, diz-se, entre os dois casos não diz respeito à identidade de essência, a qual é a mesma em ambos, mas acha-se nisto: que "toda a natureza ou essência está na pessoa divina; mas a pessoa humana é só uma parte da natureza humana comum. Geração na Deidade não admite amputação ou divisão de substância; geração, porém, no caso da criatura, implica separação ou divisão de essência. Uma pessoa humana é uma porção individualizada da humanidade".[42] Não obstante, deve-se lembrar que a humanidade é descrita como sendo uma substância espiritual. É a mesma em natureza com a alma, a qual se chama uma porção individualizada da natureza

humana, possuindo consciência, razão e vontade. Se, porém, ela é espiritual, então é indivisível. Divisibilidade é uma das propriedades primordiais da matéria. Tudo quanto é divisível é material. Se, pois, a humanidade, como substância genérica, admite “amputação ou divisão”, então ela tem de ser material. Uma parte da razão, uma parcela da consciência ou um fragmento da vontade são formas de expressão contraditórias ou ininteligíveis. Se a humanidade é da mesma essência que a alma, então ela não admite divisão mais que a alma. Uma parte da alma não pode ser santa e outra profana; uma parte salva e outra perdida. A objeção à teoria em questão, que faz a relação entre homens individuais idêntica àquela entre as pessoas da Trindade, permanece, pois, em pleno vigor. Não se satisfaz com a resposta já referida, resposta essa que pressupõe que a mente se expande e é divisível.

O Realismo é Inconsistente com o que a Bíblia Ensina sobre a Pessoa e a Obra de Cristo

6. E difícil, se não impossível, conciliar a doutrina em questão com o que as Escrituras ensinam sobre a pessoa e a obra de Cristo. Segundo a Bíblia, o Filho de Deus fez-se homem ao tomar para si um corpo verdadeiro e uma alma racional. Segundo a doutrina realista, ele não assumiu uma alma racional, e, sim, uma humanidade genérica. O que é isso senão a totalidade da humanidade, da qual, segundo os defensores dessa doutrina, os homens individualmente, são as porções? A natureza humana como uma vida genérica, a humanidade como uma substância e a substância em sua totalidade foram tomadas na união pessoal com o Filho de Deus. O Logos encamou-se na raça. Indubitavelmente,

essa não é a doutrina bíblica. O Filho de Deus fez-se homem; não todos os homens. Ele assumiu uma alma individual e racional, não o princípio geral da humanidade. Além disso, a doutrina daqueles que adotam esta teoria é que a humanidade pecou e caiu em Adão. A substância racional, moral, voluntária, chamada natureza humana é, ou pelo menos era, um agente. O pecado de Adão era o pecado não de um indivíduo, mas dessa substância genérica, a qual, por meio daquele pecado, tornou-se o sujeito tanto da culpa quanto da depravação. Em virtude desse pecado da natureza humana, a teoria consiste em que todos os homens individualmente, nas sucessivas gerações, em quem essa natureza se revela, ou em quem, como o expressam, ela é individualizada, vieram ao mundo em estado de culpa e corrupção. Não estamos agora referindo-nos às numerosas e sérias dificuldades vinculadas a esta teoria como um método de explicar o pecado original. Falamos dela somente em sua relação com a pessoa

de Cristo. Se a natureza humana, como uma vida genérica, uma substância da qual todos os homens participam, tornou-se tanto culpada quanto corrompida pela apostasia; e se essa humanidade genérica, como distinta de uma alma racional recentemente criada e santa, foi assumida pelo Filho de Deus, como evitarmos a conclusão de que Cristo foi, em sua natureza humana, pessoalmente culpado e pecaminoso? Eis a conseqüência legítima desta teoria. E, sendo essa conseqüência não só falsa, mas também blasfema, a própria teoria tem de ser falsa. Como o princípio de que a humanidade é uma só substância, e de que todos os homens são ópooúaioL no sentido de participação na mesma essência numérica, envolve conseqüências destrutivas das doutrinas bíblicas da Trindade e da pessoa de Cristo, assim é possível facilmente demonstrar que ela arruina a fé comum das igrejas protestantes sobre as doutrinas da justificação, da regeneração, dos sacramentos e da Igreja. É suficiente para nosso presente propósito observar que, como fato histórico, os defensores consistentes e conscienciosos desta doutrina ensinam um método de salvação inteiramente diferente. Muitos homens adotam um princípio e não o levam a cabo às suas legítimas conseqüências. Outros, porém, mais lógicos, ou mais irresponsáveis, não hesitam em aceitar todos os seus resultados. Nas obras de Morell e do dr. Nevin supracitadas, o estudante de teologia pode encontrar uma destemida pressão do genuíno princípio do realismo, em prol da completa subversão da fé protestante e, pode-se acrescentar, da fé cristã.

7. Outras objeções a esta teoria poderão ser mais apropriadamente consideradas quando chegar nossa vez de falar das diversas doutrinas às quais ela é aplicada. É suficiente, na conclusão da presente discussão, dizer que o que se declara verdadeiro a respeito do gênero *homo,* presume-se ser verdadeiro de todos os gêneros e espécies nos reinos animal e vegetal. O individual em todos os casos presume-se ser apenas a manifestação ou *modus existendi* da substância genérica. E assim há uma substância bovina, uma eqüina e uma felina, havendo uma existência objetiva da qual todos os bois, os cavalos e todos os animais felinos são manifestações. E o mesmo é verdadeiro no tocante a todas as espécies, quer de plantas, quer de animais. Isso é quase inconcebível. Em comparação a esta teoria, a pretensão de uma naturgeist, ou *anima mundi*, ou de uma substância universal, é a própria simplicidade. Ser tal teoria deve ser exposta e feita o fundamento ou, melhor, o princípio controlador de todas as doutrinas cristãs, é muitíssimo irracional e perigoso. Esta doutrina realista, até recentemente, foi tão explorada como as eternas idéias de Platão ou as formas de Aristóteles.

§ 4. *Outra Forma da Teoria Realista*

Há, contudo, outra fase desta doutrina, a qual é indispensável mencionar. A doutrina de que gênero e espécie são substâncias reais que existem antes dos indivíduos e independentemente deles é a mais antiga, genuína e inteligível forma de realismo. Ela foi expressa nas escolas, dizendo que *Universalia* são *ante rem.* A outra forma da doutrina assevera que *Universalia* são *in re.* Eqüivale a dizer que os universais só existem nos indivíduos; e que somente os indivíduos são reais. "Uidentité des individus", diz Cousin[43] em sua exposição desta forma da doutrina, "d'un même genre ne vient pas de leur essence même, car cette essence est différente en chacun d'eux, mais de certains éléments qui se retrouvent dans tous ces individus sans aucune différence, *indifferenter.* Cette nouvelle théorie diffère de la première en ce que les universaux ne sont plus 1'essence de l'être, la substance même des choses; mais elle s'en rapproche en ce que les universaux existent réellement, et qu'existant dans plusieurs individus sans différence, ils forment leur identité et par lã leur genre". Ele diz ainda:[44] "Le príncipe de la nouvelle théorie est que 1'essence de chaque chose est leur individualité, que les individus seuls existent, et qu'il n'y a point en dehors des individus d'essence appelèes les universaux, les espèces et les genres; mais que Tindividu lui-même contient tout cela, selon les divers points de vue sous lequels on le considére".[45] Portanto Sócrates, como homem individual, tem sua própria essência que, com suas peculiaridades, o faz Sócrates. Negligencie essas peculiaridades e considere-o racional e mortal, e então você terá a idéia da espécie; negligencie-o racional e moralmente e considere-o um animal, então você terá a idéia do gênero; negligencie todas essas formas ("relictis omnibus formis"), e então você terá somente a idéia da substância. Segundo esse ponto de vista, "les espèces et les genres, les plus élevés comme les plus inférieurs, sont les individus euxmêmes, considérés sous divers point vue".[46] Isso, segundo o claro sentido dos termos, eqüivale à doutrina comum. Os indivíduos simplesmente existem. Certos indivíduos possuem algumas propriedades ou atributos distintivos comuns. Constituem uma espécie particular. Esses e outros indivíduos de espécie diferente possuem outras propriedades comuns a todos eles, e então constituem um gênero, e assim ordens e classes, até chegarem à mais elevada categoria de seres, a qual inclui a todos. Mas caso se pressuponha que todos os seres são uma só substância, substância essa com certas qualidades ou acidentes adicionados constituindo uma classe, com outras determinadas adições, uma ordem, com mais modificações ainda, um gênero, uma espécie, um indivíduo, então teremos a antiga teoria ressurgindo, apenas estendendo-se até

obtermos um aspecto panteísta.

Alguns cientistas, em vez de definirem espécie como um grupo de indivíduos que possuem determinadas características comuns, dizem com o prof. Dana que ela “corresponde à quantidade ou condição especifica de forças concentradas, delimitadas no ato ou na lei da criação”; ou com o dr. Morton, que é “uma forma orgânica primordial”; ou com Agassiz, que é um princípio imaterial original que determina a forma ou característica dos indivíduos que

constituem um grupo distinto. Só há diferentes modos de explicar o fato de que todos os indivíduos de uma dada espécie possuem determinadas características ou qualidades fundamentais comuns. Não há objeção a tais afirmações. Quando, porém, se pressupõe que essas formas originais primordiais, como no caso da humanidade, por exemplo, são pela lei da propagação transmitidas de geração a geração, de modo que constituem todos os indivíduos da espécie essencialmente una, ou seja, uma em essência ou substância, de modo que o ato do primeiro indivíduo da espécie (de Adão, por exemplo), sendo o ato da substância numericamente o mesmo em todos os membros dessa espécie, é o ato de cada membro individual, então algo essencialmente novo é adicionado à definição supracitada de espécie, e voltamos à forma original e genuína de realismo em seus aspectos mais ofensivos. Seria fácil demonstrar: (1.) que a geração ou lei da propagação, nas plantas e nos animais, é absolutamente insondável; bem como a natureza da matéria, mente ou vida, em si mesmas consideradas. Não podemos dizer o que é geração mais do que é matéria ou do que é mente. (2.)
Que, portanto, é desarrazoado e perigoso fazer de uma dada teoria quanto à natureza da geração ou da lei da propagação a base para a explicação das doutrinas cristãs. (3.) Que, seja qual for o processo secreto e inescrutável da propagação, ela não envolve a transmissão da mesma essência numérica, de modo que um progenitor e seus descendentes são uma e a mesma substância. Tal pressuposto é vulnerável a todas as objeções já apresentadas contra a
forma original da doutrina realista. A teoria é, além do mais, destituída de toda evidência, seja da experiência, seja da analogia. Não há sentido concebível em que todos os carvalhos ora sobre a terra sejam idênticos, quanto à sua substância, aos carvalhos originalmente criados. E não há sentido concebível em que nós e todo gênero humano sejamos identicamente da mesma substância de Adão. Se mil velas são sucessivamente acesas de uma só vela, com isso não se tomam uma só vela. Não há comunicação da substância da primeira para a segunda, e da segunda para as demais em sua ordem, de modo que, em algum sentido, a substância da primeira seja numericamente a mesma de todas as outras. O

simples fato é que, pelas leis da matéria, ordenadas por Deus, o estado no qual uma vela é acesa processa certas mudanças ou movimentos nos elementos constituintes do pavio de outra vela quando as duas são postas em contato, cujos movimentos induzem a outros movimentos nas partículas constituintes da atmosfera circundante, as quais são conectadas com a evolução da luz e calor. Mas não há comunicação de substância envolvida no processo. Uma bolota que cai do carvalho hoje não se compõe das mesmas partículas de matéria das quais a bolota original foi formada, mas da matéria da mesma espécie e disposta da mesma forma. Pode-se dizer que ela é imbuída de energias químicas e vitais da mesma espécie que a bolota original, mas não das mesmas energias numericamente. O mesmo se dá com todas as plantas e animais. Somos da mesma natureza de Adão no mesmo sentido de que todos os animais de uma espécie são os mesmos. A uniformidade não consiste em essência ou forças, ou em razão ou vontade vitais numericamente idênticas, mas na uniformidade de espécie e na comunhão de origem.

Além da origem e natureza do homem, há duas outras questões que estão mais ou menos envolvidas no que as Escrituras ensinam acerca do gênero humano, as quais demandam atenção antes de retornarmos à condição moral e religiosa da raça. A primeira delas se ocupa da Origem da Alma; e a segunda, da Unidade da Raça.

1

Ibid., p. 547.

2

Ibid., p. 564.

3

Ibid., p. 570.

4

Ibid., p. 383. Na primeira edição de sua obra, ele incluiu nessa lista o nome do prof. Owen, que agora ele omite, e também afasta o de Lyell; acrescentando à passagem supracitada as palavras: “Mas Sir Charles Lyell agora oferece o apoio de sua alta autoridade ao lado oposto”. O prof. Owen, como se mostrou previamente, embora agora admita a mutabilidade das espécies, está longe de adotar a teoria de Mr. Darwin. O elemento essencial dessa teoria é a negação da teleologia; a afirmação de que as espécies devem sua origem à operação não inteligente de causas naturais. Isso Owen distintamente nega. Diz

ele: “Pressupondo, pois, que *Palceotherium* finalmente se converteu em *Equus*, não lucro nenhuma concepção da operação da força efetiva ao personificar como ‘Natureza’ a agregação de seres que compõem o universo, ou as leis que governam esses seres, apresentando-me a personificação como um atributo que só pode propriamente ser predicado da inteligência, e dizendo que ‘a Natureza selecionou e rejeitou os outros”’. *American Journal of Science*, segunda série, vol. xlvii, p. 41. Quanto a Sir Charles Lyell, a menos que se tomasse um novo homem desde a publicação da nona edição de seu *Principies of Geology* em 1853, longe está de adotar com o prof. Owen a teoria de Darwin; embora admita, até certo ponto, a derivação das espécies.

5

[51] *American Journal*, julho de 1860, p. 154.

6

Página 196.

7

Genesis of Species, por St. George Mivart, F.R.S. Londres, 1871, cap. x, p. 208.

8

Wallace on Natural Selection, p. 303.

9

Principies of Geology, por Sir Charles Lyell, F. R. S., nona edição, Boston, 1853, p. 660. Também, *The Geotogicat Evidences of the Antiquity of Man*, do mesmo autor, Filadélfia, 1863, p. 385.

10

Antiquity ofMan, cap. ii, p. 17.

11

Ibid., p. 28.

12

Principies of Geology, nona edição, p. 740.

13

Ibid., pp. 740, 741.

14

Antiquity of Man, p. 64.

15

Principies of Geology, p. 721.

16

Antiquity ofMan, p. 43.

17

Ver *Report upon the Physics and Hydraulics of the Mississippi River, etc.* por Captain A. A. Humphreys, e Lieutenant H. L. Abbott Corps of Topographical Engineers, U. S. Army, 1861, p. 435.

18

Manual of Geology, de Dana, p. 586.

19

Ibid.,p. 588.

20

A isso Lyell dedica os capítulos 7 e 8 de sua obra *Antiquity ofMan.*

21

Citado pelo prof. Dana, *Manual of Geology,* p. 582.

22

The Pentateuch Vindicated from the Aspersions of Bishop Colenso, por William Henry Green, professor no Seminário Teológico de Princeton, N. J., Nova Iorque, 1863, p. 132.

23

Herzog, *Encyklopãdie,* artigo “Zeitrechnung”, que cita a obra beneditina *L’Art de vérifier les Dates.*

T.i, pp. xxvii-xxxvi,

24

Elements of Psychology, tradução de Henry, N.Y., 1856, p. 370.

25

Biblische Psychologie, p. 64.

26

August Hahn, *Lehrbuch des christlichen Glaubens*, p. 324.

27

Gõschel in Herzog's *Encyklopüdie,* Artigo "Seelc".

28

Biblische Psychologie, § 4, p. 128.

29

Ver G. L. Hahn, *Theologie des N.* J. Olshausen, *De Trichotomia Naturce Humance, a Novi Teslamenti Scripíoribus recepta.* Ackermann, *Studien und Kriíiken,* 1839, p. 882. J. T. Beck, *Umriss d. biblischen Seelenlehre,* 1843.

30

History of Christian Doctrine, vol. ii., p. 77.

31

Essays, de Shedd, Boston, 1867, p. 259, *nota,* e sua *History of Christian Doctrine,* vol. ii. p. 117.

32

Fragments Philosophiques, de Cousin, Paris, 1840, p. 167.

33

Ibid. p. 146.

34

" *Ibid.*

35

Ibid., p. 167.

36

Ibid., p. 171.

37

Shedd, *History of Christian Doctrine*, vol. ii. p. 78.

38

Ibid., p. 80.

39

Prof. James D. Dana, *Bibliotheca Sacra*, 1857, p. 861.

40

Página 171.

41

Ver *History of Christian Doctrine*, pelo dr. Shedd, vol. ii. p. 120.

42

Ibid., vol. i. p. 343, *nota*.

43

Fragments Philosophiques, p. 162.

44

Ibid., p. 168.

45

Ver a exposição pelo próprio Abelardo citada na página 170 de Cousin.

46

Cousin, *Fragments Philosophiques*, p. 183.

Capítulo III

A ORIGEM DA ALMA

§ 1. *Teoria da Preexistência*

Três teorias quanto à origem da alma têm sido promovidas. A primeira é a da preexistência da alma; a segunda, a da transferência (traducianismo), ou a doutrina de que alma da criança se deriva da alma dos pais; a terceira, a da criação imediata, ou a doutrina de que a alma não tem a mesma derivação do corpo, mas deve sua existência ao poder criativo de Deus.

A doutrina da preexistência da alma tem sido apresentada em duas formas. Platão afirmava que as idéias são eternas na mente divina; que essas idéias não são meros pensamentos, mas entidades vivas; que elas constituem a essência e a vida de todas as coisas externas; o universo e tudo o que ele contém são essas idéias concretizadas, vestidas na matéria e desenvolvidas na história. Houve assim um mundo ideal ou inteligível, anterior ao mundo como realmente existe no tempo. O que Platão chamava de idéias, Aristóteles chamava de formas. Ele negava que o ideal fosse anterior ao real. A matéria é eterna, e todas as coisas consistem em matéria e forma - forma significando aquilo que imprime caráter ou determina a natureza das coisas individuais. Como em outros aspectos, assim também neste a filosofia platônica ou aristotélico-platônica exerceu muita influência na teologia cristã. E alguns dos pais e dos escolásticos chegaram mais ou menos perto desta doutrina da preexistência, não só da alma, mas também de todas as coisas neste mundo ideal. São Bernardo, em sua veemente oposição ao nominalismo, adotou a doutrina platônica das idéias, as quais ele identificou com gênero e espécie. Essas idéias, ensinou ele, eram eternas, ainda que posteriores a Deus, da mesma forma que um efeito vem, na ordem da natureza, depois da causa. A providência aplica a idéia à matéria, a qual se toma animada e toma forma, e assim (“du monde intelligible est sorti le monde sensible”) “ex mundo intelligibili mundus sensibilis perfectus natus est ex perfecto”.[1] Entres os escritores modernos, Delitzsch se aproxima mais desta doutrina platônica. Diz ele: “Es giebt nach der Schrift eine Prãexistenz de Menschen und zwar eine ideale; ... eine Prãexistenz... vermõge welcher Mensch und Menschheit nicht blos ein femzukünftiges Object gõttlicher Voraussicht, sondem ein gegenwãrtiges Object gõttlicher Anschauung sind im Spiegel der Weisheit.... Nicht blos Philosophie und falschberühmte Gnosis, sondem auch die Schrift

weiss und spricht von einer gõttlichen Idealwelt, zu welcher sich die Zeitwelt wie die geschichtliche Verwirklichung eines ewigen Grundrisses verhãlt”.[2] Ou seja, “Há, segun-

do as Escrituras, uma preexistência ideal do homem; em virtude da qual o homem e a humanidade são contemplados pela divina onisciência, não meramente como objetos existindo num futuro distante, mas como presentes no espelho da sabedoria. Não só a filosofia e a assim chamada Gnosis, mas também as Escrituras, reconhecem e admitem um mundo ideal divino ao qual o mundo real se relaciona como o desenvolvimento histórico de uma concepção eterna”. É duvidoso, contudo, se Delitzsch pretendia com isso muito mais do que a onisciência de Deus desde a eternidade abarca o conhecimento de todas as coisas possíveis, e que seu propósito determinou desde a eternidade a futurição de todos os acontecimentos reais, de modo que seu decreto ou plano como existente na mente divina se concretizou no mundo externo e sua história. O mecânico tem em mente uma clara concepção da máquina que ele acaba de construir. Mas é somente por meio de uma figura de linguagem que se pode dizer que a máquina preexiste na mente do artista. Isso é muito diferente da teoria platônica e realista da preexistência.

A Doutrina de Orígenes

A preexistência, como ensinada por Orígenes, e como adotada aqui e ali por uns poucos filósofos e teólogos, não é a doutrina platônica de um mundo ideal. Supõe-se que as almas humanas tiveram uma existência separada, consciente e pessoal, em um estado prévio; que, havendo pecado nesse estado preexistente, elas são condenadas a nascer neste mundo em um estado de pecado e em conexão com um corpo material. Essa doutrina foi vinculada por Orígenes à sua teoria de uma criação eterna. O presente estado de existência é apenas uma época na existência da alma humana. Ela passou por outras inumeráveis épocas e formas de existência no-passado, e prossegue por outras inumeráveis épocas para o futuro. Ele defendia uma metempsicose muito semelhante àquela ensinada pelos orientais antigos e modernos. Contudo, mesmo sem o entrave dessa idéia da interminável transmigração da alma, a doutrina propriamente dita nunca chegou a ser adotada na Igreja. Pode-se dizer que ela começou e morreu com Orígenes, ao ser rejeitada pelos gregos e latinos, e só foi advogada por escritores individuais daqueles dias até o presente. Ela não pretendeu ser uma doutrina bíblica, e portanto não pode ser objeto de fé. A Bíblia nunca fala de uma criação dos homens antes de Adão, nem de uma apostasia anterior à sua

queda, e nunca atribui a pecaminosidade de nossa presente condição a alguma fonte mais elevada que o pecado de nossos primeiros pais. A tese de que todas as almas humanas foram criadas ao mesmo tempo que foi criada a alma de Adão, e permanecem em um estado dormente e inconsciente até que sejam unidas aos corpos para os quais foram designadas, tem sido adotada por tão poucos, que dificilmente merece lugar na história da opinião teológica.

É uma questão muito mais importante se a alma de cada pessoa é imediatamente criada, ou se é gerada pelos pais. A primeira é conhecida, em teologia, como "criacionismo"; a segunda, como "traducianismo". Desde o início, a Igreja Grega se posicionou em favor do criacionismo como o único consistente com a verdadeira natureza da alma. Tertuliano, na Igreja Latina, era quase materialista, pelo menos usava a linguagem do materialismo, e sustentava que a alma era tão gerada quanto o corpo. Jerônimo opôs-se a essa doutrina. Agostinho era-lhe também muito adverso; mas em sua controvérsia com Pelágio sobre a propagação do pecado, ele se sentiu tentado a favorecer a teoria da transferência (traducianismo) como que propiciando uma explicação mais fácil do fato de que derivamos da natureza cor-

rapta de Adão. Entretanto, ele nunca conseguiu adotá-la totalmente. O criacionismo tornou-se subseqüentemente a doutrina quase universalmente aceita na Igreja Latina, como sempre o foi na Igreja Grega. No tempo da Reforma, os protestantes como corporação aderiram ao mesmo ponto de vista. Mesmo a Fórmula de Concórdia, o símbolo autoritativo da Igreja Luterana, favoreceu o criacionismo. O corpo dos teólogos luteranos do século dezessete, contudo, adotou a teoria da transferência. Entre os reformados, deu-se o reverso. Calvino, Beza, Turrettin, bem como a grande maioria dos teólogos reformados, eram criacionistas; só aqui e ali um adotava a teoria *ex traduce.* Nos tempos modernos, tem-se renovado a discussão sobre este ponto de vista. Muitos dos teólogos alemães, do mesmo modo que se inclinam para o realismo em alguma de suas formas, têm-se tornado mais ou menos zelosamente defensores do traducianismo. Essa, contudo, está longe de ser a opinião universal dos alemães. Talvez a maioria dos filósofos alemães concorde com Günther:[3] "O traducianismo tem suas funções no tocante à vida animal do homem; em contrapartida, a esfera do criacionismo se radica na alma; e ela se desviaria de sua esfera, passando da ação criadora imediata de Deus para a da vida animal, a qual é princípio da existência de seu corpo".

§ 2. *Traducianismo*

O que se acha implícito no termo *traducianismo* é em geral suficientemente claro à luz da significação da palavra. Os traducianistas, por um lado, negam que a alma seja criada; e, por outro, afirmam que ela é produzida pela lei da geração, sendo tão verdadeiramente derivada dos pais como o é o corpo. O homem inteiro, alma e corpo, é gerado. O homem inteiro deriva da substância de seus progenitores. Alguns avançam mais que outros em suas afirmações sobre o tema. Afirmam que a alma é suscetível de "amputação e divisão", de sorte que uma porção da alma dos pais é comunicada ao filho. Outros se esquivam dessas expressões, e contudo afirmam que há uma derivação genuína de um procedendo dos outros. Ambas as classes, contudo, insistem na identidade numérica da essência em Adão e toda sua posteridade, seja no tocante à alma, seja no tocante ao corpo. Os mais iluminados e sinceros defensores do traducianismo admitem que as Escrituras silenciam sobre o tema. Agostinho disse a mesma coisa mil anos atrás. "De re obscurissima disputatur, non adjuvantibus divinarum scripturaram certis clarisque documentis." As passagens citadas em abono da doutrina nada ensinam decisivamente sobre o tema. Que Adão gerou um filho à sua própria semelhança e segundo sua própria imagem, e deu-lhe o nome de Sete, simplesmente assevera que Sete era semelhante a seu pai. Não derrama luz alguma sobre o misterioso processo de geração, e não ensina como se assegura a semelhança do filho com os pais por meio de causas físicas. Ao perguntar Jó: "Quem pode tomar uma coisa limpa em algo impuro?"; e ao dizer o Senhor: "Aquele que nasce da carne é carne", afirma-se o fato de que semelhança gera semelhança; que uma natureza corrupta é transmitida dos pais para o filho. Mas que isso se pode fazer pela transmissão da mesma substância numérica é uma pretensão gratuita. Põe-se demasiada ênfase em determinados fatos das Escrituras que se presumem favorecer tal teoria. Porque na criação da mulher não se menciona que Deus haja soprado nela o fôlego de vida, diz-se significar simplesmente que sua alma, assim como seu corpo, derivou-se de Adão. Entretan-

to, o silêncio nada prova. Gênesis 1.27 simplesmente diz: "Deus criou, pois, o homem à sua imagem", justamente como diz que "Criou, pois, Deus os grandes animais marinhos e todos os seres viventes que rastejam". Nada se diz de soprar Ele no homem o fôlego de vida, ou seja, um princípio de vida racional. Todavia sabemos que isso foi feito. O fato de não ser expressamente mencionado no caso de Eva não prova, pois, que tal coisa não tenha ocorrido. Além disso, afirma-se que o descanso divino no sábado implica que sua energia criadora não mais foi exercida depois. Entende-se isso como o delineamento entre a criação imediata e a produção dos efeitos na natureza por causas secundárias sob o

controle providencial de Deus. A doutrina do criacionismo, por üm lado, pressupõe que Deus exerce constantemente, agora como foi no princípio, sua agência imediata em produzir algo do nada. Mas, em primeiro lugar, não sabemos como a agência de Deus se conecta com a operação de causas secundárias, o quanto essa agência é mediata e o quanto é imediata; e, em segundo lugar, sabemos que Deus não se limita à mera direção providencial; que seu onipresente poder está sempre operando através de meios, e sem esses meios, em toda a esfera da história e da natureza. De todos os argumentos em prol do traducianismo, o mais eficaz é aquele derivado da transmigração da natureza pecaminosa de Adão para sua posteridade. Insiste-se que isso tampouco pode explicar-se ou justificar-se, a menos que presumamos que o pecado de Adão era pecado nosso e culpa nossa, e que a substância ativa idêntica, inteligente, voluntária que nele transgrediu nos foi transmitida. Esse é um argumento que só pode ser plenamente desenvolvido quando tratarmos do pecado original. Aqui é suficiente reiterar a observação já feita de que o fato é uma coisa, e a explicação do fato é outra coisa. Admite-se o fato de que o pecado de Adão é nosso em um sentido genuíno e importante - e que derivamos dele uma natureza corrompida; mas que isso necessita da adoção da doutrina *ex traduce* quanto à origem da alma, não está tão claro. Tal explicação tem sido negada pela vasta maioria dos mais enérgicos defensores da doutrina do pecado original, em todas as eras da Igreja. Denominar o criacionismo de princípio pelagiano não passa de uma evidência de ignorância. Além disso, é insistir que a doutrina da encarnação envolve necessariamente a veracidade da teoria *ex traduce.* Cristo nasceu de uma mulher. Ele era a semente da mulher. A não ser que tanto a alma quanto o corpo derivassem de sua mãe humana, afirma-se, Ele não poderia ser verdadeiramente de nossa mesma raça. Os teólogos luteranos, portanto, dizem: “Si Christus non assumpsisset animam ab anima Marias, animam humanam non redemisset”. Não obstante, isso é um simples *non sequitur.* Tudo o de que se necessita é que Cristo seja um homem, como filho de Davi, no mesmo sentido que qualquer outro da posteridade de Davi, com exceção de sua concepção miraculosa. Ele foi formado *exsubstantia matris suce* no mesmo sentido em que cada criança nascida de uma mulher nasce de sua substância; mas que sentido é esse, seu nascimento não determina. O argumento mais plausível em prol do traducianismo é o fato inegável da transmissão das peculiaridades étnicas, nacionais, familiares, e mesmo parentais, de mentalidade e temperamento. Esse fato parece provar que existe uma derivação não só do corpo, mas também da alma na qual essas peculiaridades são inerentes. Contudo, esse argumento ainda não é conclusivo, visto ser-nos impossível determinar a que causas imediatas se devem tais peculiaridades.

Poderiam ser atribuídas, até onde sabemos, a algo peculiar na constituição física. Não se pode negar que a mente é grandemente influenciada pelo corpo. E um corpo que tenha as peculiaridades físicas pertencentes a qualquer raça, nação ou família pode determinar, dentro de certos limites, o caráter da alma.

§ 3. *Criacionismo*

A doutrina comum da Igreja, especialmente dos teólogos reformados, sempre foi que a alma da criança não é gerada nem derivada dos pais, senão que é criada pela agência divina imediata. Os argumentos geralmente apresentados em prol deste ponto de vista são:

1. Que ele é mais consistente com as descrições prevalecentes das Escrituras. No relato original da criação há marcante distinção entre o corpo e a alma. Aquele procede da terra, esta procede de Deus. Tal distinção é mantida por toda a Bíblia. O corpo e a alma não são simplesmente representados como substâncias diferentes, mas também como de origens diferentes. O corpo voltará ao pó, diz o sábio, e o espírito voltará a Deus que o deu. Aqui a origem da alma é representada como diferente do corpo e mais sublime que ele. Aquela procede de Deus em um sentido que o segundo não procede. De modo semelhante, declara-se que Deus formou "o espírito do homem dentro nele" (Zc 12.1); "que dá fôlego de vida ao povo que nela está e o espírito aos que andam nela" (Is 42.5). Essa linguagem quase concorda com o relato da criação original, a qual afirma que Deus soprou no homem o fôlego de vida, indicando que a alma não é terrena nem material, mas tem sua origem imediatamente de Deus. Daí ser Ele chamado "Deus dos espíritos de toda carne" (Nm 16.22 - Edição Revista e Corrigida). Bem que se poderia dizer que Ele é o Deus dos corpos de todos os homens. A relação que a alma mantém com Deus, como seu Deus e Criador, é muito diferente daquela que o corpo mantém com ele. E daí dizer-se em Hebreus 12.9: "Além disso, tínhamos nossos pais segundo a carne, que nos corrigiam, e os respeitávamos; não havemos de estar em muito maior submissão ao Pai espiritual e, então, viveremos?". A antítese óbvia aqui apresentada é entre os que são os pais de nosso corpo e Aquele que é o Pai de nosso espírito. Nosso corpo deriva de nossos pais terrenos; nossa alma deriva de Deus. Isso está em consonância com o uso familiar da palavra carne, contrastada com a alma, quer expressamente, quer por implicação. Paulo fala dos que não haviam "visto sua face na carne", de "a vida que ele vivia na carne". Ele diz aos filipenses que lhe era necessário que permanecesse "na carne"; ele fala de sua "carne mortal". O salmista diz do Messias: "Minha carne repousará em esperança", o que o

Apóstolo explica significar que sua carne não veria corrupção. Em todas essas passagens, e em grande número de outras semelhantes, carne significa o corpo, e "pais de nossa carne" significa pais de nosso corpo. Portanto, até onde as Escrituras revelam acerca do tema, sua autoridade é contra o traducianismo e em prol do criacionismo.

Argumentos com Base na Natureza da Alma

2. Esta última doutrina é também muitíssimo e claramente consistente com a natureza da alma. Entre os cristãos admite-se ser a alma imaterial e espiritual. Ela é indivisível. A doutrina traducianista nega essa verdade universalmente reconhecida. Ela assevera que a alma admite "separação ou divisão de essência".[4] Na mesma base sobre a qual a Igreja rejeitou universalmente a doutrina gnóstica da emanação como inconsistente com a natureza de Deus, como espírito, ela tem, quase com a mesma unanimidade, rejeitado a doutrina de que a alma admite divisão de substância. Esta é uma dificuldade tão séria, que alguns dos defensores da

doutrina *ex traduce* procuram evitá-la, negando que sua teoria pressuponha qualquer separação ou divisão da substância da alma. Mas tal negação tem pouca valia. Eles sustentam que a mesma essência numérica que constituiu a alma de Adão constitui a alma de cada um de nós. Se esse é o caso, então ou a humanidade é uma essência geral da qual os homens individualmente são os modos de existência, ou o que estava inteiramente em Adão está distributivamente, partitivamente e por separação, na multidão de seus descendentes. Portanto, derivação de essência implica, e geralmente admite-se implicar, separação ou divisão de essência. E esse seria o caso se admitirmos que a identidade numérica de essência em todo gênero humano se assegura por meio de geração ou propagação.

3. Um terceiro argumento em prol do criacionismo e contra o traducianismo se deriva da doutrina bíblica no tocante à pessoa de Cristo. Ele era mesmo homem; possuía uma natureza humana genuína; um corpo genuino e uma alma racional. Ele nasceu de uma mulher. Era, no que tange à sua carne, o filho de Davi. Ele descendeu dos pais. Em tudo foi feito um de nós, não obstante sem pecado. Isso se admite de ambos os lados. Mas, como já se observou com respeito ao realismo, isso, na teoria do traducianismo, exige a conclusão de que a natureza humana de Cristo era culpada e pecaminosa. Somos participantes do pecado de Adão, quer quanto à culpa, quer quanto à corrupção, visto nos ser

comunicada a mesma essência numérica que pecou nele. Afirma-se que o pecado é um acidente e pressupõe uma substância da qual ele é inerente ou à qual ele pertence. Comunicação de pecado pressupõe, pois, comunicação de essência. Se não estivermos em Adão no tocante à essência, então não pecamos nele nem derivamos dele uma natureza corrupta. Mas, se estivermos nele quanto à essência, então seu pecado foi nosso pecado, quer quanto à culpa, quer quanto à corrupção. Esse é o argumento dos traducianistas reiterado de muitas formas. Eles insistem, porém, que Cristo estava em Adão quanto à substância de sua natureza humana tão genuinamente como estávamos. Dizem que, se seu corpo e alma não se derivaram do corpo e alma de sua virgem mãe, então Ele não era um homem real, e não pode ser o Redentor dos homens. O que procede no tocante aos demais homens deve, conseqüentemente, proceder no tocante a ele. Portanto, Ele deve estar tão envolvido na culpa e corrupção da apostasia como os demais homens. Não se pode afirmar e negar a mesma coisa. É contraditório dizer que somos culpados do pecado de Adão em virtude de sermos participantes de sua essência, e que Cristo não é culpado de seu pecado nem se envolveu em sua corrupção, embora seja participante de sua essência. Se participação de essência envolve comunicação de culpa e depravação num caso, então deve envolver também no outro. Como essa parece ser uma conclusão legítima da doutrina traducianista, e como tal conclusão é anticristã e falsa, a doutrina propriamente dita não pode ser verdadeira.

§ 4. *Observações Conclusivas*

Tais são os argumentos que atraem ambos os lados da questão. Em referência a esta discussão, pode-se observar:

1. Que embora seja nossa tarefa resistir vigorosamente a qualquer doutrina que pressuponha a divisibilidade e conseqüente materialidade da alma humana, ou que leve à conclusão de que a natureza humana de nosso bendito Senhor estivesse contaminada com o pecado, não obstante não nos compete ser mais sábios que o que está escrito. Podemos confessar que a

geração - a produção de um novo indivíduo da raça humana - é um mistério inescrutável. Mas isso deve-se dizer da transmissão da vida em todas as suas formas. Se teólogos e filósofos se contentassem com simplesmente negar a criação da alma *ex nihilo,* sem insistir na divisão da substância da alma ou da identidade da essência em todos os seres humanos, o mal não seria tão devastador. Alguns tentam pôr em prática tal moderação, e dizem com

Frohschammer:[5] "*Generare* is nich ein *traducere,* sondem ein secundãres, ein creatürliches *creare"*. Esses se aproveitam da analogia com freqüência apontada: "cum flamma accendit flammam, neque tota flamma accendens transit in accensam neque pars ejus in eam descendit: ita anima parentum generat animam fílii, ei nihil decedat". Deve-se confessar, contudo, que neste ponto de vista a teoria perde todo seu valor como meio de explicar a propagação do pecado.

2. É obviamente mais irracional e pretensioso, tanto quanto perigoso, fazer de uma teoria quanto à origem da alma a base de uma doutrina tão fundamental para o sistema cristão como a do pecado original. No entanto, vemos teólogos, antigos e modernos, ousadamente asseverando que, se porventura não se admitir sua doutrina da derivação, bem como a conseqüente similaridade da substância numérica em todos os homens, o pecado original se toma impossível. Ou seja, que tudo o que não pode ser explicado não pode ser verdadeiro, independentemente de quão claro seja ensinado na palavra de Deus. Isso fazem inclusive aqueles que protestam contra a introdução da filosofia na teologia, totalmente inconscientes de que eles mesmos ocupam, *quoad hoc,* o mesmo terreno que os racionalistas. Não estão dispostos a crer na depravação hereditária, a não ser que a alma do filho seja da mesma substância numérica que a alma do pai. Ou seja, as claras afirmações das Escrituras não podem ser verdadeiras, a menos que se adote a teoria filosófica por demais obscura, ininteligível e autocontraditória no que tange à constituição do homem e à propagação da raça. Ninguém tem o direito de amarrar a pedra de moinho de sua filosofia em volta do pescoço da verdade de Deus.

3. Há uma terceira nota de advertência que não se deve omitir. Toda a teoria do traducianismo se fundamenta na pressuposição de que Deus, desde a criação original, só opera através de meios. Desde o "sexto dia, o Criador não tem exercido, neste mundo, nenhuma energia estritamente criativa. Ele descansou da obra da criação no sétimo dia, e continua em repouso".[6] A criação contínua das almas é declarada por Delitzsch[7] como inconsistente com a relação de Deus com o mundo. Agora, Ele só produz de forma mediata, ou seja, através da operação de causas secundárias. Isso está bem perto da teoria mecânica do universo, a qual presume que Deus, havendo criado o mundo e dotado suas criaturas com certas faculdades e propriedades, o entrega à operação dessas causas secundárias. Pode-se admitir uma superintendência contínua da Providência, nas nega-se o exercício direto da eficiência divina. O que sucede, pois, com a doutrina da regeneração? O novo nascimento não é efeito de causas secundárias. Não é um efeito natural produzido pela influência da verdade nem da energia da

vontade humana. Deve-se ele ao exercício imediato do onipotente poder de Deus. A relação de Deus com o mundo não é a de um engenheiro com uma máquina, nem de um tipo que o limite a operar somente através de causas secundárias. Ele opera constantemente através delas, com elas e sem elas. Como nas operações da escrita ou da comunicação oral,

temos em nós a união e a ação combinada de forças mecânicas, químicas e vitais, tudo controlado pelo poder diretor da mente; e como a mente, enquanto guia assim as operações do corpo, exerce constantemente sua energia criativa do pensamento, assim Deus, como imanente no mundo, conduz constantemente todas as operações das causas secundárias, e ao mesmo tempo exerce ininterruptamente sua energia criativa. A vida não é o produto de causas físicas. Não sabemos que sua origem se deve a alguma causa além do poder imediato de Deus. Se a vida for o atributo de substância imaterial, então pode ser produzida adequadamente com base em um plano fixo pela energia criativa de Deus sempre que estejam presentes as condições pelas quais Ele propôs que viessem a existir. A organização de uma semente, ou do embrião de um animal, até onde consista em matéria, poderia ser decorrente da operação de causas materiais conduzidas pela atividade providencial de Deus, enquanto o princípio vital propriamente dito se deve a seu poder criador, Não há nada nisto que denigra o caráter divino. Não há nada nisto que contrarie as Escrituras. Não há nada nisto fora da analogia com as obras e o modo divino de agir. É bem mais desejável à teoria que se exclua Deus inteiramente do mundo, ou que se restrinjam suas operações a um *concursus* com causas secundárias. A objeção ao criacionismo, de que ele elimina a doutrina dos milagres, ou pressupõe Deus sancionando cada ato com o qual esteja conectado seu poder criador, não parece possuir sequer alguma plausibilidade, Um milagre não é simplesmente um acontecimento devido à ação imediata de Deus, porque, então, cada ato de conversão seria um milagre. É um acontecimento que se concretiza no mundo externo e envolve a suspensão ou a neutralização de alguma lei natural, o qual não se pode atribuir a nada mais senão ao poder imediato de Deus. Por isso, a criação da vida não é um milagre nem em sua natureza nem em seu desígnio, no sentido próprio do termo. Esse exercício da energia criadora de Deus, relativamente à ação das causas secundárias, não implica mais aprovação do que o fato de Ele dar e sustentar a energia de um assassino implica que Ele sanciona o assassinato.

4. Finalmente, esta doutrina do traducianismo é sustentada por aqueles que contendem em prol da antiga doutrina realista de que a humanidade é uma

substância ou vida genérica. As duas teorias, contudo, não parecem harmonizar-se, e sua combinação produz grande confusão e obscuridade. De acordo com uma das teorias, a alma da criança deriva da alma de seus pais; de acordo com a outra teoria, não há derivação. Um magneto não deriva, nem necessita derivar, de outro; um vaso Leyden não deriva de outro; nem uma bateria galvânica, de outra. Não há derivação no caso. As forças gerais de magnetismo, eletricidade e galvanismo são manifestadas em conexão com dadas combinações materiais. E se um homem é a manifestação do princípio geral da humanidade em conexão com dado corpo humano, sua natureza humana não deriva de seus progenitores imediatos.

O objetivo desta discussão não é chegar à certeza quanto ao que é claramente revelado na Escritura, nem explicar que por todos os lados se admite como inescusável, mas advertir contra a adoção de princípios que se opõem às claras e importantes doutrinas da palavra de Deus. Se o traducianismo ensina que a alma admite amputação ou divisão; ou que a raça humana está constituída de uma mesma substância numérica; ou que o Filho de Deus assumiu na união pessoal consigo mesmo a mesma substância numérica que pecou e caiu em Adão, então deve ser rejeitado como falso e como danoso, simultaneamente. Mas caso sem tentar explicar tudo, se afirme simplesmente que a raça humana se propaga em seguimento da lei geral de que semelhante gera semelhante; que o filho deriva sua natureza de seus pais pela

operação das leis físicas, assistidas e controladas pela ação de Deus, seja esta diretiva ou criativa, como em todos os outros casos de propagação de criaturas vivas, pode-se considerar uma questão aberta, ou assunto indiferente. O criacionismo não pressupõe necessariamente haver outro exercício do poder imediato de Deus na produção da alma humana além do que corre na produção de vida em outros casos. Simplesmente nega que a alma seja suscetível de divisão, que toda a humanidade seja composta numericamente da mesma essência, e que Cristo assumiu numericamente a mesma essência que pecou em Adão.

CAPÍTULO IV

A UNIDADE DA RAÇA HUMANA

Ainda há outra questão imposta pela ciência à teologia, com respeito ao homem, a qual não pode ser negligenciada. Toda a humanidade tem uma origem comum?

E tem toda ela uma natureza comum? Descendeu toda ela de um só casal, e este constitui uma só espécie? Essas perguntas são respondidas afirmativamente na Bíblia e pela Igreja universal. São respondidas negativamente por uma numerosa e crescente classe de cientistas. Como a unidade da raça não só é declarada nas Escrituras, mas também pressuposta em tudo o que elas ensinam acerca da apostasia e da redenção do homem, e é um ponto sobre o qual a mente do teólogo deve deixar-se inteligentemente convencer. Como mero teólogo, ele pode ser autorizado a manter-se contente com as declarações da Bíblia; mas, como defensor da fé, deve estar apto responder aos que se lhe opõem.

Há dois pontos envolvidos nesta questão: comunidade de origem e unidade de espécie. Todas as plantas e animais derivados por propagação do mesmo tronco original são da mesma espécie; mas os da mesma espécie não precisam ter derivado de um tronco comum. Se no princípio, ou em algum tempo posterior, Deus considerou adequado criar plantas ou animais da mesma classe em grandes números e em diferentes partes da terra, eles seriam da mesma espécie (ou natureza), ainda que não da mesma origem. Os carvalhos da América e os da Europa são idênticos em espécie, embora não derivem de um e mesmo carvalho matriz. Pode-se admitir que a grande maioria de plantas e animais foi produzida originalmente não em uma unidade ou em pares, mas em grupos, produzindo a terra uma multidão de unidades da mesma espécie. Portanto, é em si mesmo possível que todos os homens sejam da mesma espécie, ainda que nem todos descendam de Adão. E essa é a opinião de alguns naturalistas distintos. Entretanto, a doutrina bíblica concernente ao homem consiste em que a raça não só é a mesma em espécie, mas a mesma em origem. São todos filhos de um pai comum e possuem uma natureza comum.

§ 1. *Significado da Palavra, ou a Idéia de Espécie*

É obviamente essencial para qualquer resposta inteligente à pergunta se todas as variedades de homens são de uma só espécie, que sejamos capazes de definir o que é uma espécie. Eis aqui um ponto de enorme dificuldade. Os naturalistas não só diferem em suas definições do termo, mas diferem grandemente na classificação. Alguns presumem uma pinta na asa de uma borboleta, ou uma leve diversidade de plumagem em uma ave, como prova de diferença

de espécie. Alguns, pois, dividem em seis ou oito espécies o que outros compreendem em uma só. Portanto, nada se pode fazer até que os homens cheguem a um entendimento comum sobre este tema, e a verdadeira idéia de

espécie seja determinada e autenticada.

Características Gerais de Espécie

Antes de considerar as várias definições do termo, é oportuno observar que há determinadas características de espécies que pelo menos, até recentemente, eram geralmente reconhecidas e admitidas. (1.) Originalidade, ou seja, devem sua existência e caráter à criação imediata. Não são produzidas por causas físicas, nem jamais derivaram de outro gênero e espécie. Há formas originais. Isso é admitido por naturalistas de todas as classes. Tal é a doutrina de Cuvier, de Agassiz, do dr. Morton e daqueles que sustentam que as variedades da raça humana são tantas espécies distintas. Querem dizer com isso que tiveram origens diferentes, e nem todos se derivam de um tronco comum. Cada espécie, pois, pelo consenso geral, teve uma única origem. (2.) Universalidade, ou seja, todas as unidades e variedades pertencentes à mesma espécie possuem todas as suas características essenciais. Sempre que descobrir os dentes de um animal carnívoro, você está descobrindo um estômago capaz de digerir alimento animal, e garras adaptadas para agarrar e segurar a presa. Sempre que descobrir nadadeiras para movimentar-se na água, você descobrirá aparelhos de respiração adaptados ao mesmo elemento. A espécie é transmitida total e inteiramente. Dá-se o mesmo em todas as unidades a ela pertencentes, e nesse sentido, é universal. (3.) Imutabilidade, ou permanência. Por isso se quer dizer, primeiro, que uma espécie nunca se perde nem se incorpora em outra; e, segundo, que duas ou mais espécies nunca se combinam para a produção de uma terceira. A rosa não pode incorporar-se na tulipa; nem podem a rosa e a tulipa produzir uma nova espécie, a qual não é nem uma nem a outra. As formas permanentes transmissíveis de vida orgânica são aquelas que constituem espécies distintas. Portanto, a imutabilidade ou o poder de perpetuar-se é uma das características indispensáveis das espécies. Esta, até recentemente, tem sido a doutrina dos naturalistas universalmente admitida. E não obstante os esforços dos defensores das diferentes teorias do desenvolvimento, ainda resta a fé geral do mundo científico. Os principais argumentos em apoio desta doutrina já foram apresentados, quando falamos da teoria de Mr. Darwin sobre a origem das espécies. Esses argumentos são, em termos breves, os seguintes: (1.) O fato histórico de que todas as espécies conhecidas de plantas e animais são agora precisamente o que sempre foram até onde a história pode retroceder. A Bíblia e os registros nos monumentos egípcios nos fazem recuar a um ponto de milhares de anos antes do nascimento de Cristo. Durante todo esse período de cinco ou seis mil anos, as espécies permaneceram as mesmas. (2.) Se temos de

receber os fatos da geologia como autenticados, é evidente que a mesma permanência tem existido desde o próprio início da vida em nosso globo. Uma vez que uma espécie vem à existência, ele existe imutável em tudo o que lhe é essencial. (3.) Há total e reconhecida ausência de toda e qualquer evidência de transmutação; nenhum ponto ou elo de transição entre uma espécie de outra já foi descoberto em lugar algum. (4.) Se as espécies não fossem assim imutáveis, o mundo animal e vegetal, em vez de apresentar a maravilhosa ordem por toda a parte visível, exibiria um perfeito caos de toda a vida orgânica. (5.) Não obstante os esforços engenhosos e longamente contínuos para produzir híbridos prolíficos, tais tentativas têm invariavelmente fracassado. As duas maiores autoridades vivas sobre este tema são

o dr. Bachman, de Charleston, Carolina do Sul, e M. Flourens, do *Jardin des Plantes*, em Paris. Diz o último: "Ou os híbridos nascem da união de duas espécies distintas, que uma vez unidas logo se tomam estéreis, ou se unem a um dos troncos primários e logo retomam a esse tipo - em nenhum caso se dá o que se pode chamar uma nova espécie, ou seja, uma espécie intermediária durável". "Les espèces ne s'altèrent point, ne changent point, ne passent point de l'une à 1'autre; les espèces sont FIXEá."[8] Não existe lei natural mais bem autenticada ou geralmente admitida do que o fato de que as espécies são imutáveis e capazes de propagação indefinida.

Definições de Espécie

Nenhum grupo de animais, portanto, pode ser considerado uma espécie distinta que não existiu como distinta desde o princípio, e que não é imutável em suas características essenciais nem é capaz de propagar-se indefinidamente. Há importantes pontos de referência, mas eles não são suficientes para guiar-nos, em todos os casos, a uma conclusão satisfatória sobre se dadas unidades ou variedades são da mesma espécie ou são diferentes. (1.) Porque a origem dessas variedades não pode ser delineada historicamente. O caucasiano e o negro sempre existiram com suas atuais características distintivas há vários milhares de anos. Mas isso não prova que eram diferentes desde o princípio. (2.) Porque certas variedades da mesma espécie, uma vez estabelecidas, tornaram-se permanentes e têm condição de continuar indefinidamente. Diversas variedades de cães representadas nos monumentos egípcios séculos antes de Cristo são precisamente as que agora existem. Os naturalistas, pois, têm procurado delinear alguma definição precisa de espécie, embora tais tentativas não tenham sido geralmente bem-sucedidas. Diz Cuvier: "Temos necessariamente de admitir

a existência de certas formas que se têm perpetuado desde o princípio do mundo, sem exceder os limites antes prescritos; todas as unidades pertencentes a uma dessas formas constituem o que se denomina por espécie". Diz De Candolle: "Inscrevemos sob a designação de espécie todas aquelas unidades que mutuamente portam uma semelhança tão estreita umas com as outras que admitem nosso pressuposto de terem surgido de um único par". Diz Agassiz:[9] "A espécie se fundamenta em distinções menos importantes, tais como colo, tamanho, proporções, escultura etc". As objeções a tais definições são: (1.) Que não nos hatulitam a distinguir entre espécies e variedades. (2.) Indicam quase exclusivamente o que é externo ou material, cor, tamanho, proporção etc., como critério, negligenciando os constituintes mais importantes do animal. O dr. Prichard diz que, sob o termo espécie, estão incluídos todos aqueles animais que se supõe terem surgido do primeiro exemplar de um único par. E com o mesmo propósito, diz o dr. Carpenter: "Quando se pode demonstrar que duas raças tiveram origem separada, são consideradas como de espécies diferentes; e, na ausência de prova, isso é indicado quando encontramos alguma particularidade de organização característica de cada um, portanto constantemente transmitida de pai para filho, que um não pode supor-se ter perdido, ou o outro adquirido através de alguma conhecida operação de causas físicas". A objeção a este ponto de vista da matéria consiste em que ela faz da comunidade de origem, quer provada,

quer inferida, o critério da similaridade de espécies. Em primeiro lugar, porém, essa comunidade de origem não pode, em uma multidão de casos, ser estabelecida; e no caso do homem, ela é a própria coisa a ser provada. Eis a grande questão: os mongólicos, os africanos e os caucasianos derivam de um pai comum? E, em segundo lugar, ainda que a comunidade de origem provasse a identidade das espécies, a diversidade de origem não provaria a diversidade das espécies. Todas as variedades de cavalos e cães constituiriam uma só espécie para cada classe, ainda que tenham sido criadas como são agora. Espécie significa tipo, e se dois animais são do mesmo tipo, são da mesma espécie, não importa que origem possam ter tido. Houvera Deus criado um par de leões na Ásia, outro no norte da África, outro no Senegal, todos pertenceriam a uma só espécie. Sua identidade de tipo seria precisamente a mesma que se todos descendessem de um só par. A definição que o dr. Morton faz de espécie como "uma forma orgânica primordial" tem granjeado aceitação geral. Entretanto, ela é passível de objeção com base na ambigüidade da palavra *forma*. Se por "forma" entendemos estrutura externa, a definição é insatisfatória; se entendemos a palavra em seu sentido escolástico de princípio essencial e

formativo, ela eqüivale aquilo que é expresso mais distintamente em outros termos. Agassiz apresenta outra idéia muito mais satisfatória da natureza das espécies, quando se refere a um princípio imaterial como seu elemento essencial, e ao qual se referem a igualdade das unidades e variedades nele abarcadas.[10] Diz ele: “Além das distinções derivadas da variada estrutura dos órgãos, há outras menos sujeitas a análise rígida, mas não menos decisivas, a serem extraídas do princípio imaterial com o qual cada animal é dotado. É isso o que determina a constância das espécies de geração a geração, e é a fonte de todas as variadas exibições do instinto e inteligência que vemos manifestas, à luz do simples impulso de receber o alimento que é trazido ao seu alcance, como observado nos pólipos, através das mais elevadas manifestações, na astuta raposa, no elefante sagaz, no cão fiel e no atilado intelecto do homem, os quais são capazes de expansão indefinida”. Diz ele ainda:[11] “A constância das espécies é um fenômeno dependente da natureza imaterial”. “Todos os animais”, diz ele, “podem ser traçados de volta ao embrião, a um mero ponto na gema de um ovo, não tendo semelhança alguma com o futuro animal. Mas ainda aqui está presente um princípio imaterial, o qual nenhuma influência externa pode prevenir ou modificar, e determina sua forma futura; de modo que o ovo de uma galinha só pode produzir um pintainho, e o ovo de um bacalhau, somente um bacalhau.” Afirma o dr. Dana:[12] “As unidades do mundo inorgânico são os elementos examináveis e seus componentes ou suas moléculas definidas. As unidades do orgânico são *espécies,* as quais se exibem em sua mais simples condição no estado de célula germinativa. As esferas da vida em todas as suas magnificentes proporções são feitas dessas unidades”. Novamente:[13] “Quando as unidades se multiplicam de geração a geração, não passa de uma repetição da idéia típica primordial; e a verdadeira noção das espécies não reside no grupo resultante, mas na idéia ou elemento potencial que está na base de cada unidade do grupo”. Aqui atingimos um terreno sólido. A unidade das espécies não consiste em unidade ou igualdade de estrutura orgânica, em igualdade quanto ao tamanho, cor ou algo

meramente externo; mas em igualdade do princípio imaterial, ou “idéia potencial”, que constitui e determina a igualdade de natureza. No ponto inicial sobre a gema do ovo, não há nenhuma diferença de forma, nenhuma diferença discemível pelo microscópio, ou que pode ser descoberta por análise química, entre um germe e o outro; entre a célula inicial da ave e a do peixe. E não obstante existe toda uma diferença. A diferença, pois, não pode existir no que é externo (ainda que dentro certos limites e em desenvolvimento adicional se

manifeste extemamente), mas no que é imaterial. Assim, no ponto em que o princípio imaterial de Agassiz, ou a idéia potencial de Dana, é a mesma coisa, a espécie é a mesma; onde o princípio imaterial é diferente, a espécie é diferente.

§ 2. *Evidência da Identidade das Espécies*

Sendo esse o caso, a única questão é: como podemos determinar se o princípio imaterial que constitui e determina as espécies é o mesmo ou é diferente? À parte da revelação divina, pode-se averiguar: (1.) Parcialmente, da estrutura orgânica. (2.) Parcialmente, da (jníoiç, ou natureza física. (3.) Em parte, da j/u/fi, ou natureza psicológica. (4.) Em parte, da permanência ou capacidade de propagação indefinida.

Estrutura Orgânica

A primeira evidência da identidade das espécie deve ser buscada no oóipa, ou estrutura orgânica. A evidência de desígnio está impressa em todos os corpos orgânicos do universo, especialmente nos corpos de todos os animais. Os designados a viver em terra seca, os designados a viver em água e os designados a voar pela atmosfera têm sua constituição animal adaptada a esses vários modos ou condições de existência. Há também clara evidência da unidade desse desígnio. Ou seja, ele se concretiza em todas as partes da organização corpórea. Os animais designados a viver em terra seca não possuem estrutura, nem órgãos, nem membros peculiarmente adequados aos animais aquáticos. O leão, tigre, boi, cavalo etc. não possuem nem guelras, nem escamas, nem barbatanas, nem a calda em forma de leme dos peixes. Todas as partes do animal se harmonizam. Todas se relacionam e se adaptam a um e ao mesmo fim. O corpo do peixe é formado para fender as águas com a mínima resistência; suas barbatanas são remos, sua calda é adaptada tanto para impulso como para direção; seu aparelho respiratório é adaptado para separar o ar da água; seus órgãos digestivos são adaptados para assimilar do tipo de alimento fornecido pelo elemento no qual ele vive. O mesmo é obviamente verdadeiro no tocante a todos os animais terrestres. Além dessa adaptação geral dos animais para que vivam na atmosfera, na água e em terra seca, há inumeráveis adaptações mais específicas ajustando as espécies de peixes, aves e animais terrestres aos modos particulares de vida para os quais eles são designados. Alguns se destinam a ser carnívoros, e seus corpos são harmoniosamente construídos com vistas a esse fim. Outros se destinam a viver de ervas, e neles encontramos tudo adaptado para esse propósito. Tal adaptação aponta para numerosos e variados

propósitos. Daí o gênero e a espécie de animais pertencentes a diferentes esferas, classes, ordens e famílias nas quais o reino animal se divide serem excessivamente numerosas, e cada uma ter sua organização corporal distintiva do fim específico a que se destina a ser útil. Tão minucioso e tão fixo é o plano sobre o qual cada espécie de

animal se acha construída, que um hábil naturalista, à luz do exame de um único osso, pode precisar não só a família, ou o gênero, mas a própria espécie a que ele pertence. Agassiz, a partir de uma única escama de peixe, delineou todo seu corpo tão acuradamente como se o animal vivesse e tivesse sido fotografado. E a exatidão de sua delineação foi mais tarde comprovada pela descoberta de um espécime perfeito da espécie perfilada. Ora, o importante princípio dedutível desses fatos admitidos é que nenhuma diversidade de cor, forma proporção, estrutura etc., indicativa de desígnio ou que prove certa diferença no princípio imaterial que determine a natureza do animal, pode por si só pode ser admitida como prova da diversidade das espécies. O galgo italiano e o mastim inglês diferem em todos os aspectos já mencionados. O pônei das ilhas de Shetland, o cavalo londrino, o árabe ou o berbere exibem semelhantes e extraordinárias diversidades. Mas quando chegam a ser anatomicamente examinados, descobre-se que se acham construídos no mesmo plano. As estruturas ósseas, a distribuição dos nervos, músculos e vasos sangüíneos são todos expressão da mesma intenção geral. Daí, os naturalistas atribuírem essas variedades à mesma espécie. E a exatidão dessa conclusão é confirmada por todos os demais critérios da identidade das espécies. Enquanto se admite que tais diversidades existem nas variedades pertencentes à mesma espécie dos animais inferiores, é surpreendente que muito menos diversidades do mesmo gênero entre as variedades da família humana devam ser exigidas como evidência da diferença das espécies. O cão selvagem, onde quer que se encontre, é quase da mesma cor e do mesmo tamanho, com orelhas, pernas e caldas do mesmo formato, e todavia quão intermináveis são as variedades permanentes derivadas daquele tronco original. Sabe-se muito bem que tais variedades podem ser produzidas artificialmente. Por meio de habilidosa reprodução, quase qualquer peculiaridade de forma, cor ou estrutura dentro dos limites da idéia original das espécies, pode ser produzida e perpetuada; como se vê nas diferentes produções de cavalos, gado bovino e ovelhas encontradas mesmo em um campo de operações tão restrito como a Grã-Bretanha. É certo, pois, que nenhuma diversidade de caráter externo ou material, indicativa de diversidade de desígnio, plano e intenção, pode propriamente pressupor-se como sendo indicativa de espécie. A presença de uma película conectando os dedos dos pés ou as unhas de uma ave, por si só, é uma ocorrência

comparativamente pequena. É insignificante quanto à quantidade de material gasto e quanto ao efeito sobre a aparência geral comparada com os pontos de diferença entre o galgo e o mastim, e no entanto é indicativa de desígnio. Indica que o animal se destina a viver na água; e tudo mais em sua estrutura e natureza corresponde a essa intenção. Uma pequena diferença de estrutura indicativa de desígnio provará diferença de espécie, quando maiores diferenças assim indicativas não são perfeitamente consistentes com unidade de espécies.

Argumento Fisiológico

O segundo método de determinar a identidade do princípio imaterial no qual reside a idéia de espécie é o exame de sua cImjchç, ou sua fisiologia. A essa área pertence tudo quanto se relaciona à enervação ou distribuição da faculdade nervosa; à circulação do sangue; à respiração; à calorificação ou produção do calor animal; ao processo de digestão, assimilação, propagação etc. etc. Quanto a este ponto, deve-se observar: (1.) Que a cjjúaLç, ou natureza animal, é sempre consoante com o ocôpa, ou estrutura corpórea. Nunca encontramos os órgãos de uma animal aquático com a cp-úoLç de um animal terrestre. Toda relação com a

fisiologia do animal está em harmonia com sua organização corpórea. (2.) Que onde, em todos os aspectos, a natureza física de unidades ou variedades é a mesma, ali a espécie é a mesma; onde a chúauç é diferente, a espécie é diferente. (3.) Que a fisiologia de um animal é, portanto, tão facilmente verificada e tão uniforme e fixa, como sua estrutura material e de fato muito mais que isso. A estrutura material pode, como já vimos, diferir excessivamente nas diferentes variedades incluídas sob a mesma espécie, mas a c|)úaiç é sempre a mesma. A fisiologia do galgo é idêntica à do mastim; bem como a do pônei das ilhas de Shetland é a mesma que a do cavalo londrino.

Argumento da Psicologia

O terceiro critério da identidade das espécies deve ser buscado na i|iuxij, ou natureza psicológica do animal. A i|n>xf) é o princípio imaterial que pertence a todos os animais, e é o mesmo em gênero em cada espécie distinta. É aquilo no qual reside a vida; o qual é a sede dos instintos e daquela medida de inteligência, seja maior ou menor, que pertence ao animal. A i|iuxií é a mesma em todas as unidades da mesma espécie, e é permanente. Os instintos e hábitos da abelha, da vespa, da formiga e do castor; do leão, do tigre, do lobo, da raposa, do cavalo, do cão e do boi, bem como de todas as intermináveis variedades de animais,

aves, peixes e insetos, são os mesmos em todas as eras e em todas as partes do mundo. Esse princípio imaterial é da mais elevada ordem em alguns casos do que em outros, e admite maior ou menor grau de cultura, como visto no elefante amestrado ou no cão bem disciplinado. Mas o principal é que cada espécie tem sua própria i|n)xn, e que esse é um elemento mais elevado e a evidência de identidade mais decisiva do que a estrutura corpórea ou ainda a tfnjoiç, ou natureza animal. Onde esses três critérios concorrem, onde a organização corpórea, em tudo indicativa de desígnio, é a mesma; onde a c()úai.ç e a i|iuxq> as naturezas físicas e psicológicas, são as mesmas, além de toda dúvida racional, a espécie é a mesma.

O quarto critério das espécies se encontra não só em sua permanência, mas na capacidade de procriação e propagação indefinidas que pertencem a todas as unidades e variedades que ela inclui. Animais da mesma espécie podem propagar seu tipo. Animais de diferentes espécies não podem combinar e perpetuar uma espécie nova ou híbrida. Este, como já vimos, é um fato admitido entre todas as classes de naturalistas, com exceção de uns poucos indivíduos. Constitui-se fato patente a toda a humanidade e averiguado pela experiência de todas as eras.

§ 3. *Aplicação Desses Critérios ao Homem*

Quando aplicamos esses vários critérios à raça humana, descobre-se além de qualquer disputa que todos eles concorrem para provar que a família humana inteira procede de uma e da mesma espécie. Em primeiro lugar, a organização corpórea ou estrutura externa é a mesma em todas as variedades da raça. Há no esqueleto o mesmo número de ossos; seu arranjo e disposição são os mesmos. Há a mesma distribuição de vasos sangüíneos. O cérebro, a medula espinhal e o sistema nervoso são absolutamente os mesmos. Todos eles têm a mesma quantidade de músculos que somam aos milhares. Os órgãos olfativos, respirativos, digestivos, secretivos e assimilativos são absolutamente os mesmos. É verdade que há indefinidas diversidades de tamanho, compleição e caráter, bem como de cor dos cabelos, dentro da

mesma variedade da raça, e entre as próprias variedades. Algumas dessas diversidades são variáveis, e algumas são fixas. O caucasiano, o mongólico, o africano têm cada um suas peculiaridades, por meio das quais um é facilmente distinguido dos outros, e as quais vêm de geração em geração sem alteração. Com respeito a essas peculiaridades, contudo, deve-se observar: primeiro, que

são menos importantes e menos claras do que aquelas que distinguem as diferentes variedades de animais domésticos, todos pertencentes à mesma espécie. Nem dois homens, nem homens de raças diferentes, diferem um do outro tanto quanto um galgo italiano e o poderoso mastim ou buldogue. E, em segundo lugar, nenhuma dessas peculiaridades são indicativas de diferença de desígnio, ou plano, e portanto não são indicativas de diferença no princípio imaterial, o qual, segundo os naturalistas da mais elevada classe, determina a identidade das espécies e assegura sua permanência. E, em terceiro lugar, essas peculiaridades são todas indicativas de diferenças climáticas, alimentação e modo de vida, e para o efeito de propagação em caso de peculiaridades adquiridas. A veracidade desta última afirmação quanto à influência dessas várias causas nas variedades modificadoras e perpetuadoras das mesmas espécies é fartamente ilustrada e confirmada no caso dos animais inferiores. Tal é a similaridade de todas as variedades do gênero humano quanto à sua estrutura corpórea, que um sistema de anatomia escrito na Europa e fundamentado no exame de corpos de exclusivamente europeus seria tão aplicável na Ásia, na África, na América e na Austrália quanto na própria Europa.

O segundo critério de similaridade das espécies deve ser buscado na ^óolç, ou natureza física. Neste aspecto, também todo o gênero humano concorda, de modo que a fisiologia do caucasiano, do mongólico e do africano é precisamente a mesma. As leis que regulam os processos vitais são absolutamente as mesmas; respiração, digestão, secreção e propagação são todas conduzidas na mesma direção em cada variedade das espécies.

O terceiro critério se encontra na i|mxf|, ou natureza psicológica. Este, como já vimos, é o mais elevado teste, pois a i|/upí, ou princípio imaterial, é o mais importante elemento na constituição de cada criatura viva. Onde esse é o mesmo, a espécie é a mesma. Não pode haver dúvida racional de que as almas de todos os homens são essencialmente as mesmas. Não só têm em comum todos os apetites, instintos e emoções que pertencem à alma dos animais inferiores, mas participam dos atributos superiores que pertencem exclusivamente ao homem. Todas elas são dotadas com razão, consciência e livre agência. Todas têm os mesmos princípios afeições relacionais. Todas estão na mesma relação com Deus como espíritos que possuem uma natureza moral e religiosa.

O quarto critério é a permanência e a capacidade de propagação indefinida. Já vimos que ela é uma lei da natureza, reconhecida por todos os naturalistas (com poucas exceções recentes), de que os animais de diferentes espécies não

coabitam entre si nem se propagam. Onde as espécies são quase alienadas, como o cavalo e o asno, podem produzir prole combinando as peculiaridades de ambos os pais. Mas o processo pára aí. As mulas não podem dar seguimento à raça híbrida. Não obstante, admite-se o fato de que os homens de toda raça - caucasiana, mongólica e africana - podem assim coabitar, e sua prole pode propagar-se e combinar-se indefinidamente. “Onde essas unidades [espécies]”, diz o prof. Dana,[14] “aptas para a reprodução entre si indefínidamente, não mais são unidades, e a espécie não poderia ser

reconhecida. O sistema de vida seria um labirinto de complexidades; e qualquer que fosse a grandeza de um ser para compreender o infinito, esse seria um caos ininteligível para o homem ... Seria para o homem o templo da natureza difuso sobre toda a sua superfície e através de sua estrutura, sem um contorno que a mente pudesse medir ou compreender.” Como, pois, o universo está construído sobre um plano definido; como suas leis são uniformes; e como os elementos constituintes do mundo material são permanentes, seria uma estranha contradição com a analogia universal se na mais elevada esfera da natureza, no mundo orgânico e vivo, tudo fosse instável, de modo que espécies se confundissem com espécies, e o caos tomasse o lugar da ordem e da uniformidade. Como, pois, as diferentes variedades de homens espontaneamente se unem e geram uma prole permanentemente prolifera, todas essas variedades devem pertencer a uma e à mesma espécie, ou uma das leis mais fixas da natureza, em seu caso, seria alterada.

A Evidência da Identidade da Raça Cumulativa

Deve-se observar que a força deste argumento em prol da unidade da raça humana não depende de nenhuma um das particularidades supramencionadas separadamente. Ou, melhor, o poder do argumento jaz em sua combinação. Não simplesmente porque a estrutura corpórea é essencialmente a mesma em todos os homens; nem simplesmente porque todos eles têm a mesma natureza física ou psicológica; ou são aptos a gerar permanentemente prole prolifera; mas porque todas essas particularidades são verdadeiras com referência à família humana inteira encontrada através de todo o curso de sua história. Tomar-se-ia mera questão de logomaquia discutir se os homens são da mesma espécie, se possuem o mesmo organismo material, a mesma (jnjciç e a mesma i|/uxf|. Se são ou não da mesma espécie, caso se admita que essas coisas, as quais não podem ser racionalmente negadas, são da mesma natureza, então são existências do mesmo gênero. Os naturalistas podem dar à palavra espécie o significado que bem lhes

aprouver. Isso não pode alterar os fatos do caso. Todos os homens são do mesmo sangue, da mesma raça, da mesma ordem de criação.

“Que as raças humanas”, diz Delitzsch, “não são espécies de um só gênero, mas variedades de uma só espécie, confirma-se pela correspondência dos fenômenos psicológicos e patológicos em todas elas, pela similaridade na estrutura anatômica, nas faculdades fundamentais e nas peculiaridades mentais, na limitação da duração da vida, na temperatura normal do corpo e na proliferação irrestrita de casamentos entre as várias raças.”[15]

§ 4. *Argumento Filológico e Moral*

Além dos argumentos citados anteriormente, os quais são todos de um caráter zoológico, há outros, não menos conclusivos, de um gênero diferente. Uma das realidades desafortunadas que têm acompanhado esta controvérsia é que ela tem estado demais nas mãos dos naturalistas, de homens treinados a considerar quase exclusivamente o que é material, ou a maioria do que entra na esfera da vida natural. Dessa forma, tomam-se unilaterais e deixam de levar em conta todos os aspectos do caso, ou de avaliar de maneira justa os dados que entram na solução do problema. Portanto, Agassiz ignora todos os fatos relacionados aos idiomas, à

história e ao caráter mental, moral e religioso, bem como à condição do homem. Por isso, chega a conclusões que uma justa consideração desses dados tomaria impossíveis.

A ciência da filosofia comparada fundamenta-se em leis que são tão exatas e autoritativas como as leis da natureza. A linguagem não é um produto fortuito. É essencialmente distinto de gritos instintivos ou sons inarticulados. É um produto da mente, tremendamente complexo e sutil. É impossível que raças inteiramente distintas tivessem a mesma linguagem. É absolutamente certo à luz do caráter das línguas francesa, espanhola e italiana, que essas nações sejam, em grande medida, descendentes comuns da raça latina. Por isso, quando se pode mostrar que as línguas das diferentes raças ou variedades de homens são radicalmente as mesmas, ou derivadas de um tronco comum, é impossível duvidar racionalmente que descendam de uma linhagem comum. Portanto, a unidade de língua demonstra a unidade de espécie, porque demonstra a unidade de origem. Em contrapartida, a diversidade de língua não demonstra diversidade nem espécie nem de origem, porquanto essa diversidade poderia ser em virtude de outras causas; como, por exemplo, a confusão da linguagem em Babel, ou a antiga e

contínua separação de diferentes tribos. Não obstante, o ponto ora a ser frisado é este: há naturalistas que, como Agassiz, e sobre princípios meramente zoológicos, têm decidido que é mais provável (não que seja necessariamente certo, mas simplesmente mais provável) que as diferentes variedades de homens, inclusive até mesmo de diferentes nações, tiveram origens diversas, e, como afirma Agassiz em seus escritos mais recentes, são de espécies diferentes; quando, pelo em muitos casos, é absolutamente certo, à luz do caráter das línguas que falam, que devem ter derivado de um tronco comum. Agassiz e outros descrevem as raças asiáticas e européias como distintas em origem e espécie. Alexander von Humboldt, porém, diz: “O estudo comparativo das línguas nos mostra que raças atualmente separadas por vastas extensões de terra, estão unidas de um centro primitivo comum. ... O maior campo para tais investigações acerca da antiga condição da linguagem, e conseqüentemente do período em que toda a família humana devia ser considerada, no sentido estrito do termo, como um todo vivo, apresenta-se na longa cadeia de línguas indo-germânicas, que se estende do Ganges ao extremo ibério da Europa, e da Sicília ao Cabo Norte”.[16] Max Müller assim declara: “A evidência da linguagem é irrefutável, e é a única evidência digna de atenção, com respeito aos períodos pré-históricos. ... Não há um júri inglês atualmente que, depois de examinar os veneráveis documentos em relação aos idiomas, rejeitaria a alegação de um descendente comum e relacionamento legítimo entre hindus, gregos e teutônicos”.[17] [18] Para Chevalier Bunsen: “O idioma egípcio atesta uma unidade de sangue com as grandes tribos aramaicas da Ásia, cujas línguas têm sido compreendidas sob a expressão geral de semíticas, ou as línguas da família de Sem. É igualmente conectado, pela identidade de origem, com aquelas tribos ainda mais numerosas e ilustres que ocupam agora a maior parte da Europa, e é provável que, sozinho ou com outras famílias, tivesse o direito de serem chamados de a família de Jafé”." Essa família, diz ele, inclui a nação germânica, os gregos e romanos, os hindus e os persas. Dois terços da raça humana são assim identificados por essas duas classes de línguas, as quais tiveram uma origem comum. Pelo mesmo teste infalível, Bunsen mostra

que a origem asiática de todos os índios norte-americanos “é tão plenamente provada quanto a unidade de família entre eles”.[19] A cada dia acrescenta-se uma nova língua a essa lista afiliada, e fomece-se evidência adicional da unidade do gênero humano. O ponto particular a ser considerado agora é que as conclusões do mero zoologista quanto à diversidade das espécies e conseqüente diversidade de origem das diferentes variedades de nossa raça provam-se ser falsas pelo

infalível testemunho da origem comum das línguas que falam.

O Relacionamento Espiritual dos Homens

Além dos argumentos já mencionados em prol da unidade da raça humana, depois da asseveração direta da Bíblia, o que acima de tudo tem a maior força origina-se da atual condição de nossa natureza moral e espiritual. Sempre que nos deparamos com um homem, não importa de que nome ou nação, não só descobrimos que tem a mesma natureza que nós; que possui os mesmos órgãos, os mesmos sentidos, os mesmos instintos, os mesmos sentimentos, as mesmas faculdades, o mesmo entendimento, vontade e consciência, bem como a mesma capacidade voltada para a cultura religiosa, mas que possui a mesma culpa e natureza poluída e necessita da mesma redenção. Cristo morreu por todos os homens, e recebemos o mandamento de pregar o evangelho a toda criatura debaixo do céu. Conseqüentemente, em parte alguma da face da terra encontra-se alguém que não carece do evangelho ou que não seja capaz de tomar-se participante das bênçãos que ele oferece. O relacionamento espiritual dos homens, sua apostasia comum e seu interesse comum na redenção oferecida por Cristo demonstram sua natureza e origem comuns, além da possibilidade de dúvida razoável ou justificável.

Nossa atenção tem-se dirigido até aqui, de maneira especial, para a unidade da raça humana no tocante à espécie. Pouco é necessário dizer em conclusão quanto à sua unidade em origem. (1.) Porque, na opinião dos naturalistas mais distintos, a unidade da espécie é por si só prova decisiva da unidade de origem. (2.) Porque, mesmo que isso seja negado, não obstante admite-se universalmente que, quando a espécie é a mesma, a origem só pode ser a mesma. Se a humanidade difere quanto à espécie, então não pode descender de um pai comum; mas, se é idêntica em espécie, não há dificuldade em admitir sua origem comum. Aliás, é principalmente por reprovar a afirmação biblica de que todos os homens são filhos de Adão, e romper a comum irmandade do homem, que se insiste sobre uma diversidade de espécies. Portanto, caso se admita o último, pode-se facilmente conceder o primeiro. (3.) A origem comum das línguas da imensa maioria dos homens demonstra, como já dissemos, sua comunhão de origem e, por inferência, sua unidade quanto à espécie. E como essa comunhão de origem se prova quanto às raças que o simples zoologista se dispõe a descrever como distinta, com a maior confiança, fica com isso demonstrada a insuficiência das bases de sua classificação. (4.) Entretanto, é o testemunho direto das Escrituras acerca desta questão, com a qual são consistentes todos os

fatos conhecidos, e a apostasia comum à raça, e sua necessidade comum de redenção, o que toma indubitável a todo aquele que crê na Bíblia ou no testemunho de sua própria consciência quanto à pecaminosidade universal da humanidade, que todos os homens são os descendentes de um progenitor decaído.

CAPÍTULO V

O ESTADO ORIGINAL DO HOMEM

§ 1. *A Doutrina Bíblica*

A doutrina bíblica sobre o tema inclui os seguintes pontos. Primeiro, que o homem foi criado originalmente em estado de maturidade e perfeição. Entretanto, por maturidade não se quer dizer que a humanidade em Adão, antes da queda, existisse no mais elevado estado de excelência do qual é suscetível. É perfeitamente provável que nossa natureza, em virtude de sua união com a natureza divina na pessoa de Cristo, e em virtude da união dos redimidos com seu exaltado Redentor, seja no futuro elevada a uma dignidade e glória muito maiores do que aquelas nas quais Adão foi criado ou as quais ele jamais poderia alcançar. *Maturidade* do homem como inicialmente criado significa que ele não foi criado num estado de infância. Uma pressuposição predileta dos cépticos é que o homem era inicialmente um bruto, tanto no corpo quanto na alma, um imbecil e desqualificado; que foi formando paulatinamente para si uma linguagem articulada, despertando-se-lhe gradualmente as faculdades morais. Não obstante, isso é inconsistente não só com o relato bíblico de sua criação, mas também com o papel para o qual foi designado, e que de fato nele agiu. Por *perfeição* de seu estado original, entende-se que ele foi perfeitamente adaptado ao fim para o qual foi criado, e à esfera na qual foi designado a agir. Essa perfeição no tocante a seu corpo consistia não só na integridade e devida proporção de todas as suas partes, mas também em sua perfeita adaptação à natureza da alma com a qual estava unida. Os teólogos comumente dizem que o corpo foi criado imortal e impassível. Com respeito à sua imortalidade, é certo que, se o homem não tivesse pecado, também não teria morrido. Mas se a imortalidade que então teria sido o destino do corpo resultava de sua organização original, ou se depois de seu período de prova passaria por uma transformação, adaptando-se à sua condição etema, é uma questão a ser subseqüentemente considerada. *Impossibilidade* não quer necessariamente dizer total liberdade de susceptibilidade à dor, pois tal susceptibilidade em nosso atual estado terreno, e

talvez em algum estado terreno concebível, é uma condição necessária de segurança. É um bem, não um mal; uma perfeição, não um defeito. Tudo o que é necessário significar por esse termo é que o corpo de Adão estava isento das sementes da enfermidade e morte. Nada havia em sua constituição que fosse inconsistente com a mais elevada felicidade e bem-estar do homem no estado em que foi criado, e nas condições sob as quais teria de viver.

Sabemos que o estado primitivo de nossa raça não era o de barbarismo do qual os homens saíram através de um lento processo de melhoria. Primeiro, à luz da autoridade da Escritura

que descreve, como já vimos, o primeiro homem foi criado em plena perfeição de sua natureza. Esse fato é decisivo para os cristãos. Em segundo lugar, as tradições de todas as nações tratam de uma época áurea da qual os homens apostataram. Essas tradições correntes não podem ser explicadas racionalmente, exceto com base no pressuposto de que o relato bíblico do estado primitivo do homem é correto. Em terceiro lugar, a evidência da história concorda totalmente com a doutrina da Bíblia sobre este tema. O Egito derivou sua civilização do Oriente; a Grécia, da Fenícia e do Egito; a Itália, da Fenícia e da Grécia; o restante da Europa, da Itália. A Europa agora estende rapidamente sua influência civilizatória sobre a Nova Zelândia, a Austrália e as ilhas do Oceano Pacífico. A afinidade das línguas demonstra que a antiga civilização do México e da América do Sul se originou da Ásia Oriental. Em contrapartida, não há nenhum relato autêntico de uma nação de selvagens emergindo, por seus próprios esforços, de um estado de barbárie a uma condição civilizada. O fato de Sir John Lubbock, e outros defensores da doutrina oposta, se verem obrigados a fazer referência a tais fatos obscuros e realmente insignificantes, como a cultura superior dos hindus modernos nesse continente, é prova da escassez de evidência histórica em apoio à teoria do barbarismo primitivo. Em quarto lugar, os registros mais antigos, escritos e monumentais, evidenciam a existência de nações em um estado de civilização elevado, nos mais antigos períodos da história humana. Esse fato é facilmente explicável com base na veracidade da doutrina bíblica do estado primitivo do homem, mas não é explicável com base em hipóteses opostas. Carece da gratuita suposição da existência de homens durante eras incontáveis antes desses períodos históricos mais antigos. Em quinto lugar, a filologia comparativa tem estabelecido o fato da relação íntima de todas as grandes divisões da raça humana. Além do mais, já se provou que todas tiveram sua origem a partir do centro comum, e que esse centro foi a sede da mais antiga civilização.

A teoria de que a raça humana passou de uma idade da pedra a uma idade do bronze, depois a uma idade do ferro, estágios de progresso do barbarismo à civilização, carece, como já dissemos, de base científica. Não se pode demonstrar que a idade da pedra prevaleceu contemporaneamente em todas as partes da terra. E, se isso não pode ser demonstrado, de nada serve mostrar que houve um período em que os habitantes da Europa eram destituídos de conhecimento de metais. O mesmo se pode provar com referência aos patagônios e a algumas tribos africanas em nossos dias.

Portanto, tem sido quase uma crença universal que o estado original do homem é como a Bíblia ensina, ou seja, que as nações da terra se deterioraram, mais ou menos, daquele estado mais elevado. Esse estado primitivo, contudo, era distinguido pela superioridade intelectual e moral dos homens, não por sua superioridade nas artes ou ciências naturais. A doutrina bíblica, portanto, é consistente com o fato admitido de que as nações em suas divisões, e a raça humana como um todo, têm feito grandes progressos em todos os ramos do conhecimento e em todas as artes da vida. Tampouco é ela inconsistente com a crença de que o mundo sob a influência do cristianismo está constantemente melhorando, e que alcançará, fínalmente, sob o reinado de Cristo, a perfeição e glória milenar. Tudo o que se nega é que os homens eram originalmente selvagens no mais baixo estado de barbarismo, do qual gradualmente emergiram.

Recentemente, o Arcebispo Whately, em sua obra “Political Economy”, declarou sua crença na doutrina comum sobre o estado primitivo do homem. Diz ele; “Não temos razão para crer que já existiu, ou possa ainda existir, alguma comunidade sem a assistência dos

auxílios externos, saindo de um estado de barbarismo para algum outro que possa ser denominado civilização”. Em oposição a essa doutrina, Sir John Lubbock tenta demonstrar “que há indicações de progresso mesmo entre os selvagens” e “que entre as nações mais civilizadas há traços de barbarismo original”.' Antes de buscar provas para ambas essas proposições, ele argumenta contra a teoria de que alguma tribo se tenha rebaixado de uma condição mais elevada a uma mais baixa, com base em que há certas artes que são tão simples e tão úteis que, uma vez conhecidas, jamais poderiam ser perdidas. Se os homens uma vez tivessem sido pastores e agricultores, jamais se tomariam meros caçadores; se estivessem familiarizados com o uso de metais ou com a arte de fazer cerâmica, essas aquisições não poderiam perder-se. Se uma vez tivessem possuído conhecimento religioso, tal conhecimento jamais poderia perecer.

Diante das tribos agora extintas que eram destituídas, segundo ele, de religião, de conhecimento das artes ou da agricultura, seu argumento é que teriam sido bárbaras desde o início, e que o barbarismo teria sido a condição original do homem.

Para provar que os selvagens podem, por seus próprios esforços, tomar-se civilizados, ele lança mão de fatos, tais como: Os australianos formam os primeiros a usar pequenos veleiros, os quais substituíram por outros, feitos do tronco de árvores, "os quais compravam dos malaios". Os peruanos domestícaram o lhama; os polinésios faziam barco a vela. "Outro exemplo mais forte", diz ele, "é o bumerangue dos australianos. Essa arma não é conhecida por nenhuma outra raça humana", e portanto, ele argumenta, não pode ser uma relíquia de um estado mais elevado de civilização. Ele coloca forte ênfase no caso dos cherokees que se tomaram agricultores, com seus arados, cavalos, gado negro etc., ignorando o fato de que se achavam cercados por americanos civilizados e por anos a fio desfrutaram da fiel doutrinação de missionários cristãos que os instruíram em todas as artes úteis.

Ele encontra indicações do barbarismo original da raça no fato de que implementos de pederneira são encontrados não só na Europa, mas também na Ásia, o berço da humanidade, e no desenvolvimento gradual do relacionamento entre os sexos.[20] [21] Seu livro se destina a "descrever a condição social e mental dos selvagens, sua arte, seus sistemas de matrimônio e de relacionamento, suas religiões, língua, caráter moral e leis". Isso ele faz através de vasta coleção de detalhes sob esses diversos tópicos; e chega assim às seguintes conclusões. "Que os selvagens existentes não são descendentes de ancestrais civilizados. Que a condição primitiva do homem era de total barbarismo. Que dessa condição várias raças surgiram independentemente."[22] É impossível ver como tais conclusões seguem de fatos detalhados; especialmente quando se acham em franca oposição não só à Bíblia, mas a todos os ensinamentos da história. O fato de tribos selvagens inferiores terem idéias inferiores de Deus não prova que nossos primeiros pais foram cultuadores de fetiches, quando toda a história demonstra que a religião mais primitiva de nossa raça era o teísmo puro. Visto que os homens perderam

o conhecimento do verdadeiro Deus, tornaram-se mais e mais degradados em todos os outros aspectos. E os que eram expulsos dos centros de civilização para regiões inóspitas, tórridas ou árticas, mergulharam cada vez mais fundo na escala da existência. Certo é que não há no livro de Sir John Lubbock nada que possa

abalar a fé de uma criança cristã na doutrina da Bíblia quanto ao estado primitivo do homem.

§ 2. O *Homem Criado à Imagem de Deus*

Em segundo lugar, outros animais, além do homem, foram criados em maturidade e perfeição, cada um segundo sua espécie. A característica distintiva do homem é que ele foi criado à imagem e semelhança de Deus. Muitos dos antigos escritores concluíram que a palavra “imagem” se referia ao corpo, o qual pensavam que, por sua beleza, aspecto inteligente e postura ereta, era uma sombra de Deus; e que a palavra “semelhança” se referia à natureza intelectual e moral do homem. Segundo Agostinho, a imagem se relaciona com a *cognitio veritatis*, e a semelhança, com o *amor virtutis',* a primeira com as faculdades intelectuais, e a segunda com as faculdades morais. Esse foi o fundamento da doutrina escolástica de que a imagem de Deus inclui os atributos naturais da alma; e a semelhança inclui nossa conformidade moral com o Ser divino. Tal distinção foi introduzida na teologia romana. Diz Belarmino:[23] “Imaginem in natura, similitudinem in probitate et justitia sitam esse”. Diz ainda:[24] “Ex his tot patrum testimoniis cogimur admittere, non esse omnino idem imaginem et similitudinem, sed imaginem ad naturam, silimilitudinem ad virtutes pertinere; proinde Adamum peccando non imaginem Dei, sed similitudinem perdidisse”. Outros modificam um pouco essa perspectiva fazendo com a imagem de Deus consistir no que é natural e concreto, e a semelhança, no que é adquirido. O homem foi criado à imagem de Deus e se amoldou à sua semelhança. Ou seja, empregou de tal maneira seus dotes naturais que chegou a ser semelhante a Deus em seu caráter. Todas essas distinções, porém, repousam sobre uma falsa interpretação de Gênesis 1.26. As palavras cb'_í e simplesmente explicam uma à outra. Imagem e semelhança significam uma imagem que sc assemelha. A simples declaração das Escrituras é que, na criação, o homem era semelhante a Deus. A natureza dessa semelhança tem sido um pomo de discórdia. Segundo os teólogos reformados e a maioria dos teólogos de outras divisões da Igreja, a semelhança do homem com Deus incluía os seguintes pontos:

Sua natureza intelectual e moral. Deus é Espírito, a alma humana é um espírito. Os atributos essenciais do espírito são a razão, a consciência e a vontade. Um espírito é um agente racional, moral e, portanto, também um agente livre. Assim, ao criar o homem segundo a sua imagem, Deus o dotou com aqueles atributos que pertencem à sua própria natureza como espírito. O homem é, por isso, distinto de todos os demais habitantes deste mundo, e está colocado

incomensuravelmente acima deles. Pertence à mesma ordem de ser que o próprio Deus, e por isso é capaz de ter comunhão com seu Criador. Tal conformidade de natureza entre o homem e Deus não só é a prerrogativa distintiva da humanidade, no que tange às criaturas terrenas, mas também a condição necessária de nossa capacidade de conhecer a Deus, e portanto o fundamento de nossa natureza religiosa. Se não fôssemos semelhantes a Deus, não

poderíamos conhecê-lo. Seriamos como os animais que perecem. Quando as Escrituras declaram que Deus é o Pai dos espíritos, e que nós somos sua geração, elas nos ensinam que somos participantes de sua natureza como um ser espiritual, e que um elemento essencial dessa semelhança com Deus na qual o homem foi originalmente criado consiste em nossa natureza racional ou espiritual. Sobre este tema, contudo, há duas opiniões extremadas. Os teólogos gregos fazem a imagem de Deus, segundo a qual o homem foi criado, consistir exclusivamente em sua natureza racional. A maioria deles ensinou que a **êíκcóv** era **év Ic/ikí) vjiuxti;** ou, como o expressa João Damasceno:[25] tò **Kca' elKÓvce,** tò voepóv **ôqÃOL koíI** aúte^oúoLoy. E Irineu[26] afirma: "Homo vero rationabilis et secundum hoc similis Deo". Os remonstrantes e socinianos se dispunham a limitar a imagem de Deus, segundo a qual o homem foi criado, ao seu domínio. Assim diz Limborch:[27] "Illa imago aliud nihil est, quam eximia, quasdam qualitas et excellentia, qua homo Deum speciatim referi: haec autem est potestas et dominium, quod Deus homini dedit in omnia a se creata.... Hoc enim dominio Deum proprie referi, estque quasi visibilis Deus in terra super omnes Dei creaturas constitutus". Esse domínio, contudo, se fundamentava na natureza racional do homem, e portanto Limborch acrescenta que a semelhança de Adão com Deus pertencia a sua alma, "quatenus ratione instructa est, cujus ministério, veluti sceptro quodam, omnia sibi subjicere potest". Esses pontos de vista concordam em excluir a conformidade moral do homem com Deus da idéia da imagem divina segundo a qual ele foi criado.

Os teólogos luteranos, em geral, se inclinavam para o extremo oposto. A imagem de Deus, segundo eles, era aquele elemento que foi perdido pela queda, e o qual é restaurado pela redenção. Assim diz Lutero: "So ist nun hier so viel gesagt, dass der Mensch am Anfang geschaffen ist ein Bild, das Gott ähnlich war, voll Weisheit, Tugend, Liebe und kurzum gleich wie Gott, also dass er voll Gottes war". E: "Das ist Gottes Bild, das eben also wie Gott gesinnet ist und sich immer nach ihm ahmet".[28] Calovius e outros teólogos luteranos dizem

expressamente: “Anima ipsa rationalis non est imago divina, aut imaginis pars, quia anima non es amissa, at imago amissa est”. E novamente: “Unde patet, conformitatem, quas in substantia animas reperitur aut corporis, ad imaginem Dei, stylo biblico descriptam, non pertinere, quia substantia animas aut corporis per lapsum non est perdita, nec per renovationem restauratur”. Entretanto, isso não passa de uma disputa sobre o uso bíblico da frase “imagem de Deus”, como aplicada ao homem em seu estado original, e não ao fato em si; pois os luteranos não negavam que a alma quanto à sua natureza ou substância é semelhante a Deus. Hollazius admite que “Ipsa substantia animas humanas quaedam Gela seu divina exprimit, et exemplar divinitatis referi. Nam Deus est spiritus immaterialis, intelligens, voluntate libera agens etc. etc. Quas praedicata de anima humana certo modo affirmari possunf’.[29]

Os teólogos reformados tomam a via média entre os extremos de fazer com que a imagem de Deus consista exclusivamente na natureza racional do homem, ou exclusivamente em sua conformidade moral com o Criador. De maneira distintiva, incluem ambas as coisas.

Diz Calvino:[30] Imago Dei est “integra naturre humanas praestantia, quae refulsit in Adam ante defectionem postea sic vitiata et prope deleta, ut nihil ex ruina nisi confusum, mutilum, labeque infectum supersit”. H. à Diest[31] é mais explícito: “Imago Dei fuit partim inamissibilis, partim amissibilis; inamissibilis, quas post lapsum integra permansit, veluti animas substantia spiritualis, immortalis, rationalis, cum potentiis intelligendi et libere volendi; amissibilis, quae partim plane periit, partim corrupta est, manentibus tantum exiguis ejusdem reliquiis; veluti in intellectu insignis sapientia, in voluntate et affectibus vera justitia et sanctitas, in corpore immortalitas, sanitas, fortitudo, pulchritudo, dominium in animalia, copia omnium bonorum etjus utendi cretaturis”. Diz Maresius:[32] “Imago Dei spectavit, (1.) Animas essentiam et conditionem spiritualem, intelligentem et volentem, quod contra Lutheranos pertendimus, quum post lapsum etiam rudera imaginis Dei adsint. (2.) Eluxit in accidentali animas perfectione, mentis lumine, voluntatis sanctitate, sensuum et affectumm harmonia atque ad bonum promptitudine; (3.) conspicua fuit in dominio in omnia animalia”. Portanto, enquanto as Escrituras fazem da perfeição moral original do homem o elemento mais proeminente dessa semelhança com Deus, segundo a qual ele foi criado, não é menos verdadeiro que reconhecem o homem como filho de Deus em virtude de sua natureza racional. Ele é a imagem de Deus e contém reflexos da semelhança divina entre os habitantes da terra,

visto ser ele um espírito, um agente inteligente e voluntário; e como tal, por direito, está investido com o domínio universal. Isso é o que os teólogos reformados costumavam chamar de imagem essencial de Deus, como distinta da acidental. A primeira consistia na própria natureza da alma; a segunda, em seus dotes acidentais, ou seja, aqueles poderiam perder-se sem a perda da própria humanidade.

§ 3. *Retidão Original*

Na imagem moral de Deus, ou retidão original, inclui-se:

1. A perfeita harmonia e a devida subordinação de tudo o que constituía o homem. Sua razão estava sujeita a Deus; sua vontade estava sujeita à sua razão; seus afetos e apetites, à sua vontade; o corpo era o órgão obediente da alma. Não havia nem rebelião da parte sensível de sua natureza contra a parte racional, nem havia desproporção alguma entre elas que tivesse de ser controlada ou equilibrada pelos dons ou influências *ab extra.*

2. Contudo, além desse equilíbrio e harmonia, na constituição original do homem, sua perfeição moral na qual se assemelhava a Deus incluía conhecimento, justiça e santidade. As duas passagens do Novo Testamento em que são mencionados distintamente esses elementos da imagem divina com os quais o homem foi criado são Colossenses 3.10 e Efésios 4.24. Na primeira, diz ele: “E vos revestistes do novo homem que se refaz para o pleno conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou”: **èvôuoápevot** tòv **véov,** tòv **àvaKoavoúpevov** elç êirÍYVwoiv xat’ eÍKQva toO Kxíaavcoç **aúxóv.** *Novo* homem **(véov),** de acordo com a distinção ordinária entre véoç e Kcavóç, significa recente, recentemente feito, em oposição a (ircdcuóç) *velho.* A qualidade ou excelência moral desse homem recentemente formado é expressa na

palavra ***àvaKaivo\)\ievov;*** no vocabulário bíblico, o que kocivóç é puro. Essa renovação é tida como elç èTÚYvtüoiv, não *em* conhecimento, muito menos *pelo* conhecimento, mas *para* o conhecimento, para que ele saiba. Conhecimento é efeito da renovação expressa. A palavra étrÍYvcoaiv pode ser conectada às palavras que se seguem imediatamente (rax’ eíxova), *conhecimento, segundo a imagem de Deus,* ou seja, conhecimento como aquele que Deus possui. É mais comum e natural tomar èirÍYvcooiv em sua natureza e conectar rax’ élkóvoí com o particípio precedente: “renovado segundo a imagem de Deus”. O conhecimento aqui em pauta não é mera cognição. É conhecimento pleno,

acurado, vivo ou prático; conhecimento como é a vida eterna, de modo que essa palavra inclui aqui o que em Efésios 4.24 é expresso como sendo justiça e santidade. Não importa se a palavra moavcoç se refere a Deus como o autor da criação original, ou da nova criação da qual o Apóstolo está falando aqui. No primeiro caso, o significado seria: o crente é renovado segundo a imagem de seu Criador. No segundo, o sentido é que a renovação é segundo a imagem do criador do novo homem. Conforme uma das maneiras de explicar a idéia, é mais claramente expresso que o homem, como originalmente criado, foi dotado com verdadeiro conhecimento. Segundo a outra interpretação, isso pode estar implícito, mas não é declarado. Tudo o que o Apóstolo, nesse caso, afirma é que o homem regenerado foi feito semelhante a Deus em conhecimento. Mas, como o homem original era também semelhante a Deus, e como o conhecimento está incluído nessa semelhança, a passagem ainda prova que Adão foi criado na posse do conhecimento de que o Apóstolo aqui fala. Como a palavra kxíÇéiv no Novo Testamento sempre se refere à criação original, a menos que algum termo explicativo seja acrescentado, como *nova* criação, ou a menos que o contexto proíba tal referência; e como kxícocvxoç não expressa o processo contínuo de transformação, e, sim, o ato momentâneo de criação como já ocorrida, é mais natural entender que o Apóstolo falava da semelhança original com Deus na qual o homem foi criado e para a qual o crente é restaurado. Portanto, o ocúxóv não deve ser entendido como xòv ***vkov,*** mas como ctvGpcoirov - segundo a imagem daquele que criou o homem. Esta é a antiga interpretação como apresentado por Calovius e adotado por De Wette, Rückert e outros intérpretes modernos. Diz Calovius: “Per *imaginem ejus, qui creavit ipsum*, imago Dei, quas in prima creatione nobis concessa vel concreata est, intelligitur, quasque in nobis reparatur per Spiritum Sanctum, quas ratione intellectus consistebat in cognitione Dei, ut ratione voluntatis in justitia et sanctitate, Eph. iv.24. Per verbum itaque xou Kiíoavxoç non nova creatio, sed vetus ílla et primasva intelligitur, quia in Adamo conditi omnes sumus ad imaginem Dei in cognitione Dei”.

Efésios 4.24

A outra passagem supramencionada é Efésios 4.24: “E vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade”. O novo homem, xòv raivòv ãvGpcoirov, diz-se serrará Geòv, ou seja, segundo a imagem de Deus; e lemos que essa imagem ou semelhança com Deus consiste em justiça e santidade. Estas palavras, quando usadas em combinação, destinam-se a ser exaustivas; ou seja, a incluir toda a excelência moral. Ambos os termos

podem ser usados nesse sentido abrangente; quando, porém, é dis-tinguido, ôiKctLooúvr) significa retidão, ser e agir certo, o que a justiça demanda; óoLÓxriç, pureza, santidade, o estado mental produzido quando a alma está plena de Deus. Em vez de *verdadeira* santidade, as palavras do Apóstolo devem ser traduzidas por “justiça e santidade

da verdade”; ou seja, a justiça e santidade que são os efeitos ou manifestações da verdade. Por verdade, aqui, como o oposto de *engano* (áirátri) mencionado no versículo 22, contém o sentido que em Colossenses 3.10 chama-se conhecimento. É a luz divina do entendimento, da qual o Espírito da verdade é o autor, e da qual, como sua causa próxima, procedem todos afetos corretos e atos santos.

À luz destas passagens fica evidente que conhecimento, justiça e santidade são elementos da imagem de Deus segundo a qual o homem foi originalmente criado. Conhecimento não significa meramente a faculdade de cognição, a habilidade de adquirir conhecimento, mas o conteúdo dessa faculdade. Como o conhecimento pode ser inato, assim ele pode ser concretizado. Adão, tão logo começou a existir, possuía autoconhecimento; era cônscio de seu próprio ser, faculdades e condições. Possuía também o conhecimento do que havia fora dele, ou possuía aquilo que a filosofia moderna chama consciência do mundo. Ele não só percebia os vários objetos materiais pelos quais estava cercado, mas compreendia corretamente a natureza deles. O quanto este conhecimento se estende, somos inaptos a determinar. Há quem pressuponha que nosso primeiro pai tinha mais conhecimento do mundo externo, de suas leis e da natureza de suas variadas produções, do que aquele que a ciência humana já alcançou. É certo que ele tinha condição de dar nomes apropriados a todas as classes de animais, as quais passou em revista, o que pressupõe uma correta apreensão de suas características distintivas. Sobre este ponto, nada sabemos além do que a Bíblia nos ensina. É mais importante observar que Adão conhecia a Deus, para quem conhecer eqüivale à vida eterna. Esse conhecimento, naturalmente, difere quanto a seus objetos. A cognição de meras verdades especulativas, como as da ciência e da história, é mero ato do entendimento; a cognição da beleza envolve o exercício de nossa natureza estética; a das verdades morais, o exercício de nossa natureza moral; e a do conhecimento de Deus, o exercício de nossa natureza espiritual e religiosa. O homem natural, diz o Apóstolo, não aceita as coisas do Espírito, nem pode conhecê-las. O que se assevera de Adão é que, ao sair das mãos de seu Criador, sua mente estava imbuída com conhecimento espiritual ou divino.

Tudo quanto se tem expresso com respeito ao estado original do homem está envolvido no relato da criação, o qual declara que ele foi feito semelhante a Deus, cujo pronunciamento foi que era bom, bom em grande medida. Que bondade é a que pertence ao homem como um ser racional, imortal e religioso, e que precisa ser adequada à esfera na qual ele teria de mover-se, e ao destino para o qual ele foi criado, descobrimos ser em parte o expresso nas declarações das Escrituras, em parte a natureza do caso, e em parte o que se acha envolvido na humanidade restaurada por Cristo. À luz de todas essas fontes, é evidente que a doutrina protestante concernente à imagem de Deus e à justiça original na qual e com a qual Adão foi criado inclui não só sua natureza racional, mas também conhecimento, justiça e santidade.

§ 4. *Domínio sobre as Criaturas*

O terceiro ponto que entra na dignidade do estado original do homem, e na imagem de Deus com que este foi investido, era seu domínio sobre as criaturas. Isso proveio dos poderes dos quais ele foi investido e da expressa designação de Deus, que o constituiu governante sobre a terra. Deus pôs, como diz o salmista, tudo debaixo de seus pés. Em 1 Coríntios 11.7 o Apóstolo diz que o homem é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do

homem. Ele apresenta isso como razão pela qual o homem não deveria fazer nada que implicasse a negação de seu direito de governar. Portanto, era como governante que ele portava a imagem de Deus, ou o representava na terra. Não é fácil determinar a extensão do domínio dado ao homem, ou ao qual se destinava nossa raça. A julgar pelo relato apresentado em Gênesis, ou ainda pela linguagem mais enérgica empregada no Salmo 8, devemos concluir que esta autoridade se estenderia somente sobre os animais inferiores pertencentes a esta terra. O Apóstolo, porém, em sua exposição das palavras do salmista, ensina que havia muito mais ali expresso. Diz ele em 1 Coríntios 15.27: “Porque todas as coisas sujeitou debaixo dos pés. E, quando diz que todas as coisas lhe estão sujeitas, certamente exclui aquele que tudo lhe subordinou”. E em Hebreus 2.8, diz: “Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora de seu domínio”. Portanto, era um domínio absolutamente universal, no que diz respeito às criaturas, com que devia ser investido o homem. Este domínio universal, como aprendemos pelas Escrituras, só foi alcançado pela encarnação e exaltação do Filho de Deus. Mas, como Deus vê o fim desde o princípio, como seu plano é imutável e todo-abrangente, essa suprema exaltação da humanidade foi designada desde o princípio, e incluída no domínio com que o homem foi

investido.

§ 5. A Doutrina da Igreja Romana

A doutrina romanista quanto ao estado original do homem concorda com a protestante, exceto em um importante particular. Afirmam que o homem antes da queda vivia em estado de perfeição relativa; ou seja, era não só isento de todo defeito ou enfermidade física, mas dotado com todos os atributos de um espírito e imbuído com conhecimento, justiça e santidade, bem como investido de domínio sobre as criaturas. Os protestantes incluem tudo isso sob a imagem de Deus; os romanistas entendem por imagem de Deus somente a natureza racional, e especialmente voluntária, do homem, ou a liberdade da vontade. Portanto, fazem distinção entre a imagem de Deus e a justiça original. Dizem que o homem perdeu a segunda e reteve a primeira. Os protestantes, em contrapartida, afirmam que foi a imagem divina, em seus mais importantes componentes, que o homem perdeu por sua apostasia. Entretanto, isso pode ser considerado simplesmente uma diferença de emprego de palavras. O ponto importante de diferença consiste em que os protestantes afirmam que a justiça original, até onde consistia na excelência moral de Adão, era natural, enquanto os romanistas mantêm ela era supematural. Segundo sua teoria, Deus criou o homem com alma e corpo. Esses dois componentes de sua natureza estão naturalmente em conflito. Para preservar a harmonia entre eles e a devida sujeição da carne ao espírito, Deus deu ao homem o dom supematural da justiça original. Foi esse dom que o homem perdeu na queda; de modo que, desde sua apostasia, ele vive no estado em que Adão vivia antes que fosse investido com esse dote supematural.
Em oposição a tal doutrina, os protestantes mantêm que a justiça original era concriada e natural. Justiça natural, diz Lutero,[33] “Non fuisse quoddam donum, quod ab extra accederet, separatum a natura hominis. Sed fuisse vere naturalem, ita ut natura Adse esset, diligere Deum, credere Deo, agnoscere Deum etc. Haec tam naturalia fuere in Adamo, quam naturale est, quod oculi lumen recipiunf’. O Concilio de Trento não fala explicitamente sobre esse ponto, mas a lingua-

gem do Catecismo Romano está nitidamente em concordância com os mais diretos ensinos dos teólogos da Igreja de Roma, no sentido em que a justiça original é um dom supernatural. Ao descrever o estado original do homem, esse Catecismo afirma:[34] “Quod ad animam pertinet, eum ad imaginem et similitudinem suam formavit, liberumque ei arbitrium tribuit: omnes prasterea motus animi atque appetitiones ita in eo temperavit, ut rationis império nunquam non parerent. Tum originalis justitiae admirabile donum addidit, ac deinde

caeteris animantibus prasesse voluit". Berlamino[35] [36] apresenta essa doutrina em termos mais claros: "Integritas illa, cum qua primus homo conditus fuit et sine qua post ejus lapsum homines omnes nascuntur, non fuit naturalis ejus conditio, sed supematuralis evectio. ...[n] Sciendum est primo, hominem naturaliter constare ex carne, et spiritu, et ideo partim cum bestiis, partim cum angelis communicare naturam, et quidem ratione carnis, et communionis cum bestiis, habere propensionem quandam ad bonum corporale, et sensibile, in quod fertur per sensum et appetitum: ratione spiritus et communionis cum angelis, habere propensionem ad bonum spirituale et intelligibile, in quod fertur per intelligentiam, et voluntatem. Ex his autem diversis, vel contrariis propensionibus existere in uno eodemque homine pugnam quandam, et ex ea pugna ingentem bene agendi difficultatem, dum una propensio alteram impedit. Sciendum secundo, divinam providentiam initio creationis, ut remedium adhiberet huic morbo seu languori naturae humanas, qui ex conditione matéria: oriebatur, addidisse homini donum quoddam insigne, justitiam videlicet originalem, qua veluti aureo quodam írseno pars inferior parti superiori, et pars superior Deo facile subjecta contineretur".

A questão se a justiça original era natural ou supernatural não pode ser respondida até que se determine o significado das palavras. A palavra *natural* é às vezes usada para designar aquilo que constitui a natureza. A razão é nesse sentido tão natural para o homem, que sem ela o homem deixa de ser homem. Às vezes o termo designa o que necessariamente flui da constituição da natureza; como quando dizemos que é natural para o homem desejar sua própria felicidade; às vezes o termo designa o que é concriado ou inato como oposto ao que é adventício, acessório ou adquirido; neste uso da palavra, o senso de justiça, piedade e afetos sociais são naturais ao homem. A justiça original é asseverada pelos protestantes como sendo natural, primeiro com vistas a negar que a natureza humana, como inicialmente constituída, envolvia os princípios conflitantes da carne e espírito, como descritos por Belarmino; e que a *pura naturalia,* ou simples princípios da natureza, como existiam em Adão, era destituída de caráter moral; e, em segundo lugar, para asseverar que a natureza do homem, ao ser criado, era boa, que sua razão era iluminada e sua vontade e emoções eram conformadas à imagem moral de Deus. Era natural em Adão amar a Deus no mesmo sentido que lhe era natural amar a si próprio. Era tão natural para ele apreender a glória de Deus como lhe era natural apreender as belezas da criação. Ele foi de tal forma constituído, de tal forma criado que, em virtude da natureza que Deus lhe deu, e sem nenhum dom acessório *ab extra,* foi capacitado a cumprir o fim de sua existência, ou seja, glorificar a Deus e usufruir

dele para sempre.

Objeções à Doutrina Romanista

As evidentes objeções à doutrina romanista de que a justiça original era um dom supematural são: (1.) Que ela pressupõe um degradante conceito da constituição original de nossa natureza. Segundo esta doutrina, as sementes do mal foram implantadas na natureza humana quando ela saiu das mãos divinas. Seria desordenada ou enfermiça, se porventura houvesse nela o que Belarmino chama um *morbus* ou *languor* que carecia de antídoto. Isso, porém, é derrogatório da justiça e bondade de Deus e, segundo as expressas declarações da Escritura, de que o homem, a humanidade, a natureza humana, eram bons. (2.) Esta doutrina é evidentemente fundamentada no princípio maniqueísta do mal inerente à matéria. É em virtude de o homem possuir um corpo material que se diz ser inevitável o conflito entre a carne e o espírito, entre o bem e o mal. Isso, porém, opõe-se à palavra de Deus e à fé da Igreja. A matéria não é má. E não há nenhuma tendência necessária para o mal provinda da união da alma com o corpo que requeira ser corrigida de forma supematural. (3.) Esta doutrina quanto à justiça original provém do semipelagianismo da Igreja de Roma e se destinava a sustentá-la. As duas doutrinas são tão relacionadas que ou ficam juntas ou caem juntas. Segundo a teoria em questão, o pecado original é a simples perda da justiça original. A humanidade, desde a queda, é precisamente o que era antes da queda e antes da adição do dom supematural da justiça. Diz Belarmino:[37] "Non magis differt status hominis post lapsum Ad*es* a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laborarei in puris naturalibus condita. Proinde corruptio natura non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus mala: qualitatis accessu, sed ex sola doni supematuralis ob Adas peccatum amissione profluxit". O conflito entre a carne e espírito é normal e original, e portanto não pecaminoso. Concupiscên-cia, o termo teológico para essa rebelião dos elementos inferiores de nossa natureza contra os elementos superiores, não pertence à natureza do pecado. Andradius[38] (teólogo romanista contra quem Chemnitz dirigiu seu *Examen* do Concilio de Trento) estabelece o princípio "quod nihil habeat rationem peccati, nisi fiat a volente et sciente", o qual naturalmente exclui a con-cupiscência, quer no [homem] renovado que no não-renovado, da categoria do pecado. Daí, diz Belarmino:[39] "Reatus est omnino inseparabilis ab eo, quod natura sua est dignum reterna damnatione, qualem esse volunt concupiscentiam adversarii". Essa concupiscência permanece depois do

batismo ou da regeneração, o que, dizem os romanistas, remove todo pecado; e, portanto, não sendo má em sua própria natureza, não detrai nada do mérito das boas obras, nem toma impossível a perfeita obediência, e mesmo as obras de super-rogação por parte do fiel. Esta doutrina do caráter supematural da justiça original, como defendida pelos romanistas, está, portanto, intimamente conectada com todo o seu sistema teológico; e é incompatível com as doutrinas bíblicas não só do estado original do homem, mas também do pecado e da redenção. Entretanto, aparecerá na seqüência que nem os padrões da Igreja de Roma nem os teólogos romanistas são consistentes em seus pontos de vista do pecado original e de sua relação com a perda da justiça original.

§ 6. *A Doutrina Pelagiana e Racionalista*

1

Fragments Philosophiques, de Cousin, pp. 172-176.

2

Biblische Psychologie, p. 23.

3

Vorschule der speculativen Theologie, segunda edição, Viena, 1846, 1848, segunda parte, p. 181.

4

History of Chrístian Doctrine, de Shedd, vol, í, p. 343, *nota.*

5

Ueber den Ursprung der Seelen, Munique, 1854, p. 82, nota 1.

6

Shedd, *History of Christian Doctrine,* vol. ii, p. 13.

7

Biblische Psychologie, de Delitzsch, p, 79,

8

De la Longevitè Humaine, etc., por P, Flourens, Paris, 1855.

9

Principies ofZoôlogy , p. xiv.

10

Ibid., p. 9.

11

Ibid., p. 43.

12

Bibliotheca Sacra, p. 863.

13

Ibid., 1857, p. 861.

14

Biblioteca Sacra, 1857, p. 863.

15

Commentary on Genesis.

16

[5] *Cosmos*, Otté's Translation, editado em Londres, 1849, vol. ii. pp. 471, 472.

17

Citado em Cabell, *Unity of Mankind,* pp. 228, 229.

18

Ibid., p. 232.

19

The Philosophy of Universal History, editado em Londres, 1854, vol. ii. p. 112.

20

The Origin of Civilization and the Primitive Condition ofMan. Por Sir John Lubbock, Bart. M. P., R R. S., Londres, 1870, p. 329.

21

Na página 66, ele diz: “Supondo que a prevalência do matrimônio comunal demonstrada nas páginas antecedentes, que tem prevalecido tão amplamente entre as raças em um estado inferior de civilização, represente a condição social primitiva do homem, passamos agora à consideração das várias formas nas quais ele pode ter se interrompido e substituído pelo matrimônio individual”.

22

Ibid., p. 323.

23

De Grada et Libero Arbítrio, I. 6. *Disputationes*, Paris, 1608, vol. iv., p. 402, a.

24

De Grada Pimi Hominis, 2. *Ibid.*, p. 8, d.

25

II. 12; Strauss, *Dogmatik*, vol. i. p. 690.

26

IV. iv. 3; *Works*, editado em Leipzig, 1853, vol. i. p. 569.

27

Theologia Christiana, II. xxiv. 2, editado em Amsterdã, 1715, pp. 133, 134.

28

Sermons on Genesis, editado em Erlangen, 1843, vol. xxxiii., pp. 55, 67.

29

Examen, Leipzig, 1763, p. 463.

30

Institution, I. xv. 4; editado em Berlin, 1834, vol. i. p. 130.

31

Theologia Biblica, Davcntrias, 1644, pp. 73, 74.

32

Collegium Theologicum, loc. v. 52, 53, 54; editado em Grõningen, 1659, p. 60.

33

Em *Genesis*, cap. iii.; *Works*, editado em Wittenberg, 1555 (latim), vol. vi., folha 42, p. 2,

34

Streitwolf, *Libri Symbolici Ecclesice Catholicce*, vol. i. p. 127.

35

De Gratia Primi Hominis 2. *Disputationes*, vol. iv. p. 7, c.

36

Ibid., 5, p. 15, c. d.

37

De Gratia Primi Hominis, c. 5. *Disputationes*, vol. iv. p. 16, d, e.

38

Baur, *Katholicismus undProtestantismus*, Tübingen, 1836, p. 85, nota.

39

De Amissione Gratice et Statu Peccati, v. 7. *Disputationes*, vol. iv. p. 287, a.

Segundo os pelagianos e os racionalistas, o homem foi criado como um agente livre racional, mas destituído de caráter moral. Ele não era justo nem injusto, nem santo nem profano. Simplesmente possuía a capacidade de tomar-se ambos. Sendo dotado de razão e livre-arbítrio, seu caráter dependia do uso feito desses dotes. Se agisse corretamente, se tomaria justo; se agisse erroneamente, se tomaria injusto. Não poderia existir, segundo seu sistema, algo como caráter moral concriado, e portanto eles rejeitam a doutrina da justiça original como irracional. Essa visão do estado original do homem é conseqüência da pressuposição de que o caráter moral só pode ser predicado de atos da vontade ou das conseqüências subjetivas de tais atos. O princípio que obstrui a possibilidade da justiça original em Adão também obstrui a possibilidade da depravação inata e hereditária, comumente chamada pecado original; e também obstrui a possibilidade da permanência do pecado e dos hábitos da graça. Portanto, é um princípio que necessariamente opera uma mudança total em todo o sistema da doutrina cristã. Contudo, não é um princípio final. É por si mesmo uma inferência da pressuposição primária de que a capacidade limita a obrigação; de que um homem não pode ser nem louvado nem culpado, nem galardoado nem condenado, exceto por seus próprios atos e caráter auto-adquirido, os quais devem estar dentro dos limites de sua capacidade. O que é ou concriado ou inato, inerente ou infuso, evidentemente não está no poder da vontade, e portanto não pode ter nenhum caráter moral. Como tal princípio contém esse alcance, deve ser estabelecido de forma definitiva.

A Consciência Prova que as Disposições, quando Distintas dos Atos, Podem Ter Caráter Moral

Pela ética dos filósofos e teólogos, cuja teologia é mera filosofia, pressupõe-se como axioma ou verdade intuitiva que uma pessoa só é responsável pelo que ela tem pleno poder de fazer ou evitar. Quanto à plausibilidade deste princípio, podemos dizer:

1. Que ele se opõe ao testemunho da consciência. É um fato da consciência que atribuímos caráter moral aos princípios que precedem toda ação voluntária e são totalmente independentes do poder da vontade. E é um fato passível da mais clara demonstração que esse é não só o ditame de nossa própria consciência individual, como também a convicção de todos os homens. Se examinarmos nossa própria consciência quanto ao critério que nos examinamos, descobriremos que nos responsabilizamos não apenas pelos atos deliberados da

vontade, ou seja, pelos atos de autodeterminação deliberada, o que pressupõe tanto conhecimento quanto volição, mas também pelos atos emocionais e impulsivos, os quais precedem toda deliberação; e não só por tais atos impulsivos, mas também pelos princípios, disposições ou condições imanentes da mente, pelas quais seus atos, quer impulsivos quer deliberados, são determinados. Quando uma pessoa se convence do pecado, sua consciência a condena não tanto pelos atos específicos de transgressão, mas pelas condições permanentes de sua mente; seu egoísmo, mundanismo e malícia; sua ingratidão, incredulidade e dureza de coração; sua carência de afeições positivas, de amor a Deus, de fidelidade para com o Redentor e de benevolência para com os homens. Esses não são atos. Não são condições da mente sobre o controle da vontade; e, no entanto, no critério da consciência, a qual não podemos silenciar

nem perverter, constituem nosso caráter e são justamente a base da condenação. De igual modo, todas as disposições ou princípios corretos que descobrimos em nós mesmos, todo o amor a Deus, a Cristo ou a seu povo, toda a humildade, mansidão, paciência ou qualquer outra virtude, o testemunho da consciência consiste em que essas disposições, que não são nem os atos nem os produtos da vontade, até onde existem dentro de nós, constituem nosso caráter aos olhos de Deus e do homem. Tal é não só o testemunho da consciência com respeito ao que julgamos de nós mesmos, mas também quanto ao que julgamos dos demais homens. Quando pronunciamos que uma pessoa é ou boa ou má, o critério não se fundamenta em seus atos, mas em seu caráter como revelado em seus atos. Os termos bom e mau, quando aplicados aos homens, não são usados para expressar o caráter de ações particulares realizadas, mas o caráter dos princípios, disposições ou atos permanentes da mente, os quais determinam seus atos e asseguram o que eles serão no futuro. Podemos mirar uma boa pessoa e saber que há algo nela que constitui seu caráter, o qual determina que ela não blasfemará, não mentirá, nem furtará; mas, ao contrário disso, que ela é diligente em todas as coisas para servir a Deus e praticar o bem para com os homens. De igual modo, podemos contemplar uma pessoa má no seio de sua família, quando cada sentimento mau é reprimido e quando só sentimentos de bondade entram em ação, e todavia sabemos que ela é perversa. Ou seja, não só sabemos que ela tem perpetrado ações perversas, mas que é inerentemente má; que há nela uma natureza má, ou um estado mental permanente que constitui seu real caráter e determina seus atos. Quando dizemos que uma pessoa é avara, não queremos dizer simplesmente que ela entesoura dinheiro, ou que ela fere a face do pobre, mas que ela tem uma disposição que nos tempos de outrora foi levada a tais atos e que continuará a produzi-los enquanto ela [a disposição] governar

seu coração. Portanto, a doutrina pelagiana de que o caráter moral só pode ser predicado de atos voluntários é contrária ao testemunho da consciência.

Argumento à Luz do Critério Geral dos Homens

2. Não obstante, pode-se dizer que nossa consciência ou critério moral é influenciada por nossa educação cristã. É então importante observar, em segundo lugar, que esse critério de nossa consciência individual é confirmado pelo critério universal de nossos semelhantes. Isso fica evidente pelo fato de que em todos os idiomas conhecidos há palavras que fazem distinção entre disposições, princípios ou hábitos, como condições permanentes da mente, e atos voluntários. E tais disposições são universalmente reconhecidas como sendo ou boas ou más. A linguagem é produto da consciência comum dos homens. Não poderia haver termos como benevolência, retidão, integridade e fidelidade, expressando princípios que determinam atos, e os quais não são em si mesmos atos, se os homens não reconhecessem intuitivamente o fato de que os princípios, bem como os atos, podem ter caráter moral.

O Caráter Moral dos Atos Determinados pelos Princípios que Deles Fluem -

3. Quanto a ser verdade que no critério dos homens o ato voluntário sozinho constitui o caráter, o oposto também é verdadeiro. O caráter do ato é decidido pela natureza do princípio pelo qual ele é determinado. Se uma pessoa dá esmolas, ou cultua a Deus com base em um

princípio egoísta, controlado pela disposição de assegurar os aplausos dos homens, tais atos, em vez de serem bons, são instintivamente reconhecidos como maus. Aliás, se esse princípio pelagiano ou racionalista fosse verdadeiro, então não poderia haver algo como caráter; não só porque atos individuais não possuem qualidade moral exceto como derivados do princípio que deles flui, mas também porque o caráter necessariamente pressupõe algo permanente e controlador. Uma pessoa sem caráter é uma pessoa sem princípios; ou seja, em quem não há nada que dê segurança sobre quais serão seus atos.

O Argumento das Escrituras

4. As Escrituras nisto, como em todos os casos, reconhecem a validade dos critérios intuitivos e universais da mente. Por toda a parte elas distinguem entre princípios e atos, e por toda a parte atribuem caráter moral aos primeiros, e aos atos só até onde procedem dos princípios. Esta é a doutrina de nosso Senhor,

quando diz: “Ou fazei a árvore boa e o seu fruto bom ou a árvore má e o seu fruto mau; porque pelo fruto se conhece a árvore” (Mt 12.33). “Não pode a árvore boa produzir frutos maus, nem a árvore má produzir frutos bons” (Mt 7.18). É o interior, o caráter permanente da árvore, que determina o caráter do fruto. O fruto revela, porém não constitui, a natureza da árvore. Ele nos ensina que esse é o caso do coração humano. “Raça de víboras, como podeis falar coisas boas, sendo maus? Porque a boca fala do que está cheio o coração. O homem bom tira do tesouro bom coisas boas; mas o homem mau do mau tesouro tira coisas más” (Mt 12.34-35). Portanto, uma pessoa boa é alguém que é interiormente bom: tem bom coração, ou boa natureza, algo em seu íntimo que, sendo inerentemente bom, produz atos bons. E uma pessoa má é alguém cujo coração, ou seja, o estado permanente e controlador de sua mente, sendo inerentemente mau, habitualmente faz o que é mau. É do coração que procedem maus pensamentos, homicídios, adultérios, fornicações, latrocínios, falso testemunho e blasfêmias. Todos esses termos incluem atos voluntários, não só no sentido de autodeterminação deliberada, mas também no sentido de atos espontâneos. Além do mais, incluem todos os estados conscientes da mente. Portanto, nosso Senhor assevera expressamente que o caráter moral está associado ao que é mais profundo do que qualquer ato da vontade, no mais amplo sentido desses termos, mas também ao que está abaixo da consciência. Como a maior parte de nosso conhecimento se entesoura onde a consciência não alcança, assim a maior parte do que constitui nosso caráter como bom ou mau está abaixo não só da vontade, mas também da própria consciência. Entretanto, não é só por declaração direta que esta doutrina é ensinada na Bíblia. Ela é constantemente implícita e está envolvida em algumas das mais importantes doutrinas da palavra de Deus. Ela ensina de forma axiomática em que condição moral os homens nascem neste mundo. Lemos que eles são concebidos em pecado. São por natureza filhos da ira. Aquilo que nasce da carne é carne, ou seja, é carnal, moralmente corrupto. A Bíblia também fala do pecado residente; do pecado como um princípio que produz fruto para morte. Representa a regeneração não como um ato da alma, mas como a produção de uma nova natureza, ou princípio santo, no coração. A negação, pois, de que as disposições ou princípios como distintos dos atos, podem ter um caráter moral subverte algumas das mais cristalinas doutrinas reveladas nas Escrituras sacras.

A Fé da Igreja sobre Este Tema

5. É justo que, sobre este tema, se apele para a fé universal da Igreja. Mesmo a Igreja Grega, que possui a mais inferior forma de doutrina de qualquer das

grandes comunidades cristãs históricas, ensina que os homens necessitam de regeneração tão logo nascem, e que, por meio da regeneração, se efetua uma mudança de natureza, ou um novo princípio de vida é infundido na alma. Assim também a Igreja Latina, por mais inconsistente que seja, reconhece a veracidade da doutrina em questão em todos os seus ensinamentos. Todo aquele que morre sem ser batizado, segundo os romanistas, perece; e, pelo batismo, não só a culpa, mas também a poluição do pecado, são remidas, e novos hábitos provindos da graça são infundidos na alma. É desnecessário lembrar que as igrejas luterana e reformada concordam em afirmar esta importante doutrina, ou seja, que o caráter moral não pertence exclusivamente aos atos voluntários, mas estende-se às disposições, princípios ou hábitos da mente. Isso está envolvido em todas as suas decisões autoritativas concernentes à justiça original, ao pecado original, à regeneração e à santificação.

O Caráter Moral das Disposições Depende de Sua Natureza, e Não de Sua Origem

O segundo grande princípio envolvido na doutrina bíblica sobre este tema consiste em que o caráter moral das disposições ou hábitos depende de sua natureza, e não de sua origem. Há quem envide grande esforço para assumir meio-termo entre as doutrinas racionalistas e as doutrinas evangélicas. Admitem que o caráter moral pode ser predicado das disposições como distintas dos atos voluntários, mas insistem que isso só pode ser feito quando tais disposições forem auto-adquiridas. Reconhecem que a freqüente reiteração de certos atos tende a produzir uma disposição permanente para sua prática. Isso se reconhece procedente não só com respeito à indulgência de apetites sexuais, mas também com respeito a atos puramente mentais. Não só o freqüente uso de bebidas inebriantes produz um apego desordenado por elas, mas o freqüente exercício do orgulho ou a indulgência da vaidade confirmam e corroboram um espírito ou estado mental soberbo e vanglorioso; estado mental esse que, quando assim produzido, admite-se, determinará ou constituirá o caráter moral do homem. Eles negam, porém, que uma pessoa possa ser responsável por alguma disposição, ou estado mental, que não seja resultado de sua própria agência voluntária. Em oposição a essa doutrina, e em favor da posição de que o caráter moral das disposições, ou princípios, não depende de sua origem, que quer sejam concriados, inatos, infusos, ou auto-adquiridos, são bons ou maus segundo sua natureza, os argumentos são os mesmos em gênero que os apresentados sob o tópico precedente.

1. O primeiro deriva de nossa consciência. Em nossos julgamentos de nós mesmos, a questão é o que somos, e não aquilo em que nos tomamos. Se somos cônscios de que não amamos a Deus como devíamos; que somos mundanos, egoístas, soberbos ou duvidosos, não é lenitivo para a consciência de que esse tem sido nosso caráter desde o princípio. Podemos saber que nascemos com essas más disposições, mas não somos considerados menos maus diante da consciência. Gememos sob o fardo da hereditariedade, ou do pecado permanente, de forma tão profunda e tão inteligente como sob a pressão de nossas más disposições auto-adquiridas. Assim também em nossos julgamentos instintivos a respeito de outras pessoas.

Se alguém é dado a atividades frívolas, nós o qualificamos como uma pessoa frívola, sem nos determos em inquirir se sua disposição é inata, herdada de seus ancestrais, ou adquirida. Ao contrário, se essa pessoa manifesta desde sua juventude uma disposição para adquirir conhecimento, toma-se alvo de respeito, não importa donde tal disposição derivou. O mesmo é verdade com respeito às disposições agradáveis ou não agradáveis. Não se pode negar que existe grande diferença entre os homens neste aspecto. Alguns são mal-humorados, irascíveis e anti-sociais em suas disposições; outros são diretamente o contrário. Uma classe é atraente, a outra é repulsiva; uma é objeto de afeição; a outra, de antipatia. O juízo instintivo da mente é o mesmo com respeito às disposições mais nitidamente morais em sua natureza. Uma pessoa é egoísta, a outra é generosa; uma é maliciosa, a outra é benevolente; uma é íntegra e honrada, a outra é fraudulenta e mesquinha. Podem ter nascido com esses traços distintivos do caráter, e tais traços, sem dúvida, são em inúmeros casos inatos e amiúde hereditários, todavia somos cônscios de que nosso critério relativo a eles e àqueles a quem pertencem independe inteiramente da questão de tais disposições serem naturais ou adquiridas. Admite-se que nações, tanto quanto tribos e famílias, possuem características distintivas, e que essas características são não só físicas e mentais, mas também sociais e morais. Algumas tribos são traiçoeiras e cruéis. Algumas são dadas ao lucro; outras, à guerra. Algumas são sensuais; algumas intelectuais. Instintivamente julgamos cada uma em consonância com seu caráter; gostamos e desgostamos, aprovamos e desaprovamos, sem perguntar sobre a origem dessas características distintivas. E, se suscitamos essa pergunta, ainda que sejamos obrigados a responder admitindo que tais disposições são inatas e hereditárias, e não auto-adquiridas pelos indivíduos cujo caráter constituem, não obstante, e ninguém faz menos, nós as aprovamos ou as condenamos segundo sua natureza. Eis o instintivo e necessário, e portanto correto, critério da mente.

Esta è a Regra Comum de Julgamento

2. Como na água o rosto corresponde ao rosto, assim o coração do homem ao homem, O que achamos revelado em nossa própria consciência, achamos manifestado na consciência de nossos semelhantes. É o critério instintivo ou intuitivo de todos os homens de que as disposições morais derivam seu caráter de sua natureza, e não de sua origem. Na linguagem ordinária dos homens, dizer que uma pessoa é naturalmente orgulhosa ou maliciosa não é atenuação e, sim, provocação. Quanto mais profundamente esses princípios negativos se acham radicados em sua natureza, e quanto menos dependem das circunstâncias ou ação voluntária, mais profunda é nossa aversão e mais severa é nossa condenação. Os irlandeses sempre foram notáveis por sua fidelidade; os ingleses, por sua honestidade; os alemães, por sua veracidade. Esses traços nacionalistas, como revelados nos indivíduos, não são efeito de autodisciplina. São disposições inatas, hereditárias, tão obviamente quanto as peculiaridades físicas, mentais ou emocionais pelas quais um povo se distingue de outro. E, no entanto, pelo critério comum dos homens, esse fato em nenhum grau denigre o caráter moral dessas disposições.

O Testemunho da Escritura

3. Esta é também a clara doutrina da Bíblia. As Escrituras ensinam que Deus fez o homem reto; que os anjos foram criados santos, pois os anjos impuros são aqueles que não guarda-

ram seu primeiro estado; que desde a queda os homens nascem em pecado; que pelo poder de Deus, e não pelo poder da vontade, o coração é transformado e novas disposições são implantadas em nossa natureza; e, no entanto, a Bíblia sempre fala do pecado como algo digno de condenação, quer, como no caso de Adão, essa pecaminosidade seja auto-adquirida, quer, como no caso de sua posteridade, seja um mal hereditário. Ela sempre fala do santo como tal, quer assim criado como o foram os anjos, quer assim feito pelo poder supematural do Espírito na regeneração e santificação. E ao fazer assim a Bíblia, como já vimos, não contradiz o critério intuitivo da mente humana, senão que sanciona e confirma tal critério.

A Fé da Igreja

4. Quase não há necessidade de acrescentar que essa é também a fé da Igreja

universal. Todas as igrejas cristãs aceitam as doutrinas do pecado original e da regeneração de uma forma que envolve não só o princípio de que as disposições, como distintas dos atos, podem ter um caráter moral, mas também que tal caráter lhes pertence, sejam elas inatas, adquiridas ou infusas. Portanto, é muitíssimo irracional assumir a premissa de que uma pessoa só pode ser responsável por seus atos voluntários, ou por seus efeitos subjetivos, quando nossa própria consciência, o critério universal dos homens, a palavra de Deus e a Igreja universal asseveram tão distintamente o contrário. Causa admiração quão sutil é a peçonha do princípio que acaba de ser considerado. Ele é não só o princípio fundamental do pelagianismo, mas é freqüentemente asseverado por teólogos ortodoxos que não levam a sério seus legítimos resultados, mas, não obstante, permitem injuriosamente modificar seus pontos de vista a respeito de algumas das mais importantes doutrinas da Bíblia. Sobre a suposição de que ninguém pode ser julgado, nem pode ser justificado ou condenado, exceto com base em seu caráter pessoal auto-adquiri-do, ensinam que não pode haver imputação imediata do pecado de Adão ou da justiça de Cristo; que a única base da condenação seria nossa pecaminosidade auto-adquirida, e a única base da justificação é nossa justiça subjetiva; subvertendo assim dois dos principais pilares da verdade evangélica.

Objeções Consideradas

A dificuldade sobre este tema em grande medida surge de confundirem-se duas coisas distintas. Uma coisa é uma criatura ser tratada segundo seu caráter; e outra completamente diferente é explicar a existência desse seu caráter. Se uma criatura é santa, ela será considerada e tratada como santa. Se é pecaminosa, será considerada e tratada como tal. Se Deus criou Adão santo, ele não pode ser tratado como impuro. Se criou Satanás pecaminoso, deve considerá-lo pecaminoso; e se os homens nascem em pecado, não podem ser considerados isentos de pecado. A dificuldade não está em como Deus trata suas criaturas, segundo seu genuíno caráter, mas em conciliar com sua santidade e justiça que um caráter pecaminoso seja adquirido sem a agência pessoal das criaturas. Se Deus criou Satanás pecaminoso, ele deve ser pecaminoso, mas não saberíamos como conciliá-lo com o caráter de Deus o fato de havê-lo criado assim. E se os homens nascem em pecado, a dificuldade não está em serem eles considerados e tratados como pecaminosos, mas em terem eles nascido assim. A Bíblia nos ensina a solução desta dificuldade. Ela nos revela o princípio da representatividade,

sobre cuja base a penalidade do pecado de Adão veio sobre sua posteridade, da mesma forma que o prêmio da justiça de Cristo vem sobre seu povo. Em um caso, a culpa traz pecaminosidade subjetiva; e no outro, o prêmio traz santidade subjetiva.

Uma objeção comum à doutrina de que a santidade pode ser concriada e a pecaminosidade, hereditária, é que ela transforma o pecado e a santidade em substâncias. Não há nada na alma, dizem, senão sua substância e seus atos. Se o pecado ou a santidade é predicado de algo que não sejam os atos da alma, ele seria predicado de sua substância; e assim temos a doutrina da santidade física e da depravação física. A pressuposição sobre a qual esta objeção repousa é não só arbitrária, mas obviamente errônea. Há na alma: (1.) Sua substância. (2.) Suas propriedades ou atributos essenciais, como razão, sensibilidade e vontade, sem as quais ela cessa de ser alma humana. (3.) Suas disposições constitucionais, ou tendências naturais para exercer determinados sentimentos e volições, tais como amor-próprio, senso de justiça, princípio social, afeto paterno e filial. Essas, ainda que não sejam essenciais ao homem, são encontradas em todos os homens, antes e depois da queda. (4.) As disposições peculiares de pessoas individuais, as quais são acidentais, ou seja, não pertencem à humanidade como tal. Podem estar presentes ou ausentes; podem ser inatas ou adquiridas. Tais são o gosto por música, por pintura ou por poesia; e a habilidade do artista ou do engenheiro; tais são também a cobiça, a soberba, a vaidade e coisas afins; e tais também são os dons do Espírito, a humildade, a mansidão, a delicadeza, a fé, o amor etc. Como o gosto por música não é um ato nem uma substância, assim a soberba não é nem um nem a outra. Tampouco o instinto maternal é um ato; nem a benevolência nem a cobiça. São estados imanentes e permanentes da mente. Pertencem ao homem, sejam ativos ou latentes; esteja ele acordado ou adormecido. Há algo latente no artista que toma certo que ele desfrutará e executará o que outros homens não podem perceber, nem fazer. E esse algo não é a essência de sua alma nem um ato. É uma predileção e uma habilidade natural ou adquirida. E assim há algo adormecido no santo que não é essência nem ato, que torna certo que ele amará e servirá a Deus. Como, pois, há na alma disposições, princípios, hábitos e predileções que não podem ser considerados meros atos, e contudo não pertencem à essência da alma, é evidente que a doutrina da justiça original ou concriada não é responsável pela objeção de fazer do caráter moral uma substância.

Os Pelagianos Ensinam que o Homem Foi Criado Mortal

O segundo traço distintivo da doutrina pelagiana ou racionalista quanto ao estado original do homem consiste em que o homem foi criado mortal. Isso eqüivale a negar que a morte é a conseqüência ou a penalidade da transgressão; e eqüivale a afirmar que Adão era suscetível à morte, e certamente teria morrido em virtude da constituição original de sua natureza. Os argumentos apresentados em apoio a esta doutrina são: (1.) Que a organização corpórea de Adão não se adequava à duração perene. Ela era inerentemente perecível. Demandava constante revigoramento pelo sono e renovação pelo alimento, e por um processo natural e inevitável teria de envelhecer e morrer. (2.) Que todos os demais animais vivos sobre a terra demonstram em sua constituição e estrutura que não foram destinados por seu Criador a viver indefinidamente. Foram criados macho e fêmea, designados a procriar sua raça. Isso prova que uma sucessão de indivíduos, e não a existência contínua dos mesmos indivíduos, era o plano do Criador. Visto que isso procede no que tange tanto ao homem quanto aos demais

animais, é evidente, dizem, que o homem também, desde o princípio e independentemente do pecado, se destinava a morrer. (3.) Extrai um argumento do que ensina o Apóstolo em 1 Coríntios 15.42-50. Diz-se ali que o primeiro homem é oriundo da terra; que ele tinha um corpo natural (um acôpa ij/uxiKÓv) em oposição ao corpo espiritual (o owpa nveupauKÓv); que o primeiro não se adapta à imortalidade, pois é carne e sangue, ou seja, o owpa j/uxiKÓv, tal como Adão possuía quando foi criado não pode herdar o reino do céu. Desse relato deduz-se que Adão não foi criado para a imortalidade, mas foi originalmente investido com um corpo inerentemente destinado a morrer.

i *Resposta aos Argumentos Pelagianos*

Com respeito a este tema, deve-se observar que há dois pontos distintos a serem considerados. Primeiro, se Adão teria morrido caso não pecasse; e, segundo, se seu corpo como originalmente formado era adaptado a um estado imortal de existência. Quanto ao primeiro, não pode haver dúvida. A Escritura expressamente assevera que a morte é o salário do pecado. Na ameaça: “No dia em que dela comeres, certamente morrerás”, está nitidamente implícito que, se ele não comesse, não morreria. É evidente, pois, à luz das Escrituras, que a morte é a conseqüência penal do pecado, e não teria sido infligida se nossos primeiros pais não houvessem transgredido. O segundo ponto é muito menos evidente e importante. Segundo um ponto de vista adotado por muitos dos pais, Adão teria de passar sua provação no paraiso terrestre e, se permanecesse

obediente, seria trasladado para o paraíso celestial, do qual o terrestre era o tipo. Segundo Lutero, o efeito do fruto da árvore da vida, do qual nossos primeiros pais teriam recebido a permissão de comer se não houvessem pecado, teria sido o de preservar seus corpos em perpétua juventude. De acordo com outros, tivesse Adão mantido sua integridade, o corpo de Adão e de sua posteridade teria passado por uma mutação análoga àquela que, segundo o Apóstolo ensina, aguardam os que estarão vivos na segunda vinda de Cristo. Não morrerão, mas serão todos transformados; o corruptível se revestirá de incorruptibilidade, e o moral se revestirá de imortalidade. Duas coisas são certas: primeira, se Adão não pecasse, não teria morrido; e, segunda, se o Apóstolo, ao dizer que portamos a imagem do terreno, quer dizer que nosso corpo atual se assemelha ao corpo de Adão como originalmente constituído, então seu corpo, não menos que o nosso, requeria transformação para ajustar-se à imortalidade.

CAPÍTULO VI

O PACTO DAS OBRAS

Havendo Deus criado o homem segundo sua imagem, em conhecimento, justiça e santidade, firmou com ele um pacto de vida, sob a condição de perfeita obediência, proibindo-o de comer da árvore do conhecimento do e bem e do mal, sob pena de morte.

Segundo esta declaração, (1.) Deus firmou um pacto com Adão. (2.) A promessa que acompanha o pacto era a vida. (3.) A condição era a obediência perfeita. (4.) A pena pela desobediência era a morte.

§ 1. *Deus Firmou um Pacto com Adão*

Esta declaração não repousa sobre nenhuma declaração expressa das Escrituras. Todavia, é um modo conciso e correto de declarar um fato óbvio das Escrituras, ou seja, que Deus fez a Adão uma promessa que dependia de uma condição, e uniu à desobediência determinada pena. Isso é o que nas Escrituras se entende por pacto, e isso é tudo o que se entende pelo termo aqui empregado. Ainda que a palavra pacto não seja empregada em Gênesis, e não apareça em nenhum outro lugar, em nenhuma passagem clara em referência à transação aqui registrada, não obstante, até onde o plano da salvação é constantemente designado como um Novo Pacto, novo não meramente em antítese ao que se fez no Sinai, mas novo em referência a todos os pactos legais, está claro que a Bíblia apresenta a

disposição aqui acertada com Adão como uma verdadeira transação federal. As Escrituras nada sabem de algum outro além de dois métodos de obter vida eterna: aquele que demanda perfeita obediência e aquele que demanda fé. Se o último é chamado pacto, o primeiro pode ser declarado como sendo da mesma natureza. E de suma importância que se retenha a forma bíblica de apresentar a verdade. O racionalismo foi introduzido na Igreja sob a aparência de uma afirmação filosófica das verdades da Bíblia livres da mera forma externa na qual os escritores sacros, instruídos no judaísmo, as apresentaram. Sobre esta base foi descartado o sistema federal, como o chamavam. Da mesma maneira, declarou-se que os ofícios profético, sacerdotal e real de Cristo eram uma forma sobrecarregada e insatisfatória de apresentar sua obra como nosso Redentor. Em seguida recusou-se todo o caráter sacrificial de sua morte, e toda a idéia de expiação, como mera indumentária judaica. E assim, através da teoria de acomodação, cada doutrina distintiva das Escrituras foi posta de lado, reduzindo-se o cristianismo ao deísmo. Portanto, é algo muito mais que mero assunto de método a adesão à forma bíblica de apresentar as verdades bíblicas.

Deus, pois, firmou um pacto com Adão. Tal pacto é às vezes chamado de pacto de vida, visto que prometia vida como prêmio da obediência. Às vezes é chamado de pacto das obras, visto que obras eram a condição sob a qual essa promessa seria suspensa, e visto que ele é assim distinguido do novo pacto que prometia vida sob a condição de fé.

§ 2. A Promessa do Pacto

A recompensa prometida a Adão sob a condição de sua obediência era a vida. (1.) Isso está implícito na ameaça: “No dia em que dela comeres, certamente morrerás”. É evidente que isso envolvia a certeza de que não morreria, caso não comesse. (2.) Isso é confirmado por inumeráveis passagens e pelo teor geral da Escritura, na qual é clara e variadamente ensinado que a vida estava, por ordenação divina, conectada à obediência. “Faze isso e viverás.” (3.) Como as Escrituras por toda a parte apresentam Deus como juiz ou governante moral, segue-se necessariamente desta descrição que suas criaturas racionais serão tratadas segundo os princípios da justiça. Se não houver transgressão, não haverá castigo. E os que continuarem santos, com isso continuarão no favor e comunhão com aquele cujo favor é a vida e cuja graça é melhor que a vida. (4.) E, finalmente, santidade, ou, como o Apóstolo o expressa, ser espiritualmente equilibrado, é vida. Portanto, não pode haver dúvida de que, se Adão houvesse continuado em santidade, teria desfrutado daquela vida que flui do favor divino.

A vida assim prometida incluía a feliz, santa e imortal existência da alma e do corpo. Isso é claro. (1.) Porque a vida prometida deveria adequar-se ao ser para quem a promessa foi feita. Mas a vida adequada ao homem como um ser moral e inteligente compunha-se de alma e corpo, incluindo a feliz, santa e imortal existência de toda sua natureza. (2.) A vida da qual as Escrituras por toda a parte falam como vinculada à obediência é aquela que, como já dissemos, flui do favor e da comunhão com Deus, e inclui glória, honra e imortalidade, como o Apóstolo nos ensina em Romanos 2.7. (3.) A vida assegurada por Cristo para seu povo era a vida derrotada pelo pecado. Mas a vida que o crente deriva de Cristo é a vida espiritual e eterna, a exaltação e completa bênção de sua natureza total, tanto alma quanto corpo.

§ 3. *A Condição do Pacto*

A condição do pacto feito com Adão, nos símbolos de nossa igreja, é expressa como perfeita obediência. Que tal afirmação é correta, pode-se deduzir: (1.) Da natureza do caso e dos princípios gerais claramente revelados na palavra de Deus. Tal é a natureza de Deus e tal a relação que ele mantém com suas criaturas morais, que o pecado, a transgressão da lei divina, envolveria a destruição da comunhão existente entre o homem e seu Criador, bem como a manifestação do desprezar divino. Portanto, o Apóstolo diz que aquele que ofende um só ponto, que quebra um só preceito da lei de Deus, é culpado da totalidade. (2.) Pressupõe-se em toda a Bíblia que a condição da aceitação sob a lei é a perfeita obediência. “Maldito todo aquele que não permanece em todas as coisas escritas no Livro da lei, para praticá-las” (G1 3.10). Essa não é uma peculiaridade da economia mosaica, mas a declaração de um princípio que se aplica a todas as leis divinas. (3.) Todo o argumento do Apóstolo em suas

epístolas aos Romanos e aos Gaiatas se fundamenta no pressuposto de que a lei demanda perfeita obediência. Se isso não for aceito, então todo o seu argumento cai por terra.

O mandamento específico dado a Adão para não comer de determinada árvore, não foi, portanto, o único mandamento que lhe requeria obediência. Foi dado simplesmente como prova externa e visível para determinar se ele estava disposto a obedecer a Deus em todas as coisas. Criado santo, com todas as suas afeições puras, havia maior razão para que a prova de sua obediência fosse um mandamento externo e positivo; algo era errado simplesmente porque era proibido, em não mau em sua própria natureza. E assim seria visto que Adão

obedecia por amor à obediência. Sua obediência era mais diretamente a Deus, e não à sua própria razão.

A questão se a condição do pacto feito com Adão era uma obediência perpétua, além de uma obediência perfeita, provavelmente deve ser respondida na negativa. Parece em si mesmo razoável e claramente implícito nas Escrituras que todas as criaturas racionais têm um período definido de prova. Caso se revele fiel nesse período, são confirmadas em sua integridade, e não mais serão expostas ao risco de apostasia. Assim lemos dos anjos que não guardaram seu primeiro estado e dos que o guardaram. Os que permaneceram fiéis continuaram em santidade e no favor divino. Portanto, deve-se deduzir que, se Adão houvesse mantido sua obediência durante o período designado para sua prova, nem ele nem sua posteridade jamais teriam sido expostos ao risco de pecar.

§ 4. A *Penalidade do Pacto*

A penalidade associada ao pacto é expressa pelo termo abrangente *morte*. "No dia em que dela comeres, certamente morrerás." É evidente que isso não indica a mera dissolução do corpo. (1.) Porque o termo morte, como empregado na Escritura em referência às conseqüências da transgressão, inclui todo o mal penal. O salário do pecado é a morte. A alma que pecar, essa morrerá. Portanto, toda e qualquer forma de mal que se inflija como castigo do pecado fica compreendida sob o termo morte. (2.) A morte que se ameaça era o oposto da vida prometida. A vida prometida, porém, como já vimos, inclui tudo o que é envolvido na existência feliz, santa e imortal da alma e do corpo; portanto, morte inclui não só todas as misérias desta vida e a dissolução do corpo, mas também tudo o que se acha implícito pela morte espiritual e eterna. (3.) Deus é a vida da alma. Seu favor e comunhão com ele são essenciais à sua santidade e felicidade. Se seu favor for perdido, as conseqüências inevitáveis são a morte da alma, ou seja, a perda de sua vida espiritual e interminável pecaminosidade e miséria. (4.) A natureza da penalidade ameaçada se apreende de sua aplicação. As conseqüências do pecado de Adão foram a perda da imagem e do favor de Deus, e todos os males que surgiram daquela perda. (5.) Finalmente, a morte em que se incorreu pelo pecado de nossos primeiros pais é aquela da qual somos redimidos por Cristo. Cristo, contudo, não livra simplesmente nosso corpo do túmulo, mas salva a alma da morte espiritual e eterna; e portanto a morte espiritual e eterna juntamente com a dissolução do corpo e todas as misérias desta vida esta-vam incluídas na penalidade originalmente incluída no pacto das obras. No dia em que Adão comeu do fruto proibido, certamente morreu. A penalidade com que se

lhe havia ameaçado não era um castigo momentâneo, mas a permanente sujeição a todos os males que emanam do justo desagrado divino.

§5 .*As Partes do Pacto*

Pertence à natureza de um pacto que deve haver duas ou mais partes. Um pacto não é de um só. As partes do pacto original eram Deus e Adão. Adão, contudo, não agiu em sua capacidade individual, mas como cabeça e representante de toda a sua raça. Isso é evidente. (1.) Porque tudo o que se lhe disse tem referência tanto à sua posteridade quanto a si próprio. Tudo quanto lhe foi concedido, foi também concedido a eles. Tudo o que lhe foi prometido, foi também prometido a eles. E toda a ameaça que ele recebeu, em caso de transgressão, foi também pronunciada contra eles. Deus não deu a terra a Adão para que fosse somente dele, mas também como herança para sua raça. O domínio de que ele foi investido sobre os animais inferiores pertencia igualmente a seus descendentes. A promessa de vida compreendia tanto a eles quanto a Adão; e a ameaça de morte a ambos atingia. (2.) Em segundo lugar, é fato sólido e inegável que a penalidade na qual Adão incorreu caiu sobre toda a sua raça. A terra é amaldiçoada para eles, assim como o foi para ele. Teriam de ganhar seu pão com o suor do rosto. As dores de parto são a herança comum de todas as filhas de Eva. Todos os homens estão sujeitos às enfermidades e à morte. Todos nascem em pecado, carentes da imagem moral de Deus. Não há sequer um mal derivado do pecado de Adão que não afete tanto a sua raça como afetou a ele próprio. (3.) Não só os antigos judeus inferiram o caráter representativo de Adão do registro dado em Gênesis, mas também os escritores inspirados do Novo Testamento dão a esta doutrina a sanção da autoridade divina. Em Adão, diz o Apóstolo, todos morreram. A sentença de condenação, ele nos ensina, por uma só ofensa, passou a todos os homens. Pela ofensa de um só, todos se tomaram pecadores. (4.) Este grande fato constitui a base de todo o plano da redenção. Como caímos em Adão, somos salvos em Cristo. Negar o princípio no primeiro caso é negar o segundo, porque ambos os princípios estão inseparavelmente unidos nas exposições da Escritura. (5.) O principio envolvido na condição de Adão como cabeça alicerça todas as instituições religiosas já ordenadas por Deus para os homens; alicerça todos os seus tratos providenciais com nossa raça; e alicerça, inclusive, as influências salvificas de seu Espírito. Portanto, ele é um dos princípios fundamentais tanto da religião natural quanto da revelada. (6.) O que é assim claramente revelado na palavra e providência de Deus encontra resposta na mesma instituição de nossa natureza. Todos os homens são levados como que instintivamente a reconhecer a validade deste princípio de

representatividade. Os governantes representam seu povo; os pais, seus filhos; os tutores, seus tutelados. Todas essas considerações têm seu lugar aqui, quando estão sob discussão a natureza do pacto das obras e as partes desse pacto, ainda que, naturalmente, devam ser examinadas mais atentamente ao se considerar o efeito do pecado de Adão sobre sua posteridade. Os homens podem debater quanto às bases da condição de Adão como cabeça, mas o fato propriamente dito dificilmente pode ser questionado por aqueles que reconhecem a autoridade das Escrituras. Portanto, ele entrou na fé de todas as igrejas cristãs e é apresentado com maior ou menor clareza em todos os seus símbolos autorizados.

§ 6. *A Perpetuidade do Pacto*

Que Adão agiu não só por si mesmo, mas também por sua posteridade, é um fato que determina a questão se o pacto das obras está ainda em vigor. No claro sentido dos termos,

dizer que os homens ainda estão sob aquele pacto eqüivale a dizer que ainda estão sob prova; que a raça não caiu quando Adão caiu. Se Adão, porém, agiu como cabeça de toda a raça, então todos os homens enfrentaram nele sua prova e caíram com ele em sua primeira transgressão. Portanto, as Escrituras ensinam que entramos no mundo sob condenação. Somos por natureza, isto é, tal como nascemos, filhos da ira. Este fato está implícito em todas as provisões do evangelho e em todas as instituições de nossa religião. Requer-se que os filhos sejam batizados para remissão dos pecados. Mas, embora se deva rejeitar a doutrina pelagiana, que ensina que cada pessoa entra no mundo isenta de pecado e isenta de condenação, e que enfrenta seu teste em sua própria pessoa, é certo que onde não há pecado também não há condenação. Daí nosso Senhor dizer ao jovem rico: “Faze isso, e viverás”. E dai o Apóstolo, no segundo capítulo de sua Epístola aos Romanos, afirmar que Deus galardoará a cada um segundo suas obras. Aos que praticam o bem, dará vida eterna; aos que praticam o mal, indignação e ira. Isso é apenas para dizer que os eternos princípios da justiça ainda estão em vigor. Se qualquer um puder apresentar-se diante do tribunal de Deus e provar que está isento de pecado, quer imputado, quer pessoal; quer original, quer inerente, não será condenado. O fato, porém, é que o mundo inteiro jaz em maldade. A humanidade é uma raça apóstata. Os homens estão envolvidos nas conseqüências penais e naturais da transgressão de Adão. Tivessem sua prova nele, e ninguém se manteria de pé por si mesmo.

CAPÍTULO VII

A QUEDA

O Relato Bíblico

Eis o relato bíblico da Queda, como se acha registrado no livro de Gênesis: “Tomou, pois, o Senhor Deus ao homem e o colocou no jardim do Éden para o cultivar e o guardar. E o Senhor Deus lhe deu esta ordem: De toda árvore do jardim comerás livremente, mas da árvore do conhecimento do bem e do mal não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás. ... Mas a serpente, mais sagaz que todos os animais selváticos que o Senhor Deus tinha feito, disse à mulher: É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim? Respondeu-lhe a mulher: Do fruto das árvores do jardim podemos comer, mas do fruto que está no meio do jardim, disse Deus: Dele não comereis, nem o tocareis nele, para que não morrais. Então, a serpente disse à mulher: É certo que não morrereis. Porque Deus sabe que no dia em que dele comerdes se vos abrirão os olhos e, como Deus, sereis conhecedores do bem e do mal. Vendo a mulher que a árvore era boa para se comer, agradável aos olhos e árvore desejável para dar entendimento, tomou-lhe do fruto e comeu e deu também ao marido, e ele comeu”.

As conseqüências desse ato de desobediência foram: (1.) Um senso imediato de culpa e de vergonha. (2.) O desejo e o esforço para ocultar-se da face de Deus. (3.) A denúncia e imediata execução do justo juízo de Deus sobre a serpente, sobre o homem e sobre a mulher. (4.) A expulsão do jardim do Éden e a proibição de aproximar-se da Árvore da Vida.

É evidente que este relato da prova e queda do homem não é nem uma alegoria nem um mito, mas uma história genuína: (1.) À luz da evidência interna. Quando contrastado com os relatos mitológicos da criação e origem do homem, como encontrados nos registros de antigas nações pagãs, quer orientais, quer gregas, quer etruscas, a diferença salta aos olhos. Estes últimos são evidentemente produto de uma grosseira especulação; o registro da Escritura é simples, inteligível e impregnado das mais elevadas verdades. (2.) À luz do fato de que não só se apresenta como uma questão histórica em um livro que todos os cristãos reconhecem como de autoridade divina, mas, também, que constitui parte integral do livro de Gênesis, que é reconhecidamente histórico. Constitui a primeira das dez divisões nas quais aquele livro se acha dividido em sua estrutura interna, e pertence essencialmente a seu plano. (3.) Não apenas constitui parte essencial do livro de Gênesis, mas também parte essencial

da história bíblica de todo o livro, que trata da origem, apostasia e desenvolvimento da raça humana, em conexão com o plano da redenção. (4.) Portanto, descobrimos que tanto no

Velho quanto no Novo Testamento os fatos aqui registrados e mencionados como questão histórica são de caráter axiomático. (5.) E, finalmente, estes fatos sublinham todo o sistema doutrinai revelado nas Escrituras, Nosso Senhor e seus Apóstolos se referem a eles não só como verdadeiros, mas também como constituindo a base de todas as posteriores revelações e dispensações de Deus. Foi em virtude de haver Satanás tentado o homem e o conduzido à desobediência que veio a ser o cabeça do reino das trevas; cujo poder Cristo veio destruir e de cujo domínio redimiu seu povo. Foi por morrermos em Adão que devemos tomar-nos vivos em Cristo. De modo que a Igreja universal se viu obrigada a receber o registro da tentação de Adão e de sua queda como um relato histórico genuino.

Há muitos que, embora admitindo o caráter histórico deste relato, o consideram em grande medida como figurado, Entendem-no como uma afirmação não tanto de eventos externos, mas como um processo mental interno; explicando como foi que Eva veio a comer da árvore proibida e induziu Adão a associar-se com ela em sua transgressão. Não admitem que uma serpente fosse o tentador, ou que falasse com Eva, mas presumem que a mulher foi atraída pela beleza do objeto proibido, e passou a questionar em sua própria mente ou o fato ou a justiça da proibição, Assim, não há razão alguma para afastar-se da interpretação literal da passagem, e ainda a interpretação é apoiada pela autoridade dos escritores do Novo Testamento. Eles reconhecem a serpente como ali presente e como o agente na tentação e queda de nossos primeiros pais.

A Árvore da Vida

Segundo a narrativa sagrada, havia no jardim do Éden duas árvores, <jue tinham um caráter peculiar simbólico ou sacramental. Uma foi chamada a Árvore da Vida; a outra, a Árvore do Conhecimento. A primeira era o símbolo da vida, e seu fruto não podia ser comido a não ser que o homem retivesse sua integridade. Não podemos determinar se o fruto daquela árvore possuía a virtude inerente de comunicar vida, ou seja, de sustentar o corpo do homem em seu vigor e beleza juvenis, ou refiná-lo gradualmente até que chegasse a ser o que é agora o corpo glorificado de Cristo, ou se a conexão entre comer seu fruto e a imortalidade era simplesmente convencional e sacramental. É suficiente saber que comer

daquela árvore assegurava, de alguma forma, o desfrute da vida eterna. Que este era o caso, fica evidente não só pelo fato de o homem, após sua transgressão, ter sido expulso do paraíso, para "que não estenda a mão, e tome também da árvore da vida, e coma, e viva etemamente" (Gn 3,22), mas também porque Cristo é chamado a Árvore da Vida. É assim chamado porque aquela árvore era tipo dele, e a analogia consiste em que, assim como Ele é a fonte da vida, espiritual e eterna, para seu povo, assim aquela árvore foi posta ali para ser a fonte da vida para os primeiros pais de nossa raça e para todos os seus descendentes, se eles não se houvessem rebelado contra Deus. Nosso Senhor promete (Ap 2.7) dar aos vencedores o poder de comer da árvore da vida que está no meio do paraíso de Deus. Está escrito (Ap 22.2) que no céu há uma árvore da vida, cujas folhas são para a cura das nações; e acrescenta-se: "Bem-aventurados aqueles que lavam suas vestiduras [no sangue do Cordeiro], para que lhes assista o direito à árvore da vida, e entrem na cidade pelas portas" (Ap 22.14). O sentido simbólico e tipológico da árvore da vida fica assim esclarecido. Assim como o paraíso era tipo do céu, de igual modo a árvore que havia assegurado vida imortal para o desobediente Adão naquele

paraíso terrestre é o tipo daquele que é a fonte da vida espiritual e eterna para seu povo no paraíso lá do alto.

A Árvore do Conhecimento

A natureza e o significado da árvore do conhecimento do bem e do mal não estão suficientemente claros. Por árvore do conhecimento, é bem provável que devamos entender uma árvore cujo fruto comunicaria conhecimento. Isso pode deduzir-se: (1.) Por analogia. Assim como a árvore da vida sustentava ou comunicava vida, também a árvore do conhecimento foi posta para comunicar conhecimento. (2.) Com base na sugestão do tentador, que garantiu à mulher que comer do fruto da árvore lhe abriria os olhos. (3.) Ela compreendeu a designação, porque considerava a árvore desejável para comunicar sabedoria. (4.) O efeito de comer do fruto proibido foi que os olhos dos transgressores se abriram. E (5.), no vigésimo segundo versículo, lemos o que Deus disse do homem apostatado: "Eis que o homem se tomou como um de nós, conhecedor do bem e do mal". A não ser que isso se entenda ironicamente, o que neste contexto parece plenamente anômalo, tem de significar que Adão, ao comer do fruto proibido, alcançou um conhecimento em alguns aspectos análogo ao conhecimento de Deus, ainda que diferente em sua natureza e efeitos. Portanto, parece claro à luz da narrativa como um todo que a árvore do conhecimento era

uma árvore cujo fruto comunicava conhecimento. Talvez, aliás, não fosse por alguma virtude inerente à própria árvore, mas por haver sido assim constituída por Deus, Não é necessário pressupor que o fruto proibido tivesse o poder de corromper quer a natureza corpórea, quer a natureza moral do homem, produzindo assim o conhecimento experimental do bem e do mal. Tudo o que se exige no texto é que o conhecimento seguiu o comer aquele fruto.

As palavras “bem e mal”, neste contexto, admitem três interpretações. Em primeiro lugar, na Escritura, a ignorância da infância é às vezes expressa, dizendo-se que a criança não pode distinguir sua mão direita da esquerda; às vezes dizendo-se que ela não pode discernir entre o mal e o bem. Assim, em Deuteronômio 1.39 temos: “E vossos meninos ... nem sabem distinguir entre bem e mal”; e em Isaías 7.16: “Na verdade, antes que este menino saiba desprezar o mal e escolher o bem...”. Em contrapartida, a maturidade, em conhecimento quer intelectual, quer espiritual, é expressa dizendo-se que alguém tem o poder para distinguir entre o bem e o mal. E assim, o crente perfeito ou maduro tem “suas faculdades exercitadas para discernir não somente o bem, mas também o mal” (Hb 5.14). Concordando com a analogia dessas passagens, a árvore do conhecimento do bem e do mal é simplesmente a árvore do conhecimento. A primeira expressão eqüivale plenamente à outra. Esta interpretação alivia a passagem de muitas dificuldades. Ela é apoiada também pela linguagem de Eva, que viu ser a árvore desejável para dar entendimento. Antes de pecar, Adão não tinha consciência da felicidade e da inocência. Quem é feliz não sabe o que é tristeza, e o inocente não sabe o que é pecado. Ao comer da árvore proibida, ele atingiu um conhecimento que jamais tivera. Mas, em segundo lugar as palavras “bem e mal” podem ser tomadas em sentido moral. Se esse é o caso, o significado não poderia ser que o fruto daquela árvore visava levar Adão a um conhecimento da distinção entre certo e errado, e assim despertou sua natureza moral adormecida. Ele teria tido tal conhecimento desde o princípio, e se trataria de um bem que podia ser proibido. Há quem presuma que por conhecimento do bem e do mal se subentende o

conhecimento de quais são as coisas boas e quais são as ruins. Esse é um ponto determinado pela vontade revelada de Deus. Tudo quanto ele ordena é bom; e tudo quanto proibe é ruim. A questão se determina pela autoridade. Não podemos solucioná-la à luz da natureza das coisas, nem pelas considerações da conveniência. Pressupõe-se que, em vez de submeter-se à autoridade ou à lei de Deus como a norma do dever, Adão aspirava saber por si mesmo o que era bom e o que era ruim. O que ele buscava era a emancipação das peias da

autoridade. Não obstante, a isso pode-se objetar que não era esse o conhecimento que ele alcançou ao comer do fruto proibido. Foi-lhe afiançado que se lhe abririam os olhos, que ele conheceria o bem e o mal; e seus olhos foram abertos; ele alcançou o conhecimento almejado. Mas tal conhecimento não era a capacidade de decidir por si mesmo entre o bem e o mal. Ele teve menos desse conhecimento depois do que teve antes de sua queda. Em terceiro lugar, "bem e mal" podem ser tomados em sentido físico, denotando felicidade e miséria. Comer da árvore proibida determinaria a questão da felicidade ou da miséria de Adão. Conduziu a um conhecimento experimental da diferença. Deus conhecia a natureza e os efeitos do mal com base em sua onisciência. Adão só poderia conhecê-los com base em sua experiência, e tal conhecimento ele alcançou quando pecou. Sejam quais forem as interpretações particulares que se adotem, todas elas estão inclusas na declaração geral de que a árvore do conhecimento deu a Adão um conhecimento que ele não possuía antes; ele alcançou um conhecimento experimental da diferença entre o bem e o mal.

A Serpente

É possível deduzir da narrativa que Adão estava presente com Eva durante a tentação. Em Gênesis 3.6 lemos que a mulher deu do fruto da árvore a seu esposo, o qual estava "com ela". Portanto, ele foi uma parte de toda a transação. Quando lemos que uma serpente se dirigiu a Eva, somos obrigados a aceitar as palavras no sentido literal. A serpente não é uma designação figurada para Satanás, nem Satanás adotou a forma de uma serpente. Uma serpente real foi o agente da tentação, como fica claro à luz do que se expressa a respeito das características naturais da serpente no primeiro versículo do capítulo, e da maldição pronunciada sobre o próprio animal e da inimizade que se declarou subsistir entre ela e o homem para sempre. Mas é evidente que Satanás foi o verdadeiro tentador e empregou a serpente meramente como seu órgão ou instrumento: (1.) À luz da natureza da transação. O que aqui se atribui à serpente transcende muitíssimo ao poder de qualquer criatura irracional. É possível que a serpente seja o mais astuto dos animais do campo, mas não tem as elevadas faculdades intelectuais que o tentador aqui exibe. (2.) No Novo Testamento, tanto se assevera diretamente como se presume em diversas formas que Satanás seduziu nossos primeiros pais a pecar. Em Apocalipse 12.9, lemos: "Foi expulso o grande dragão, a antiga serpente, que se chama diabo e Satanás, o sedutor de todo o mundo, sim, foi atirado para a terra, e, com ele, os seus anjos". E em 20.2: "Ele segurou o dragão, que é o diabo, Satanás, e o prendeu por mil anos". Em 2 Coríntios 11.3, Paulo diz: "Mas receio que, assim como a serpente enganou a

Eva com sua astúcia ...". Mas que pela serpente ele pensava em Satanás, é evidente à luz do versículo 14, onde ele fala de Satanás como o grande enganador; e o que ele diz em Romanos 16.20: "E o Deus da paz, em breve, esmagará debaixo de vossos pés a Satanás", numa clara alusão a Gênesis 3.15. Em João 8.44, nosso Senhor chama o diabo de homicida desde o princípio, e

de pai da mentira, porque, através dele, o pecado e a morte foram introduzidos no mundo. Tal era também a fé da Igreja. No Livro de Sabedoria 2.24, expressa-se que "pela inveja de Satanás entrou a morte no mundo". Nos escritos judaicos mais recentes esta idéia é freqüentemente apresentada.[1] Quanto ao fato de a serpente falar, não há maior dificuldade do que na proclamação de palavras articuladas vinda do Sinai, ou no ressoar de uma voz vinda do céu no batismo de nosso Senhor, ou no fato de a jumenta de Balaão dirigir-lhe a palavra. As palavras pronunciadas foram produzidas pela operação de Satanás, e de efeitos similares produzidos por seres angelicais, bons e maus, temos numerosos casos na Bíblia.

A Natureza da Tentação

As primeiras palavras do tentador a Eva tinham a intenção de suscitar nela desconfiança no tocante à bondade de Deus, bem como dúvidas no tocante à veracidade da proibição. "É assim que Deus disse: Não comereis de toda árvore do jardim?", ou, melhor, como as palavras provavelmente significam: "Deus disse: Não comais de nenhuma árvore do jardim?". As palavras seguintes constituíram um assalto direto sobre a fé dela: "E certo que não morrereis"; mas, ao contrário, vos tomareis como o próprio Deus em conhecimento. E a essa tentação Eva cedeu, e Adão juntou-se a ela na transgressão. À luz deste relato parece que a dúvida, a incredulidade e a soberba foram os princípios que conduziram a este fatal ato de desobediência. Eva duvidou da bondade de Deus; não creu em sua ameaça; aspirou um conhecimento proibido.

Os Efeitos do Primeiro Pecado

Os efeitos sobre nossos próprios primeiros pais foram: (1.) Vergonha, um senso de degradação e contaminação. (2.) Medo do desprazer divino; ou um senso de culpa e o conseqüente desejo de ocultar-se de sua presença. Tais efeitos eram inevitáveis. Provam a perda não só da inocência, mas também da justiça original e, com ela, do favor e comunhão de Deus. Portanto, o estado a que Adão se reduziu, por sua desobediência, no que diz respeito à sua condição subjetiva, foi

análogo ao dos anjos apóstatas. Ele ficou total e absolutamente arruinado. Diz-se que ninguém se toma totalmente depravado por uma só transgressão. Em certo sentido, isso procede. Uma transgressão, porém, ao incorrer na ira e maldição de Deus, bem como na perda da comunhão com Ele, envolve a morte espiritual de maneira tão absoluta como uma perfuração do coração causa a morte do corpo; ou como a perfuração dos olhos nos envolve com trevas perenes. As outras formas de mal, como produto da desobediência de Adão, eram meramente subordinadas, apenas expressões do desprazer divino e conseqüências daquela morte espiritual na qual consistia essencialmente a penalidade ameaçada.

CAPÍTULO VIII

o PECADO

§ 1. *A Natureza da Questão a Ser Analisada*

Somos informados de que nossos primeiros pais caíram do estado em que foram criados, quando pecaram contra Deus. Isso apresenta uma das questões mais difíceis e amplas, quer em moral, quer em teologia. O que é pecado? A existência do pecado é um fato inegável. Ninguém pode examinar sua própria natureza, nem observar a conduta de seus semelhantes, sem se ver dominado pela convicção de que existe um mal chamado pecado. Não é uma questão puramente moral ou teológica. Cai também dentro do âmbito da filosofia, que tenta explicar todos os fenômenos da natureza humana, bem como do mundo externo. Portanto, os filósofos de todos os tempos e de todas as escolas se viram compelidos a discutir este tema. As teorias filosóficas, no que diz respeito à natureza do pecado, são tão numerosas quanto as diferentes escolas de filosofia. Esta grande questão chega à consideração do teólogo cristão com certas limitações. Ele pressupõe a existência de um Deus pessoal de infinita perfeição, bem como a responsabilidade do homem. Ele não pode aceitar como certa nenhuma teoria da natureza ou da origem do pecado que entre em conflito com algum desses princípios fundamentais. Antes de assumir qualquer das teorias que têm sido adotadas com maior ou menor extensão, é importante determinar os dados com base na resposta à pergunta: O que é pecado?; ou as premissas das quais se deve deduzir a resposta. Essas são simplesmente as declarações da palavra de Deus e os fatos de nossa própria natureza moral. Ignorando total ou parcialmente essas duas fontes de conhecimento, muitos filósofos, inclusive teólogos, recorrem à razão, ou, melhor, à especulação, para

decidir a questão. Este método, porém, é irracional, e com toda certeza levará a falsas conclusões. Ao determinar a natureza da sensação, não podemos adotar o método apriorístico e argumentar com base na natureza de como uma coisa deveria afetar a nossos órgãos sensoriais. Temos de aceitar os fatos da consciência sensorial como o fenômeno a ser explicado. Não podemos dizer que a natureza da luz é tal que não pode ser causa do fenômeno da visão; nem dos ácidos que não podem afetar o órgão da degustação; nem que nossas sensações são enganosas quando nos conduzem a atribuir-lhes tais causas. Tampouco podemos determinar filosoficamente os princípios da beleza e dizer o que os homens devem admirar e o que eles devem repelir com aversão. Tudo o que a filosofia pode fazer é tomar os fatos de nossa natureza estética e deles deduzir as leis ou princípios da beleza. Da mesma forma, os fatos de nossa consciência moral devem ser aceitos como verdadeiros e fidedignos. Não podemos argumentar dizendo que tal é a constituição do universo, e que tal é

a religião do indivíduo, que não pode existir o pecado, que não há nada por que devêssemos sentir remorso, ou por que devêssemos receber o castigo. Tampouco podemos adotar alguma teoria de obrigação moral que nos impeça de reconhecer como pecado aquilo que a consciência nos leva a condenar. Qualquer pessoa que adotasse a teoria do sublime e do belo que demonstrasse que o Niágara e os Alpes não eram sublimes objetos na natureza; ou que a Madona do Sisti ou a Transfiguração de Rafael não são belas produções de arte; ou que a “Ilíada” e o “Paraíso Perdido” não são dignos da admiração dos séculos, perderia sua razão. E assim a pessoa que ignorar os fatos de nossa natureza moral em suas teorias da origem e natureza do homem, laboraria em vão. Entretanto, isso se faz constantemente. Descobrir-se-á que todos os pontos de vista antiteístas e anticristãos sobre este tema são puramente especulações arbitrárias, em guerra com os fatos mais simples e mais inegáveis da consciência.

Com respeito à natureza do pecado, há dois aspectos nos quais o tema pode ser visualizado. O primeiro trata de sua natureza metafísica, e o segundo, de sua natureza moral. O que é aquilo que chamamos pecado? Trata-se de uma substância, de um princípio ou de um ato? É privação, negação ou defeito? E antagonismo entre mente e matéria, entre alma e corpo? É egoísmo como sentimento ou como propósito? Todas essas perguntas se ocupam da natureza metafísica do pecado, do que ele é como um *res in natura.* Perguntas como as seguintes tratam antes de sua natureza moral, ou seja: O que dá ao pecado seu caráter como mal moral? Como ele se relaciona com a lei? Com que lei o pecado se relaciona? Qual é sua relação com a justiça de Deus? Qual é sua

relação com a santidade? Qual é a relação que o pecado tem ou pode ter com a lei; trata-se só de atos deliberados, ou também de ações impulsivas e de afetos, emoções e princípios, ou disposições? É óbvio que essas são questões mais morais do que metafísicas. Em algumas das teorias acerca da natureza do pecado, este é visualizado exclusivamente sob um desses aspectos; em outras, exclusivamente sob outro; e em outras, os dois pontos de vista são combinados. Não se propõe tentar manter esses pontos de vista distintos, pois ambos estão necessariamente envolvidos na discussão teológica do tema.

§ 2. *Teorias Filosóficas sobre a Natureza do Pecado*

A primeira teoria na ordem de tempo, à parte da doutrina primitiva da Bíblia, quanto à origem e natureza do pecado, é a dualista, ou aquela que pressupõe a existência de um eterno princípio do mal. Essa doutrina foi amplamente disseminada por todo o Oriente, e em diferentes formas parcialmente introduzida na igreja cristã. Segundo a doutrina dos Parsis, esse princípio original era um ser pessoal. Segundo os gnósticos, marcionitas e maniqueus, era uma substância, uma i5lr) ou matéria eterna. Diz Agostinho: “Iste [Manes] duo principia inter se diversa atque adversa, eademque astema et coaetema, hoc est semper fuisse, composuit: duasque naturas atque substantias, boni scilicet et mali, sequens alios antiquos hasreticos, opinatus est”.[2] Estes dois princípios estão em perene conflito. No mundo real, eles se acham entremeados. Ambos entram na constituição do homem. Ele tem um espírito (irveOpa) derivado do reino da luz; e um corpo com sua vida animal (cwpa e i|nixf|) derivado do reino das trevas. Pecado, portanto, é um mal físico; a contaminação do espírito por sua união com o

corpo material; e deve ser vencido por meios físicos, ou seja, por meios adaptados para destruir a influência do corpo sobre a alma. Daí a eficácia da abstinência e da austeridade.[3]

Esta teoria é evidentemente (1.) inconsistente com o teísmo, ao fazer com que algo fora de Deus seja eterno e independente de sua vontade. Ele deixa de ser um Ser infinito e um soberano absoluto. Em todas as suas partes, é limitado por um poder coetemo que não pode controlar. (2.) Ela destrói a natureza do pecado como um mal moral, ao fazer dele uma substância e ao representá-lo como inseparável da natureza do homem como criatura composta de matéria e espírito. (3.) Destrói, naturalmente, a responsabilidade humana, não só fazendo necessário o mal moral com base na própria constituição do homem, e atribuindo

sua origem a uma fonte eterna e necessariamente operante; mas também fazendo dele uma substância que destrói sua natureza como pecado. Esta teoria é tão absolutamente antiteísta e anticristã, que, embora tenha prevalecido muito tempo como heresia na Igreja, nunca entrou em viva conexão com a doutrina cristã.

O Pecado Considerado Mera Limitação do Ser

A segunda teoria anticristã da natureza do pecado é a que faz dele mera negação, ou limitação, do ser. O ser, a substância, é bom. "Omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum [est]",[4] diz Agostinho. Deus como a substância absoluta é o bem supremo. O mal absoluto seria nada. Portanto, quanto menos ser, menos bem; e toda negação, ou limitação de ser, é má, ou pecado. Diz Spinoza:[5] "Quo magis unusquisque, suum utile quasrere, hoc est suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praiditus est; contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est suum esse conservare negligit, eatenus est impotens". Em sua demonstração dessa proposição, ele considera o poder e a bondade idênticos, *potentia* e *virtus* são a mesma coisa. Em decorrência, a carência de virtude, ou o mal, é a debilidade ou limitação do ser. O prof. Baur, de Tübingen, apresenta de maneira ainda mais taxativa esta postura da natureza do pecado.[6] Diz ele: "Mal é aquilo que é finito; pois o finito é negativo; a negação do infinito. Tudo o que é finito é relativamente nada; uma negatividade que, na constante distinção de *plus* e *minus* da realidade, aparece em formas diferentes". E prossegue: "Se a isenção de pecado é a remoção de toda a limitação, então fica claro que apenas uma série infinita de gradações pode levar-nos ao ponto em que o pecado é reduzido a um mínimo infínitesimal. Se esse mínimo desaparecesse completamente, então o ser, assim totalmente isento de pecado, se tomaria um com Deus, pois só Deus é absolutamente isento de pecado. Mas se devem existir outros seres além de Deus, inevitavelmente há neles, até o ponto em que não são infinitos como Deus, e por essa mesma razão, um mínimo de mal". A distinção entre bem e mal é, portanto, meramente quantitativa, uma distinção entre mais ou menos. O ser é bom; a limitação do ser é má. Essa idéia de pecado está na natureza do sistema panteísta. Se Deus é a única substância, a única vida, o único agente, então Ele é a soma de tudo quanto

existe, ou, melhor, tudo quanto existe é a manifestação de Deus; a forma de sua existência. Conseqüentemente, se o mal existe, ele é uma forma da existência de Deus, como o bem; e não pode ser outra coisa senão um desenvolvimento imperfeito, ou a mera limitação do ser.

Esta teoria evidentemente (1.) ignora a diferença entre o mal metafísico e o mal moral, entre o físico e o moral; entre uma árvore raquítica e um homem perverso. Em vez de explicar o pecado, nega sua existência. Portanto, entra em conflito com a mais cristalina verdade intuitiva, e com a mais poderosa de nossas convicções instintivas. Não há nada de que estejamos mais seguros, nem mesmo nossa própria existência, do que a respeito da diferença entre pecado e limitação do ser, entre o que é moralmente errôneo e o que é mera negação do poder. (2.) Esta teoria pressupõe a veracidade do sistema panteísta do universo, e portanto diverge de nossa natureza religiosa, a qual exige e pressupõe a existência de um Deus pessoal. (3.) Ao destruir a idéia de pecado, destrói todo sentimento de dever moral, concedendo liberdade irrestrita a todas as paixões pervertidas. Não só ensina que tudo o que existe é bom; que tudo o que existe ou ocorre tem direito a ser, mas que a única norma da virtude é o poder. Como diz Cousin, o vencedor está sempre certo; a vítima é sempre errada. O vencedor é sempre mais moral que o vencido. A virtude e a prosperidade, a desgraça e o vício, diz ele, estão em necessária harmonia. A debilidade é um vício (isto é, o pecado), e portanto é sempre castigada e derrotada.[7] Este princípio é adotado por escritores como Carlyle, para quem, em seu culto ao herói, os fortes são sempre bons, e apresentam os assassinos, os piratas e perseguidores como sempre mais morais e mais dignos de admiração do que suas vítimas. Satanás é assim muito mais digno de honra do que o melhor dos homens, porquanto nele há mais do ser e do poder, e ele é o sedutor dos anjos e o sedutor dos homens. Jamais a mente humana concebeu um sistema mais cabalmente demoníaco do que este. Todavia, este sistema não só tem proponentes filosóficos, mas também impregna grande parte de nossa literatura popular, tanto da Europa quanto da América.

A Teoria da Privação Criada por Leibnitz

Quase nos mesmos termos, porém bem diferente no espírito e propósito da doutrina de Spinoza e de seus sucessores, está a teoria de Leibnitz, que também transforma o pecado em privação e o atribui à necessária limitação do ser. Leibnitz, contudo, era teísta, e seu objetivo, em sua “Théodicée”, era vindicar a Deus demonstrando que a existência do pecado é consistente com suas perfeições divinas. Sua obra é religiosa em espírito e propósito, por mais errônea e perigosa que se apresente em alguns de seus princípios. Ele pressupôs que este é o melhor mundo possível. Como o pecado existe no mundo, então deve ser necessário ou inevitável. Ele não deve ser atribuído à agência de Deus. Mas, como na filosofia de Leibnitz Deus é o agente universal, o pecado deve ser uma simples negação ou privação para a qual se necessita de uma causa eficiente.

Esses são dois pontos a serem estabelecidos. Primeiro, que o pecado é inevitável; e, segundo, que ele não deve ser atribuído à agência de Deus. É inevitável porque emana da necessária limitação da criatura. A criatura não pode ser absolutamente perfeita. Seu conhecimento e poder devem ser limitados. Mas, se são limitados, então são tanto sujeitos ao erro como também o erro, ou as ações errôneas, são inevitáveis, ou teríamos

uma ação absolutamente perfeita de um agente menos que absolutamente perfeito; o efeito transcenderia à capacidade da causa. Portanto, segundo Leibnitz, o mal emana "par la suprême necessité des vérités étemelles".[8] "Le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que le mal est cachê sous le bien et comme masqué." A origem do mal é de fato atribuída à vontade, mas a vontade é inevitavelmente, ou necessariamente, conduzida ao erro pelas limitações inseparáveis da natureza da criatura. Portanto, se Deus realmente criou um mundo, deve ter criado um mundo do qual o pecado não poderia ser excluído. Sendo essa a origem e natureza do pecado, segue-se que Deus não é seu autor. A providência, segundo Leibnitz, é uma criação contínua (pelo menos esse é o ponto de vista apresentado em algumas partes de sua "Théodicée"[9]), portanto tudo o que é positivo e real se deve à sua agência. O pecado, porém, sendo mera negação, ou privação, nada é positivo, e portanto não necessita de uma causa eficiente, mas simplesmente de uma causa deficiente para explicar sua existência. Salta à vista a similaridade entre o modo de enunciar esta doutrina e a doutrina agostiniana, que faz do pecado um defeito e concilia sua existência com a santidade de Deus baseada no mesmo princípio adotado por Leibnitz. Não obstante, trata-se meramente de uma similaridade no modo de expressão. As duas doutrinas são essencialmente diferentes, como veremos quando considerarmos a teoria de Agostinho. Para este, o *defeito* é a ausência de um bem moral que a criatura deveria possuir; para Leibnitz, a *negação* é a necessária limitação dos poderes da criatura.

As objeções a esta teoria que faz do pecado mera privação, atribuindo-a à natureza das criaturas como seres finitos, são substancialmente as mesmas que aquelas já mencionadas. (1.) Em primeiro lugar, ela faz do mal uma necessidade. As criaturas são necessariamente imperfeitas ou finitas; e, se o pecado é a conseqüência inevitável de tal imperfeição ou limitação do ser, o pecado se toma também um mal necessário. (2.) Ela faz de Deus, acima de tudo, o autor do pecado no sentido em que lhe atribui a responsabilidade de sua existência. Pois, mesmo admitindo-se ser ele mera negação, não exigindo nenhuma causa eficiente, Deus é o autor da limitação da criatura, da qual surge necessariamente

o pecado. Ele constituiu de tal forma as obras de suas mãos, que elas não podem fazer outra coisa senão pecar, assim como a criança não pode fazer outra coisa senão errar em suas considerações. A razão é tão débil, mesmo na pessoa adulta, que se equivoca quanto à natureza e às causas das coisas que são absolutamente inevitáveis. E se o pecado é igualmente inevitável à luz da constituição da criatura, Deus, que é o autor dessa constituição, se toma responsável por sua existência. Isso não é só uma detração do caráter de Deus, mas também se põe diretamente em oposição aos ensinamentos de sua Palavra. A Bíblia nunca atribui a origem do pecado, quer nos anjos, quer nos homens, às necessárias limitações de seu ser como criaturas, mas ao uso indesculpavelmente pervertido de sua própria liberdade de ação. Os anjos apóstatas não guardaram seu primeiro estado; e o homem, deixado à liberdade de sua própria vontade, caiu do estado em que fora criado. (3.) Esta teoria tende a obliterar as distinções entre mal moral e mal físico. Se o pecado é mera privação, ou se é a necessária conseqüência da debilidade da criatura, então é objeto de consideração mais que de aborrecimento. Nos escritos dos proponentes desta teoria se entrelaçam e se confundem constantemente os dois sentidos das pala-

vras bem e mal, o moral e o físico; visto que o mal, segundo seus pontos de vista, é realmente pouco mais que um desditoso e inevitável equivoco quanto ao que é realmente bom. Entretanto, a distinção entre virtude e vício, santidade e pecado, como revelados em nossa consciência e na palavra de Deus, é absoluta e completa. Ambos são simples idéias. Sabemos o que é dor pela experiência; sabemos o que é pecado pela mesma fonte. Sabemos que ambas as coisas são tão diferentes como o dia e a noite, como a luz e o som. Assim, toda a teoria que tende a confundir ambas as coisas tem de ser falsa. Por conseguinte, as Escrituras, quando apresentam o mero sofrimento como objeto de consideração, apresentam o pecado como objeto de aversão e condenação. A ira e a maldição de Deus são anunciadas contra todo pecado como justa conseqüência. (4.) Portanto, a doutrina mencionada tende necessariamente não só a amenizar nosso senso do mal ou poluição do pecado, mas também a destruir o senso da culpa. Nossos pecados são nossas desgraças, nossas enfermidades. Não são o que nossa consciência pronuncia que são, crimes que clamam por seu justo castigo. Contudo, o pecado se revela a nossa consciência não como uma debilidade, mas como um poder. Ele é maior nos mais fortes. Não são os débeis mentais os piores entre os homens, mas os grandes intelectos têm sido, em muitos casos, os mais avantajados na prática da iniqüidade. Satanás, o pior dos seres criados, é a mais poderosa das criaturas. (5.) Se esta teoria estiver certa, então o pecado tem de ser eterno. Visto que nunca podemos livrar-nos das limitações de nosso ser,

nunca podemos livrar-nos do pecado que essas limitações inevitavelmente originam. A alma, pois, se tem afirmado, é a assíntota de Deus, perenemente aproximando-se, porém jamais atingindo o estado de impecabilidade absoluta.

O Pecado, Antagonismo Necessário

Outra teoria evidentemente inconsistente com os fatos da consciência e os ensinamentos da Bíblia é a que explica o pecado com base na lei da oposição necessária, ou antagonismo. Toda a vida, diz-se, implica ação e reação. Inclusive no universo material prevalece a mesma lei. Os corpos celestes são conservados em suas órbitas pelo equilibrio de forças centrífugas e centripetas. Há polaridade na luz, no magnetismo e na eletricidade. Todas as mudanças químicas são produzidas por atração e repulsão. Também no mundo animal não há força sem obstáculos a serem vencidos; nem descanso sem fadiga; nem vida sem morte. Assim também a mente se desenvolve através de esforços contínuos, através de conflito constante entre o que está dentro e o que está fora. A mesma lei, insiste-se, deve prevalecer no mundo moral. Não pode haver bem sem mal. O bem é a resistência ou a vitória sobre o mal. O que o universo material seria se a matéria tivesse apenas uma propriedade; se tudo fosse oxigênio ou tudo carbono; o que a vida seria sem ação e reação; o que a mente seria sem a luta contra o erro e sem a busca pela verdade; tal seria, diz-se, o mundo moral sem o pecado; uma lagoa estagnada, sem vida. Até no que toca às criaturas, mantém-se que é uma lei de sua constituição que elas se desenvolvem através do antagonismo, pela ação de forças contrárias ou de princípios opostos; de maneira que um mundo moral sem pecado é impossível. O pecado é a condição necessária para a existência da virtude.

Esta teoria geral é de origem antiga e de ampla disseminação. Em sua forma mais recente, como apresentada por Blasche e Rosenkranz, o próprio universo, como produto do autodesenvolvimento do Ser infinito e absoluto, envolvendo uma separação ou diferença do

puro e do simples no qual não há distinção, é mau. Ele entra em existência por meio de uma queda ou apostasia. E assim, o prof. Müller, em sua obra “O Pecado”, diz: Em vez de panteísmo, temos um sistema que quase se aproxima do panteísmo, Contudo, à parte desse terrível extremo da doutrina, em qualquer forma ele destrói a própria natureza do pecado. O que é assim chamado é a lei universal de toda a existência finita. Não pode haver ação sem reação. Não pode haver vida sem diversidade e antagonismo de operações, E se o bem não pode

existir sem o mal, o mal deixa de ser algo aversivo e condenável. Os homens deixam de ser responsáveis pelo que é inseparável de sua própria natureza como criaturas, e portanto não há nada que a consciência possa condenar ou que Deus possa castigar. Com base nesta teoria, toda a nossa natureza é um engano, e todas as denúncias das Escrituras contra o pecado são os desvarios do fanatismo.

A Teoria de Schleiermacher sobre o Pecado

A doutrina de Schleiermacher acerca do pecado está tão relacionada com todo o seu sistema filosófico e teológico que não pode ser compreendida sem algum conhecimento deste. Sua filosofia é panteísta. Sua teologia é simplesmente a interpretação da consciência humana em harmonia com os principios fundamentais de sua filosofia. É chamada teologia cristã porque é a interpretação da consciência religiosa dos cristãos, ou seja, daqueles que conhecem e crêem nos fatos registrados acerca de Cristo. Os princípios condutores de seu sistema são os seguintes:

1. Deus é a Infinitude absoluta, não uma pessoa, mas o simples ser com o simples atributo da onipotência, Outros atributos que imputamos ao Ser Infinito não expressam o que está nele, mas os efeitos produzidos em nós mesmos. Sabedoria, bondade, santidade em Deus significam simplesmente a causalidade nele que produz esses atributos em nós mesmos.

2. O poder absoluto significa todo o poder. Deus, ou o ser absolutamente poderoso, é a única causa. Tudo o que é e tudo o que acontece se devem à sua eficiência.

3. Esse poder infinito produz o mundo. Seja qual for a relação entre ambos, quer se trate da substância da qual o mundo é o fenômeno, quer seja o mundo a substância da qual Deus é a vida, o mundo, em certo sentido, existe. Há um finito assim como há um infinito.

4. O homem, como parte integral do mundo, consiste em dois elementos, ou tem uma relação tanto com o finito quanto com o infinito, Deus e a natureza. Há no homem consciência de si mesmo, ou uma consciência que é afetada pelo mundo. Ele está no mundo, é do mundo e é afetado pelo mundo. Em contrapartida, tem o que Schleiermacher chama de Gottesbewusstseyn, ou consciência de Deus. Não se trata de mera consciência de Deus, mas é Deus em nós em forma de consciência.

5. O estado normal ou ideal do homem consiste no controle absoluto e ininterrupto da consciência de Deus, ou de Deus em nós. Esses dois princípios ele às vezes distingue como carne e espírito, Carne, porém, não significa o corpo; tampouco, como Paulo freqüentemente utiliza o termo para denotar nossa natureza caída, mas nossa natureza como um todo no que diz respeito à sua relação com o mundo. Eqüivale, na terminologia de Schleiermacher, à consciência do ego. E por espírito ele não quer dizer a razão, nem o que a Bíblia subentende por espírito no homem, ou seja, o Espírito Santo, mas a consciência de Deus (Gottesbewusstseyn), o Deus em nós.

6. A religião consiste no senso de dependência absoluta. Isto é, no reconhecimento de que Deus, ou Ser Absoluto, é a única causa, da qual somos meramente a forma em que sua causalidade é revelada ou exercida.

7.0 estado original do homem não foi um estado normal ou ideal. Isto é, a consciência de Deus ou o princípio divino não era suficientemente forte para controlar absolutamente a consciência do ego. Esse era um estado a ser alcançado mediante progresso ou desenvolvimento.

8. O senso que surge da ausência desse controle absoluto do principio superior é o senso de pecado; e a convicção de que o princípio superior deveria dominar é o senso de culpa. Com esse senso de pecado e de culpa, surge o senso da necessidade de redenção.

9. A redenção consiste em dar controle completo à consciência de Deus; e é efetuada por meio de Cristo, que é o homem normal ou ideal. Isto é, ele é o homem em quem a consciência de Deus, a natureza divina, Deus (estes são, em seu sistema, termos permutáveis), foi totalmente dominante desde o princípio. Nós nos tomamos semelhantes a Ele, ou seja, somos redimidos, em parte pelo reconhecimento de seu verdadeiro caráter como isento de pecado, e em parte pela comunhão com Ele por meio de sua Igreja.

É evidente que este sistema exclui a possibilidade do pecado no verdadeiro sentido bíblico do termo:

1. Porque exclui a idéia de um Deus pessoal. Se o pecado é a ausência de conformidade com a lei, tem de haver um legislador, alguém que prescreva às suas criaturas a regra do direito. Neste sistema, porém, não há um governante consciente de si mesmo, pessoal, que seja o governador moral dos homens.

2. Porque este sistema nega à criatura toda a eficiência, e naturalmente toda a liberdade. Se o Ser Infinito é o único agente, então tudo o que existe se deve a sua eficiência direta; e o pecado, pois, é ou obra sua ou mera negação.

3. Porque, segundo esta teoria, o que se chama pecado é absolutamente universal e absolutamente necessário. É a conseqüência inevitável ou a condição da existência de um ser como o homem. Isto é, de um ser com uma consciência de si mesmo e uma consciência de Deus em tal proporção e relação que só se pode chegar à dominância do último de maneira gradual.

4. Porque o que se chama pecado e culpa é assim apenas em nossa consciência, ou em nossa apreensão subjetiva. Certas coisas produzem em nós a sensação de dor; outras, a sensação de prazer; algumas, o senso de aprovação; outras, de desaprovação; e isso, por assim dizer, pela ordenação de Deus. A dor e o prazer, porém, o reto e o mau, são meros estados subjetivos. Não possuem realidade objetiva. Somos pecaminosos e culpados somente com respeito a nossos próprios sentimentos, não diante de Deus, nem em referência a seu juízo,[10] Deve-se ficar bem claro, para todos quantos não se sujeitaram ao controle dos princípios panteístas nos quais se baseia todo este sistema, quão inteiramente esta posição acerca da questão trata de destruir toda a verdadeira concepção do que é o pecado; quão inconseqüente é para com toda a responsabilidade; como entra em conflito com o testemunho de nossa própria consciência e com os ensinamentos da Escritura.

A Teoria Sensorial

Uma sexta teoria coloca a fonte e sede do pecado na natureza sensorial do homem. Somos compostos de corpo e espírito. Seja qual for a relação entre ambos, não podem deixar de ser reconhecidos como sendo em certo sentido elementos distintos de nossa natureza. Todas as tentativas de identificá-los não só levam à contradição das verdades auto-evidentes, mas à degradação do espiritual. Se a mente for produto do corpo, ou a função mais elevada da matéria, ou se o corpo for produto da mente, ou a forma externa na qual a mente existe, em ambas as formas a mente é materializada. Diz Müller:[11] “É o ensino inegável da história que eliminar a distinção entre espirito e natureza sempre acaba na naturalização do espírito, e nunca na espiritualização da natureza”. É um fato da consciência e do consenso comum que o homem consiste em alma e corpo. Não é menos certo que, por meio do corpo, ele é conectado ao mundo ou natureza externa; e, por meio da alma, ao mundo espiritual e a Deus; que ele tem

necessidades, desejos, apetites e afeições que encontram seus objetos no mundo material, e que ele tem outros instintos, afeições e faculdades que encontram seus objetos no mundo espiritual. É auto-evidente que os últimos são mais elevados e devem ser invariavelmente e sempre dominantes; é um fato da experiência que o reverso é o caso; que o inferior prevalece sobre o superior; que os homens são governados universalmente, em maior ou menor extensão, e sempre em grau pecaminoso, por sua natureza sensorial. Eles preferem o visível e temporal ao invisível e eterno. Buscam a gratificação encontrada nos objetos materiais em vez da bênção que se acha nas coisas do Espírito. Nisso, segundo esta teoria, consiste a fonte e a essência do pecado. Esta doutrina, prevalente em todas as eras da Igreja, tem existido em diversas formas: (1.) Na do sistema maniqueista, que ensina o mal essencial da matéria. (2.) Na do romanismo mais recente, que ensina que o homem, como criado originalmente, foi constituído de tal maneira que a alma ficou sujeita ao corpo, tendo suas faculdades superiores subordinadas à sua natureza inferior ou sensorial. No caso de Adão, esse mal original em sua constituição estava, no dizer dos romanistas, corrigido pelo dom supematural da retidão original. Quando aquela retidão se perdeu com a queda, o elemento sensorial na natureza do homem tomou-se dominante. Nisso consiste sua pecaminosidade habitual, e esta é a fonte de todas as transgressões atuais. (3.) A forma mais comum desta teoria é essencialmente a mesma que a doutrina romana, exceto por não atribuir a predominância do corpo sobre a alma à perda da retidão original. O fato de que os homens são governados pelos elementos inferiores e não pelos mais elevados de sua natureza, como matéria de experiência, é explicado de diversas maneiras. (1.) Alguns dizem que o caso surge da fraqueza relativa dos poderes mais elevados. Isso eqüivale à doutrina de Leibnitz, de que o pecado se deve às limitações de nossa natureza, ou à debilidade e inclinação ao erro inerentes à nossa constituição como criaturas. (2.) Outros apelam para a liberdade da vontade. O homem, como agente livre, tem o poder ou de resistir ou de submeter-se às seduções da carne. Se ele se submete, a falta e o pecado são pessoalmente seus. Não há necessidade nem coerção no caso. Mas se tal submissão é universal e invariável, deve ter uma causa universal e adequada. Essa causa não se encontra na mera liberdade do homem, ou em sua capacidade de submeter-se. Deve ser que a causa é uniforme e permanente, e que tal causa só pode ser encontrada na própria constitui-

ção do homem, pelo menos em seu estado atual, que faz com que o elemento sensual no homem seja mais poderoso do que o espiritual. (3.) Outros ainda, embora não neguem a capacidade plenária do homem para resistir às seduções

dos sentidos, explicam a ascendência universal dos poderes inferiores através de uma referência à ordem de desenvolvimento de nossa natureza. Somos constituídos de tal maneira, ou ingressamos no mundo em tal estado, que a parte inferior ou sensorial de nossa natureza alcança invariável e necessariamente sua força antes que se desenvolvam os poderes mais elevados. As inclinações animais da criança são poderosas, enquanto a razão e a consciência são débeis. Por isso o inferior alcança tal domínio sobre o superior que depois será sempre mantido.

Mas é evidente que esta teoria, em nenhuma de suas formas, não chega a expor a verdadeira natureza do pecado, nem explica de maneira satisfatória sua origem.

1. O pecado não é essencialmente o estado ou ato de uma natureza sensorial. As criaturas apresentadas nas Escrituras como mais pecaminosas são os espíritos apóstatas, que não têm corpos nem apetites sensuais.

2. Em segundo lugar, os pecados mais ofensivos no homem, que mais o degradam e mais sobrecarregam sua consciência, nada têm que ver com o corpo. A soberba, a malícia, a inveja, a ambição e, acima de tudo, a incredulidade e a inimizade contra Deus são pecados espirituais. Podem existir não só em seres que não têm constituição material, mas também na alma separada do corpo, e quando fica extinta sua natureza sensorial.

3. Esta teoria tende a diminuir nossa consciência de pecado e de culpa. Faz de todo mal moral mera debilidade, o consentimento dos poderes mais débeis do espírito às mais intensas forças da carne. Se o pecado, invariavelmente e por uma lei que controla os homens em seu atual estado de existência, emana da própria constituição de sua natureza como seres sensíveis, então a responsabilidade pelo pecado seria grandemente atenuada, se não inteiramente destruída.

4. Se o corpo for a sede e fonte do pecado, então tudo o que tende a debilitar o corpo ou a reduzir a força de seus desejos tenderá a fazer os homens mais puros e virtuosos. Se esse é o caso, o monasticismo e o ascetismo têm um fundamento na verdade. São sabiamente adaptados à elevação da alma acima da influência da carne e do mundo, bem como de todas as formas de mal. Toda experiência, entretanto, prova o reverso. Mesmo quando os que assim se segregam do mundo, e maceram o corpo, são sinceros e fielmente aderem a seus princípios, toda a tendência de sua disciplina é má. Ela nutre a soberba, a autojustificação, o

formalismo e a falsa religião. Os fariseus, segundo o critério de Cristo, com seu viver tão estreito e constantes jejuns, estavam mais distantes do reino dos céus do que os publicanos e as mere-trizes.

5. Com base na pretensão envolvida nesta teoria, os velhos deveriam ser bons. Neles se extinguem as concupiscências da carne. Eles perdem a capacidade de usufruir os prazeres dos olhos ou de nutrir os gostos dos jovens. O mundo, para eles, já perdeu seus atrativos. O corpo se converte em fardo. É o estado ao qual o jovem asceta pretende reduzir sua constituição corporal através da abstinência e austeridade; não obstante, quanto mais velho é o homem, a não ser que seja renovado pela graça de Deus, pior é o pecador. A alma está mais morta, mais insensível a tudo o que é sublime e espiritual, e mais totalmente afastada de Deus; menos agradecida por suas misericórdias, menos temerosa de sua ira e menos afetada por todas as manifestações de sua glória e de seu amor. Portanto, não é o corpo que é a causa do pecado.

6. Esta teoria se opõe à doutrina da Bíblia. Aliás, as Escrituras fazem referência a ampla gama de pecados da natureza sexual do homem; e mencionam a carne (ou *aá*pQ como sendo a sede do pecado e a fonte de todas as suas manifestações em nosso atual estado. Além do mais, elas empregam a palavra aapKucóç, *carnal*, como sinônimo de corrompido ou pecaminoso. Tudo depende do sentido em que os escritores sacros empregam as palavras *aápE*, e oapKiKÓç como antitéticas a uveOpa e nveupauicóç. Segundo uma interpretação, crápl; significa o corpo com sua vida animal, seus instintos e apetites. Ou, como Bretschneider o define:[12] "Natura visibilis seu animalis tanquam appetituum naturalium fons et sedes, et quidem in malam partem, quatenus *hxc* natura animalis, legi divinas non adstricta, appetit contra legem, igiturque cupiditatum et peccatorum est mater". Se esse é o significado de oápÇ, então aapKucóç significa animal e \J/uxlkóç, sensorial. Em contrapartida, segundo esse ponto de vista, Ttveupa significa razão, e irveu|iauKÓç, o razoável, ou seja, alguém governado pela razão. Segundo esse ponto de vista, os oapKiKoí são aqueles que se deixam controlar pelos sentidos e por sua natureza animal; e os Trveu|iauKoí, aqueles que se deixam governar pela razão e por poderes superiores. Segundo outra interpretação desses termos, oápl; significa a natureza caída do homem, sua natureza como se encontra agora; e Ttveupa, o Espírito Santo. E assim aapiciKoí são os homens não renovados ou naturais, ou seja, aqueles destituídos da graça de Deus, e os **TtveupatiKoí** são aqueles em quem o Espírito Santo habita. Admite-se, naturalmente, que a palavra oáp£ é às vezes usada na Escritura, e especialmente nos escritos de Paulo, para o corpo; então para o que é

externo e ritual; então para o que é perecível. O gênero humano, quando designado como carne, é apresentado como terreno, fraco e fugaz. Além desses significados comuns e admitidos, a palavra também é empregada em sentido moral. Designa-se o homem ou o gênero humano ou natureza humana como apóstata de Deus. As obras da carne, portanto, não são meramente obras sensuais, mas obras pecaminosas, tudo o que no homem é mau. Tudo quanto é manifestação de sua natureza apóstata está incluso sob as obras da came. Daí atribuir-se a essa classe a inveja, a malícia, a soberba e as contendas; assim como as orgias e a embriaguez (G15.19-21). Andar segundo a came, pensar conforme a carne, estar na came etc. etc. (verRm 8.1-13) são modos bíblicos para expressar o estado, a conduta e a vida dos homens do mundo de todas as classes. O significado de *came,* contudo, tal como se emprega nos escritos de Paulo, fica claramente determinado por sua antítese com Espírito. Que o irveO|ia do qual ele fala é o Espírito Santo, é sobejamente evidente. Ele o chama o Espírito de Cristo, o Espírito de Deus, o Espírito que vivificará nosso corpo mortal; aquele que testifica com nosso espírito que somos filhos de Deus, cuja habitação nos crentes faz deles o templo de Deus. Os irveupauKoí, ou espirituais, são aqueles em quem o Espírito Santo habita como o princípio controlador da vida. As Escrituras, pois, opõem-se diretamente à teoria que faz do corpo ou da natureza sensorial do homem a fonte do pecado, e de sua essência a entrega a nossos apetites e afetos mundanos, em vez de a obediência à razão e à consciência.

A Teoria de que Todo o Pecado Consiste em Egoísmo

Sobre esta questão, há outra doutrina acerca da natureza do pecado que pertence mais às teorias filosóficas do que às teorias teológicas. Ela faz todo o pecado consistir em egoísmo. Não

se deve confundir egoísmo com amor-próprio. Este é um princípio natural e original de nossa natureza e da natureza de todas as criaturas sensíveis, racionais ou irracionais. Pertencente à sua constituição original, e necessário para sua preservação e bem-estar, o amor-próprio não pode ser pecaminoso. É simplesmente o anseio por felicidade que é inseparável da natureza de um ser sensível. O egoísmo, pois, não é mero amor-próprio, mas a indevida preferência de nossa própria felicidade em detrimento da felicidade ou bem-estar de outros. Segundo alguns, essa preferência é da natureza de um desejo ou sentimento; segundo outros, é da natureza de um propósito. No último ponto de vista, todo o pecado consiste no propósito de buscar nossa própria felicidade

e não o bem geral ou a felicidade, como é comumente expresso, do universo. Em ambos os pontos de vista, o pecado é a indevida preferência de nós mesmos.

Esta teoria se baseia nos seguintes princípios, ou, antes, é um elemento essencial no seguinte sistema de doutrina: (1.) A felicidade é o bem supremo. Tudo o que tende a promover o maior volume de felicidade é por isso mesmo bom; e tudo o que apresenta tendência contrária é mau. (2.) Como a felicidade é o único e último bem, a benevolência, ou a disposição ou propósito de promover a felicidade, deve constituir a essência e a suma da virtude. (3.) Como Deus é infinito, deve ser infinitamente benevolente, e por isso deve ser seu desejo e propósito produzir o maior volume possível de felicidade. (4.) Sendo o universo obra de Deus, tem de estar designado e adaptado para alcançar tal fim, e é, portanto, o melhor mundo possível ou sistema de coisas. (5.) Como o pecado existe no mundo real, tem de ser o meio necessário do sumo bem, e portanto é consistente, como dizem alguns, com a santidade de Deus permitir e ordenar sua existência; ou, como dizem outros, criá-lo. (6.) Não há no mundo mais pecado do que se necessita para garantir a suprema felicidade do universo.

(1.) A primeira e mais evidente objeção a toda esta teoria já foi apresentada, ou seja, que ela destrói o próprio conceito de bem moral. Confunde o certo com o conveniente. E assim contradiz a consciência e os critérios intuitivos da mente. É intuitivamente certo que o certo é certo em sua própria natureza, independentemente de sua tendência em promover a felicidade. Fazer da santidade apenas um meio para um fim; exaltar a alegria acima da excelência moral é não só uma perversão e degradação de alto a baixo, mas a sumária destruição do princípio. Eis uma questão que, propriamente falando, não admite prova. Não se pode provar axiomas. Eles só podem ser afirmados. Uma pessoa pode negar que o doce e o amargo diferem entre si, e se tomaria impossível provar que há certa diferença entre eles. O que podemos fazer é apelar para nossa própria consciência e afirmar que percebemos a diferença. E podemos apelar para o testemunho de todas as demais pessoas para que afirmem a mesma coisa. Mas, acima de tudo, trata-se somente da declaração de um fato, primeiro pelo indivíduo e, depois, pela massa da humanidade. Semelhantemente, se alguém disser que não há diferença algum entre o bom e o conveniente, que uma coisa é boa simplesmente porque é conveniente; ou, se disser que não há diferença alguma entre santidade e pecado, a única coisa que podemos fazer é recorrer à nossa própria consciência, e evocar a consciência dos homens, como franca contradição de sua declaração. Sabemos, pois, à luz de toda a constituição de nossa natureza, que o certo e o conveniente não são idéias idênticas; que a

diferença é essencial e imutável. E sabemos ainda, à luz da mesma fonte, e com igual segurança ou certeza, que a felicidade não é o sumo bem; senão que, ao contrário, a santidade é tão maior que a felicidade como o céu é mais alto que a terra, ou Cristo é mais sublime que Epicuro. (2.) Esta teoria se opõe tanto à nossa natureza religiosa quanto à nossa moral. Dependemos

de Deus; devemos a Ele nossa lealdade; temos de fazer sua vontade, quaisquer que sejam as conseqüências; e somos exaltados e purificados na mesma proporção que nos perdemos nele, adorando suas divinas perfeições, buscando promover sua glória e reconhecendo que de fato e de direito todas as coisas são por Ele, através dele e para Ele. Não obstante, segundo esta teoria, nossa adesão é ao universo dos seres sensíveis. Somos obrigados a promover sua felicidade. Essa é nossa mais elevada e única obrigação. Portanto, não pode existir religião no sentido próprio do termo. A religião é a homenagem e a adesão da alma a um Ser infmita-mente perfeito, a quem devemos nossa existência, o qual é a fonte de todo bem e por quem todas as coisas consistem. Substituir este Ser pelo universo e transformar toda a atividade na obrigação de promover a felicidade do universo é realmente tomar impossível toda a religião. O universo não é nosso Deus. Não é ao universo que amamos; não é ao universo que adoramos; não é ao universo que tememos. Nossa vida não depende do favor do universo, nem nossa morte depende de sua desaprovação. (3.) Como esta teoria se opõe assim à nossa natureza moral e religiosa, é má em seus efeitos práticos. Há um provérbio, uma máxima que se fundamenta na natureza das coisas e na experiência universal, de que o mundo é governado por idéias. Duvida-se se a história fornece alguma ilustração mais notável da verdade dessa máxima do que a fornecida pela operação da teoria de que toda a virtude se fundamenta na conveniência; de que a santidade é aquilo que tende a produzir felicidade. Quando alguém individualmente adota esse princípio, toda sua vida interior e exterior é determinada por ele. Cada pergunta que se formula para decisão é respondida não por uma inferência à lei de Deus, ou aos instintos de sua natureza moral, mas pelos cálculos da conveniência. E quando uma pessoa se põe sob o controle desta teoria, invariável e necessariamente se converte em calculadora. Se a felicidade é o supremo bem, e se tudo o que nos parece adequado para promover felicidade é correto, então se perde de vista a Deus e à sua lei moral. Nossa própria felicidade é passível de transformar-se no principal bem para nós, como o é para o universo. (4.) Basta-nos recordar que somos incompetentes para decidir qual será o curso de conduta que levará ao maior volume de bem físico, e que por isso nunca podemos decidir o que é certo e o que é errado. Pode-se dizer que não somos entregues à nossa própria

sagacidade para decidir essa questão. A lei de Deus como revelada em sua Palavra é uma norma divina pela qual podemos descobrir o que promove a felicidade e o que promove a miséria. Mas isso não só degrada a lei moral em uma série de máximas sábias, mas muda o motivo da obediência. Obedecemos não por consideração à autoridade de Deus, mas porque Ele sabe melhor do que nós o que conduzirá ao bem supremo. Além disso, nas questões que diariamente vêm a lume para decisão, somos forçados a julgar por nós mesmos o que é certo e o que é errado, à luz da consciência e dos princípios gerais contidos nas Escrituras. E se tais princípios são totalmente convertidos em uma só máxima, aquilo que é certo e promove a felicidade, somos obrigados a recorrer aos cálculos da conveniência, para os quais, em nossa sabedoria de curto alcance, somos totalmente incompetentes. (5.) Além de tudo isso, a teoria pressupõe que o pecado e a terrível e atual quantidade de pecado são os meios necessários para o sumo bem. O que acontece, pois, com a distinção entre o bem e o mal? Se o bem é o que tende a promover a suprema felicidade, então o pecado deixa de ser pecado e converte-se em bem. Então é também correto fazer o mal para que venha o bem. Como, pergunta o Apóstolo, pode Deus, com base neste princípio, julgar o mundo? Se os pecados dos homens não só de fato promovem, o fim mais elevado, mas se alguém, ao pecar, tem o propósito e o desejo de coope-

rar com Deus na produção do maior volume de felicidade, como pode esse alguém ser condenado? Se a virtude ou santidade é correta simplesmente porque tende a produzir a suprema felicidade, e se o pecado tende igualmente ao mesmo resultado, então a pessoa que pecar com vistas ao sumo bem é tão virtuosa como a pessoa que pratica a santidade com o mesmo objetivo em vista. Pode-se dizer que é uma contradição afirmar que a pessoa que peca com um propósito verdadeiramente benevolente; porque a essência da virtude é propor o sumo bem, e por isso tudo o que ela fizer na execução de tal propósito é virtuoso. É exatamente isso. A mesma objeção mostra que o bem se converte em mal e o mal em bem, segundo o desígnio com que é cometido ou concretizado. Por isso, se alguém mente, rouba ou assassina com o propósito de promover o bem da sociedade, da igreja ou do universo, é uma pessoa virtuosa. Foi principalmente por adotar e levar a cabo esta doutrina que os jesuítas se tomaram uma abominação aos olhos da cristandade e foram expulsos de todos os países civilizados. Desafortuna-damente, os jesuítas não foram seus únicos proponentes. Este princípio tem sido extensamente disseminado em livros de moral, e chegou a ser adotado por certos teólogos como fundamento de todo o seu sistema de doutrina cristã. (6.) Se a felicidade não é o sumo bem, então a benevolência não é a soma de toda excelência, e o egoísmo, como o oposto da benevolência, não pode ser a

essência do pecado. Uma vez mais, acerca desta questão, pode-se apelar com segurança para nossa própria consciência e para a consciência comum dos homens. Nossa natureza moral nos ensina, de um lado, que não se pode reduzir toda virtude à benevolência: a justiça, a fidelidade, a humildade, a longanimidade, a paciência, a constância, a mente espiritual, o amor de Deus, a gratidão a Cristo e o zelo por sua glória não se revelam à consciência como formas de benevolência. São elementos tão distintos à nossa sensibilidade moral como o vermelho, o azul e o verde são cores distintas aos olhos. Por outro lado, a incredulidade, a dureza do coração, a ingratidão, a impenitência, a malícia e a inimizade contra Deus não são modificações do egoísmo. Essas tentativas de simplificação são não só antifilosóficas, mas também perigosas, porquanto provocam confusão em coisas diferentes, e, como já vimos, a negação da natureza essencial das distinções morais.

A doutrina que faz o pecado consistir em egoísmo, como já se afirmou em termos gerais, especialmente neste país [Estados Unidos], considera o egoísmo como o oposto da benevolência em harmonia com a teoria que acaba de ser analisada. Entretanto, há outras que sem dúvida eqüivalem o oposto ao amor de Deus. Como Deus é o próprio centro da alma e a suma de toda a perfeição, apostatar dele é a essência do pecado; apostatar de Deus envolve, dizem, um recuo para nós mesmos, fazendo do ego o centro de nosso ser. E assim Müller,[13] Tholuck[14] e muitos outros fazem da alienação de Deus o princípio primordial do pecado. Mas, para destronar Deus, é necessário pôr um ídolo em seu lugar. Esse ídolo, Agostinho e, segundo ele próprio, numerosos escritores de diferentes escolas, diz ser a criatura; como o Apóstolo con-cisamente descreve a perversidade humana, dizendo que “adoram e servem à criatura mais que o Criador”. Müller, porém, argumenta que, visto que é o próprio pecador que esquadrinha a criatura, o verdadeiro princípio do pecado consiste em colocar-se no lugar de Deus e em fazer do pecado o fim mais elevado da vida e sua gratificação ou satisfação o maior alvo a perseguir. Naturalmente não se nega que o egoísmo, em alguma de suas formas, inclui

grande classe dos pecados de que os homens são culpados. O que se objeta é fazer do egoísmo a essência de todo o pecado, ou tentar reduzir todas as manifestações do mal moral a este único princípio. Isso não pode ser feito. Há pecado desinteressado, como também há benevolência desinteressada. Uma pessoa pode tão verdadeira e deliberadamente sacrificar-se no pecado quanto na prática do bem. Muitos pais têm violado a lei de Deus não em prol de si mesmos, mas em prol de seus filhos. Pode-se dizer que essa é apenas uma forma

de egoismo, visto que a felicidade de seus filhos é a felicidade deles próprios, e o pecado é cometido para a gratificação de seus sentimentos paternos. A isso, contudo, pode-se responder, primeiro, que é contraditório dizer que o que fazemos por outrem, o fazemos por nós mesmos. Quando uma mãe sacrifica a saúde e a vida por seu filho, embora aja sob o impulso do instinto maternal, age desinteressadamente. O sacrifício consiste em preferir seu filho a si própria. Em segundo lugar, se um ato deixa de ser virtuoso quando sua realização encontra e satisfaz alguma demanda de nossa natureza, então nenhum ato pode ser virtuoso. Quando alguém pratica uma boa obra, satisfaz sua consciência. Se pratica um ato de bondade a algum pobre, se alivia um enfermo ou preso, gratifica seus sentimentos benevolentes. Se busca o favor de Deus e a comunhão com Ele, consagrando-se a seu serviço, gratifica os princípios mais nobres de sua natureza, e experimenta o mais elevado desfrute do qual é suscetível. Não é necessário, pois, que um ato, quer certo, quer errado, seja desinteressado para que deixe de ministrar a nossa gratificação. Tudo depende do motivo pelo qual se pratica o ato. Se tal motivo é a felicidade de outrem, e não a nossa, então o ato é desinteressado. É contrário, pois, ao testemunho de toda a consciência humana dizer que o egoísmo é o elemento essencial do pecado. Não há egoísmo na malícia, nem na inimizade com Deus. Há muitas outras formas superiores de mal do que o egoísmo. A genuína natureza do pecado é a alienação de Deus e a oposição ao seu caráter e vontade. É o oposto de santidade e não admite ser reduzida a um único principio, seja o amor à criatura, seja o amor a si próprio.

1

Ver Eisenmenger, *Endecktes Judeníhum*, edição de Kõnigsberg, 1711; I. p. 822.

2

Liber de Hceresibus, XLVI; *Works*, edição Benedictines, vol. viii. p. 48 d.

3

Manichean System, de Baur. *Church History*, de Neander, edição de Boston, 1849, vol. i, pp. 478-506. *Lehre von der Sünde*, de Müller, vol. i., pp. 504-518.

4

De Genesi ad Literam, XI. xiii. 17; *Works*, edição Benedictines, vol, iii. p. 450, d.

5

Ethices, Par. IV. propos. XX.; *Works*, edição de Jena, 1803, vol. ii. p. 217.

6

Em *Tübingen Zeitschrift*, 1834, Drittes Heft

7

History of Modem Philosophy, tradução de Wight, Nova Iorque, 1852, vol. i. pp. 182-187.

8

Théodicée, I. 25, *Works*, edição de Berlim, 1840, p. 511.

9

Théodicée, I. 27, e III. 381.

10

Glaubenslehre, de Schleiermacher. *Uebersicht über das Theologische System Schleiermachers*, do dr. Gess. *Lehre Von der Sünde*, de Müller, vol. i, pp. 412-437. *Dogmatik*, de Bretschneider, pp. 14-38 do Apêndice ao vol. i. *Philosophy of Religion*, de Morell.

11

Vol. i. p. 363.

12

Lexicon in Novum Testamentum, sub voce.

13

Lehre von der Sünde, vol. i. pp. 134-158.

14

Von der Sünde und von Versõhner, p. 32.

§ 3. *A Doutrina da Igreja Primitiva*

As teorias já consideradas são chamadas filosóficas, quer porque tratam da natureza metafísica do pecado, quer porque se fundamentam em algum princípio filosófico. As doutrinas morais ou teológicas sobre o tema são assim designadas por se fundamentarem no que se pressupõe ser os ensinos de nossa natureza moral ou da palavra de Deus. No que diz respeito à Igreja primitiva, a doutrina acerca do pecado só foi declarada em termos gerais. Em quase todos os casos, as afirmações doutrinais explícitas e determinantes receberam sua forma como declarações contrárias aos pontos de vista errôneos. No que tange à verdade, ela não foi negada; a Igreja se contentou com sustentá-la e afirmá-la da maneira simples como se encontra na Bíblia. Mas quando se assumiram posições que não eram consistentes com a doutrina revelada, ou quando se anunciou uma verdade de maneira que se chocava com outra, fez-se necessário ser mais explícito e anunciar uma expressão da doutrina que incluísse tudo o que Deus revelara sobre o tema. Este processo de determinar, ou, melhor dito, de definir as doutrinas, foi necessariamente gradual. Foi apenas depois de surgir na Igreja um erro após outro que a verdade se distinguiu deles através de declarações mais explícitas e matizadas. Como as primeiras heresias foram o gnosticismo e o maniqueísmo, sistemas nos quais, em diferentes formas, o pecado era apresentado como um mal necessário que tinha sua

origem em uma causa independente de Deus e acima do controle da criatura, a Igreja foi desafiada a negar tais erros e a declarar que o pecado não era nem necessário nem eterno, senão que tinha sua origem no livre-arbítrio das criaturas racionais. Na luta com o maniqueísmo, toda a tendência da Igreja foi a de exaltar a liberdade e a capacidade do homem, a fim de manter a doutrina essencial, então assaltada de formas variadas, de que o pecado é um mal moral pelo qual o homem deve ser condenado, não uma calamidade pela qual se deve compadecer. Foi a inevitável conseqüência do estado não estabelecido de fórmulas doutrinais expressas em declarações contraditórias, inclusive por parte dos que buscavam defender a verdade - e não só no caso de diferentes escritores, mas o mesmo escritor, em diferentes ocasiões, apresentando afirmações inconsistentes. Entre essas inconsistências, houve insistência sobre os seguintes pontos: (1.) Que todos os homens, em seu atual estado, são pecadores. (2.) Que essa pecaminosidade universal dos homens teve sua origem histórica e causai na apostasia voluntária de Adão. (3.) Que tal é o estado atual da natureza humana que a salvação não pode ser alcançada de nenhuma outra maneira senão através de Cristo e pelo

auxílio de seu Espírito. (4.) Que mesmos as criancinhas, assim que nascem, necessitam de regeneração e redenção, e só podem ser salvas através do mérito de Cristo. Essas grandes verdades, que constituem o fundamento do evangelho, entraram para a fé geral da Igreja antes mesmo de serem veementemente defendidas por Agostinho em sua controvérsia com Pelágio. É verdade que se podem citar muitas declarações dos pais gregos que são inconsistentes com algumas das proposições anteriormente citadas. Os mesmos escritores, porém, em outras passagens, afirmam sua fé nestas verdades bíblicas básicas; e elas estão implícitas nas orações e ordenanças da Igreja, tendo sido posteriormente incorporadas nas confissões públicas dos gregos, bem como nas dos latinos. Diz Clemente de Alexandria:[1] tò *yàp* è^apapxávetv iTâciv epcjnjxov koú kolvóv. Diz Justino:[2]Tò yévoç xcôv áGpaíiraiv áirò xou ’Aôàp úuò Gávaxov koc! *x\Xóvx\v* xqv xoú õcjjeojq ènenxÚKeL, embora acrescente: uapà xqv Lôíav aixíav èKaaxou aúxcôv novppenoapévou. Diz Orígenes:[3] “Si Levi... in lumbis Abrahre fuisse perhibetur, multo magis omnes homines qui in hoc mundo nascuntur et nati sunt, in lumbis erant Adre, cum adhuc esset in Paradiso; et omnes homines cum ipso vel in ipso expulsi sunt de Paradiso”. Diz Atanásio:[4] návxeç ouv ol êÇ Aôàp Yevópevoi ev àpapxíau; auÀÀoqipávovxai xr| xoü npouáxopoç KaxaôÍKri - ô6lkvuolv coç àpxfjç q *àvpBpÚTUdv* (jníaiç ímò *xr\v àpapxluv* TréiTXMicei' úttò xfjç *kv* Eva uapa páoeuç, Kal ímò Kocxápav q *yk.vvvp\.ç*$_1$ *ykyovtv.* Diz Ambrósio:[5] “Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa: ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex ipso sumus omnes”. Diz Cipriano:[6] “Si ... baptismo atque a gratia nemo prohibetur; quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam camaliter natus, contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit? qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit, quod illi remittuntur non própria, sed aliena peccata”. Diz ainda: “Fuerant et ante Christum viri insignes, sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec personali caruere delicto”.

Esses escritores, diz Gieseler,[7] ensinavam que, através de Cristo e de sua obediência no tocante à árvore, foi curada a desobediência original do homem em referência à árvore do conhecimento; que, como ofendemos a Deus no primeiro Adão por causa de sua transgressão, assim, através do segundo Adão, somos reconciliados com Deus; que Cristo nos libertou do poder do diabo a quem nos achávamos sujeitos pelo pecado de Adão; que Cristo reconquistou para nós a vida e a imortalidade.[8] Não se mantém que os pais gregos

defendessem a doutrina do pecado original na forma em que ela mais tarde foi desenvolvida por Agostinho, não obstante tenham ensinado que a raça caída em Adão necessitava toda ela de redenção, e que a redenção só podia ser obtida através do Senhor Jesus Cristo.[9]

§ 4. *A Teoria Pelagiana*

Na primeira parte do quinto século, os pelagianos, os celestinos e Juliano introduziram uma nova teoria no que tange à natureza do pecado e ao estado do homem desde a queda, bem como à nossa relação com Adão. O fato de que sua doutrina era uma inovação se demonstra por ter sido universalmente rechaçada e condenada tão logo foi plenamente compreendida, Eram homens cultos e capazes e de caráter exemplar. Pelágio era britânico, ainda que não exista certeza se era natural da Bretanha francesa ou do que se conhece como sendo Grã-Bretanha. Era monge, embora leigo. Celéstio era mestre e jurista; Juliano era bispo italiano. O princípio radical da teoria pelagiana consiste em que a capacidade constitui o limite da obrigação. “Se devo, então posso” é o aforismo sobre o qual todo sistema repousa. A famosa oração de Agostinho, “Da quod jubes, et jube quod vis”, foi denunciada por Pelágio como absurda, porque presumia que Deus pode exigir mais do que o homem é capaz de dar em troca, e o que o homem deve receber como dom. Em oposição a esse pressuposto, ele estabeleceu o princípio de que o homem deve ter capacidade plenária para fazer e ser tudo o que dele se requer com justiça. “Iterum quaerendum est, peccatum voluntatis an necessitatis est? Si necessitatis est, peccatum non est; si voluntatis, vitari potest. Iterum qurerendum est, utrumne debèat homo sine peccato esse? Procul dubio debet. Si debet potest; si non potest, ergo non debet. Et si non debet homo esse sine peccato, debet ergo cum peccato esse, et jam peccatum non erti, si illud deberi constiterit”.[10]

1. A íntima convicção de que os homens não podem responsabilizar-se por nada que não esteja em seu poder levou, em primeiro lugar, à doutrina pelagiana da liberdade da vontade. Não era suficiente para a livre ação que o agente fosse autodeterminado, ou que todas as suas

volições fossem determinadas por suas próprias condições interiores. Demandava-se que tivesse poder sobres essas condições. Segundo Pelágio, a liberdade da vontade é o poder plenário, em cada ocasião e em cada momento, de escolher entre o bem e o mal, e de ser ou santo ou ímpio. Tudo quanto não caia assim dentro do poder imperativo da vontade não pode ter caráter moral.

“Omne bonum ac malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur a nobis: capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur, et ut sine virtute, ita et sine vitio procreamur: atque ante actionem propriae voluntatis, id solum in homine est, quod Deus condidit”.[11] Novamente: “Volens namque Deus rationabilem creaturam voluntarii boni munere et liberi arbitrii potestate donare, utriusque partis possibilitatem homini inserendo proprium ejus fecit, esse quod velit; ut boni ac mali capax, naturaliter utrunque posset, et ad alterumque voluntatem deflecteret”.

2. O pecado, portanto, consiste na escolha deliberada do mal. Pressupõe conhecimento do que é mal, bem como o pleno poder de escolhê-lo ou rejeitá-lo. Naturalmente, segue-se daí:

3. Que não pode existir o chamado pecado original, ou corrupção inerente e hereditária. Os homens nascem, como se declara na citação anterior, *ut sine virtute, ita sine vitio.* Em outras palavras,, os homens nascem no mundo, desde a queda, no mesmo estado em que Adão foi criado. Diz Juliano:[12] “Nihil est peccati in homine, si nihil est propriae voluntatis, vel assensionis. Tu autem concedis nihil fuisse in parvulis propriae voluntatis: non ego, sed ratio concludit; nihil igitur in eis esse peccati”. Esse foi o ponto de vista sobre o qual os pelagianos insistiam principalmente, ou seja, que era contrário à natureza do pecado que este fosse transmitido ou herdado. Se a natureza fosse pecaminosa, então Deus, como o autor da natureza, seria o autor do pecado. Juliano,[13] portanto, diz: “Nemo naturaliter malus est; sed quicunque reus est, moribus, non exordiis accusatur”.

4. Conseqüentemente, o pecado de Adão apenas prejudicou a ele próprio. Essa foi uma das acusações formais apresentadas contra os pelagianos no de Sínodo de Dióspolis. Pelágio esforçou-se para respondê-la, dizendo que o pecado de Adão exerceu a influência de um mau exemplo, e nesse sentido, e até a esse grau, prejudicou sua posteridade. Negou, porém, haver alguma relação causai entre o pecado de Adão e a pecaminosidade da raça, ou que a morte fosse um mal penal. Adão teria morrido pela constituição de sua natureza, tivesse pecado ou não; e sua posteridade, na infancia ou na idade adulta, morre por semelhante necessidade da natureza. Como Adão foi, em certo sentido, o representante de sua raça, como eles não sofreram sua prova nele, todas as pessoas enfrentam sua prova por si mesmas; e são justificadas ou condenadas unicamente com base em seus próprios atos individuais.

5. Portanto, os homens vivem no mundo sem a contaminação do pecado original, e por isso têm poder plenário para fazer tudo o que Deus exige; podem viver, e em muitos casos vivem, sem pecado; ou, se em determinado momento transgridem, podem voltar a Deus e obedecer perfeitamente a todos os seus mandamentos. Portanto, Pelágio ensinou que alguns homens não precisavam repetir em prol de si mesmos a oração do Senhor: "Perdoa nossas dívidas". Antes do Sínodo de Cartago, uma das bases sobre as quais ele foi acusado de heresia era que ensinava "et ante adventum Domini fuerunt homines impeccabiles, id est, sine peccato".

6. Outra conseqüência de seus princípios que Pelágio inevitavelmente deduziu era que os

homens podiam ser salvos sem o evangelho. Porquanto o livre-arbítrio no sentido de capacidade plenária pertence essencialmente ao homem do mesmo modo que a razão, os homens, quer pagãos, quer judeus, quer cristãos, podem obedecer à lei de maneira plena e alcançar a vida eterna. A única diferença é que sob a luz do evangelho esta perfeita obediência resulta mais fácil. Uma de suas doutrinas, pois, era que "lex sic mittit ad regnum coelorum, quomodo et evangelium".

7. O sistema pelagiano nega a necessidade da graça no sentido da influência supematural do Espírito Santo. Mas, visto que as Escrituras falam tão plena e constantemente da graça de Deus manifesta e exercida na salvação dos homens, Pelágio não pôde evitar reconhecer este fato. Por graça, porém, ele entendia tudo aquilo que derivamos da bondade de Deus. Nossas faculdades naturais da razão e do livre-arbítrio, a revelação da verdade tanto em suas obras quanto em sua Palavra, todas as bênçãos providenciais e vantagens que os homens desfrutam caem dentro do conceito pelagiano de graça. Diz Agostinho que Pelágio descrevia a graça como os dotes naturais dos homens, até onde são o dom divino, são graça. "Ille (Pelagius) Dei gratiam non appellat nisi naturam, qua libero arbítrio conditi sumus".[14] E Juliano, diz ele, inclui sob o termo todos os dons de Deus. "Ipsi gratias, benefíciorum quse nobis prestam non desinit, augmenta reputamus."[15]

8. Visto que as criancinhas se acham destituídas de caráter moral, em seu caso o batismo não pode nem simbolizar nem efetuar a remissão de pecado. Ele é, segundo Pelágio, simplesmente um sinal de sua consagração a Deus. Ele cria que ninguém, a não ser os batizados, era, na morte, admitido ao reino do céu, no

sentido cristão desse termo, mas sustentava que as crianças não batizadas eram, apesar disso, participantes da vida eterna. Por esse termo queria dizer o que foi mais tarde chamado pelos escolásticos *Umbus infantum.* Isso foi descrito comopéooç tótroç KOÀáaewç xal irapaõeíaou, elç ov Kal xà apámaxa Ppét|>r) p.emu0ép,eva Cr|v pctKctpÍQç.[16] Pelágio e suas doutrinas foram condenados por um concilio em Cartago, em 412 d.C. Ele foi exonerado nos Sinodos de Jerusalém e Dióspolis, em 415; e condenado pela segunda vez em um sínodo de seis bispos em Cartago, em 416. Zózimo, bispo de Roma, a princípio se pôs do lado dos pelagianos e censurou a ação dos bispos africanos; quando, porém, sua decisão foi confirmada pelo concilio geral de Cartago, em 418, no qual estiveram presentes duzentos bispos, ele aderiu à condenação e declarou Pelágio e seus amigos excomungados. Em 431, a Igreja Oriental aderiu a essa condenação dos pelagianos, no Sínodo Geral reunido em Éfeso.[17]

Argumentos contra a Doutrina Pelagiana

As objeções às doutrinas pelagianas da natureza do pecado serão necessariamente consideradas quando a doutrina bíblica e protestante for apresentada. Por ora, é suficiente dizer:

1. Que o princípio fundamental no qual se fundamenta todo o sistema contradiz a consciência comum dos homens. Não é verdade, como nos ensina nossa consciência, que nossa obrigação esteja limitada por nossa capacidade. Cada pessoa sabe que está obrigada a ser melhor do que é e melhor do que pode fazer a si própria por algum exercício da vontade. Temos a obrigação de amar a Deus perfeitamente, porém sabemos que tal amor perfeito está muito longe de nosso poder. Reconhecemos a obrigação de estar livres de todo o pecado e totalmente conformados à perfeita lei de Deus. Ninguém, porém, é tão enfatuado e cego ao seu verdadeiro caráter que creia realmente já ter alcançado essa perfeição, ou ter a capacidade de alcançá-la. É a oração ou aspiração diária e constante de cada santo e de cada pecador ser libertado da escravidão do mal. O soberbo e maligno gostaria de ser humilde e benevolente; o cobiçoso se alegraria em ser generoso; o incrédulo anela por fé e o pecado endurecido, pelo arrependimento. O pecado é em sua própria natureza carga e tormento, e, embora seja amado e abrigado, como os copos do ébrio são queridos, se fosse possível efetuar a emancipação por um ato da vontade, o pecado deixaria de reinar em toda a criatura racional. E assim não há verdade da qual os homens estejam mais intimamente convencidos do que a de serem escravos do pecado; de não poderem fazer o bem que gostariam, e de não serem capazes de alterar seu

caráter à vontade. Portanto, não há princípio mais discordante da consciência do homem que o princípio fundamental do pelagianismo de que nossa capacidade limita nossa obrigação, de que não estamos obrigados a ser melhores do que podemos tomar-nos por um ato da vontade.

2. Não é menos repelente para a natureza moral do homem declarar, como ensina o pelagianismo, que nada é pecaminoso exceto a transgressão deliberada de uma lei conhecida; que não há caráter moral nos sentimentos e nas emoções; que o amor e o ódio, a malícia e a benevolência, considerados afetos da mente, são igualmente indiferentes; que o mandamento de amar a Deus é absurdo porque o amor não está sujeito ao controle da vontade. Todos os nossos critérios morais devem estar pervertidos antes que possamos aceitar um sistema que envolve tais conseqüências.

3. Em terceiro lugar, a doutrina pelagiana, que confunde liberdade com capacidade, ou que faz com que a liberdade de um agente livre consista no poder de determinar seu caráter por volição, é contrária à consciência de todas as pessoas. Sentimos e não podemos deixar de reconhecer que somos livres quando nos autodeterminamos; enquanto, ao mesmo tempo, temos consciência de que os estados controladores da mente não estão sob o controle da vontade, ou, em outras palavras, não estão sob nosso próprio poder. Uma teoria que se baseia na identificação de coisas que são essencialmente diferentes, como a liberdade e a capacidade, tem de ser falsa.

4. O sistema pelagiano deixa sem explicação a pecaminosidade universal dos homens, fato que não pode ser negado. Atribuí-la à mera livre ação do homem é dizer que uma coisa sempre existe simplesmente porque pode existir.

5. Este sistema não chega a satisfazer as necessidades mais profundas e universais de nossa natureza. Ao fazer o homem independente de Deus, pressupondo que Ele não pode controlar agentes livres sem destruir sua liberdade, toma uma pilhéria toda a oração pela

graça controladora de Deus sobre nós e sobre os demais, e lança o homem completamente de encontro a seus próprios recursos para enfrentar o pecado e os poderes das trevas, sem esperança de libertação.

6. Toma a redenção (no sentido de libertação do pecado) desnecessária ou impossível. E desnecessário haver um redentor para a raça que não apostatou e

que tem plena capacidade de evitar todo o pecado ou de livrar-se de seu poder. E é impossível, se os agentes livres são independentes do controle de Deus.

7. É necessário apenas dizer que um sistema que assevere que o pecado de Adão prejudicou a si próprio; que os homens nascem no mundo no estado em que Adão foi criado; que os homens podem, e às vezes conseguem, viver sem pecado; que não temos necessidade do auxílio divino para sermos santos; e que o cristianismo não possui superioridade essencial sobre o paganismo ou sobre a religião natural, é totalmente contrário à palavra de Deus. Aliás, a oposição entre pelagianismo e o evangelho é tão visível e radical, que o primeiro jamais foi considerado uma forma de cristianismo. Em outros termos, jamais desfrutou do endosso de qualquer igreja cristã organizada. É pouco mais que uma forma de racionalismo.

§ 5. *A Doutrina Agostiniana O Elemento Filosófico da Doutrina Agostiniana*

Há dois elementos na doutrina agostiniana do pecado: um é metafísico ou filosófico; o outro, moral ou religioso. O primeiro é uma especulação do entendimento; o outro procede de sua experiência religiosa e do ensino do Espírito Santo. Um desapareceu, deixando pouco mais que um rastro na história da doutrina que outras especulações, sejam aristotélicas ou platônicas. O outro permanece, e deu forma à doutrina cristã desde aquele tempo até a atualidade. E não é de admirar-se. Nada é mais incerto e insatisfatório do que as especulações do entendimento ou das teorias filosóficas. Enquanto isso, nada é mais certo e universal do que a consciência moral dos homens e as verdades que ela revela. E como as Escrituras, sendo a obra de Deus, formam e devem formar a constituição de nossa natureza, as doutrinas fundamentais sobre o duplo ensino do Espírito, em sua Palavra e no coração de seu povo, permanecem imutáveis de geração em geração, enquanto as especulações da filosofia ou dos teólogos filosóficos caem como as folhas de um bosque. A ninguém interessa atualmente a filosofia de Orígenes, nem a dos neoplatônicos, nem a de Agostinho, enquanto a linguagem de Davi no Salmo 51 é empregada para expressar a experiência e as convicções de todo o povo de Deus em todas as eras e em todas as partes do mundo.

O elemento metafísico na doutrina agostiniana do pecado surgiu de sua controvérsia com os maniqueus. Manes ensinava que o pecado era uma substância. Isso Agostinho negou. Ele formulou a seguinte máxima: “Omne esse bonum est”. Mas, se *esse* (ser) é bom, e se o mal é o oposto de bem, então o mal

seria o oposto de ser, ou *nada,* isto é, a negação ou privação do ser. E assim ele foi levado a adotar a linguagem dos neoplatonistas e de Orígenes, os quais, por um processo diferente, foram levados a definir o mal como a negação do ser, como Plotínio o chama, otéprioiç tou õutoç; e Orígenes afirma: Trâcra f] xaiáa oúôéu éatlv, e o mal propriamente dito, diz ele, é èotepfjoGoa TOU OVTOÇ. Ao fazer do ser bem e da negação do ser mal, Agostinho parece ter cometido o mesmo equívoco que outros filósofos com freqüência

cometem, ou seja, de confundir bem moral e físico. Quando Deus, no princípio, declarou boas todas as coisas, materiais e imateriais, as quais criara, Ele simplesmente as declarou adequadas para os fins para os quais foram consecutivamente criadas. Ele não pretendia ensinar-nos que a bondade moral podia ser predicado da matéria ou de um animal irracional. Em outros casos, a palavra *bom* significa agradável, ou adequado para dar prazer. Ainda em outros, significa moralmente correto. Inferir desse fato que tudo o que Deus fez é bom, ou que cada *esse* é *bonum,* que portanto sendo o mal moral a negação do bem deve ser a negação do ser, é tão ilógico quanto argumentar que, porque o mel é bom (no sentido de ser agradável ao paladar), por isso a losna é ruim, no mesmo sentido de ser prejudicial. Ainda que Agostinho usasse a linguagem daqueles filósofos que, tanto antes dele quanto depois, destruíram a própria natureza do pecado ao fazer dele mera limitação do ser, ele estava longe de defender o mesmo sistema. (1.) Eles faziam o pecado necessário, como oriundo da mesma natureza de uma criatura. Ele o fazia voluntário. (2.) Eles o faziam puramente físico. Ele o fazia moral. Para Agostinho, o pecado inclui contaminação e culpa. Para eles, o pecado não incluía nenhuma de ambas as coisas. (3.) Em Agostinho, essa negação não era meramente passiva, não se tratava de mera carência de existência, era uma privação tal que levava à destruição. (4.) O mal, para Agostinho, não era mera privação, nem simplesmente defeito. Que uma pedra não pode ver, envolve a negação do poder da visão. Mas não é um defeito, porque o poder de visão não pertence às pedras. A cegueira é defeito em um animal, mas não pecado. A ausência de amor a Deus, em uma criatura racional, é pecado, porquanto é a ausência de algo que pertence a tal criatura, e que ela deve possuir. Por isso, no verdadeiro sentido agostiniano, o pecado é negação só até onde é privação de um bem moral: a *privatio boni,* ou, como foi expresso posteriormente de maneira geral, uma ausência de conformidade com a lei ou o padrão do bem.

As Razões de Agostinho para Fazer do Pecado uma Negação

Ao fazer do pecado uma negação, Agostinho tinha em vista dois fins principalmente: (1.) Mostrar que o pecado não é necessário. Se se trata de algo que existe por si mesmo ou de algo criado pelo poder de Deus, então estaria além do poder do homem. Seria sua vítima, não seu autor. (2.) Ele pretendia mostrar que o pecado não procedia da eficiência divina. Segundo sua teoria, a relação de Deus com o mundo, não apenas com tudo o que existe, mas com cada substância, é criada e sustentada por Deus, porém toda atividade ou poder, toda energia pela qual se produzem os efeitos positivos, é a energia de Deus. Se o pecado, pois, fosse algo em si mesmo, algo mais que um efeito ou uma falta de conformidade com uma lei, então Deus teria de ser seu autor. Portanto, ele adotou aquela perspectiva da natureza psicológica do pecado que não requeria uma causa *eficiente,* mas, como ele amiúde declara, apenas uma causa *deficiente.* Se uma pessoa, para empregar a antiga ilustração agostiniana, tange as cordas de uma harpa desafinada, ela é a causa do som, mas não da desarmonia. Assim Deus é a causa da atividade dos pecadores, mas não da desarmonia entre seus atos e as leis da verdade e direito eternos.[18]

O Elemento Moral de Sua Doutrina

A verdadeira doutrina agostiniana do pecado consistia no que o ilustre pai extraiu de sua própria experiência religiosa, conforme guiado e determinado pelo Espírito de Deus. Ele era: (1.) Cônscio do pecado. Reconheceu-se culpado e contaminado sob a justiça de Deus e ofensivo à sua santidade. (2.) Sentiu-se assim culpado e contaminado não só por seus atos de transgressão deliberados, mas também por seus afetos, sentimentos e emoções. Tal senso de pecado atingiu não só esses estados positivos e conscientemente ativos da mente, mas também a simples ausência de afetos corretos, a insensibilidade de coração, a falta de amor, a humildade, a fé e outras virtudes cristãs, ou sua debilidade e inconstância. (3.) Ele reconheceu o fato de que sempre fora pecador. Até onde se estendia sua consciência, era cônscio de pecado. (4.) Convenceu-se profundamente de que não possuía poder algum para mudar sua natureza moral nem para tomar-se santo; que toda a liberdade que possuia, por mais que fosse para pecar, ou (após ser regenerado) para agir santamente, não tinha a liberdade da capacidade que Pelágio pretendia como prerrogativa essencial da humanidade. (5.) Achava-se envolvido nessa consciência de pecado como culpa, ou justo merecimento de castigo, tanto quanto contaminação, que o pecado não podia ser um mal necessário, senão que precisava ter sua origem no ato livre do homem, e portanto voluntário. Voluntário: *(a.)* Em ter sua origem em um ato da vontade; (*b*.) Em ter sua sede na vontade; (c.) Em consistir na determinação

da vontade para o mal; a palavra *vontade* denota aqui, como geralmente em Agostinho, o sentido mais amplo de tudo aquilo no homem que não se encaixa na categoria do entendimento. (6.) O que a consciência ensinou-lhe ser verdadeiro com respeito a si próprio, ele viu ser verdadeiro com respeito aos outros. Todos os pecadores se demonstram pecadores. Todos dão evidência de pecaminosidade logo que dão evidência de razão. Todos dão evidência não só de serem transgressores da lei de Deus, mas de estarem espiritualmente mortos, carentes de toda a evidência de vida espiritual. Eram voluntários escravos do pecado, totalmente impotentes para livrar-se de sua escravidão à corrupção. Ninguém jamais deu prova de deter o poder da auto-regeneração. Todos os que dão evidência de ser regenerados a uma voz atribuem a obra não a si mesmos, mas à graça de Deus. À luz desses fatos da consciência e da experiência, Agostinho extraiu a inevitável conclusão: (1.) Que, se os homens são salvos, não o podem ser com base em seus méritos, mas unicamente através do imerecido amor de Deus. (2.) Que a regeneração da alma tem ser obra exclusiva e supematural do Espírito Santo; que o pecador não pode efetuar a obra nem cooperar em sua produção. Em outras palavras, que a graça é infalivelmente eficaz ou irresistível. (3.) Que a salvação é de graça ou procede da soberana mercê de Deus: *(a.)* Em que Deus poderia com justiça deixar os homens perecer em sua apostasia sem provisão alguma para sua redenção. (*b*.) Em que a justificação dos homens, estando eles destituídos do poder de fazer algo santo ou meritório, não pode ser mediante obras, mas é uma questão de favor, (c.) Em que não depende da vontade das pessoas salvas, mas do beneplácito de Deus, que se elas tomem participantes da redenção de Cristo. Em outros termos, a eleição para a vida tema tem de fundamentar-se no soberano beneplácito de Deus, e não nas boas obras previstas. (4.) Uma quarta inferência dos principios de Agostinho era a perseverança dos santos. Se Deus elege alguns para a vida eterna com base em seu próprio beneplácito, eles não podem deixar de obter a salvação. Vê-se, pois, que assim como todas as doutrinas distintivas dos pelagianos são conseqüências lógicas de seu princípio da capacidade plenária como a base e o limite da obri-

gação, da mesma maneira as doutrinas distintivas de Agostinho são conseqüências lógicas de seu princípio da total incapacidade do homem caído para fazer algo bom espiritualmente.

Instruído por sua própria experiência que desde o nascimento era culpado e contaminado, e que não tinha poder para mudar sua própria natureza, e visto que todos os homens se acham envoltos na mesma pecaminosidade e desamparo, ele

aceitou a solução bíblica desses fatos da consciência e observação, e portanto sustentava: (1.) Que Deus criou o homem originalmente à sua própria imagem e semelhança, em conhecimento, retidão e santidade, imortal e investido do domínio sobre as criaturas. Também afirmava que Adão fora dotado de perfeita liberdade da vontade, não só com espontaneidade e capacidade de autodeterminação, mas com poder de escolher o bem ou o mal, e de assim determinar seu próprio caráter. (2.) Uma vez deixado ao sabor de sua própria vontade, Adão, sob a tentação do diabo, pecou voluntariamente contra Deus e assim caiu do estado em que fora criado. (3.) Que as conseqüências desse pecado sobre Adão foram a perda da imagem divina e a corrupção de toda a sua natureza, de sorte que ele se tomou espiritualmente morto, e por isso mesmo indisposto, incapacitado e oposto a todo o bem espiritual. Além dessa morte espiritual, ele se fez mortal, passível de todas as misérias desta vida e da morte etema. (4.) Tal era a união entre Adão e seus descendentes, que as mesmas conseqüências de sua transgressão lhes sobrevieram. Eles nascem filhos da ira, isto é, em estado de condenação, destituídos da imagem de Deus e moralmente depravados. (5.) Tal inerente e hereditária depravação é verdadeira e propriamente da natureza do pecado, envolvendo por sua vez culpa e corrupção. Em sua natureza formal, consiste na privação da retidão original e na (concupiscência) *inordinatio naturce*, desordem de toda a natureza. É da natureza de um *habitus* em distinção de um ato, atividade ou agência. É voluntário, no sentido mencionado antes, especialmente em que não procedeu da necessidade da natureza, nem da eficiência de Deus, mas da livre ação de Adão. (6.) Que a perda da retidão original e a corrupção da natureza conseqüente à queda de Adão são imposições penais, sendo o castigo de seu primeiro pecado. (7.) Que a regeneração, ou a vocação eficaz, é uma ação supematural do Espírito Santo, na qual a alma é o sujeito, e não o agente; que é soberana, concedida ou retida segundo o beneplácito de Deus, e, conseqüentemente, que a salvação é totalmente gratuita.

Este é o sistema agostiniano em todos os seus aspectos essenciais. E esta é a doutrina que permaneceu e tem sido a forma de doutrina constante entre o grande corpo de cristãos evangélicos desde aquele tempo até a atualidade. Naturalmente, admite-se que Agostinho cria em muitas coisas associadas aos pontos anteriormente mencionados, que eram peculiares do homem ou da época em que viveu, mas que não pertencem ao agostinianismo como sistema de doutrina. Da mesma maneira que o luteranismo não inclui todas as opiniões individuais de Lutero, e o calvinismo não inclui todas as opiniões individuais de Calvino, assim também há muitas coisas ensinadas por Agostinho que não

pertencem ao agostinianismo. Ele ensinou que todo o pecado é a negação do ser, que liberdade é capacidade, de maneira que, ao negar ao homem caído a capacidade de mudar seu próprio coração, ele nega a liberdade da vontade; que a concupiscência (no sentido inferior da palavra), como sentimento instintivo, é pecaminosa; que uma natureza pecaminosa é propagada pela mesma lei de geração; que o batismo tira a culpa do pecado original; e que todas as crianças não batizadas (como os romanistas seguem ensinando e quase todos os protestantes negam) estão perdidas. Estes e outros pontos não formam parte integral de seu sistema e não receberam a sanção da igreja quando se pronunciou em favor de sua doutrina em oposição à dos pelagianos. Da mesma

maneira, é questão de importância secundária como ele compreendeu a natureza da união entre Adão e sua posteridade; que defendeu a teoria representativa ou realista; ou que, finalmente, adotou o traducianismo contra o criacionismo, ou em prol do segundo contra o primeiro. Em todos esses pontos, sua linguagem é confusa e indefinida. Basta que ele sustentou que tal era a união entre Adão e sua raça, que toda a família humana teve sua prova nele, e que caiu com ele em sua primeira transgressão, de maneira que todos os males conseqüentes dessa transgressão, inclusive a morte física e espiritual, são o castigo daquele pecado. Acerca deste ponto, ele é perfeitamente explícito. Quando foi contestado por Juliano que o pecado não pode ser castigo do pecado, ele respondeu que devemos distinguir três coisas, a saber, “aliud esse peccatum, aliud poenam peccati, aliud utrumque, id est, ita peccatum, ut ipsum sit etiam poena peccati,... pertinet originale peccatum ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati”.[19] Diz ele ainda: “Est [peccatum]... non solum voluntarium atque possibile unde liberam est abstinere; verum etiam necessarium peccatum, unde abstinere liberam non est, quod jam non solum peccatum, sed etiam poena peccati est”.[20] Morte espiritual (ou seja, pecado original ou corrupção inerente), diz Wiggers, é, segundo Agostinho, a penalidade especial e principal da primeira transgressão de Adão, penalidade essa que passou a todos os homens.[21] Isso está em perfeita concordância com a doutrina do Apóstolo, que diz: “Em Adão, todos morrem” (ICo 15.22); e que, “por meio de uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação” (xpipa elç KaxáKpipa) (Rm 5.16, 17). Agostinho aferrou-se a isso como sendo uma doutrina bíblica e como um fato histórico. Entretanto, essa é uma doutrina na qual os homens sempre acharam difícil de crer, e um fato que sempre foi moroso para admitir-se. Disse Pelágio:[22] “Nulla ratione concedi ut Deus, qui própria peccata remíttit, imputet aliena”. E Juliano exclama com veemência: “Amolire te

itaque cum tali Deo tuo de Ecclesiarum medio: non est ipse, cui Patriarchae, cui Prophetee, cui Apostoli crediderunt, en quo speravit et sperat Ecclesia primitivorum, quae conscripta est in ccelis: non est ipse quem credit judicem rationabilis creatura; quem Spiritus sanctus juste judicaturam esse denuntiat. Nemo prudentium, pro tali Domino suum unquam sanguinem fudisset: nec enim merebatur dilectionis affectum, ut suscipiendee pro se onus imponeret passionis. Postremo iste quem inducis, si esset uspiam, reus convinceretur esse non Deus; judicandus a vero Deo meo, non judicaturus pro Deo".[23] A essa grande objeção Agostinho fornece diferentes respostas. (1.) Ele se refere a exemplos bíblicos nos quais homens foram castigados pelos pecados de outros. (2.) Ele apela para o fato de que Deus visita os pecados dos pais nos filhos. (3.) Às vezes ele diz que descansaria satisfeito com a certeza de que o juiz de toda a terra agiria certo, pudesse ou não ver a justiça de seus caminhos. (4.) Em outros casos, ele parece adotar a doutrina realista de que todos os homens esta-vam em Adão, e que o pecado dele era o pecado deles, sendo o ato da humanidade genérica. Como Levi estava nos lombos de Abraão, e pagou o dízimo nele, assim estávamos nos lombos de Adão e pecamos nele. (5.) E, finalmente, ele insiste no fato de que, visto que somos justificados pela justiça de Cristo, não é inconsistente que sejamos condenados pelo pecado de Adão.[24]

Observar-se-á que algumas dessas bases são inconsistentes com outras. Se uma é válida, as demais são sem valor. Se conciliarmos a condenação dos homens com o pecado de Adão, com base no fato de que ele era nosso representante, ou mantinha a mesma relação que todos os pais mantêm com seus filhos, renunciamos com base em uma união realística. Se a última teoria for verdadeira, então o pecado de Adão foi um ato nosso tão legitimamente como foi um ato dele. Se adotarmos a teoria da representação, seu ato foi nosso ato em qualquer outro sentido que ocorre nos atos representativos para seus constituintes. A luz disto, fica claro: (1.) Que Agostinho não tinha uma clara e bem estabelecida convicção quanto à natureza da união entre Adão e sua raça, que é a base da imputação de seu pecado à sua posteridade, nada mais do que ele tinha sobre a origem da alma; e (2.) Que nenhuma teoria particular sobre esse ponto, seja representativa ou realística, pode propriamente tornar-se elemento do agostinianismo, como uma forma histórica e eclesiástica de doutrina.

§ 6. A Doutrina da Igreja de Roma

Este é um ponto de difícil decisão. Os próprios romanistas divergem tanto no

concernente ao que ensina sua doutrina sobre o pecado original quanto no concernente aos que não pertencem à sua agremiação. As origens dessa dificuldade são: (1.) Primeiro, a grande diversidade de opiniões acerca do tema que prevaleceram na Igreja Latina antes das decisões autoritativas do Concilio de Trento e do Catecismo Romano. (2.) A ambigüidade e ausência de precisão ou de plenitude nas decisões daquele concilio. (3.) As diferentes interpretações dadas por teólogos proeminentes acerca do verdadeiro sentido dos cânones tridentinos.

Diversidade de Parecer na Igreja Latina

Quanto ao primeiro desses pontos, deve observar-se que havia principalmente três elementos conflitantes na Igreja Latina antes da Reforma, em relação a toda a questão do pecado. (1.) A doutrina de Agostinho; (2.) A doutrina dos pelagianos; e (3.) A doutrina daqueles dentre os escolásticos que intentaram encontrar um território intermediário entre os outros dois sistemas. A doutrina de Agostinho, como já foi apresentada em seções anteriores, recebeu a sanção da Igreja Latina, tendo sido declarada como verdadeira fé ortodoxa. Mas, inclusive durante a época de Agostinho, e em maior extensão no século seguinte, começaram a prevalecer sérias divergências de seu sistema. Tais divergências tinham que ver com todas as doutrinas intimamente relacionadas ao pecado, à graça e à predestinação. O pelagianismo foi universalmente rejeitado e condenado. Admitia-se que a raça humana caiu em Adão; que seu pecado afetou malignamente tanto sua posteridade quanto a si próprio; que os homens nascem em estado de alienação de Deus; que necessitam do poder do Espírito Santo para que sejam restaurados à santidade. Mas qual é a natureza do pecado original, ou daquela deprava-ção ou deterioração de nossa natureza que deriva de Adão? E quais são os resquícios da imagem divina que se preservaram? Ou qual é o poder para o bem que os homens caídos ainda possuem? E qual é a base sobre a qual Deus leva uns, e não outros, ao desfrute da vida eterna? Estas eram perguntas que receberam respostas muito distintas. Agostinho, como já vimos, respondeu à primeira destas perguntas, dizendo que o pecado original consiste não só na perda da retidão original, mas também na concupiscência, ou desordem, ou corrupção da natureza,

que é verdadeira e propriamente pecado, incluindo tanto a culpa quanto a contaminação. Ele contestou a segunda pergunta, dizendo que o homem caído não tem poder para levar a cabo o que é espiritualmente bom; nem pode regenerar a si próprio, nem preparar-se para a regeneração, nem cooperar com a

graça de Deus em tal obra. Estes princípios conduzem necessariamente às doutrinas da graça eficaz ou irresistível e da eleição soberana, como eram vistas e universalmente admitidas. Estas eram conseqüências necessárias, mais que princípios propriamente ditos, as quais despertaram oposição. Mas, para livrar-se das conseqüências, era necessário que os princípios fossem refutados. Esta oposição ao agostinianismo surgiu com os monges e prevaleceu principalmente entre eles. Como disse Gieseler,[25] era algo muito natural. Agostinho ensinava que o homem não podia fazer nada por si próprio, e não podia granjear mérito algum aos olhos de Deus. Os monges criam não apenas que podiam fazer tudo o que Deus lhes exigia, mas ainda mais. Se não, para que submeter-se aos votos de celibato, pobreza e obediência? O partido que então se formou contra a doutrina ortodoxa ou estabelecida foi chamado semipelagiano, porque se punha em uma posição intermédia entre Pelágio e Agostinho.

Os Semipelagianos

Os principais líderes desse partido foram João Cassiano, monge oriental e discípulo de Crisóstomo, Vincent de Lerins e Fausto de Régio. A mais importante obra de Cassiano, uma coleção de diálogos sobre diversos temas, intitulava-se “Collationes Patrum”. Ele era mais um escritor devoto do que especulativo, recorrendo à autoridade da Escritura para apoiar sua doutrina. Educado na Igreja Grega e treinado em monastério, todas as suas predisposições eram adversas ao agostinianismo. E quando transferiu sua residência para Marselha, ao sul da França, e encontrou-se entre igrejas que se curvavam à autoridade de Agostinho, pôs-se a modificar e abrandar, ainda que não confrontar diretamente as enaltecidas doutrinas daquele pai.[26] Vincent de Lerins foi um homem de espírito diferente e de faculdades mais elevadas. Sua confiança apoiava-se na tradição. Ele defendia a mais elevada doutrina concernente à Igreja, e ensinava que a comunhão com ela em fé e ordenanças era a única condição essencial de salvação. Foi o autor da celebrada fórmula quanto à regra de fé, *quod ubique, quodsemper, quod ab omnibus ereditum est.* Sua principal obra se intitula “Commonitorium”, ou Memento, uma coleção principalmente de extratos. Essa obra foi durante algum tempo considerada padrão entre os romanistas, e tem sido mantida em alta reputação por muitos protestantes pela habilidade que exibe. Destinava-se a ser uma proteção contra a heresia, por exibir o que os líderes da Igreja haviam aprendido contra os hereges, e por determinar o princípio sobre o qual a autoridade dos pais deveria ser admitida. Se um pai sincero, mesmo um bispo, confessor ou mártir, viesse a errar, seus ensinos seriam propriamente desconsiderados, mas, quando

concordasse com a essência geral do ensino eclesiástico, ou seja, com a tradição, deveria ser plenamente crido.[27]

O mais hábil e influente dos líderes do partido semipelagiano foi Fausto de Régio, que garantiu a condenação de Lucídio, extremado defensor da doutrina agostiniana, no Sínodo de Aries, 475 d.C., e o qual foi convocado pelo concilio a escrever a obra "De gratia Dei et humanae mentis libero arbítrio", a qual granjeou enorme celebridade e autoridade. Os semipelagianos, contudo, estavam bem longe de concordar entre si quer quanto ao pecado, quer quanto à graça. Cassiano ensinou que os efeitos do pecado de Adão em sua posteridade foram: (1.) Que os tomaram mortais e sujeitos às enfermidades físicas desta vida. (2.) Que o conhecimento da natureza e da lei divina que Adão originalmente possuía foi em grande medida preservado até que os fdhos de Sete se casaram com as filhas de Caim, quando então a raça se tomou grandemente deteriorada. (3.) Que os efeitos morais da queda foram enfraquecer a alma em todo o seu poder para o bem, de modo que os homens passaram a necessitar constantemente da assistência da graça divina. (4.) O que era essa graça, seja a supematural influência do Espírito, a providencial eficiência de Deus, ou seus diversos dons de faculdades e conhecimento, ele em parte alguma explica distintamente. Ele admitiu que os homens não podem salvar a si mesmos; mas sustentou que não eram espiritualmente mortos; eram enfermos, necessitados do constante auxílio do Grande Médico. Ensinou que o homem às vezes inicia a obra de conversão; às vezes é Deus quem o faz; e às vezes, em certo sentido, Deus salva o indisposto.[28] Vincent evidentemente considerava a doutrina agostiniana do pecado original como se fizesse de Deus o autor do mal; pois, diz ele, pressupõe-se que Deus criou a natureza, a qual, agindo segundo suas próprias leis e sob o impulso de uma vontade escravizada, nada pode fazer senão pecar,[29] E denuncia como hereges aqueles que ensinam que a graça salva os que não pedem, não buscam ou não batem à porta, uma evidente alusão à doutrina de Agostinho de que não cabe ao homem querer, nem correr, mas a Deus demonstrar misericórdia. Fausto admitia uma corrupção moral da natureza como conseqüência da queda de Adão, a qual ele chamava de pecado original *(originale delictum).* Em sua carta a Lucídio, ele anatematizou a doutrina de Pelágio de que o homem nasce "sem pecado".[30] Desse estado deteriorado, instável, nenhum homem pode livrar-se. Ele necessita da graça de Deus. Mas que graça é essa, permanece duvidoso. À luz de alguma passagem de seus escritos, pareceria indicar única ou principalmente a influência moral da verdade como revelada pelo Espírito das Escrituras. Diz ele que Deus atrai os homens

para si, mas “Quid est attrahere nisi pradicare, nisi scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, judicium comminari, praemium polliceri?”.[31] Os semipelagianos concordavam em rejeitar a doutrina pelagiana de que o pecado de Adão prejudicara somente a ele; admitiam que os efeitos daquele pecado passaram a todos os homens, afetando tanto o corpo quanto a alma. Tal pecado tomou o corpo mortal e suscetível às enfermidades e ao sofrimento; e a alma ficou debilitada, de sorte que ela se inclinou ao mal e passou a ser incapaz de, sem o auxílio divino, fazer algo espiritualmente bom. Os defensores do agostinianismo ao sul da França, porém, mantinham, contra o agostinianismo, pelo menos segundo as declarações de Próspero e Hilário: (1.) Que o início da salvação está no homem. O homem começa a buscar a Deus e em seguida Deus o ajuda. (2.) Que este incipiente volver-se da alma para Deus é algo

bom e em certo sentido meritório. (3.) Que a alma, em virtude de sua liberdade da vontade ou capacidade para o bem, coopera com a graça de Deus na regeneração, bem como na santificação. Que estas acusações estavam bem fundamentadas, deve-se inferir das decisões dos concílios de Orange e Valência, em 529 d.C., nos quais as doutrinas de Agostinho foram novamente ratificadas. Visto que as decisões daqueles concílios receberam a ratificação do papa, foram, segundo a teoria papal, declaradas ser a fé da Igreja. Entre as questões assim pronunciadas como incluídas na verdadeira doutrina bíblica estão: (1.) Que a conseqüência do pecado de Adão não se limita ao corpo nem às faculdades inferiores da alma, mas envolve a perda da capacidade para o bem espiritual. (2.) Que o pecado derivado de Adão é a morte espiritual. (3.) Que a graça é concedida não porque o homem a busque, mas a disposição de buscar é obra da graça e dom de Deus. (4.) Que o princípio da fé e a disposição para crer não procedem da vontade humana, mas da graça de Deus. (5.) Crer, querer, desejar, buscar, pedir, bater à porta da misericórdia, tudo isso deve ser atribuído à obra do Espírito, e não ao bem que pertence à natureza do homem caído. Por isso, os dois grandes pontos em disputa entre os agostinianos e os semipelagianos foram decididos em favor dos primeiros. Esses pontos eram: (1.) Que o pecado original, ou a corrupção da natureza derivada de Adão, não foi simplesmente uma debilitação de nosso poder para o bem, mas foi morte espiritual; realmente pecado, incapacitando a alma para todo o bem espiritual. E (2.) Que a obra da conversão não é o homem que começa, e, sim, o Espírito de Deus. O pecador não tem poder para converter-se a Deus, senão que é convertido ou renovado pela graça divina antes que possa fazer algo espiritualmente bom.[32]

As decisões dos concílios de Orange e Valência em favor do agostinianismo não puseram fim à controvérsia. O partido semipelagiano continuou sendo numeroso e ativo, e chegou a lograr tanta influência, que no nono século Gottschalk foi condenado por ensinar a doutrina da predestinação no sentido agostiniano. Desde esse período até o tempo da Reforma e das decisões do Concilio de Trento, prevaleceu grande diversidade de opiniões na Igreja Latina acerca de todas as questões referentes ao pecado, à graça e à predestinação. Ao se admitir genericamente que a retidão original era um dom supematural, chegou-se também a se defender genericamente que o efeito do pecado de Adão sobre ele e sobre sua posteridade foi a perda daquela retidão. Esse foi seu único efeito subjetivo. Assim, a alma permanece no estado em que foi originalmente criada, e naquele em que ela existiu, afirmam alguns que durante um período mais longo, outros mais curto, ou em um período perceptível, antes da recepção do dom supematural. É nesse estado que os homens nascem no mundo desde a apostasia de Adão.

A Doutrina de Anselmo

Tal perda da retidão original era considerada universalmente um mal penal. Foi o castigo pelo primeiro pecado de Adão, que veio igualmente sobre ele e sobre todos os seus descendentes. A questão agora é: Qual é o estado moral de uma alma carente de retidão original considerada um dom supematural? Foram as diferentes respostas dadas a esta pergunta que originaram pontos de vista conflitantes acerca da natureza e das conseqüências do pecado original.

1. Alguns diziam que esse estado negativo era em si mesmo pecaminoso. Admitindo que o pecado original significou simplesmente a perda da retidão original, isso era, contudo, verdadeira e propriamente pecado. Essa foi a postura assumida por Anselmo, o pai da filosofia e teologia escolásticas. Em sua obra, "De Conceptu Virginali et Originali Peccato", diz ele das crianças:[33] "Quod in illis non est justitia, quam debent habere, non hoc fecit illorum, voluntas personalis, sicut in Adam, sed egestas naturalis, quam ipsa natura acceptit ab Adam - facit natura personas infantium peccatrices. Nullam infantibus injustitiam super prredictam nuditatem justitiae.[34] Peccatum originale aliud intelligere nequeo, nisi ipsam - factam per inobedientiam Adae justitiae debita; nuditatem".[35] Esse pecado original, contudo, mesmo nas crianças, ainda que puramente negativo, é, apesar disso, verdadeira e propriamente pecado. Diz Anselmo: "Omne peccatum est injustitia, et originale peccatum est absolute peccatum, unde sequitur quod est injustitia. Item si Deus non damnat nisi propter

injustitiam; damnat autem aliquem propter originale peccatum, ergo non est aliud originale peccatum quam injustitia. Quod si ita est, originale peccatum non est aliud quam injustitia, *i. e.*, absentia debitae justitiae".[36]

A Doutrina de Abelardo

2. A postura assumida por outros dos escolásticos foi que a perda da retidão original deixou Adão precisamente no estado no qual foi criado, e portanto *in puris naturalibus* (isto é, nos atributos simples e essenciais de sua natureza). E como seus descendentes partilham de sua sorte, nascem no mesmo pecado. Não há corrupção hereditária inerente, nem caráter moral, bom ou mau. A ausência de um dom supematural não pertencente à natureza do homem, e o qual precisa ser concedido como favor, não pode ser computada ao homem como pecado. Portanto, o pecado original nos descendentes de Adão não poderia consistir em outra coisa senão na imputação a eles de sua primeira transgressão. Eles sofrem o castigo por aquele pecado, castigo que é a perda da retidão original. Segundo esta postura, o pecado original é *pcena,* mas não *culpa.* É verdade que a conseqüência inevitável dessa privação de retidão é que os poderes inferiores da natureza humana chegam a dominar sobre os superiores, e se desenvolvem em pecado. Não obstante, não há pecado inerente ou subjetivo no recém-nascido. Há propensão natural para o pecado emanando da constituição original e normal de nossa natureza, e a ausência de retidão original que é um *freio,* ou controle pelo qual os poderes inferiores deveriam ser conservados em sujeição. Sendo, porém, essa a condição em que Adão saiu das mãos de seu Criador, não pode em si mesma ser pecaminosa. O pecado consiste em assentimento e propósito. E por isso, até que a alma consinta com esse domínio de sua natureza inferior e deliberadamente aja de acordo com ela, não pode ser acusada de nenhum pecado pessoal e inerente. Não há, portanto, pecado de natureza em distinção a um pecado cometido. É verdade, como ensinavam os defensores desta teoria, em obediência à fé universal da Igreja e à clara doutrina da Bíblia, que os homens nascem em pecado. Mas essa é a culpa do primeiro pecado de Adão, e não a própria corrupção inerente dos ho-

mens. Eles admitem a fidelidade da tradução latina de Romanos 5.12, que faz o Apóstolo dizer que todos os homens pecaram *em* Adão *(in quo omnes peccaverunt).* Entendiam a passagem, porém, como se ensinasse nada mais que a imputação do primeiro pecado de Adão, e não alguma corrupção hereditária inerente da natureza. Essa foi a teoria do pecado original adotada por Abelardo, o qual sustentava que nada pertencia propriamente à natureza do pecado senão

uma ação efetuada com má intenção. Como não pode haver tal intenção nos recém-nascidos, então não pode haver, propriamente falando, nenhum pecado neles. Há uma propensão para pecar, a qual ele chama *vitium*; o pecado, porém, consiste em consentir com tal inclinação, e não na inclinação propriamente dita. “Vitium itaque est, quo ad peccandum proni effícimur, hoc est inclinamur ad consentiendum ei, quod non convenit, ut illud scilicet faciamus aut dimittamus. Hunc vero consensum proprie peccatum nominamus, hoc est culpam animae, qua damnationem meretur.”[37] Ele admitia o pecado original como castigo, ou como culpa do pecado de Adão, mas este era externo, e não inerente.[38] Tal ponto de vista do tema foi energicamente mantido por alguns dos teólogos da Igreja Romana no tempo da Reforma, especialmente por Catarino e Fígio. O último, segundo Chemnitz,[39] assim declara sua doutrina: “Quod nec carentia justitiae originalis, nec concupiscentia habeat rationem peccati, sive in parvulis, sive adultis, sive ante, sive post baptismum. Has enim affectiones non esse vitia, sed naturae conditiones in nobis. Peccatum igitur originis non esse defectum, non vitium aliquod non depravationem aliquam, non habitum corruptum, non qualitatem vitiosam hasrentem in nostra substantia, ut quae sit sine omni vitio et depravatione, sed hoc tantum esse peccatum originis, quod actualis transgressio Adae reatu, tantum et poena transmissa et propagata sit ad posteros sine vitio aliquo et pravitate haerente in ipsorum substantia: et reatum hunc esse, quod propter Adae peccatum extorres facti sumus regni coelorum, subjecti regno mortis et aetemae damnationi, et omnibus humanae naturae miseriis involuti. Sicut ex servis, qui proprio vitio libertatem amiserunt, nascuntur servi: non suo, sed parentum vitio. Et sicut fdius scorti, sustinet infamiam matris, sine proprio aliquo in se haerente vitio”.[40]

A Doutrina de Tomás de Aquino

3. A terceira forma de doutrina que prevaleceu durante esse período foi a proposta por Tomás de Aquino (1224-74 d.C.), monge dominicano, Doctor Angelicus dos escolásticos, e desde então o teólogo mais influente na Igreja Latina desde os tempos de Agostinho. Sua “Suma Teológica” foi considerada durante muito tempo a obra normativa entre os romanistas, e segue citada como autoridade tanto por romanistas como por protestantes. Tomás aproximou-se muito mais de Agostinho do que os demais teólogos de seu tempo. Ele ensinou: (1.) Que a retidão original foi para Adão um dom supematural. (2.) Que por sua transgressão Adão perdeu este dom para si e para sua posteridade. (3.) Que a retidão original consistia originalmente na inclinação fixa da vontade para Deus,

ou na submissão da vontade a Deus. (4.) Que a conseqüência inevitável ou concomitante da perda desta retidão original, desta

conversão para Deus, é a aversão da vontade com respeito a Deus. (5.) Que o pecado original, portanto, consiste em duas coisas: primeira, a perda da retidão original; e, segunda, a desordem de toda a natureza. A uma ele chamou *formale*, e à outra, *materiale* do pecado original. Para usar sua própria ilustração, uma faca é de aço; o aço é o material, a forma é aquilo que faz do material uma faca. Assim no pecado original essa aversão da vontade com respeito a Deus (como hábito) é a substância do pecado original; ela deve sua existência e natureza à perda da retidão original. (6.) Por isso, a alma, depois da perda de sua retidão primária, não permanece *irt puris naturalibus,* mas em um estado de corrupção e pecado. A esse pecado às vezes ele chama de *inordinatio virium animar,* às vezes uma *deordinatio*; às vezes de *aversio voluntatis a bono incomunicabili;* às vezes de disposição corrompida, como quando diz:[41] "Causa hujus corruptae dispositionis, quas dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiae, per quam sublata est subjectio humanas mentis ad Deum". Mais ffeqüentemente, em consonância com o *usus loquendi* de seus próprios períodos e dos subseqüentes, essa parte positiva do pecado original é chamada de *concupiscência.* Esta é uma palavra muito importante para apreender, porque é usada em diferentes sentidos ainda em relação ao mesmo tema. Alguns entendem concupiscência simplesmente no sentido de instinto sexual; outros, como o que pertence à nossa natureza sensorial em geral; outros, como tudo no homem que tem o visível e temporal por objeto; e ainda outros, como a disposição distorcida da alma, mediante a qual, por ser contrária a Deus, a criatura é orientada para o mal. Portanto, quando se diz que o pecado original, quando considerado positivamente, consiste na concupiscência, tudo depende do sentido em que se tome a palavra. Se por concupiscência entende-se só a natureza sensorial, então o pecado original tem sua sede principalmente no corpo e nos afetos animais, ficando os poderes superiores da alma livres de sua contaminação. Tomás de Aquino toma a palavra no sentido mais amplo, como é evidente pelos equivalentes supramencionados, como aversão a Deus, disposição corrompida, desordem ou deformação dos poderes da alma. É nesse sentido, diz ele, "Originale peccatum concupiscentia dicitur". (7.) Quanto aos elementos constitutivos dessa corrupção original, ou tal como ele o expressa, as feridas sob as quais sofre nossa natureza caída, elas incluem: *(a.)* Ignorância e ausência do correto conhecimento de Deus na inteligência, *(b.)* Aversão na vontade com respeito ao sumo bem. (c.) Nos sentimentos ou afetos, ou, antes, naquela esfera de nossa natureza da qual os sentimentos são as manifestações,

tendência para o deleite nas coisas criadas. A sede do pecado original, portanto, para ele, é toda a alma. (8.) Essa concupiscência ou corrupção inerente, não é um ato, ou agência, ou atividade, mas um hábito, uma disposição imanente e inerente da mente.[42] (9.) Finalmente, o pecado original é um mal penal. A perda da retidão original e a conseqüente desordem de nossa natureza são a penalidade da primeira transgressão de Adão. Até aqui, a doutrina de Tomás está estritamente de acordo com a de Agostinho. Sua consideração da questão poderia ser elaborada como uma exposição da resposta no "Catecismo de Westminster", que declara que apecaminosidade daquele estado no qual os homens caíram consiste na culpa do primeiro pecado de Adão, na ausência de retidão original e na corrupção de toda a sua natureza. A diferença reside no grau de dano causado pela apostasia de Adão, ou na profundidade da corrupção da natureza dele

derivada. A isso Tomás denomina languidez ou debilidade. Em conseqüência da queda, os homens são totalmente incapazes de salvar a si próprios e de fazer algo verdadeiramente bom aos olhos de Deus sem o auxílio da graça divina. Mas continuam tendo o poder de cooperar com essa graça. Não podem, como ensinavam os semipelagianos, iniciar a obra de conversão a Deus, e portanto necessitam da graça preventiva *(gratia prcsveniens),* porém são incapazes de cooperar com essa graça. Isso estabelece a diferença entre a graça eficaz (irresistível) de Agostinho e o sinergismo que entra em todos os demais sistemas.

A Doutrina dos Escotistas

4. Duns Scotus, franciscano, professor de teologia em Oxford, Paris e Colônia, onde morreu em 1308 d.C., foi um grande oponente de Tomás de Aquino. No que diz respeito à questão do pecado original, uniu-se aos semipelagianos. Fez o pecado original consistir unicamente na perda da retidão original; e como esta era puramente um dom supematural, não pertencente à natureza do homem, sua perda deixou Adão, bem como sua posteridade depois dele, precisamente no estado em que o homem fora criado originalmente. Qualquer que tenha sido a desordem conseqüente a essa perda de retidão, não é da natureza do pecado. "Peccatum originale", diz ele, "non potest esse aliud quam ista privatio [justitiae originalis], Non enim est concupiscentia: tum quia illa est naturalis, tum quia ipsa est in parte sensitiva, ubi non est peccatum".[43] Por isso os homens nascem no mundo *in puris naturalibus,* não no sentido pelagiano, porquanto os pelagianos não admitem nenhum dom supematural de retidão dado a Adão,

mas no sentido em que possuem todos os atributos essenciais de sua natureza incólumes e incontaminados. Assim como o livre-arbítrio, isto é, a capacidade de fazer e ser tudo quanto se requer do homem por seu Criador, pertence essencialmente à sua natureza, ele também permanece desde a queda. Isto é, aliás, debilitado e cercado de dificuldades, pois o prato da balança de nossa natureza, a retidão original, se foi, mas ainda existe. O homem necessita de assistência divina. Ele não pode fazer o bem, nem tomar-se bom, sem a graça de Deus. Mas a dependência de que fala Scotus é mais da criatura em relação ao Criador do que do pecador em relação ao Espírito de Deus. Seu esforço parece ter sido o de reduzir o supematural ao natural; de perturbar a distinção feita constantemente na Biblia e pela Igreja entre a eficiência providencial de Deus por toda a parte presente e operando sempre nas e com as causas naturais, e a eficiência do Espírito Santo na regeneração e santificação da alma.[44]

Os dominicanos e franciscanos chegaram a ser, e continuaram sendo, durante muito tempo, as duas ordens monásticas mais poderosas da Igreja de Roma. Como eram antagônicos em tantos outros pontos, também eram opostos na doutrina. Os dominicanos, como discípulos de Tomás de Aquino, foram chamados tomistas, e os franciscanos, como seguidores de Duns Scotus, foram chamados escotistas. A oposição entre esses partidos incluía, como já vimos, a oposição de pontos de vista quanto ao pecado original. Os tomistas inclinavam-se para um agostinianismo moderado; os escotistas, para o semipelagianismo. Entretanto, todas as teorias supramencionadas, com diversas modificações, contavam com fiéis defensores na Igreja Latina, quando o Concilio de Trento foi convocado a determinar de maneira autoritativa a verdadeira doutrina e levantar uma barreira ao crescente poder da Reforma.

A Doutrina Tridentina Referente ao Pecado Original

O Concilio de Trento tinha uma tarefa muito difícil a enfrentar. Em primeiro lugar, era necessário condenar as doutrinas dos reformadores. Os protestantes, porém, tanto os luteranos quanto os reformados, proclamaram sua adesão ao sistema agostiniano em sua pureza e plenitude; e esse sistema havia recebido a sanção de concílios e papas e não podia ser impugnado de maneira direta. A dificuldade foi superada apresentando uma falsa descrição da doutrina protestante, e fazendo-a parecer inconsistente com a doutrina de Agostinho. Tal método tem sido preservado até nossos dias. Moehler, em seu “Symbolik”, descreve a doutrina protestante, especialmente a de Lutero, sobre o pecado original, como uma forma de maniqueísmo. A outra dificuldade, e muito mais

séria, era a grande diversidade de opinião existente na Igreja e no próprio Concilio. Alguns eram agostinianos; outros sustentavam que o pecado original consistia simplesmente na carência da retidão original, mas que tal carência é pecado. Outros não admitiam pecado original, mas a imputação da primeira transgressão de Adão. Outros, com os dominicanos, insistiam que a desordem de todas as capacidades conseqüentes da perda da retidão original, ou seja, a concupiscência, é verdadeira e propriamente pecado. Isso os franciscanos negavam. Sob tais circunstâncias, os legados pontifícios, que assistiam ao Concilio, exortaram os congregados a não decidir nada com respeito à natureza do pecado original, lembrando-lhes que não haviam sido chamados a ensinar doutrinas, mas a condenar erros.[45] O Concilio procurou seguir esse conselho, e por isso suas decisões foram expressas em termos muito gerais.

1. O Sínodo pronuncia um anátema sobre aqueles que não confessam que Adão, quando transgrediu no paraíso o mandamento de Deus, perdeu imediatamente a santidade e a retidão nas quais fora constituído (*constitutus fuerat,* ou*positus erat*), e que por aquela ofensa incorreu ele na ira e indignação de Deus, bem como na morte e na sujeição àquele que tem o podèr da morte, a saber, o diabo, e que Adão, pela ofensa de sua transgressão, foi todo ele, corpo e alma, transformado para pior.

Os efeitos do primeiro pecado de Adão sobre si foram, portanto, estes: (1.) Perda da retidão original. (2.) Morte e escravidão a Satanás. (3.) Deterioração de toda sua natureza, tanto a alma quanto o corpo.

2. O Sínodo também anatematiza os que dizem que o pecado de Adão só prejudicou a ele mesmo, não à sua posteridade; ou que ele perdeu a santidade e retidão que recebera de Deus só em relação a si mesmo, e não em relação a nós, ou que transmitiu à raça humana só a morte e as penas corporais *{pomas corporis),* não o pecado, que é a morte da alma.

Aqui se ensina que os efeitos do pecado de Adão sobre sua posteridade são: (1.) Perda da retidão original; (2.) Morte e misérias desta vida; e (3.) Pecado, ou morte espiritual *(peccatum, quod est mors animes).* Eis aqui uma clara condenação do pelagianismo e uma evidente declaração do pecado original como algo transmitido a todos os homens. Não obstante, da natureza desse pecado não se declara nada mais além da morte da alma, o que se pode explicar de diferentes formas.

3. São também condenados os que dizem que esse pecado de Adão, que é transmitido a todos (*omnibus transfusum),* e é inerente a cada um como seu próprio pecado *(inest unicuique proprium*), pode ser eliminado pelos poderes da natureza humana, ou por qual-

quer outro antídoto além de nosso único Mediador, o Senhor Jesus Cristo, que nos reconciliou com Deus por intermédio de seu sangue, e se tornou para nós justiça, santificação e redenção.

Aqui se declara: (1.) Que o pecado original é comunicado por propagação, e não, como dizem os pelagianos, por imitação. (2.) Que ele pertence a cada pessoa e é inerente. (3.) Que não pode ser tirado por outro meio senão pelo sangue de Cristo.

4. O Sínodo condena todos os que ensinam que os recém-nascidos não deveriam ser batizados; ou que, ainda que batizados para remissão de pecados, eles não derivam nada do pecado original de Adão, que tem de ser expiado pela lavagem da regeneração a fim de alcançar a vida eterna, de maneira que, no caso deles, o batismo não seria verdadeiro, mas falso. Por isso, as crianças que não poderiam ter cometido pecado pessoal são verdadeiramente batizadas para remissão de pecados, a fim de que aquilo que contraíram na geração seja purificado na regeneração.

Daí parecer que, segundo o Concilio de Trento, há nos recém-nascidos pecado, que precisa ser remido e lavado pela regeneração.

5. O quinto cânon assevera que, através da graça de nosso Senhor Jesus Cristo, conferida

no batismo, a culpa do pecado original é remida, e remove-se tudo o que tenha a natureza verdadeira e própria de pecado. Admite-se que a concupiscência (*vel fomes*) permanece no batizado, contra a qual os crentes devem lutar, porém declara-se que a concupiscência, embora às vezes seja chamada de pecado pelo Apóstolo (como se admite), não é verdadeira e propriamente pecado nos regenerados. .

Eis tudo o que o Concilio ensina sob o tópico pecado original, exceto dizer que não tinham o propósito de aplicar suas decisões à Virgem Maria. Q Sínodo não decide se ela estava sujeita ao pecado original, como sustentavam os dominicanos, seguindo a Tomás de Aquino, ou se ela foi concebida de maneira

imaculada, como afirmavam ardorosamente os franciscanos, seguindo Duns Scotus.

Na sexta seção, ao tratar da justificação (ou seja, da regeneração e santificação), o Concilio julga vários temas que determinam a postura assumida por seus membros acerca da natureza do pecado original. Nos cânones adotados naquela seção, declara-se, entre outras coisas: (1.) Que os homens não podem, sem a graça divina concedida mediante o sacrifício de Jesus Cristo, por suas próprias obras, ou seja, por obras realizadas com suas próprias forças, ser justificados diante de Deus. (2.) Que a graça não é dada simplesmente para tomar as boas obras mais fáceis. (3.) Que os homens não podem crer, esperar, amar ou arrepender-se para granjear a graça regeneradora sem a graça preveniente de Deus *(sine prcevenienti Spiritus inspiratione, atque ejus adjutorió).* (4.) Os homens podem cooperar com esta graça preveniente, podem abraçá-la ou podem rejeitá-la. (5.) Com a queda, os homens não perderam seu *liberum arbitrium,* a capacidade de fazer o bem ou o mal. (6.) Nem todas as obras feitas antes da regeneração são pecaminosas.

À luz de tudo isso fica evidente que, embora o Concilio de Trento rejeitasse a doutrina pelagiana da capacidade plenária do homem desde a queda, e a doutrina semipelagiana de que o homem pode iniciar a obra de reforma e conversão, ele não menos claramente condena a doutrina agostiniana da total incapacidade do homem em fazer algo espiritualmente bom, mediante o que possa preparar-se ou dispor-se à conversão, ou merecer a graça regeneradora de Deus.

A Genuína Doutrina da Igreja de Roma

Depois das decisões desse Concilio, permaneceu a mesma incerteza sobre qual era a verdadeira doutrina da Igreja de Roma no tocante ao pecado original. Cada partido interpretava os cânones segundo suas próprias opiniões. O Sínodo declarou que todos os homens nascem contaminados pelo pecado original, porém não fica claro se esse pecado consistia simplesmente na culpa do primeiro pecado de Adão, ou na falta de retidão original, ou na concupiscência. E assim todos esses pontos de vista continuaram sendo sustentados pelos teólogos da Igreja de Roma. Os antigos protestantes geralmente consideraram os cânones do Concilio de Trento como redigidos para obscurecer o assunto, e mantiveram que a verdadeira doutrina da Igreja [de Roma] envolvia a negação de todo e qualquer pecado original no sentido de pecado, subjetivo ou inerente. Com este ponto de vista concordam muitos, se não a maioria, dos teólogos modernos.

Winer (em seu “Comparative Darstellung”), Guericke (em seu “Symbolik”). Koellner (em seu “Symbolik”), Baur (em sua “Answer to Moehler”) e o doutor Shedd, em seu “History of Christian Doctrine”, todos denunciam a Igreja de Roma como a sustentar que o pecado original é meramente negativo, a falta de retidão original, e como a negar que haja no estado da natureza humana da forma que os homens nascem neste mundo algo subjetivo que tenha a natureza própria de pecado. As razões que sustentam esta visão da questão são:

(1) As doutrinas prevalecentes dos escolásticos e dos teólogos romanistas acerca da natureza do pecado. Segundo os protestantes, “Quidquid a norma justitiac in Deo dissidet, et cum ea pugnat, habet rationem peccati”.[46] A isso os romanistas contrastam com a definição de Andradius: “Quod nihil habeat rationem peccati nisi fiat a volente et sciente”. Se esse é o caso, então é impossivel haver algum pecado inerente ou inato. Visto que as crianças não estão em condição de “conhecer ou querer”, no sentido de serem agentes morais, não podem ter pecado. Diz Belarmino:[47] “Non satis est ad culpam, ut aliquid sit voluntarium habituali voluntate, sed requiritur, ut processerit ab actu etiam voluntário: Alioqui voluntarium illud, habituale voluntate, naturale esset, et misericórdia non reprehensione dignum”. Diz ele que, se uma pessoa foi criada *in puris naturalibus,* sem a graça, e com essa oposição da carne contra a razão, então não seria pecadora. À perda da retidão original está inevitavelmente conectada essa rebelião da natureza inferior do homem contra sua natureza superior. Com a perda da inclinação da vontade para Deus, está necessariamente implícita a aversão a Deus. Tal tendência da vontade que acompanha o pecado original não é pecado propriamente dito, e contudo é pecado em nós. Pois Belarmino diz que há uma “perversio voluntatis et obliquitas unicuique inhaerens, per quam peccatores proprie et formaliter dicimur, cum primum homines esse incipimus”. Certamente isso parece contraditório. A perversão da vontade, ou concupiscência, conseqüente da perda da retidão original, não é em si mesma pecaminosa. Não obstante, faz de nós própria e formalmente pecadores, tão logo começamos a existir. Nada é da natureza do pecado senão ação voluntária, ou o que procede dela, e todavia as crianças são pecadoras desde seu nascimento. Ele tenta conciliar essas contradições, dizendo: “Peccatum in Adamo actuale et personale in nobis originaliter dicitur. Solus enim ipse actuali voluntate illud commisit,

nobis vero communicatur per generationem eo modo, quo communicari potest id, quod transiit, nimirum per imputationem. Omnibus enim imputatur, qui ex Adamo nascuntur, quoniam omnes in lumbis Adami existentes in eo et per eum

peccavimus, cum ipse peccavit". Ou seja, o ato voluntário de Adão foi ao mesmo tempo o ato da vontade de todos os seus descendentes. E assim o pecado original é pecado em nós, ainda que nada seja pecado em qualquer criatura que não consista em um ato de sua própria vontade, ou que não emane de tal ato. Não obstante, a isso Baur apropriadamente observa: "O que é um ato de uma vontade não existente, um ato ao qual se atribui a natureza do pecado, embora se encontre inteiramente fora da consciência do indivíduo? Pode-se atribuir algum significado a tal representação? Porventura não destrói a idéia de culpa e pecado, que só é imputado porque é transmitido em geração ordinária?".[48] Se uma pessoa ou uma igreja defende uma teoria da natureza do pecado incompatível com a doutrina do pecado original, argumenta-se, a existência de tal pecado é portanto negada. (2.) Outra razão apresentada em favor da posição de que a Igreja de Roma nega o pecado original é extraída do que a Igreja ensina sobre a retidão original. Se a retidão original é um dom supematural não pertencente à integridade da natureza humana, sua perda o deixa no estado que estava quando saiu das mãos do Criador. E esse estado não pode ser pecaminoso, senão Deus seria o autor do pecado. Até Belarmino, que sustenta o pecado original, em certo sentido, não obstante diz que o homem está, desde a queda, no mesmo estado em que Adão, como tal, foi criado. "Non magis differt status hominis post lapsum Adse a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infírmitate laborat, quam esset et laborarei in puris naturalibus condita. Proinde corruptio naturae non ex alicujus doni naturalis carentia, neque ex alicujus mate qualitatis accessu, sed ex sola doni supematuralis ob Adae peccatum amissione profluxit"/'[49] (3.) O Concilio de Trento expressamente declara que a concupiscência nos batizados, ou seja, nos regenerados, não é da natureza do pecado. Então ela não pode estar nos não-batizados; pois sua natureza não é transformada no batismo.

Entretanto, pode-se argumentar em contrapartida: (1.) Que o Concilio de Trento se declara expressamente contra a doutrina pelagiana de que o pecado de Adão prejudicou apenas a ele, e afirma que toda nossa natureza, alma e corpo, foi, por isso, transformada para pior. (2.) Afirma que derivamos de Adão não meramente uma natureza mortal, mas o pecado, que é a morte da alma. (3.) Que as criancinhas recém-nascidas necessitam do batismo para remissão do pecado, e que o que é eliminado no batismo das criancinhas, *veram et propriam peccati rationem habet.* (4.) O Catecismo Romano ensina[50] [51] que "nascemos em pecado", somos oprimidos pela corrupção da natureza (*naturce vitio premimur)*

e[64] nós *nihil simus, nisi putida caro;* o *vírus* do pecado penetra até os próprios ossos, ou seja, *rationem, et voluntatem, quce maxime solidce sunt animcepartes.* Esta última passagem não se refere expressamente ao pecado original, mas ao estado dos homens em geral como pecadores. Não obstante, indica a postura assumida pela Igreja de Roma acerca da atual condição da natureza humana. (5.) Belarmino, que é

freqüentemente citado para demonstrar que os romanistas fazem do pecado original a mera perda da retidão original, diz: “Si privationem justitiae originalis ita velit esse effectum peccati, ut non sit etiam ipsa vere proprieque peccatum, Concilio Tridentino manifeste repugnat, neque distingui potest a setentia Catharini” (que fez o pecado original consistir exclusivamente na imputação do primeiro pecado de Adão).

À luz de tudo isso, transparece que, embora a doutrina da Igreja Romana não seja nem lógica nem por si mesma consistente, é verdade que essa Igreja ensina a doutrina do pecado original no sentido de uma corrupção pecaminosa da natureza, ou da pecaminosidade hereditária inata. Deve-se também observar que todos os partidos na Igreja de Roma, antes e depois do Concilio de Trento, e por mais que difiram em outros pontos, estavam unidos no ensino da imputação do pecado de Adão; isto é, que por aquele pecado a sentença de condenação passou a todos os homens.

§ 7. A Doutrina Protestante do Pecado

As igrejas protestantes, na época da Reforma, não tentaram determinar a natureza do pecado de forma filosófica. Não o consideraram nem uma limitação necessária, nem uma negação do ser, nem a condição indispensável da virtude, nem tendo sua sede na natureza sexual do homem, nem consistindo somente no egoísmo, nem sendo, à semelhança da dor, mero estado da consciência, nem um mal diante de Deus. Fundamentando sua doutrina na consciência moral e religiosa, bem como na palavra de Deus, elas declararam que o pecado era a transgressão da lei divina, ou a falta de conformidade a essa lei. Com essa definição concordam todas as classes de teólogos, luteranos e reformados. Segundo Melancthon, “Peccatum recte definitur àvopía, seu discrepantia a lege Dei, *h. e.*, defectus naturae et actionum pugnans cum lege Dei, easdemque ex ordine justitiae divinae ad pcenam obligans”. Para Gerhard:[52] “Peccatum” seu “àvogía” est “aberratio a lege, sive non congruentia cum lege, sive ea in ipsa natura haerat, sive in dictis, factis ac concupiscentiae motibus, inveniatur”.

Baier diz:[53] “Carentia confomitatis cum lege”. E Vitringa declara:[54] “Forma peccati est disconvenientia actus, habitus, aut status hominis cum divina lege”.

Nestas definições inclui-se: (1.) Que o pecado é um mal específico, diferindo de todas as outras formas de mal. (2.) Que o pecado se relaciona com a lei. As duas coisas são correlativas, de modo que, onde não há lei, não pode haver pecado. (3.) Que a lei com que o pecado se relaciona não é meramente a lei da razão, nem da consciência, nem da conveniência, mas a lei de Deus. (4.) Que o pecado consiste essencialmente na falta de conformidade por parte de uma criatura racional, à natureza ou lei de Deus. (5.) Que inclui culpa e contaminação moral.

O Pecado é um Mal Específico

O pecado é um mal específico. Isso sabemos à luz de nossa própria consciência. Ninguém senão um ser sensível pode conhecer o que é sentimento. Tampouco podemos determinar *a priori* qual seja a natureza de uma sensação, nem comunicar a idéia a alguém que careça dos órgãos sensoriais. A menos que sintamos dor ou prazer, não seriamos capazes de entender o que tais palavras significam. Se nascemos cegos, não podemos conhecer a luz. Se nascemos surdos, não podemos nutrir idéia alguma sobre o que seja ouvir. Ninguém, a não ser uma criatura racional, pode saber o que significa insensatez. Só criaturas com uma natureza estética podem ter a percepção da beleza ou da deformidade. De modo semelhante, somente seres morais podem saber o que é pecado ou santidade. O conhecimento, em todos esses casos, é transmitido imediatamente à consciência. Seria debalde tentar determinar *a priori o* que dor, prazer, visão e audição de fato significam; muito menos provar que tais sensações não existem; ou que em nada diferem entre si e de todas as demais formas de nossa experiência. Cada pessoa, em virtude de ser uma criatura moral, e pecadora, tem por isso em sua própria consciência o conhecimento do pecado. Sabe que, quando não é o que *deveria* ser, quando faz o que *não deveria* fazer, ou quando omite o que *deveria* fazer, é culpável de pecado. Sabe que o pecado não é simplesmente a limitação de sua natureza; nem meramente um estado subjetivo de sua própria mente, sem levar em conta o caráter aos olhos de Deus; não é apenas uma insensatez, ou derrogatório de sua dignidade; ou simplesmente inconveniente porque prejudicial a seus próprios interesses, ou ao bem-estar de outrem. Sabe que possui um caráter específico propriamente seu, e que inclui tanto culpa quanto contaminação.

O Pecado Está Relacionado com a Lei

Uma segunda verdade inclusa em nossa consciência de pecado é que ele está relacionado com a lei. Como seres morais e racionais, estamos necessariamente sujeitos à lei do direito, Isso está incluído na consciência de obrigação. Se esse não fosse o caso, a palavra *dever* não teria sentido algum. Dizer que devemos eqüivale a dizer que somos obrigados; que estamos sob algum gênero de autoridade [ou direito]. A palavra *lei* é empregada em dois sentidos, em relação a questões morais e religiosas. Primeiro, às vezes significa um poder controlador, como quando o Apóstolo diz que tinha em seus membros uma lei que lutava contra a lei de sua mente. Segundo, significa aquilo que obriga, um mandamento de alguém com base na autoridade. Esse é o sentido comum do termo no Novo Testamento. Como a regra que obriga a consciência dos homens, e prescreve o que se deve e o que não se fazer, tem-se variadamente revelado na constituição de nossa natureza, no Decálogo, nas instituições mosaicas e na totalidade das Escrituras, o termo é empregado às vezes em um sentido que inclui todas essas formas de revelação; às vezes em referência exclusiva a uma delas e às vezes exclusivamente em referência a outra. Em todos os casos, retém-se a idéia geral. A lei é aquilo que obriga a consciência.

O Pecado Está Relacionado à Lei de Deus

A grande pergunta é: Qual é a lei que prescreve ao homem o que ele deve ser ou fazer? (1.) Alguns dizem que é nossa própria razão, ou as mais elevadas faculdades da alma. Tais

faculdades têm a prerrogativa de governar. O homem é autônomo. Ele é responsável por si mesmo. É obrigado a sujeitar sua vida, especialmente suas faculdades inferiores, à sua razão e consciência. Em relação à sua própria dignidade está a abrangente obrigação sob a qual ele jaz e cumpre todos os seus deveres, quando vive dignamente. Esta teoria enfrenta uma óbvia objeção: *(a.)* Que a lei é algo fora de nós mesmos e acima de nós; totalmente independente de nossa vontade ou razão. Não podemos nem fazê-la nem alterá-la. Se nossa razão e consciência se pervertem, e determinam como certo o que para sua natureza é errado, nem por isso alteram a realidade. A lei permanece imutável em suas exigências e em sua autoridade, *(b.)* Com base nesta teoria, a culpa não teria o menor sentido. Quando alguém age contra os ditames de sua razão, ou de maneira derrogatória à dignidade de sua natureza, o máximo que sente é vergonha ou degradação, mas não culpa. Não pode haver convicção alguma de que a justiça lhe é receptiva, nem nada daquele temor que visualiza o juízo, sobre o qual o Apóstolo diz ser inseparável do pecado como ato. (2.) Outros

dizem que a lei deve ser encontrada na ordem moral do universo, ou na eterna adequação das coisas. Tudo isso não passa de abstração. Não se pode impor obrigação alguma, nem infligir nenhuma penalidade à transgressão. Esta teoria também deixa de lado e inteiramente sem explicação alguns dos mais claros fatos da consciência universal dos homens. (3.) Outros dizem que a única lei à qual as criaturas racionais se acham sujeitas é uma consideração ilustrada pela felicidade do universo. (4.) Outros ainda assumem uma opinião inferior, e dizem que a consideração ilustrada por nossa própria felicidade é a única autoridade sobre o homem. Mas é evidente que essas teorias negam o caráter específico da obrigação moral. Não existe nelas o pecado como distinto do imprudente ou inconveniente. Não pode haver sentido de culpa na responsabilidade ante a justiça, a não ser por violações das normas da conveniência. (5.) Fica claro à luz da própria constituição de nossa natureza que estamos sujeitos à autoridade de um ser racional e moral, um Espírito que sabemos ser infinito, eterno e imutável em seu ser e perfeições. Todos os homens, em todas as eras e partes do mundo, sob todas as formas de religião e de todos os graus de cultura, têm sentido e reconhecido estar sujeitos a um ser pessoal superior a eles próprios. Nenhuma forma da filosofia especulativa, por mais plausível ou difundida que fosse, ou defendida confiadamente nas escolas ou tomada privativamente, jamais pôde invalidar este juízo instintivo e intuitivo da mente. Homens ignorantes do verdadeiro Deus têm criado para si deuses imaginários, cuja ira desprezam e tentam acalmar a fim de alcançar seu favor. Quando, porém, se lhes apresenta à mente a idéia bíblica de Deus como um Ser pessoal infinitamente perfeito, não conseguem descartá-la. Ela se recomenda à razão e à consciência. Resolve todos os enigmas de nossa natureza. Satisfaz todos os nossos desejos e aspirações; e sentimo-nos obrigados a conformar-nos a este Ser, a Ele e à sua vontade, e sabemos que somos responsáveis diante dele por nosso caráter e conduta. Não é possível lançar de nós tal compromisso. A lei da gravidade não nos prende à órbita da terra mais inexoravelmente do que nossa natureza moral nos prende a nosso compromisso e responsabilidade a Deus. Seria tão irracional negar uma quanto a outra, e tão inútil argumentar contra uma quanto contra a outra. Essa é claramente a doutrina da Apóstolo na passagem já citada [Rm 1]. Ela se refere aos mais depravados e viciosos do mundo pagão, homens aos quais Deus havia entregado uma mente reprovável; e contudo afirma que não só eles conheciam a Deus, como também conheciam seu justo juízo; que os que cometiam pecado eram dignos de morte; ou seja, que estavam de direito submetidos à autoridade, e inevitavelmente expostos à ira e indignação de um governante moral. Portanto, esse é um fato que ocorre

na consciência universal dos homens. O pecado está relacionado com a lei, e esta lei não foi promulgada por nós mesmos, não é mera idéia ou abstração, não é mera verdade ou razão, nem a adequação das coisas, mas, sim, a natureza e vontade de Deus. A Lei, tal como se revela à consciência, implica um legislador, um ser de cuja vontade ela é expressão, e que detém o poder e o propósito de manter em vigor todas as suas exigências. E não só isso, mas alguém que, pela própria perfeição de sua natureza, tem de mantê-las em vigor. É fútil argumentar contra tais convicções. É fútil dizer: Não há Deus, não há um Ser de quem dependemos e diante de quem somos responsáveis por nosso caráter e conduta.

A Extensão das Exigências da Lei

A próxima pergunta é: O que essa lei exige? Eis uma pergunta sobre a qual se tem apresentado grande diversidade de opiniões, e sobre as diversas respostas recebidas têm sido fundamentados sistemas de teologia, bem como de moral. A resposta dada pela consciência insofismável e iluminada dos homens, bem como pela palavra de Deus, é que a lei exige completa perfeição, ou a plena conformidade com a natureza moral e conduta de uma criatura racional à natureza e vontade de Deus. É-nos ordenado que amemos a Deus de todo o nosso coração, de toda a nossa alma, de toda a nossa força e de toda a nossa mente, e ao nosso próximo como a nós mesmos. Isso implica total congenialidade com Deus; a consagração sem reservas de todas as nossas faculdades a seu serviço, e a absoluta submissão à sua vontade. Não se pode exigir de uma criatura nada mais que isso. Nenhum anjo ou santo glorificado pode ser ou fazer mais que isso, e isso é o que a lei exige de toda a criatura racional, em todo o tempo e em cada situação de seu ser. Em certo sentido, esta obrigação está limitada pela capacidade (não no sentido teológico moderno do termo) da criatura. A capacidade de uma criança é menor que a de um cristão adulto, ou que a de um anjo. Ela pode conhecer menos. Pode conter menos. Acha-se em um estágio inferior da existência. Mas a lei exige a absoluta perfeição moral da criança, do adulto ou do anjo. E essa perfeição inclui a total ausência de pecado, e a total conformidade da natureza à imagem e vontade de Deus. Como esta é a doutrina da Bíblia, também é o ensino da consciência. Toda pessoa, pelo menos todo cristão, sente que peca ou é pecaminoso sempre e quando não atinge a plena conformidade com a imagem de Deus. Sente que a indiferença, a frieza das afeções, a insuficiência de zelo e a ausência de humildade, gratidão, docilidade, longanimidade e benevolência acontecem em decorrência da natureza do pecado. A antiga máxima, *omne minus bonum habet*

rationem mali, autentica-se na consciência de cada crente sem sofisma algum. Essa foi a doutrina de Agostinho, que em sua carta a Jerônimo,[55] diz: “Plenissima (caritas) quae jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; 'quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est”. Os teólogos luteranos e reformados asseveraram o mesmo princípio.[56] Se tal princípio é correto, se a lei exige a plena conformidade com a natureza e vontade de Deus, então segue-se:

1. Que não pode haver perfeição nesta vida. Cada uma dessas formas de perfeccionismo que têm prevalecido na Igreja se fundamenta na hipótese de que a lei não exige plena libertação do mal moral, ou na negação de que algo procede da natureza do pecado, mas dos atos da vontade. Se a lei, porém, é tão extensa em suas exigências que pronuncia como pecado toda a deficiência em qualquer dever, toda a deficiência na pureza, no zelo ou na constância dos santos afetos, então desaparece toda a presunção de que algum homem, desde a queda, tenha alcançado a perfeição.

2. Segue-se também deste princípio que jamais se deve atribuir aos homens neste mundo mérito algum por suas boas obras. Mérito, segundo o sentido bíblico do termo, significa o merecimento de uma recompensa como uma questão de justiça, com base na plena satisfação das exigências da lei. Mas se tais exigências jamais foram perfeitamente satisfeitas por alguma pessoa pecadora, ninguém jamais poderá ser justificado por suas obras, nem ter, como o expressa o Apóstolo, qualquer Kaúxripa, qualquer reivindicação fundamentada no mérito [humano] aos olhos de Deus. Tal pessoa sempre deverá depender da misericórdia e esperar a vida eterna como um dom gratuito de Deus.

3. Ainda mais claramente se deduz do princípio em questão que não pode haver algo como obras de super-rogação. Se ninguém nesta vida pode guardar perfeitamente os mandamentos de Deus, fica sobejamente claro que ninguém pode fazer mais do que a lei exige. Os romanistas contemplam a lei como uma série de promulgações específicas. Além daqueles mandamentos que comprometem a todos os homens, há certas coisas que eles chamam de preceitos, que não são de obrigação universal, como o celibato, a pobreza e a obediência monásticas e afins. Tais coisas vão além da lei. Ao acrescentar ao cumprimento das exigências de Deus a observância de tais preceitos, alguém pode chegar a cumprir mais do que se requer dele e adquirir assim uma soma de mérito maior do que necessita para si, e que em virtude da comunhão dos santos pertence à Igreja, e pode ser aplicada, pelo poder das chaves, ao beneficio de

outrem. Naturalmente, toda a base para esta teoria é eliminada, se a lei exige perfeição absoluta, a qual, inclusive segundo a doutrina deles, ninguém alcança nesta vida. O homem sempre se vê carregado de pecados veniais, os quais Deus, em sua misericórdia, não imputa como pecados verdadeiros, mas que, não obstante, são imperfeições.

O Pecado Não se Limita a Atos da Vontade

4. Outra conclusão extraída da doutrina bíblica quanto à extensão da lei divina, como o mantêm todos os agostinianos, é que o pecado não se limita a atos da vontade. Há três sentidos nos quais se emprega a palavra "voluntário" em relação a esta questão. O primeiro e estrito sentido não considera uma ação como procedente da vontade, mas como um ato de deliberada autodeterminação, algo realizado *sciente et volente.* Em segundo lugar, todos os exercícios espontâneos e impulsivos dos sentimentos e dos afetos são, em certo sentido, voluntários. E, em terceiro lugar, tudo o que é inerente à vontade como um hábito ou disposição chama-se voluntário como pertencente à vontade. A doutrina da Igreja de Roma acerca desses pontos, como se demonstra na seção precedente, é assunto de controvérsia entre os próprios romanistas. A maioria dos escolásticos e dos teólogos romanistas nega que algo pertence à natureza do pecado senão as ações voluntárias no primeiro sentido do termo "voluntário" citado anteriormente. Já discutimos como eles envidaram esforços por conciliar a doutrina da

corrupção hereditária e inerente, ou pecado original, com aquele princípio. Para manter tal princípio, contudo, energicamente negam que os meros impulsos, os *motusprimo primi,* como são chamados, das más disposições sejam de natureza pecaminosa. Vêem-se forçados a adotar esta doutrina em virtude de sua posição quanto ao batismo. Nesta ordenança, segundo a teoria que defendem, elimina-se tudo quanto é da natureza do pecado. A concupiscência, porém, com suas inclinações, permanece. Estas, não obstante, quando não deliberadamente seguidas e obedecidas, não são pecaminosas. Se o são ou não, naturalmente depende da extensão da lei. Se essa lei exige perfeita conformidade com a imagem de Deus, então esses impulsos do mal são claramente pecaminosos. Mas se a lei só toma conhecimento de atos deliberados, não o são. A doutrina protestante que declara que esses atos impulsivos provêm da natureza do pecado é confirmada pela consciência do crente. Ela reconhece como um mal em sua própria natureza os primeiros impulsos de malícia, inveja, orgulho ou cobiça. Sabe que provêm de uma natureza má, ou imperfeitamente santificada.

Constituem parte da carga de corrupção que espera abandonar no túmulo; e o crente sabe que estará livre dela no céu; jamais perturbou a alma perfei-tamente santa de seu bendito Senhor, a cuja imagem o crente agora está obrigado a conformar-se.

5. Deduz-se do princípio de que a lei condena toda a falta de conformidade com a natureza de Deus, que condena as más disposições ou hábitos, bem como os pecados voluntários, quer deliberados, quer impulsivos. Segundo a Bíblia e os ditames da consciência, há pecaminosidade além de pecados; existe o caráter em distinção dos atos fugazes mediante os quais esse caráter se revela; ou seja, um estado pecaminoso, permanente, inerente, formas imanentes de mal, que são verdadeira e propriamente da natureza do pecado. Portanto, nem todo pecado é uma agência, atividade ou ato; pode ser e é também uma condição ou estado da mente. Esta distinção entre pecado habitual e cometido tem sido reconhecida e admitida na Igreja desde o princípio. Nosso Senhor nos ensina isso quando fala de um mau coração em relação às atividades perversas, coisas tão distintas como uma árvore e seus frutos. O Apóstolo fala do pecado como uma lei, ou princípio controlador que regula ou determina suas ações, mesmo a despeito de sua melhor natureza. Diz que o pecado o habita. Queixa-se dele como um fardo demasiadamente pesado para carregar, e sob o qual geme e roga [a Deus] por libertação. E sua experiência nessa esfera é a experiência (não dizemos a teoria) de todo o povo de Deus. Eles sabem que há mais neles da natureza do pecado do que meros atos e exercícios; que seu coração não é reto diante de Deus; que a fonte da qual fluem águas é por natureza amarga; que se conhece a árvore por seus frutos.

O Pecado é Falta de Conformidade com a Lei de Deus

Os protestantes ensinam não apenas que o pecado é um mal específico, que tem relação com a lei, que a lei é a natureza e vontade de Deus que reconhece e condena todas as formas de mal moral ou ausência de excelência moral, mas também que a natureza formal do pecado é a falta de conformidade com a lei ou norma de excelência divina. Essa falta de conformidade não é mera negação tal como a que pode ser predicado de uma pedra ou de um bruto, dos quais pode-se dizer que não se conformam à imagem de Deus. A falta de conformidade com a lei divina que constitui o pecado é a ausência de congenialidade de uma natureza moral com outra; da natureza dependente e criada com a natureza infmitamente santa que necessa-

riamente não é apenas a suma, mas também a norma de toda a excelência. Nisso consiste o pecado, em que não somos conformes a Deus. Portanto, como o oposto da razão é a ausência de razão, o oposto da sabedoria é a estultícia, e o oposto do bem é o mal, assim o oposto da santidade divina é o pecado. Não importa de que exercícios ou estados na natureza de um ser moral tal disposição possa ser predicado; de atos deliberados, de atos meramente impulsivos ou de disposições ou hábitos; se porventura eles se opõem à natureza divina, então é pecado, por si mesmo odioso e digno de condenação. Portanto, em todo o pecado há um elemento positivo. Ou seja, não se trata meramente de privação da retidão, senão que é uma injustiça positiva. Porque a ausência de um em uma natureza moral eqüivale à ausência do outro. A falta de congenialidade com Deus eqüivale à alienação de Deus e, como dizem as Escrituras, à inimizade contra Ele. Por isso os símbolos e os teólogos protestantes, ao definir o pecado não como sendo meramente egoísmo ou amor à criatura ou amor ao mundo, que não passam de modos de sua manifestação, mas como a falta de conformidade de um ato, hábito ou estado de uma pessoa com a lei divina, que é a revelação da natureza divina, têm como apoio tanto a razão quanto a consciência. Esta doutrina da natureza do pecado é plenamente sustentada pela autoridade das Escrituras. O Apóstolo João diz que toda a falta de conformidade com a lei é pecado. As duas idéias, apapua e àvopía são coextensivas. Tudo quanto uma é, também a outra. Parece que nos tempos dos Apóstolos alguns estavam dispostos a limitar as exigências da lei divina e a considerar algumas coisas não proibidas de forma específica como legítimas. Em oposição a isso, o Apóstolo diz que tudo o que é mal é ilegítimo, porque a própria natureza do mal é falta de conformidade com a lei: uâç à iroicòv tt)v àpaptíva xal tr|v àvopíva iroiâ , aquele que comete pecado, comete anomia, pois r| apocpua éotlv r| àvopía, pois toda falta de conformidade com a lei é pecado (1 Jo 3.4). Com isso concordam também todas as exposições das Escrituras. As palavras ali empregadas para pecado em todas as suas formas expressam a idéia de não conformidade com uma norma. E além disso a Bíblia ensina por toda a parte que Deus é a fonte e norma de todo o bem. Seu favor é a vida da alma. A congenialidade com Ele, a conformidade com sua vontade e natureza, é a idéia e perfeição de toda excelência; e o estado oposto, a ausência dessa congenialidade e conformidade, é a suma e essência de todo mal.

O Pecado Inclui Culpa e Contaminação

O pecado inclui culpa e contaminação; a primeira expressa sua relação com a justiça; a segunda, sua relação com a santidade de Deus. Estes dois elementos do

pecado se revelam na consciência de cada pecador. Ele pessoalmente sabe estar exposto à justiça de Deus e ser ofensor diante de seus santos olhos. Inclusive para si mesmo ele é odioso, degradante e por natureza condenável. Não obstante, há duas coisas inclusas na culpa. A primeira expressamos pelas palavras criminalidade, demérito e vituperação. A outra é a obrigação de sofrer o castigo devido às nossas ofensas. Essas coisas são evidentemente distintas, ainda que expressas pela mesma palavra. Diz-se que foi lançada sobre Cristo a culpa de nossos pecados, ou seja, a obrigação de satisfazer às exigências da justiça por causa dos nossos pecados. Ele, porém, não assumiu a criminalidade, o demérito ou a vituperação de nossas transgressões. Quando o crente é justificado, remove-se-lhe a culpa, porém não o demérito. Ele permanece sendo de fato, e a seus próprios olhos, a mesma criatura indigna, merecedora do inferno, considerada em si mesma, como o que era antes. Um homem condenado ante um tribunal

1

Pxdagogus, III, 12; *Works,* edição de Paris, 1641, p. 262, c.

2

Dialogus cum Tryphone Judos, 88; *Works,* edição de Cologne, 1636, p. 316, a.

3

In Epistolam ad Romanos, lib. V. seção 1; *Works,* edição de Wirceburgi, 1794, vol. xv. p. 218.

4

Expos. in Psalmos\ in Ps. 1. (li), 7.

5

In Epistolam ad Romanos, v. 12: *Works,* Paris, 1661, vol. iii. p. 269, a.

6

[15] *Epitola Ixiv.* edição de Bremen, 1690; p. 161, do terceiro volume.

7

Kirchengeschichte, edição de Bonn, 1855, vol. vi. p. 180.

8

Iremcus, V. xvi. 3; *Works*, edição de Leipzig, 1853; vol. i. p. 762. “*Obediens factus est usque ad mortem, mortem autem crucis,* Phil. li.8; eam quas in ligno facta fuerat inobedientiam, per eam quas in ligno fuerat obedientiam sanans ... In primo quidem Adam offendimus, non facientes ejus praeceptum; in secundo autem Adam reconciliati sumus, obedientes usque ad mortem facti”. E ainda: *Ibid.* V. xxiii. 1, p. 546: “Quoniam Deus invictus et magnanimis est, magnanimem quidem se exhibuit ad correptionem hominis, et probationem omnium,...; per secundum autem hominem alligavit fortem et diripuit ejus vasa et evacuavit mortem, vivificans eum hominem, qui fuerit mortificatus”.

9

J. G. Walch: *De Pelagianismo ante Pelagium.* J. Hem: *De Sententiis eorum Patrum quorum auctoritas ante Augustinum plurimum valuit.* Neander, *Church History,* vol. i. *Kirchengeschichte,* de Gieseler, vol. vi. *History of Christian Doctrine,* de Shedd. Também *Dogmenyeschichte,* de Münscher, Meyer e Klee.

10

Gieseler, vol. i.

11

Pelágio, *Apuei Augustinum de Peccato Originali,* 14; *Works,* edição Benedictines, vol. x. p. 573, a, b.

12

Apud Augustinum Opus Imperfectum contra Julianum, I. 60; *Works,* vol. x. p. 1511, d.

13

Ibid.

14

Episíola clxxix, 3; *Works*, edição Benedictines, vol. ii. pp. 941, d, 942, a.

15

Opus Imperfectum contra Julianum, I. 94; *Works,* vol. x. p. 1548, b.

16

Sobre a distinção entre *vita ceterna* e *regnum coelorum,* ver *Apud Augustinum de Peccatorum Meritis et Remissione,* de Pelágio, I. 58; *Works,* vol. x. p. 231. Cone. Carth. 418.

17

Wigger, *Augustinism and Pelagianism. Church History,* de Guericke, §§91-93. *Geschichte der Christichen Philosophie,* de Ritter, vol. ii. pp. 337-443; e todas as histórias eclesiásticas e histórias de doutrina.

18

Ver, sobre a teoria de Agostinho, *Lehre von der Sünde,* de Müller, vol. i. pp. 338-349. *Geschichte der Christtíchen Philosophie,* de Ritter, vol. ii. pp. 337-425.

19

Opus Imperfectum, I. 47; *Works,* edição Benedictines, vol. x. pp. 1495, d e 1496, d.

20

Opus Imperfectum, V. 59; *Works,* edição Benedictines, vol. x. p. 2026, b.

21

Augustinismus und Pelagianismus, edição de Hamburgo, 1833, vol. 1. p. 104.

22

Apuei Augustinum de Peccatorum Meritis et Remissione, III. iii. 5; *Works,* vol. x. p. 289, a.

23

Opus Imperfectum contra Julianum, I. 50; *Works,* vol. x. p. 1501, a, b.

24

Ver Münscher, *Dogmengeschichte,* vol. iv. p. 195.

25

Kirchengeschichte, vol. vi, p. 350.

26

Ver abaixo, vol. iii. p. 449.

27

Sac. Bibl. Sane. Pat., segunda edição de Paris, 1589, tom. iv. pp. 62-91.

28

Magna Bib. Vet. Pat., Cologne, 1618, tom. v. par. II. p. 90 ss.

29

Wiggers, *ut supra*, vol. ii. p. 214.

30

Sac. Bibl. Sane. Pat., segunda edição de Paris, 1589, tom. iv. pp. 875, 876.

31

De Lib. Arbit., I. xvii.; *Ibid.*, p. 906.

32

Binius, *Concilia*, Cologne, 1618, t. ii. par. I. p. 638.

33

Cap. xxiii; *Opera*, Paris, 1721, p. 104, B, b.

34

Cap. xxiv; *Ibid.*, p. 105, A, c.

35

Cap. xxvii; *Ibid.*, p. 106, A, b.

36

Cap. iii; *Ibid.*, p. 98, A, e, B, a.

37

Ethica seu liber dictus: scito se ipsum, cap. iii.; *Opera*, Paris, 1859, vol. ii. p. 596.

38

In Epistolam ad Romanos, lib. ii.; *Ibid.*, vol. ii. p. 238.

39

Examen Concilii Tridentini, dePeccato Originale, edição de Frankfurt, 1674, part. i. p. 100.

40

Ver também *Symbolik,* de Kõllner, vol. ii. p. 285.

41

Summa, II. i. qu. lxxxii. art. ii. edição Cologne, 1640, p. 144 do segundo volume.

42

Ibid., art. i.

43

In Lib. IV. Sentent. líb. II. dist. XXX. qu. 2; Veneza, 1506, segunda parte, folha 83, p. 2, b.

44

Ritter, *Geschichte der christlichen Philosophie,* vol. iv, pp. 354-472.

45

Moehler, *Symbolik,* sexta edição, p. 57.

46

Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini,* I. iv. edição de Frankfurt, 1674, p. 116.

47

De Amissione Gratia et Statú Peccati, V.xviii. *Disputationes,* vol. iv. p, 333, d.

48

Katholicismus und Protestantismus, Tübingen, 1836; segunda edição, p. 92, *nota.*

49

De Gratia Primi Hominis, cap. V.; *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv. p. 16. d, e.

50

P. iii. c. 10, qu. 4; *Libri Symbolici Ecclesice Catholicce*, de Streitwolf, vol. i. p. 579.

51

P. iv. c. 14, qu. 5; *Ibid.*, pp. 675, 676.

52

Loci Theologici, XI. i.3; edição de Tübingen, 1766, vol. v. p. 2, b.

53

Compendium Theologice, edição de Frankfurt, 1739, p. 346.

54

Doctrina Christiance Religionis, X. 7; edição de Lyons, 1762, vol. ii. pp. 285, 286.

55

Epístola, CLXVII. iv. 15; *Works*, edição Benedictines, vol. ii. p. 897, a.

56

Ver *Examen Concilii Trídentini*, 1, de Chemnitz, *De Justificatione*, edição de Frankfurt, 1674, p. 165, f. *De Bonis Operibus*, qu. 3, p. 205, a. *Loci Theologici*, XI.x 42-45, de Gerhard, V., pp. 21-24. *Theologia*, de Quenstedt, p. II. cap. ii. § 2. q. 3, edição de Leipzig, 1715, p. 967.

humano por qualquer ofensa contra a humanidade, quando sofre a pena que a lei prescreve, não é por isso menos indigno, e seu demérito existe como sempre existiu desde o início. Mas é-lhe removida a responsabilidade ante a justiça ou obrigação da pena da lei, em outros termos: sua culpa nesse sentido do termo. Seria injusto castigá-lo outra vez por aquela ofensa. Tal distinção os teólogos costumam expressar pelos termos *reatus culpce* e *reatus pcence. Culpa* é (strafwürdiger Zustand) merecer repreensão; e *reatus culpce* é culpa na forma de um merecimento inerente; enquanto que *reatus pcence* é a dívida que temos para com a justiça. O fato de a culpa, no sentido inclusivo do termo, e a contaminação entrarem na natureza do pecado, ou serem dela inseparáveis, não só se revela à nossa própria consciência, mas também se pressupõe nas Escrituras por toda a parte. A Bíblia declara constantemente que o pecado e todo pecado, tudo o que contém sua natureza, não só é odioso diante de um Deus santo, mas é objeto de sua ira e indignação, ajusta razão para infligir castigo.

Isso se admite, e não se pode negar. A única pergunta é: O que se faz necessário para sentir a culpa tal como ela existe na consciência? Ou o que se requer para constituir algo justo motivo de castigo aos olhos de Deus? É bastante que a própria coisa seja pecaminosa? Ou é necessário que se deva à nossa ação voluntária? Esta última razão é assumida não só pelos pelagianos, e por todos quantos definem pecado como a transgressão voluntária da lei conhecida, mas também por muitos que sustentam a distinção do pecado habitual como distinto do pecado concreto, e que até mesmo reconhecem que os homens nascem em pecado. Esses insistem ainda que mesmo o mal inato, pecado inerente, tem de ser imputável à nossa própria ação voluntária, ou não pode ser culpa em nós. Isso, porém:

1. É contrário à nossa própria consciência. A existência de pecado no coração, a presença de más disposições, sem considerar sua origem, é inevitavelmente acompanhada por um senso de contaminação e culpa. Sendo essas disposições más em sua própria natureza, têm de incluir tudo o que é essencial a essa natureza. E, como já se reconheceu, a culpa é essencial à natureza do pecado. Não há nada pecaminoso que não envolva culpa. A consciência, ou a convicção de pecado, deve, pois, incluir a convicção de culpa. E, conseqüentemente, se estamos convictos a partir das declarações da Escritura e do estado de nossa natureza de que nascemos em pecado, devemos estar convictos de que a culpa está associada à corrupção inata da natureza. Além disso, pecado habitual ou residente não é voluntário no sentido de ser designado ou intencional, ou no

sentido de estar sob o poder da vontade, e no entanto todos os cristãos admitem que esse pecado residente constitui uma terrível carga de culpa; uma carga mais pesada para o coração e a consciência do que todas as nossas transgressões concretas.

2. O princípio em questão não é menos oposto aos critérios comuns dos homens. Todos os homens julgam instintivamente alguém pelo que ele é. Se é bom, assim o consideram. Se é mau, o declaram como mau. Esse critério é tão inevitável ou necessário como o de que alguém é alto ou baixo, culto ou iletrado. A questão quanto à origem do caráter do homem não entra nas bases desse critério. Se ele nasceu bom, se se tomou bom, ou se recebeu sua bondade como dom de Deus, isso não afeta materialmente o caso. Ele é bom e deve ser assim considerado e tratado. De igual modo, tudo o que é necessário para justificar e precisar o juízo de que uma pessoa é má é que ela assim o seja. Esse é o princípio com o qual julgamos a nós mesmos e sobre o qual os homens universalmente julgam uns aos outros. Portanto, esse princípio deve ser sólido.

3. A doutrina de que o pecado, a fim de incluir culpa, tem de referir-se à nossa própria ação voluntária, é contrária à analogia. Não é assim com a santidade. Adão foi criado santo. Sua santidade constituía tão verdadeiramente seu caráter como se ele a tivesse adquirido por si mesmo, e tivesse ele a retido, teria continuado a ser, e contanto que tivesse sido retida seria um objeto de complacência e a base de recompensa diante de Deus. A graça habitual, como é chamada, ou o novo princípio da vida espiritual, comunicada à alma na regeneração, não é autoproduzida. Deve-se ao poder supematural do Espírito Santo, e apesar disso constitui o caráter do crente. A única razão pela qual não é meritória é que é tão imperfeita, que não pode cancelar a dívida que já contraímos para com a justiça de Deus. Não obstante, a alma, se perfeitamente santificada pelo Espírito Santo, é tão pura, um objeto de aprovação e de deleite para Deus, quanto um anjo não apóstata.

4. A doutrina em questão contradiz a fé da Igreja universal. Deve-se fazer distinção entre a fé da Igreja e as especulações (ou até mesmo as doutrinas) dos teólogos. Com freqüência, essas coisas divergem. A primeira é determinada pelas Escrituras e pelos ensinos internos do Espírito; as últimas são grandemente modificadas pela filosofia vigente do século em que viveram tais teólogos, bem como pelas idiossincrasias de suas próprias mentes. Durante a Idade Média, por exemplo, as especulações dos escolásticos e a fé da Igreja tinham bem pouco em comum. A fé da Igreja se encontra em seus credos, orações e geralmente em

suas formas de devoção. Em todos esses elementos, através dos séculos, a Igreja tem demonstrado que considera todos os homens dominados pelo pecado original, pertencentes a uma raça contaminada e culpada desde o primeiro instante de sua existência. Não se pode dizer que a Igreja cria que o pecado original se devesse à ação de cada pessoa individualmente, nem que fosse um ato da humanidade genérica. Tais são pensamentos alheios à mente dos crentes comuns. Portanto, teria de existir sempre e por toda a parte na Igreja a convicção de que é possível haver culpa que não esteja ligada à ação voluntária dos culpados. Os recém-nascidos sempre foram batizados para remissão de pecados, e os homens sempre foram considerados pela Igreja como nascidos em pecado.

5. É totalmente insatisfatória a explicação apresentada do inegável fato da contaminação e culpa inatas, por parte daqueles que admitem o fato, mas que defendem que esse pecado original é atribuído à nossa própria ação. Tal explicação afirma que cometemos uma ação milhares de anos antes que existíssemos, ou seja, que a substância que constitui nossa alma individual cometeu, na pessoa de Adão, o pecado de desobedecer a Deus no paraíso. Tal explicação naturalmente pressupõe o fato a ser explicado. O fato permanece, seja o que for que suceda à explicação. Os homens nascem em estado de pecado e contaminação. Tudo o que se deduz da rejeição da explicação é que pode existir pecado que não é imputável à ação voluntária daqueles nos quais ele é inerente. Essa conseqüência é muito mais fácil de admitir, a juízo da imensa maioria das pessoas, que a doutrina de que somos pessoalmente culpáveis de comer do fruto proibido como sendo uma ação propriamente nossa.

6. A Bíblia, ao ensinar por toda a parte que os homens nascem em pecado, que vêm ao mundo como filhos da ira, ensina que pode haver e há pecado (contaminação e culpa) herdado e derivado, inerente e inato, e portanto não atribuível à nossa própria agência. Como as Escrituras em parte alguma ensinam que realmente pecamos antes de existir, afirmam o fato que entra na fé comum da Igreja, de que a culpa está jungida a todo pecado, qualquer que seja a sua origem.

§8 .*Os Efeitos do Pecado de Adão sobre Sua Posteridade*

Que o pecado de Adão prejudicou não só a ele, mas também a todos os seus descendentes, por geração ordinária, é parte da fé de todo o mundo cristão. A natureza e extensão do mal assim transmitido à sua raça, bem como a base ou

razão pela qual os descendentes de Adão foram envolvidos nas conseqüências negativas de sua transgressão, sempre foram matéria de divergência e discussão. No tocante a esses dois pontos, a doutrina agostiniana comum é sucintamente declarada nos Símbolos de nossa Igreja. Segundo um de nossos pontos normativos, “a pecaminosidade daquele estado em que o homem caiu consiste na culpa do primeiro pecado de Adão, na ausência de retidão original e na corrupção de toda a sua natureza, o que comumente recebe o nome de pecado original, juntamente com todas as transgressões concretizadas que dele advêm”. Tal corrupção da natureza é declarada na Confissão de Fé como sendo “tanto em si mesma quanto em todas as suas atividades, verdadeira e propriamente pecado”. E como conseqüência dessa corrupção original, os homens estão “totalmente indispostos, incapacitados e opostos a todo bem, e totalmente inclinados a todo mal”. No tocante à base desses males, aprendemos que “o pacto feito com Adão, não só no tocante a si, mas no que diz respeito à sua posteridade, toda a humanidade, descendendo dele por geração ordinária, pecadora e decaída com ele em sua primeira transgressão”. Ou, como é expresso pela Confissão: “Nossos primeiros pais, sendo a raiz de toda a humanidade, a culpa de seu pecado foi imputada, e a própria morte no pecado e natureza corrompida foram transmitidas a toda sua posteridade, descendendo deles por geração ordinária.”

Nesta perspectiva da relação da humanidade com Adão, e das conseqüências de sua apostasia, os três temas principais que se incluem são a imputação do primeiro pecado de Adão; a corrupção da natureza dele derivada; e a incapacidade do homem caído para qualquer bem espiritual.

§ 9. *Imputação Imediata*

Admitindo-se que a raça humana participa das más conseqüências da queda de nossos primeiros pais, este fato é explicado por diferentes teorias.

1. A adotada pelos protestantes em geral, tanto por luteranos quanto por reformados, e também pelo grande corpo da Igreja Latina, é que, em virtude da união, federal e natural, entre Adão e sua posteridade, seu pecado, ainda que sem nenhuma ação por parte deles, lhes é imputado de tal maneira que se toma a base judicial da penalidade ameaçada contra ele, vinda também sobre eles. Esta é a doutrina da imputação imediata.

2. Outros, embora admitam que toda a posteridade ordinária de Adão deriva

dele uma natureza corrompida, negam primeiro que essa corrupção ou morte espiritual seja uma aplicação penal por seu pecado; e, segundo, que haja qualquer imputação do primeiro pecado de Adão a seus descendentes. Tudo o que realmente lhes é imputado é sua depravação pessoal, inerente e hereditária. Esta é a doutrina da imputação mediata.

3. Outros descartam totalmente a idéia de imputação, no que diz respeito ao pecado de Adão, e atribuem a corrupção hereditária dos homens à lei geral da propagação. Através dos reinos vegetal e animal, semelhante gera semelhante. O homem não é uma exceção a essa lei. Tendo Adão perdido sua retidão original e corrompido sua natureza através da apostasia,

transmitiu essa natureza despojada e deteriorada a todos os seus descendentes. Com esta teoria, não se determina a que grau a natureza humana se deteriorou pela queda. Para alguns, ela se acha tão deteriorada, que ficou espiritualmente morta, no verdadeiro sentido bíblico do termo; enquanto, para outros, o prejuízo resulta pouco mais que uma debilidade física, uma constituição prejudicada que o primeiro pai transmitiu a seus filhos.

4. Outros por sua vez adotam a teoria realista, e ensinam que, assim como a humanidade genérica existia total e inteiramente nas pessoas de Adão e Eva, o pecado deles foi o pecado de toda a raça. Ao ser-nos comunicada a mesma substância numérica racional e voluntária que atuou em nossos primeiros pais, o ato deles foi verdadeira e propriamente nosso, sendo o ato de nossa razão e vontade como foi seu ato. Portanto, é-nos imputado não como deles, mas como nosso próprio ato. Literalmente, pecamos em Adão, e conseqüentemente a culpa desse pecado é nossa culpa pessoal, e a conseqüente corrupção da natureza é o efeito de nosso próprio ato voluntário.

5. Outros, enfim, negam toda a relação causai, quer lógica quer natural, quer judicial quer física, entre o pecado de Adão e a pecaminosidade de sua raça. Alguns que assumem essa postura dizem que foi uma constituição divina que, se Adão pecasse, todos os homens deveriam pecar. O primeiro acontecimento se conectava aos outros unicamente no propósito divino. Outros dizem que não há necessidade de explicar o fato de que todos os homens são pecadores além de atribuí-lo a seu livre-arbítrio. Adão pecou, e outros homens pecam. Isso é tudo. Um fato tem uma explicação tão fácil quanto o outro.

Enunciado da Doutrina da Imputação Imediata

A primeira das doutrinas supramencionadas é a que se apresenta nos Símbolos das Igrejas Luterana e Reformada, e pelo grande corpo de teólogos daqueles grandes ramos históricos da comunidade protestante.[1]" Que doutrina é essa, pode-se declarar em poucas palavras. Imputar é simplesmente atribuir, tal como quando dizemos que imputamos boas ou más intenções a alguém. No sentido jurídico e teológico do termo, *imputar* é atribuir qualquer coisa a uma ou mais pessoas, sobre razões adequadas, como a razão judicial ou meritória de recompensa ou castigo, isto é, da concessão de bem ou da aplicação do mal. A mais elaborada discussão da palavra hebraica, àtpn, e da grega, ÀoYtíoptu, usadas nas Escrituras em relação a esse tema, não dá nada mais além do que o simples resultado supramencionado.

1. Imputar é computar a, ou pôr na conta de alguém. No que diz respeito ao sentido da palavra, não há diferença se o que se imputa é pecado ou justiça; se se trata do pessoalmente nosso, ou do pecado ou da justiça de outrem.

2. Imputar pecado, no sentido bíblico e teológico, é imputar a culpa do pecado. E por culpa se quer dizer não a criminalidade ou a humilhação moral, nem o demérito, muito menos a contaminação moral, mas a obrigação judicial de satisfazer a justiça. Portanto, o mal conse-

qüente à imputação não é uma aplicação arbitrária; não se trata meramente de uma desgraça ou calamidade, nem de uma disciplina, mas de um castigo, ou seja, um mal infligido em execução da penalidade da lei e para satisfazer a justiça.

3. Uma terceira observação na elucidação do que se acha implícito pela imputação do pecado de Adão é que todos os teólogos, quer reformados, quer luteranos, admitem que na imputação do pecado de Adão a nós, de nossos pecados a Cristo, e da justiça de Cristo aos crentes, a natureza da imputação é a mesma, de modo que um caso ilustra os outros. Quando se diz que nossos pecados foram imputados a Cristo, ou que Ele levou sobre si nossos pecados, não significa que Ele realmente tivesse cometido nossos pecados, ou fosse moralmente criminoso em decorrência disso, ou que o demérito de nossos pecados estivesse sobre Ele. Tudo o que está implícito é que Ele tomou, usando a linguagem dos antigos teólogos, “nosso lugar perante a lei”. Ele se comprometeu a responder às exigências da justiça pelos pecados dos homens, ou, como o expressa o Apóstolo, fez-se maldição por eles. De igual modo, quando se diz que a justiça de Cristo é imputada aos crentes, não significa que

eles operaram aquela justiça, que foram os agentes dos atos de Cristo na obediência à lei; nem que o mérito de sua justiça são os méritos pessoais deles; nem que constitua seu caráter moral; simplesmente significa que sua justiça, havendo sido operada por Cristo para o benefício de seu povo, em nome deles, por eles como representante deles, é lançada na conta deles, de modo que Deus pudesse ser justo ao justificar os ímpios. Muita da dificuldade em tomo desta questão surge da ambigüidade na linguagem. As palavras justo e injusto têm dois significados distintos. Às vezes expressam um caráter moral. Uma pessoa justa é uma pessoa reta ou boa. Em outras ocasiões, estas palavras não expressam caráter moral, mas simplesmente uma relação com a justiça. Neste sentido, uma pessoa justa é alguém acerca de quem ficam satisfeitas as exigências da justiça. Ela pode ser pessoalmente injusta (ou ímpia), e legalmente justa. Se esse não fosse o caso, nenhum pecador poderia salvar-se. Não há sequer um crente na terra que não se sinta e não se reconheça pessoalmente injusto, culpável, merecedor da ira e da maldição divina. Não obstante, ele se regozija na certeza de que a infinitamente meritória justiça de Cristo, sua plena expiação pelo pecado, o constitui legalmente, não moralmente, justo para com a justiça divina. Portanto, quando Deus declara os injustos como justos, não os declara ser o que não são. Simplesmente declara que a dívida deles para com a justiça foi paga por outro. E quando lemos que o pecado de Adão é imputado à sua posteridade, não significa que eles pecaram esse pecado, ou que foram os agentes de seu ato, nem se pretende que sejam moralmente criminosos pela transgressão dele; que lhes seja motivo de remorso e auto-incriminação; significa simplesmente que, em virtude da união entre ele e seus descendentes, seu pecado é a base judicial da condenação de sua raça, precisamente como a justiça de Cristo é a base judicial da justificação de seu povo. Demais para o simples enunciado da questão.

Não é menos uma doutrina bíblica do que um fato da experiência, que o gênero humano é uma raça apostatada. Os homens são universalmente pecaminosos, sob todas as circunstâncias de seu ser neste mundo, e se acham expostos a inumeráveis males. Muitos destes, e isso em muitos casos, e os mais chocantes, caem sobre os filhos dos homens na tenra infância, antes mesmo de qualquer possível transgressão pessoal. É um fato que não se pode negar, e por essa causa a mente humana se tem torturado para encontrar solução. A solução bíblica deste terrível problema é que Deus constituiu nosso primeiro pai como cabeça federal e representante de sua raça, e o pôs à prova não só por si próprio, mas também por toda sua posteridade. Houves-

se ele retido sua integridade, ele e todos os seus descendentes teriam sido confirmados para sempre em um estado de santidade e felicidade. Ao cair Adão do estado em que fora criado, eles caíram com ele em sua primeira transgressão, de modo que a penalidade por esse pecado veio sobre eles assim como veio sobre ele. Os homens então tiveram sua prova em Adão. Tendo ele pecado, seus descendentes vieram ao mundo em um estado de pecado e condenação. São por natureza filhos da ira. Os males que sofrem não são imposições arbitrárias, nem simplesmente conseqüências naturais de sua apostasia, mas penalidades judiciais. A perda da retidão original e a morte espiritual e temporal sob a qual começam sua existência são o castigo pelo primeiro pecado de Adão. Não dizemos que esta solução do problema da pecaminosidade e miséria do homem é destituída de dificuldades; porquanto os caminhos de Deus são inescrutáveis. Pode-se afirmar com confiança, porém, primeiro que esta é a solução bíblica ao problema; e, segundo, que é muito mais satisfatória para a razão e a consciência que qualquer outra solução já proposta pelo engenho humano. Isso fica demonstrado por sua aceitação geral na Igreja Cristã.

A Base da Imputação do Pecado de Adão

A base da imputação do pecado de Adão, ou a razão pela qual a penalidade de seu pecado caiu sobre toda sua posteridade, segundo a doutrina enunciada anteriormente, é a união entre nós e Adão. Naturalmente, não seria próprio imputar o pecado de um homem a outro a não ser que houvesse alguma conexão entre eles que explicasse e justificasse tal imputação. As Escrituras nunca falam da imputação dos pecados dos anjos nem aos homens nem a Cristo, nem da justiça dele a eles; pois não existe tal relação entre homens e anjos, ou entre anjos e Cristo, a ponto de envolver uns nas conseqüências judiciais do pecado ou na justiça dos outros. A união entre Adão e sua posteridade que é a base da imputação de seu pecado a eles é tanto natural quanto federal. Ele era a cabeça natural deles. Tal é a relação entre pai e filho, não só no caso de Adão e de seus descendentes, mas em todos os demais, que o caráter e conduta de um, necessariamente, e em maior ou menor grau, afetam o outro. Nenhum fato da história é mais claro do que o de que os filhos carregam as iniqüidades de seus pais. Eles sofrem pelos pecados destes. Deve haver uma razão para isso, uma razão fundamentada na própria constituição de nossa natureza. Mas havia algo peculiar no caso de Adão. Acima e além dessa relação natural existente entre um homem e sua posteridade, havia uma constituição divina especial mediante a qual ele foi designado cabeça e representante de toda a sua raça.

Adão, Cabeça Federal de Sua Raça

1. Portanto, o primeiro argumento em favor da doutrina da imputação é que as Escrituras apresentam Adão não só como cabeça natural, mas também cabeça federal de sua posteridade. Isso é evidente, como já foi observado com base na narrativa em Gênesis. Tudo o que foi dito ali a Adão, foi dito em sua capacidade representativa. A promessa de vida foi para ele e para sua semente depois dele. O domínio com que foi investido pertencia a ele e à sua posteridade. Todos os males com que foi ameaçado em caso de transgressão, os incluía também, e de fato caiu sobre eles. Eles são mortais; têm de ganhar seu pão com o suor de seu rosto; estão sujeitos a todos os inconvenientes e sofrimentos que procedem do desterro de nossos primeiros

pais do paraíso, e da maldição pronunciada por causa do homem sobre a terra. E não menos evidentemente nascem no mundo carentes de retidão original e sujeitos à morte espiritual. Portanto, a penalidade total com que Adão foi ameaçado também lhes foi infligida. Foi morte com a promessa de redenção. Ora, que esses males são penais em nosso caso, assim como foi no caso dele, é algo bem claro, porque o castigo é um sofrimento infligido na execução de uma ameaça e para satisfação da justiça. Não importa qual seja o sofrimento. Seu caráter como penalidade não depende de sua natureza, mas do desígnio para o qual se aplica. Como já se observou, pode-se encerrar um pessoa no cárcere para protegê-la da violência popular; e outra, para fazer cumprir uma sentença legal. Em um caso, a prisão é um favor; no outro, um castigo. Assim, pois, os males que os homens sofrem devido ao pecado de Adão são infligidos em execução da penalidade com que ele foi ameaçado; são tão verdadeiramente penais em nosso caso como no dele; e, conseqüentemente, ele foi tratado como cabeça federal e representante de sua raça. Além da clara suposição da verdade desta relação federal, esta é declarada de maneira expressa na palavra de Deus. O paralelo estabelecido pelo Apóstolo entre Adão e Cristo se relaciona precisamente neste ponto. Adão tipificava aquele que devia vir, porque, como o primeiro era o representante de sua raça, assim o outro é representante de seu povo. E as conseqüências da relação se mostram de igual modo análogas. Foi por ser Adão o representante de sua raça que Cristo é o representante de seu povo, e sua justiça é a base judicial da justificação dos crentes.

O Princípio Representativo nas Escrituras

2. Este princípio representativo impregna todas as Escrituras. A imputação do

pecado de Adão à sua posteridade não é um fato isolado. É apenas ilustração de um princípio geral que caracteriza as dispensações de Deus desde o princípio do mundo. Deus declarou-se a Moisés como “Senhor, Senhor Deus compassivo, clemente e longânimo e grande em misericórdia e fidelidade; que guarda a misericórdia em mil gerações, que perdoa a iniqüidade, a transgressão e o pecado, ainda que não inocenta o culpado, e visita a iniqüidade dos pais nos filhos e nos filhos dos filhos, até a terceira e quarta geração” (Êx 34.6, 7). Disse Jeremias: “Tu usas de misericórdia para com milhares e retribuis a iniqüidade dos pais nos filhos; tu és o grande, o poderoso Deus, cujo nome é o Senhor dos Exércitos” (Jr 32.18), A maldição pronunciada sobre Canaã caiu sobre sua posteridade. A venda que Esaú fez de sua primogenitura excluiu seus descendentes do pacto da promessa. Os filhos de Moabe e de Amom ficaram excluídos da congregação do Senhor para sempre, porque seus antepassados se opuseram aos israelitas quando estes saíram do Egito. No caso de Datã e Abirão, bem como no de Acã, “suas mulheres, seus filhos e seus pequeninos” pereceram em decorrência do pecado de seus pais. Deus disse a Eli que a iniqüidade de sua casa não seria expiada jamais, nem com sacrifícios, nem com oferendas. Disse-se a Davi: “Não se apartará a espada jamais de tua casa, porquanto me desprezaste e tomaste a mulher de Urias, o heteu, para ser tua mulher”. Ao desobediente Geazi, foi dito: “A lepra de Naamã se apegará a ti e à tua descendência para sempre”. O pecado de Jeroboão e dos homens de sua geração determinou o destino das dez tribos para toda a história. A imprecação dos judeus, quando exigiram a crucificação de Cristo, “Caia sobre nós o seu sangue e sobre nossos filhos”, continua gravitando sobre o disperso povo de Israel. Nosso Senhor mesmo acusou os judeus de sua geração de ter edifícado os sepulcros

dos profetas que seus pais assassinaram, reconhecendo com isso que eles mesmos eram os filhos dos assassinos, e por isso o sangue daqueles profetas seria exigido de suas mãos. Este principio perpassa todas as Escrituras. Quando Deus firmou o pacto com Abraão, não foi com só com ele, mas também com os seus descendentes. Ficaram ligados através de todas as estipulações daquele pacto. Partilharam de suas promessas e de suas ameaças, e em centenas de casos a penalidade pelo desobediência sobreveio àqueles que não tiveram parte nas transgressões. Os filhos sofreram os juízos juntamente com os adultos, fome, pestilência ou guerra, que sobrevieram ao povo em decorrência de seus pecados. Da mesma forma, quando Deus renovou e ampliou o pacto abraâmico no monte Sinai, fez dos adultos daquela geração representantes de seus descendentes até as mais remotas gerações. E os judeus até hoje sofrem a penalidade dos pecados de seus pais pela rejeição daquele a quem anunciaram Moisés e os profetas. Todo o

plano da redenção repousa sobre o mesmo princípio. Cristo é o representante de seu povo, e sobre essa base os pecados deles lhe são imputados e a justiça dele lhes é imputada. Da mesma forma, no pacto batismal, o pai age em lugar do filho e o vincula, sem o consentimento do filho, cujo destino depende, como norma geral, da fidelidade do pai. Ninguém que creia na Bíblia pode fechar os olhos para o fato de que por toda a parte se reconhece o caráter representativo dos pais, e de que as dispensações de Deus se basearam desde o início no princípio de que os filhos carregam as iniqüidades de seus pais. Esta é uma das razões que os incrédulos usam para rejeitar a origem divina das Escrituras. A incredulidade, porém, não fornece alívio algum. A história está tão permeada desta doutrina quanto a Bíblia. O castigo de um delinqüente envolve sua família em sua desdita e miséria. O pródigo e o ébrio provocam a pobreza e a miséria de todos os que se acham relacionados com eles. Não há nação existente atualmente sobre a face da terra cujas condições de riqueza ou miséria não tenham sido grandemente determinadas pelo caráter e conduta de seus ancestrais. Sim, incapazes de resolver os mistérios da Providência, vamos de encontro ao ateísmo, apenas aumentando mil vezes as trevas que nos cercam. É mais fácil crer que todas as coisas estão orientadas pela razão e pela bondade infinita, e que redundarão em maior glória a Deus e na maior bênção do universo, do que crer que este imenso acúmulo de pecado e desdita é obra de uma força cega sem nenhum propósito e sem nenhum fim.

Caso se admita o fato de que portamos as conseqüências do pecado de Adão, e de que os filhos sofrem pelas iniqüidades dos pais, poder-se-ia aduzir que isso não se deve atribuir à justiça de Deus, mas à operação, sem desígnio, de uma lei geral que, a despeito de alguns males incidentais, é globalmente benéfica. Mas, com tal suposição a dificuldade não se abranda, mas, sim, agrava-se. Com base em ambas as teorias, a natureza e o grau de sofrimento são os mesmos. A única diferença relaciona-se à pergunta: Por que sofrem pelas ofensas das quais não são pessoalmente culpados? A Bíblia diz que tais sofrimentos são judiciais; que são infligidos como castigo para a manutenção da lei. Outros dizem que são meras conseqüências naturais, ou penalidades arbitrárias de um soberano. Se um rei pronunciasse a morte aos filhos de um rebelde, sua conduta se justificaria simplesmente dizendo que era um ato de soberania arbitrária? Se a prevenção do crime é um importante fim do castigo (ainda que não seja seu primordial), não seria um alívio dizer que a morte dos filhos fora disposta para prevenir que outros pais se rebelassem? Pode admitir-se que a execução dos filhos de um criminoso, por parte de um soberano humano, seja um castigo cruel e injusto, enquanto se nega e se deve negar que seja injusto por parte de Deus que Ele

visite as iniqüidades dos pais sobre seus

filhos. Em primeiro lugar, nenhum soberano humano tem sobre seus súditos os direitos que pertencem a Deus sobre suas criaturas. E, em segundo lugar, nenhum soberano humano tem o poder e a sabedoria para alcançar o sumo bem com base nas penalidades que porventura aplique em decorrência da violação da lei. Não podemos inferir que, só porque determinada conduta é incorreta por parte do homem, por isso é injusta em Deus. Ninguém poderia com justiça enviar uma pestilência ou fome por toda a terra; Deus, porém, envia tais visitações não só com justiça, mas para a manifestar sua própria glória e para promover o bem de suas criaturas.

O Mesmo Princípio Envolvido em Outras Doutrinas

Que o pecado de Adão é imputado à sua posteridade, demonstra-se não só (1.) Porque ele era seu cabeça e representante natural, (2.) Mas porque este princípio de representação abrange todas as Escrituras; (3.) Porque é a base sobre a qual se administra a providência divina; (4.) Porque males conseqüentes à apostasia de Adão são expressamente declarados nas Escrituras como sendo de castigo penal, e também (5.) Porque o princípio de imputação está envolvido em outras grandes doutrinas da Bíblia. A suposição de que um homem pode ser, sob o governo de Deus, castigado justamente pelos pecados de outro não só contraria as expressas declarações das Escrituras, como já vimos, e a administração do governo divino desde o princípio, mas também subverte as doutrinas da expiação e da justificação. A idéia de transferência de culpa ou de castigo vicário jaz na raiz de todas as oferendas expiatórias sob o Velho Testamento e da grande expiação sob a nova dispensação. Carregar o pecado é, na linguagem das Escrituras, levar a culpa do pecado. A vítima carregava o pecado do ofertante. Impunham-se as mãos sobre a cabeça do animal que em seguida seria degolado, para expressar a transferência de culpa. Aquele animal devia estar isento de todo defeito ou mancha, para pôr em evidência que seu sangue não era derramado por suas próprias deficiências, mas pelo pecado de outro. Tudo isso era simbólico e típico. Não podia haver uma verdadeira transferência de culpa para um animal irracional, nem uma genuína expiação através de seu sangue. Tais serviços, porém, eram significativos. Tinha a intenção de ensinar estas grandes verdades: (1.) Que a penalidade pelo pecado era a morte. (2.) Que o pecado não podia ser perdoado sem a intervenção de uma expiação. (3.) Que a expiação consiste em um castigo vicário. O inocente toma o lugar do culpado e sofre a penalidade em seu lugar. Esta é a idéia que acompanha as oferendas de expiação em todas as

eras e em todas as nações. Esta é a idéia inculcada em toda a Bíblia. E isso é o que ensinam as Escrituras acerca da expiação oferecida por Cristo. Ele carregou nossos pecados; foi feito por nós maldição; sofreu em nosso lugar o castigo da lei. Tudo isso procede sobre a base de que os pecados de alguém podem ser justamente imputados a outro. Na justificação, inclui-se a mesma idéia de raiz. A justificação não é uma mudança subjetiva no estado moral do pecador; não é mero perdão; não é simplesmente o perdão e a restauração ao favor, como quando um rebelde é perdoado e restaurado ao desfrute de seus direitos civis. É uma declaração de que as exigências da justiça foram satisfeitas. Procede com base no pressuposto de que a justiça que a lei exige pertence ou pessoalmente, ou inerentemente, ou por imputação, à pessoa justificada ou declarada justa. Há, pois, uma conexão lógica entre a negação da imputação do pecado de Adão e a negação das doutrinas bíblicas acerca da expiação e da justificação. As objeções que se apresentam contra a primeira doutrina têm o mesmo peso contra as últimas. E é questão histórica que os que rejeitam uma, rejeitam igualmente as outras.

Argumento de Romanos 5.12-21

Em Romanos 5.12-21, o Apóstolo ensina esta doutrina de modo mais formal e explícito. O desígnio desta passagem é ilustrar o método da salvação. O Apóstolo havia ensinado que todos os homens são pecadores, e que todo o mundo é culpado diante de Deus. Estando todos os homens sob a condenação da lei, é impossível que possam ser justificados pela lei. A mesma lei não pode simultaneamente justificar e condenar as mesmas pessoas. Portanto, visto que nenhuma carne pode ser justificada pelas obras da lei, Deus enviou seu Filho para nossa salvação. Ele assumiu nossa natureza, tomou nosso lugar e obedeceu e sofreu em nosso lugar, operando assim para nós uma justiça perfeita e infinitamente meritória. Sobre essa justiça, Deus pode agora ser justo ao justificar os ímpios, se, renunciando eles à sua própria justiça, receberem e confiarem nesta justiça de Deus, oferecida gratuitamente no evangelho. A doutrina fundamental da Epístola aos Romanos, bem como a doutrina fundamental do evangelho, é, portanto, que a justiça de um homem, Cristo, pode ser e é imputada de tal maneira aos crentes a ponto de ser a base meritória da justificação deles diante do tribunal de Deus. Para tomar esta doutrina ainda mais clara a seus leitores, o Apóstolo se refere ao caso análogo da condenação da raça humana pelo pecado de Adão; e expõe que, assim como o pecado de Adão é a base judicial da condenação de todos os que nele estavam, ou seja, de todos os representados por ele, da mesma maneira a obediência de

Cristo é a base judicial da justificação de todos os que estão nele. Na prossecução deste plano, primeiramente afirma a imputação do pecado de Adão à sua posteridade. Em seguida a demonstra. Depois comenta sobre ela. Então a aplica; e, por fim, extrai dela inferências. Portanto, de todas as maneiras possíveis, como transparece, expõe a doutrina como parte da revelação de Deus. A afirmação da doutrina se acha no versículo 12 do capítulo. Foi por meio de homem, diz ele, que o pecado e a morte passaram a todos os homens; porquanto todos pecaram. Pecaram através de, ou em, um só homem. Seu pecado foi o pecado de todos em virtude da união entre eles e ele. A prova desta doutrina se encontra nos versículos 13 e 14. O Apóstolo argumenta: O castigo pressupõe pecado; o pecado pressupõe lei; porque o pecado não é imputado onde hão há lei. Todos os homens são castigados; todos estão sujeitos a males penais. Portanto, todos eles são réus de pecado e conseqüentemente culpados de violar a lei. Esta lei não pode ser a lei de Moisés, porque os homens morriam (isto é, estavam sujeitos à penalidade da lei) antes que a lei fosse promulgada. Não pode ser a lei escrita no coração; porque aqueles que nunca cometeram nenhum pecado pessoal morrem. Portanto, são males penais aqueles que sobrevieram a toda a humanidade antes que algo em seu estado e conduta merecesse tal punição. A base para tal punição, portanto, tem de ser buscada fora do próprio homem, ou seja, no pecado de seu primeiro pai. Portanto, Adão é tipo de Cristo. Assim como o primeiro é cabeça e representante de sua raça, o segundo é cabeça e representante de seu povo. Assim como o primeiro pecado do primeiro é a base da condenação de sua posteridade, a justiça do segundo é a base para a justificação de todos os que nele estão. Ainda, porém, que haja esta grande analogia entre a queda e a redenção do homem, existem certos pontos de diferença, todos eles em favor do plano da redenção. Se morremos pela ofensa de um só homem, *muito mais* abundará a graça para os muitos por intermédio de um só homem. Se por *um só* delito passou a todos a sentença de condenação, a justificação gratuita procede de *muitas* ofensas. Se somos condenados por um só pecado no qual não tivemos participação pessoal e voluntária, muito mais viveremos com base em uma justiça que recebemos

de coração. Assim, prossegue o Apóstolo na aplicação de sua ilustração, se todos os homens (em união com Adão) são condenados pelo delito de um só homem, também todos (em união com Cristo) serão justificados com base na justiça de um só homem. Da mesma forma que a desobediência de um só homem nos constituiu pecadores, também a obediência de um só homem nos constitui justos (vv. 18 e 19). Com base nessas premissas, o Apóstolo chega a duas conclusões: Primeira, que a lei não foi designada para a justificação, mas para que o

pecado pudesse abundar no conhecimento e na consciência dos homens; e, segunda, que onde o pecado abundou, superabundou a graça. Os benefícios e as bênçãos da redenção excederão infinitamente os males da apostasia.

Seja o que for que se pense dos detalhes desta exposição, dificilmente se pode duvidar que ela expressa a idéia principal da passagem. Poucos podem duvidar, e poucos jamais duvidaram, que o Apóstolo ensina aqui claramente que o pecado de Adão é a base judicial da condenação de sua raça. Com isso não só concorda, como já vimos, o relato bíblico da queda, mas também o que ensina o Apóstolo em 1 Coríntios 15.21, 22: “Visto que a morte veio por um homem, também por um homem veio a ressurreição dos mortos. Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo”. A união com Adão é a causa da morte; a união com Cristo é a causa da vida.

Argumento Baseado no Consenso Geral

A imputação do pecado de Adão tem sido a doutrina da Igreja universal em todas as épocas. Era a doutrina dos judeus, derivada do claro ensino das Escrituras do Velho Testamento. Era e é a doutrina das igrejas grega, latina, luterana e reformada. Sua negação é uma novidade. Só depois do surgimento do arminianismo é que algum corpo considerável de cristãos se aventurou a opor-se a uma doutrina tão claramente exposta na Bíblia e sustentada por tantos fatos da história e da experiência. Os pontos de divergência em referência a esta questão não se relacionam ao fato de o pecado de Adão ser imputado à sua posteridade, mas aos fundamentos de sua imputação ou às suas conseqüências. Na Igreja Grega adotou-se a postura mais inferior prevalente entre os cristãos. Os teólogos daquela igreja sustentavam geralmente que a morte natural, e uma deterioração de nossa natureza, junto com uma mudança para pior em todo o estado do mundo, foram os únicos males penais que a raça da humanidade sofreu devido ao pecado de Adão. Na Igreja Latina, durante a Idade Média, como já vimos, apresentava-se grande diversidade de opiniões quanto à natureza e extensão dos males trazidos ao mundo pela apostasia de nossos primeiros pais. O Concilio de Trento declarou que esses males eram a morte, a perda da retidão original e o pecado, descrito como a morte da alma. Os luteranos e reformados mantiveram a mesma doutrina com maior consistência e solenidade. Mas, em toda essa diversidade, admitia-se universalmente, primeiro, que certos males são infligidos sobre toda a humanidade devido ao pecado de Adão; e, segundo, que esses males são penais. Os homens eram considerados, no que diz respeito à Igreja, portadores em maior ou menor grau do castigo pelo pecado de seu

primeiro pai.

Objeções à Doutrina

A grande objeção a esta doutrina, de que é manifestamente injusto que um homem seja

castigado pelo pecado de outro, já foi considerada de passagem. O que é castigo? É um mal ou um sofrimento infligido para vindicar a lei. Onde está a injustiça de que um homem sofre por outro com base na união entre eles? Se há injustiça no caso, tem de. ser na aplicação de sofrimento anterior ao ou independente do merecimento pessoal. Não consiste no motivo de tal aplicação. A aplicação de sofrimento para gratificar a malícia ou a vergonha é naturalmente um crime. Infligi-lo por mero capricho é no mínimo obviamente errôneo. Infligi-lo para alcançar algum fim justo e desejável pode ser não só justo, mas também benevolente. E tal fim não conta com o apoio da lei divina? O fato de toda a humanidade sofrer devido ao pecado de Adão, nenhum crente na Bíblia o nega nem pode negar. Não se pode negar que tais sofrimentos sejam designados. Estão incluídos nas ameaças dadas no início. Foram expressamente declarados na Bíblia como penais. Afírma-se que a sentença de condenação passou a todos os homens pelo delito de um só homem. Parte da penalidade ameaçada contra o pecado no grande progenitor da raça foi que sua posteridade sofreria as conseqüências de sua transgressão. E assim sofre. É debalde, pois, negar a realidade, e não se alcança alívio algum negando que tais sofrimentos são infligidos por execução da penalidade da lei e com o objetivo infinitamente importante de sustentar sua autoridade.

§ 10. *Imputação Mediata*

Em meados do século dezessete, Amyraut, Cappel e La Place (ou Placseus), três distintos professores na escola teológica francesa de Saumur, introduziram várias modificações da doutrina agostiniana ou reformada acerca dos decretos, da eleição, da expiação e da imputação do pecado de Adão. La Place ensinou que derivamos de Adão uma natureza corrompida, e que essa natureza corrompida, e não o pecado de Adão, é a base da condenação que sobreveio a toda a humanidade. Quando objetado pela alegação de que tal exposição perde de vista a culpa do primeiro pecado de Adão, ele respondeu dizendo que não negava a imputação desse pecado, mas simplesmente a fazia depender de nossa participação em sua natureza corrompida. Somos inerentemente depravados, e

por isso estamos envolvidos na culpa do pecado de Adão. Não há imputação direta nem indireta do pecado de Adão à sua posteridade, apenas uma imputação indireta e mediata, baseada no fato de que participamos de seu caráter moral. Estes pontos de vista foram apresentados pela primeira vez por La Place em seu ensaio “De statu homini lapsi ante gratiam”, publicado nas “Theses Salmurienses” e depois de maneira mais elaborada no tratado “De imputatione primi peccati Adami”. Esta doutrina foi formalmente condenada[2] pelo Sínodo Nacional de França em 1644-45; pelas igrejas suíças na “Formula Consensus”; e pelos teólogos holandeses. Jaeger, um doutor luterano, em seu “Ecclesiastical History”,[3] justifica suas idéias ao declarar: “Contra doctrinam Placaei - tota Gallia reformata, quin et Theologi reformati in Hollandiâ surrexêre”. O decreto do Sínodo francês de Charenton sobre este tema é como segue: “Cum relatum esset ad Synodum, scripta quaedam ... prodisse, quae totam rationem peccati originalis solâ corruptione hsereditariâ in omnibus hominibus inhaerente definiunt, et primi peccati Adami imputationem negant: Damnavit Synodus doctrinam ejusmodi, quatenus peccati originalis naturam ad corruptionem

haereditariam posterum Adae ita restringit, ut imputationem excludat primi illius peccati, quo lapsus est Adam: Adeoque censuris omnibus ecclesiasticis subjiciendos censuit pastores, professores, et quoscunque alios, qui in hujus quaestionis disceptatione a communi sententia recesserit Ecclesiarum Protestantium, qua? omnes hactenus et corruptionem illam, et imputationem hanc in omnes Adami posteros descendentem agnoverunt”. •

Foi para escapar da força desta decisão que Placasus propôs a distinção entre a imputação mediata e a imediata. Disse que não negava a imputação do pecado de Adão, mas apenas precedia a contemplação da corrupção hereditária. Isso, porém, é o mesmo que havia declarado o Sínodo. A corrupção hereditária ou morte espiritual é a penalidade, ou, tal como o expressam as confissões luteranas, Calvino e os protestantes em geral, um mal infligido pelo “justo juízo de Deus, por causa do pecado de Adão (propter peccatum Adami)”. A Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarun foi estabelecida em 1675, em oposição à doutrina de Amyraut sobre a graça universal, à doutrina de Placaeus acerca da imputação mediata e a todas as demais doutrinas acerca da obediência ativa de Cristo.[4] Naquela Fórmula está escrito: “Censemus igitur (isto é, porque o pacto das obras foi feito não só com Adão, mas também, nele, com toda a raça humana) peccatum Adami omnibus ejus posteris, judicio Dei arcano et justo, imputari. Testatur quippe Apostolus ‘in Adamo omnes peccasse’: ‘Unius hominis inobedientiapeccatores muitos constitui’; et ‘in eodem omnes mori’.

Neque vero ratio apparet, quemadmodum haereditaria corruptio, tanquam mors spiritualis, in universum genus humanum justo Dei judicio cadere possit, nisi ejusdem generis humani delictum aliquod, mortis illius reatum inducens, praecesserit. Cum Deus justissimus totius terrae judex nonnisi sontem puniat”.[5]

Rivet, um dos professores da Universidade de Leyden, publicou um tratado em apoio à decisão do Sínodo de França, intitulado “Decretum Synodi Nationalis Ecclesiarum Reformataram Galliae initio anni 1645, de Imputatione primi Peccati omnibus Adami posteris, cum Ecclesiarum et Doctoram Protestantium consensu, ex scriptis eoram ab Andréa Riveta collecto”. Este tratado está contido no terceiro volume da edição in-fólio de suas obras. Os colegas de universidade publicaram seu apoio formal à obra e a recomendaram fervorosamente como antídoto à nova doutrina de Placaeus. Os teólogos de outras universidades da Holanda se uniram nesta condenação à doutrina da imputação mediata. Chamam-na de eiópripict Imputationis Mediata? um “ficulneum nuditatis indecentis tegumentum”, e insistem que a imputação do pecado de Adão não se fundamenta mais em nossa corrupção inerente do que a imputação da justiça de Cristo se fundamenta em nossa santidade inerente. “Quomodo et justitia Christi electis imputatur, non mediate per renovationem et obedientiam horum propriam, sed immediate, ad quam hasc ipsa própria eoram obedientia demum subsequitur”.[6] Estas duas grandes doutrinas foram consideradas uma unidade inseparável. Os teólogos protestantes concordam em sustentar que “Imputatio justitia? Christi et culpa? Adami pari passu ambulant, et vel utraque rait, vel utraque agnosci debet”.[7]

Imputação Mediata Fora da Igreja Francesa

Ainda que a doutrina da imputação mediata fosse assim geralmente condenada tanto pela Igreja Reformada quanto pela Luterana, ela encontrou distintos defensores além do âmbito da Igreja Francesa. Vitringa, o jovem, Venema e Stapfer, em sua “Polemicai Theology”, deram-lhe sua sanção. Deste último autor, ela foi adotada pelo Reitor Edwards, em uma capítulo de sua obra “Original Sin”. Não obstante, aparece ali meramente como uma adição estranha. Não foi adotada em seu sistema a ponto de qualificar suas perspectivas teológicas sobre outras doutrinas. Ainda que o Reitor Edwards se mostre claro partidário da doutrina de Placaeus, ao dizer[8] “que a má disposição vem antes, e que a imputação da culpa é *conseqüente*”, ele ensina de maneira expressa e formal, e extensamente, a doutrina da imputação imediata em outras seções de sua obra. (1.) Ele argumenta ao longo de toda uma seção a fim de demonstrar

a condição de Adão como cabeça federal. (2.) Mantém que a ameaça de morte feita a Adão incluía a perda da retidão original e a morte espiritual. (3.) Que a ameaça incluía seus descendentes, e que os males que eles sofrem em conseqüência de seu pecado são verdadeiramente penais. Se esse é o caso, se a perda da retidão original e da depravação inerente são penais, supõem uma culpa antecedente. Ou seja, uma culpa antecedente, e não *conseqüente* à existência e contemplação da depravação. (4.) Em sua exposição de Romanos 5.12-21, ele ensina expressamente a doutrina comum, e diz: "Visto que esse lugar é muito pleno e plano, assim a doutrina da corrupção da natureza, como derivada de Adão, e também a imputação de seu primeiro pecado, são *ambas* ensinadas nele. A imputação da daquela transgressão de Adão é, aliás, muito direta e freqüentemente asseverada. Somos aqui assegurados de que por aquele pecado do homem a morte passou a todos; sendo todos julgados para esse castigo como havendo pecado (assim está implícito) naquele pecado do homem. E é repetido, várias e várias vezes, que todos são condenados, muitos morreram, muitos se constituíram pecadores etc., pelo delito de um só, pela desobediência de um só e por uma só ofensa".[9] Como a culpa precede o castigo, então a imputação da culpa do primeiro pecado de Adão precede a depravação, e não é conseqüente dela. Esta é a exposição que ele apresenta ao longo de toda sua obra sobre o Pecado Original. Somente quando responde à objeção de que é injusto sermos castigados pelo pecado de Adão é que ele entra em abstrusas discussões metafísicas acerca da natureza da unidade ou identidade, e intenta demonstrar[10] que Adão e sua posteridade são um só agente, não agentes distintos. Portanto, acima de tudo, é o realismo, antes que a imputação mediata, o que Edwards por sua vez adotou. Placseus e seus seguidores, a fim de defender o terreno que haviam assumido, apelaram para muitos escritos de teólogos anteriores que pareciam ignorar a imputação imediata do pecado de Adão, e que atribuíam a condenação da raça principalmente, se não exclusivamente, à depravação hereditária derivada de nosso primeiro pai. Essas passagens podiam ser facilmente encontradas, e podem igualmente ser facilmente explicadas sem pressuposição, o que seria contrário à mais clara evidência, de que se negasse ou se pusesse em dúvida a direta imputação do pecado de Adão. Antes que surgisse Ário com a direta negação da verdadeira divindade de Cristo e da doutrina da Trindade, a linguagem dos escritores

eclesiásticos era confusa e contraditória. De igual modo, mesmo na Igreja Latina e nos escritos do próprio Agostinho, antes do surgimento da controvérsia pelagiana, há muita coisa que é difícil de conciliar com o sistema agostiniano. Agostinho se viu obrigado a publicar um volume de retratações e, em muitos

casos, quando não tinha nada de que retratar-se, encontrou muito que modificar e explicar. Portanto, não é de causar surpresa que, antes que alguém negasse publicamente a doutrina da imputação imediata, especialmente quando a doutrina igualmente importante da depravação hereditária era publicamente rejeitada por um influente partido da Igreja de Roma, os teólogos protestantes pareceram descuidar-se de uma doutrina que ninguém negava, e que dedicaram atenção principalmente aos pontos que eram então controversos. Não obstante, Rivet mostra claramente que, embora não fosse destacada, a doutrina da imputação imediata do pecado de Adão era universalmente assumida. Isso fica claro pelo fato de que todas as conseqüências naturais da apostasia de Adão, a mortalidade, a perda da retidão original, a corrupção da natureza ou morte espiritual etc. etc. eram da natureza do castigo. O que os reformadores estavam ansiosos por manter era que a depravação hereditária original (a concupiscência, na linguagem da Igreja Latina) era da natureza do pecado, e conseqüentemente que os homens não perecem etemamente só *propter peccatum alienum,* mas também *propter peccatum proprium.* Este foi especialmente o caso de Calvino. Na Confissão de Fé que ele formulou para a escola de Genebra, diz-se: "Singuli nascuntur originali peccato infecti ... et a Deo damnati, non propter alienum delictum duntaxat, sed propter improbitatem, quae intra eos est." E em outra parte ele diz: "Dicimus Deum justo judicio nobis in Adamo maledixisse, ac voluisse nos ob illius peccatum corruptos nasci, ut in Christo instauremur". Ainda: "Peccavit unus, omnes ad pcenam trahuntur, neque id modo, sed ex unius vitio, contagionem omnes contrahunt". Ainda: "Si quseratur causa maledictionis, quas incumbit omnibus posteris Adas, dicitur esse alienum peccatum, et cujusque proprium". Com o mesmo propósito, diz Beza:[11] "Tria sunt quas hominem reum constituunt eoram Deo, (1.) Culpapromanans ex eo quod omnes peccavimos in proto lapso (Rm 5.12). (2.) Corruptio quas est paena istius culpae, imposítam tam Adamo, quam posteris. (3.) Peccata quas perpetrant homines adulti".[12] O Diretor Cunningham[13] chama a atenção para o fato de que a doutrina da imputação imediata do pecado de Adão é muito mais explicitamente afirmada no Breve Catecismo e no Catecismo Maior de Westminster do que na Confissão de Fé. Isso ele muito naturalmente explica pressupondo que a negação da doutrina feita por Placaeus não havia chamado a atenção na Inglaterra, quando a Confissão foi formulada (1646), mas se fez conhecida antes que os Catecismos fossem completados.

Objeções à Doutrina da Imputação Mediata

As principais objeções contra a doutrina da imputação mediata são:

1. Que ela nega o que as Escrituras asseveram. As Escrituras asseveram que a sentença de condenação passou a todos os homens pelo pecado de um só homem. Isso é negado pela

doutrina da iraputação mediata, que afirma que a base desta condenação é a depravação inerente. Somos considerados participantes do pecado de Adão somente pelo fato de que derivamos dele uma natureza corrompida. Mas, segundo as Escrituras, a razão pela qual somos depravados é que somos considerados participantes de seu pecado, ou que a culpa daquele pecado nos é imputada. A culpa na ordem de natureza e de fato precede a morte espiritual que é sua conseqüência penal.

2. Esta doutrina nega o caráter penal da corrupção hereditária em que nascem todos os homens. Segundo as Escrituras e a fé da Igreja universal, a mortalidade, a perda da retidão original e a corrupção hereditária são infligidas à humanidade em execução da ameaça feita contra Adão, e estão contidas no termo inclusivo de morte, por meio da qual a pena ameaça foi expressa. Isso é enfaticamente ensinado pelo Reitor Edwards, como o foi por outros teólogos reformados. Ele dedica uma seção de sua obra para demonstrar que a morte mencionada em Gênesis, e da qual o Apóstolo fala em Romanos 5.12, incluía a morte espiritual, e que a posteridade de Adão estava incluída nesta pena. Diz ele: “As calamidades que lhes sobrevieram como conseqüência de seu pecado são-lhes impostas como castigos”.[14] Ademais, ele acrescenta que destrói toda a força do argumento do Apóstolo “pressupor que a morte da qual ele fala aqui como a cair sobre a humanidade por causa do pecado de Adão não vem como castigo”.[15] E outra vez: “Não presumo que a depravação natural da posteridade de Adão se deva tão-somente ao curso da natureza; deve-se também ao justo juízo de Deus”.[16] Mas o castigo pressupõe culpa; se a perda da retidão e a conseqüente corrupção da natureza são castigos, pressupõem a antecedente imputação da culpa; e portanto a imputação é imediata e não mediata; a nossa depravação inerente é antecedente e não conseqüente. A postura que os teólogos reformados apresentam uniformemente acerca deste tema é que Deus constituiu Adão como cabeça e representante de sua raça. A penalidade incluída no pacto feito com ele, e que incluía sua posteridade, era a perda do favor e da comunhão de Deus. As conseqüências da perda do favor divino no caso de Adão foram: (1.) A perda da justiça original; (2.) A conseqüente corrupção de toda sua natureza; e (3.) A exposição à morte etema. Estas conseqüências sobrevieram à sua posteridade na mesma ordem: primeiro, na perda, ou, melhor, na destituição da retidão original; segundo, na corrupção da natureza; e, terceiro, na exposição à morte etema;

de maneira que nenhum filho de Adão é exposto à morte etema sem ter em conta sua própria pecaminosidade pessoal e merecimento. Neste ponto, Turrettin diz: “Pcena quam peccatum Adami in nos accersit, vel est privativa, vel positiva. Prior est carentia et privatio justitise originalis; posterior est mors tum temporalis, tum aetema, et in genere mala omnia, quae peccatotibus immittuntur. Etsi secunda necessário sequitur primam ex natura rei, nisi intercedat Dei misericórdia, non debet tamen cum ea confundi. Quoad primam dicimus Adami peccatum nobis imputari immediate ad pcenam privativam, quia est causa privationisjustitias originalis, et sic cormptionem antecedere debet saltem ordine naturae; sed quoad posteriorem potest dici imputari mediate quoad poenam positivam, quia isti poenas obnoxii non sumus, nisi postquam nati et corrupti sumus”.[17] Diz Vogelsang:[18] “Certe neminem sempitema subire supplicia propter

inobedientiam protoplasti, nisi mediante cognata perversitate”. E Mark[19] diz que, se Placasus e outros não quisessem dizer outra coisa por imputação mediata além de que “hominum natorum actualem punitionem ulteriorem non fíeri nudo intuitur Adamicas transgressionis absque interveniente etiam própria corruptione et fluentibus hinc sceleribus variis, neminem orthodoxum possent habere obloquentem”. Mas acrescenta que queriam dizer muito mais. Negam a imputação do primeiro pecado de Adão como a causa dessa corrupção inerente. Como Adão ficou sujeito, por sua apostasia, à morte eterna, mas por meio da intervenção da graça redentora foi indubitavelmente salvo dela, ainda que toda a sua posteridade incorra na mesma terrível pena por sua própria e inerente corrupção, não obstante temos toda a razão de crer que nenhum ser humano se perde realmente sem incorrer pessoalmente na pena da lei por sua transgressão pessoal. Isso, contudo, é através da redenção de Cristo. Todos os que morrem na infância são indubitavelmente salvos, mas salvos pela graça. Todavia é importante que os pontos de vista reais das igrejas reformadas, sobre a doutrina da imputação imediata, sejam compreendidos claramente. Essas igrejas não ensinam que o primeiro pecado de Adão é o único fundamento imediato da condenação de sua posteridade à morte eterna, mas é a base daquela perda do favor divino do qual se origina a perda da retidão original e a corrupção de nossa natureza toda, o que, por sua vez, vem a ser a base imediata da exposição à perdição final, da qual, contudo, como crêem quase todos os protestantes, são salvos todos aqueles que não têm outros pecados pelos quais responder.

A Imputação Mediata Aumenta as Dificuldades que Devem Ser Explicadas

3. Uma objeção adicional à doutrina da imputação mediata é que ela aumenta,

em vez de abrandar, a dificuldade do caso. Ela nega que foi feito um pacto com Adão. Nega que a humanidade passou por um prova. Pressupõe que, em virtude de uma lei natural de propagação, quando Adão perdeu a imagem de Deus e se converteu em pecador, seus filhos herdaram esse caráter, e com base nesse caráter estão sujeitos à ira e maldição de Deus. Por isso, todos os males que a doutrina bíblica e da Igreja descrevem sobrevindo à posteridade de Adão como castigo judicial por seu primeiro pecado, a doutrina da imputação mediata os considera penas soberanas, ou meras conseqüências naturais. O que a Escritura declara ser um justo juízo, Placasus o apresenta como uma administração arbitrária.

Inconsistente com o Argumento do Apóstolo em Romanos 5.12-21

4. Uma objeção ainda mais séria é que esta doutrina destrói o paralelo entre Adão e Cristo, que tanto o Apóstolo destaca em sua Epístola aos Romanos. O grande tema que ele se esforça por ensinar e ilustrar, e que apresenta como elemento cardinal do método de salvação, é que os homens são justificados para uma retidão que não é pessoalmente deles. Para ilustrar e confirmar esta grande e fundamental doutrina, ele se refere ao fato de que os homens foram condenados por um pecado que não é pessoal deles. Uma e outra vez ele insiste que foi pelo pecado de Adão, e não por nosso próprio pecado ou pecaminosidade, que a sentença de

morte (a perda do favor divino) foi passada sobre todos os homens. É com base nesse fato que se exorta os homens a apoiar-se mais confiadamente na promessa da justificação com base em uma justiça que não é inerentemente nossa. Esse paralelo é destruído, e a doutrina e o argumento do Apóstolo são frustrados, caso se negue que o pecado de Adão, como antecedente de qualquer pecado ou pecaminosidade nossos, seja a base de nossa condenação. Se somos participantes das conseqüências penais do pecado de Adão devido exclusivamente à natureza corrompida dele derivada por uma lei da natureza, então somos justificados tão-somente com base em nossa própria santidade inerente derivada por uma lei da graça de Cristo. E assim temos a doutrina da justificação subjetiva, que destrói a grande doutrina da Reforma e a grande base para a paz e confiança do povo de Deus, ou seja, que a base de nossa justificação diante de Deus é uma justiça não em nosso interior, mas operada por nós -a justiça de outro, do eterno Filho de Deus, e por isso mesmo uma justiça infinitamente meritória. Qualquer doutrina que tenda a invalidar ou a debilitar a evidência bíblica deste artigo fundamental de nossa fé se acha carregada de males maiores que os que lhe

pertencem quando considerada em si mesma. Eis a razão pela qual os teólogos reformados se opuseram tão tenazmente à doutrina de La Place. Reconheceram e declararam que, em seus princípios, a doutrina da imputação da justiça de Cristo antecedente à nossa santificação não podia ser defendida.

A Doutrina Fundamentada em um Falso Princípio

5. Não obstante, é possível que a objeção mais séria contra a doutrina da imputação mediata suqa do princípio no qual ela se baseia e dos argumentos de seus defensores em seu apoio. O grande princípio sobre o qual se insiste em apoio a esta doutrina é que uma pessoa não pode ser justamente castigada pelo pecado de outra. Se esse é o caso, então é injusto, por parte de Deus, visitar as iniqüidades dos pais em seus filhos. Então foi injusto, por parte de Cristo, declarar que o sangue dos profetas mortos desde o princípio seria exigido dos homens de sua geração. E é injusto que os judeus de nosso tempo atual, desde a crucificação de nosso Senhor, se vejam dispersos e acossados, segundo as predições dos profetas, pela rejeição do Messias. O mesmo sucede com o dilúvio enviado sobre o mundo, procedente da ira [divina], a destruição de Sodoma e Gomorra e o extermínio dos cananeus, no qual milhares de crianças morreram, ainda que inocentes dos delitos pelos quais se infligiram tais juízos, que seriam atos de enorme injustiça. Se tal princípio é correto, então toda a administração do governo de Deus sobre o mundo, os tratos de Deus com as nações e com a Igreja, não podem ser defendidos. Ele, desde o princípio e ao longo de todas as eras, tem considerado os filhos como responsáveis pela conduta dos pais, os tem incluido, sem seu consentimento, nos pactos feitos com os pais, e os têm visitado com as conseqüências da violação de tais pactos, dos quais eles não eram pessoalmente culpados, assim como lhes tem outorgado ricas bênçãos granjeadas pela fidelidade de seus progenitores, sem nada meritório de sua parte. Além do mais, se este princípio é válido, então toda a doutrina bíblica dos sacrifícios e da expiação é uma fraude. E também temos de adotar a teoria sociniana que faz da morte de Cristo mera inculcação da verdade, em vez de uma satisfação penal pelo pecado - um serviço didático, não expiatório. Os teólogos reformados do século dezessete expressaram seu profundo pesar de que os homens que professavam ser ortodoxos adotassem de *Pelagianis etPelagianizantibus,*

contra a doutrina da imputação imediata, “exceptiones” et “objectiones... petitas a Dei justitia et veritate, ab actus et pcrsonee Adamicse singularitate, ex sceleris longe ante nos prseterito tempore, ex posterum nulla scientia vel consensione in

illud, ex non imputatis aliis omnibus factis et fatis Adami etc.", que haviam sido tantas vezes refutadas nas controvérsias com os socinianos e os remonstrantes.[20] Fica claro que, se não se pode estabelecer tal constituição entre os homens, nem sequer por parte de Deus, de maneira que um homem pode com justiça carregar a iniqüidade de outro, então a Bíblia e a Providência se tomam igualmente ininteligíveis, e as grandes doutrinas da fé cristã são subvertidas.

A Teoria da Propagação

A teoria dos que negam toda imputação do pecado de Adão à sua posteridade, mediata ou imediata, e que apresentam a corrupção da raça como conseqüência de sua apostasia com base na lei geral da propagação, de que semelhante gera semelhante, difere apenas em termos da doutrina de La Place. Tudo o que ele pretendia por imputação mediata era que os descendentes de Adão derivam dele uma natureza corrompida, têm o mesmo caráter moral, e por isso são considerados dignos da mesma condenação. Isso estão dispostos a admitir os proponentes da teoria supramencionada. Portanto, a doutrina deles é suscetível a todas as objeções que militam contra a doutrina da imputação mediata, e não exige uma consideração à parte.

§ 11. *A Preexistência*

O princípio de que uma pessoa só pode justamente ser considerada responsável ou culpada por seus próprios atos voluntários e por suas conseqüências subjetivas é tão plausível que para muitas mentes tem a autoridade de uma verdade intuitiva. Não obstante, é tão claramente a doutrina da Bíblia e o testemunho da experiência de que os homens nascem em pecado, que chegam ao mundo em estado de culpa e contaminação moral, que surge a necessidade de conciliar esta realidade com o que eles consideram verdade por si mesma evidente. Têm-se proposto duas teorias para chegar a tal conciliação. A primeira é a da preexistência. Orígenes, e depois dele algumas personagens dispersas ao longo da história da Igreja, até os dias atuais, pressupunham que os homens existem em outro estado antes de nascerem neste mundo, e que, havendo pecado voluntariamente contra Deus naquele anterior estado de existência, entram neste mundo com uma carga de culpa e contaminação devida a seu próprio ato voluntário. Não sendo tal postura jamais adotada por nenhuma igreja cristã, não pertence de maneira própria à teologia cristã. É suficiente observar sobre o assunto:

1. Que não pretende ser ensinado nas Escrituras, e por isso não pode ser um artigo de fé, Os protestantes se unem em ensinar que “todo o conselho de Deus com respeito a todas as coisas necessárias para sua própria glória, bem como para a salvação, fé e vida do homem, ou é expressamente apresentado na Escritura, ou pode deduzir-se por boa e necessária conseqüência das próprias Escrituras, às quais nunca se deve acrescentar nada, quer por novas revelações do Espírito, quer por tradições dos homens”. Visto que a doutrina da preexistência das almas nem está expressamente estabelecida na Bíblia, nem pode ser dela deduzida, não

pode ser recebida como um dos princípios formativos da doutrina cristã. Tudo o que seus defensores cristãos pretendem é que ela nem sequer é contestada pelas Escrituras, e por isso são livres para defendê-la.

2. Nem mesmo isso, porém, pode ser concedido. Ela é expressamente contrária às claras doutrinas da palavra de Deus. Segundo a história da criação, o homem foi formado à imagem de Deus. Seu corpo foi criado do pó da terra, e sua alma foi derivada de maneira direta de Deus, que declarou tudo como sendo “muito bom”. Isso é totalmente inconsistente com a idéia de que Adão foi um espírito apostatado. A Bíblia ensina também que Adão foi criado à imagem de Deus em conhecimento, retidão e santidade, e em um estado mais elevado. As Escrituras ainda, como já vimos, dizem que foi através do homem que o pecado entrou no mundo, e pelo pecado a morte, porque todos pecaram naquele único homem. Há uma relação causai entre o pecado de Adão e a condenação e pecaminosidade de sua posteridade. Isso contradiz a teoria que atribui a atual pecaminosidade dos homens não aos atos de Adão, mas ao ato voluntário de cada homem individualmente em um estado anterior de existência.

3. Esta teoria é completamente destituída de todo o apoio do testemunho da consciência e da autoridade da Escritura. Ninguém tem nenhuma lembrança de uma existência anterior. Não há nada em seu estado atual que conecte alguém a um estado anterior de existência. Trata-se simplesmente de mera suposição, sem a menor evidência de fatos conhecidos.

4. A teoria, se for verídica, não nos propicia alívio. Pecados dos quais nada sabemos, que foram cometidos por nós antes de nascermos, que não podem ser trazidos à luz de nossa consciência como sendo pecados propriamente nossos, jamais poderão ser bases justas de castigo, não mais que os atos de um idiota. Contudo, é desnecessário seguir em frente com esta questão, já que as objeções

contra a teoria realista, em muitos exemplos, contêm igual força contra a teoria da preexistência.

§ 12. *Teoria Realista*

Os que rejeitam a teoria insustentável da preexistência e contudo mantêm o principio de que só se pode atribuir culpa àquilo que se deve à nossa própria agência, são levados a presumir que Adão e sua raça são em certo sentido tão unos, que o ato de desobediência de Adão foi literalmente o ato de toda a humanidade. E, por conta disso, seus descendentes são tão verdadeiramente culpados em sentido pessoal como o era o próprio Adão; e a corrupção inerente fluindo daquele ato nos pertence no mesmo sentido e da mesma maneira que a ele pertencia. Seu pecado, diz-se portanto, "é nosso não porque nos seja imputado, mas nos é imputado porque é verdadeira e propriamente nosso". Temos de confrontar-nos constantemente com a ambigüidade dos termos. Há um sentido no qual a proposição anterior é perfeitamente verdadeira, e há um sentido no qual não é. É verdade que a justiça de Cristo nos é imputada porque é nossa com base nos termos do pacto da graça; porque foi operada para nós por nosso grande cabeça e representante, que obedeceu e sofreu em nosso lugar. Mas não é verdade que seja nossa no sentido de que fomos os agentes por meio de quem tal justiça foi concretizada, ou as pessoas em quem ela é inerente. De igual modo, pode-se dizer do pecado de Adão nos foi imputado por ser nosso, visto ser o pecado da cabeça divinamente constituída e representante de nossa raça. Mas não é nosso no mesmo sentido em que era dele. Não foi um ato nosso, ou seja, um ato no qual nossa razão, vontade e consciência foram exercitadas. Há um sentido no qual o ato de um agente

é o ato do principal. Ele o vincula legalmente, de uma maneira tão eficaz quanto poderia vincular-se. Mas ele não é, por essa conta, o agente eficiente do ato. O sentido no qual muitos afirmam que o ato de Adão foi nosso ato é que a mesma natureza ou substância numérica, a mesma razão e vontade que existiram e agiram em Adão, nos pertencem; de maneira que fomos verdadeira e propriamente os agentes de seu ato de apostasia.

A Teoria da Identidade do Reitor Edwards

O pressuposto que o Reitor Edwards apresenta em contraposição é: "Que Adão e sua posteridade não são um só, mas agentes inteiramente distintos".[21] A teoria com base na qual ele tenta demonstrar que Adão e sua posteridade foram um

único agente não é exatamente a antiga teoria realista, mas, antes, uma teoria propriamente sua, e dependente de suas perspectivas peculiares acerca da unidade ou identidade. Segundo ele, toda a unidade depende da "arbitrária disposição de Deus". A única razão pela qual uma árvore totalmente desenvolvida é a mesma com sua primeira semente, ou que o corpo de uma pessoa adulta é o mesmo com sua substância infantil, é que Deus assim quer considerá-los. Nenhuma criatura é uma e a mesma nos diferentes períodos de sua existência porque é numericamente uma e a mesma substância, ou vida, ou organismo; mas simplesmente porque Deus "as trata como una, comunicando-lhes propriedades semelhantes, relações e circunstâncias; e assim nos leva a considerá-las e tratá-las como una".[22] Diz ele: "Se a existência de uma substância criada é totalmente o efeito, em cada momento sucessivo, do poder imediato de Deus *naquele* momento, sem nenhuma dependência de uma existência anterior, como a primeira criação foi a partir do nada, então o que existe naquele momento, por esse poder, é um novo efeito; e considerado simples e absolutamente, não o mesmo sem nenhuma existência pregressa, ainda que seja como ela, e siga-a com base em certo método estabelecido. E não há identidade nem unidade no caso, mas a que depende da arbitrária disposição do Criador, que, por seu sábio e soberano decreto, une novos efeitos sucessivos de tal maneira que os considera um só".[23] Ele emprega duas ilustrações para esclarecer seu sentido de maneira perfeita. O res-plendor da lua nos parece algo permanente, mas na realidade é um novo efeito produzido a cada momento. Cessa, e é renovado, em cada ponto sucessivo do tempo, e assim vai-se transformando em um efeito totalmente novo a cada instante. Não é numericamente mais a mesma coisa que existia no momento anterior, nem o som do vento que sopra agora é, individualmente, o mesmo som do vento que soprava justamente há alguns instantes. O que é verdadeiro quanto ao resplendor da lua, diz ele, tem de ser também no tocante à sua solidez e de tudo mais que pertença à sua substância. Da mesma forma, as imagens de coisas postas diante de um espelho parecem permanecer exatamente as mesmas, com uma identidade contínua e perfeita. Sabe-se, porém, que não é assim. Essas imagens são constantemente renovadas pela impressão e reflexão de novos raios de luz. A imagem que existe neste exato momento não deriva absolutamente da imagem que existia no momento imediatamente anterior. Não é numericamente a mesma, como se fosse pintada por um artista com cores que se

desvanecem assim que são aplicadas. A evidente falácia de tais ilustrações é que os casos são semelhantes na aparência, mas não na realidade. O resplendor da lua e a imagem em um espelho não são substâncias que tenham uma existência

continuada; são meramente efeitos sobre nossos órgãos visuais. Enquanto isso, as substâncias que esses efeitos produzem são existências ou entidades objetivas, e não estados subjetivos de nossa sensibilidade. Não obstante, Edwards diz que o que é verdadeiro no tocante às imagens tem de ser verdadeiro no tocante aos próprios corpos. “Não podem ser os mesmos, com uma identidade absoluta, mas têm de ser renovados a cada instante, se é como se tem demonstrado, que sua existência atual não é, estritamente falando, o efeito de sua existência pregressa, mas de maneira total, a cada instante, o efeito de uma nova ação ou aplicação da poderosa causa de sua existência”.[24] Assim não existe a identidade numérica de substância nas coisas criadas, e como toda a unidade depende da “arbitrária disposição de Deus”, e as coisas são uma só porque assim Deus as considera e as trata, “não há uma razão sólida”, segundo afirmava Edwards, pela qual a posteridade de Adão não seja “tratada como una com ele para a derivação ... da perda de retidão e a conseqüente corrupção e culpa”.[25] Segundo esta doutrina da identidade, tudo o que existe, inclusive a alma humana, é e permanece sendo una não devido a alguma continuidade de vida e substância, mas como uma série de novos efeitos produzidos a cada instante sucessivo pela renovada eficácia de DeuS. Toda a teoria se funde na doutrina de que a preservação é uma criação continua. O argumento de Edwards para demonstrar este extremo consiste em que “a existência de cada substância criada é uma existência dependente, e por isso é um efeito, e deve ter alguma causa; e a causa tem de ser uma destas; ou a existência antecedente da mesma substância, ou o poder do Criador”. Não pode ser a existência antecedente da própria substância, por isso tem de ser o poder de Deus. Sua conclusão é que a manutenção da substância criada por parte de Deus “é plenamente equivalente a uma produção imediata do nada, a cada instante”.[26]

Objeções à Teoria de Edwards

As conseqüências fatais desta visão da natureza da preservação foram apresentadas sob o tópico da Providência. Tudo o que necessitamos observar aqui é o seguinte:

1. Que procede da suposição de que podemos entender a relação da eficiência de Deus com os efeitos produzidos no tempo. Visto que cada novo efeito que produzimos se deve a um novo exercício de nossa eficiência, presume-se que tal deve ser também no tocante a Deus. Não obstante, ele habita a eternidade. Para ele não há distinção entre o passado e o futuro. Todas as coisas estão igualmente presentes diante dele. Visto que existimos no tempo e no espaço, todos os nossos

modos de pensamento estão condicionados por tais circunstâncias de nossa existência. Como, porém, Deus não está sujeito às limitações de tempo ou espaço, não temos direito de transferir para Ele tais limitações. Isso simplesmente demonstra que não podemos compreender como Deus produz efeitos sucessivos. Não sabemos que é por atos sucessivos, e portanto é menos razoável e mais presunçoso fazer de tal suposição a base para explicar magnas doutrinas bíblicas. É igualmente concebível e inteligível que Deus queira a

existência contínua das coisas que Ele cria, como Ele quisesse criá-las de novo a cada momento sucessivo.

2. Esta doutrina de uma criação contínua destrói a distinção bíblica e o sentido comum entre a criação e a preservação. As duas coisas são apresentadas de maneira tão constante quanto diferente, e consideradas diversas pelo juízo comum da humanidade. Pela criação, Deus chama as coisas à existência, e mediante a preservação as sustenta em existência. As duas idéias são essencialmente distintas. Portanto, toda teoria que as confunde tem de ser falaz. Deus quer que as coisas que cria continuem em existência; e negar que Ele pode causar uma existência continua é negar sua onipotência.

3. Esta doutrina nega a existência da substância. A idéia de substância é uma idéia primitiva. Apresenta-se na constituição de nossa natureza. É uma verdade intuitiva, como se prova por sua universalidade e necessidade. Um dos elementos essenciais dessa idéia é a existência ininterrupta e contínua. A substância é aquilo que permanece; que segue sem mudanças sob todas as mutações fenomenológicas às quais está sujeita. Segundo a teoria da criação contínua, não há nem pode haver substância criada. Deus é a única substância no universo. Tudo o que existe fora de Deus é uma série de novos efeitos; não existe nada que possua existência contínua, e portanto não existe substância.

4. Deduz-se necessariamente que Deus é a única substância. Ele é o único agente no universo. Sendo todas as coisas fora de Deus chamadas à existência, a cada momento, a partir do nada, ficam reduzidas a modos da eficiência de Deus. Se Ele cria a alma a cada instante sucessivo, cria todos os seus estados, pensamentos, sentimentos e volições. A alma é apenas uma série de atos divinos. E por isso não pode haver livre agência, nem pecado, nem responsabilidade, nem existência individual. O universo é apenas a automanifestação de Deus. E assim essa doutrina é essencialmente panteísta em suas conseqüências.

5. Ao confundir toda a identidade com uma “disposição arbitrária de Deus”, nega que haja alguma identidade verdadeira nas coisas criadas. Edwards declara de maneira expressa que elas não são numericamente as mesmas. Não podem ser as mesmas com uma identidade absoluta. São uma só porque Deus assim as considera, e porque são semelhantes, de maneira que as consideramos as mesmas. Sendo esse o caso, não parece haver base alguma para a culpa e a contaminação na alma individual como procedente de seus próprios atos, porque não há nada senão uma conexão aparente, irreal, entre o presente e o passado na vida da alma. Não é a mesma alma que é culpada hoje do pecado cometido ontem. Muito menos tal identidade arbitrária ou suposta entre Adão e sua raça pode ser uma base justa para levar ela a culpa do primeiro pecado dele. Em suma, esta doutrina subverte todas as nossas idéias. Pressupõe que coisas que, como a alma humana, são verdadeiramente uma só, não são uma no sentido de identidade numérica; e que coisas idênticas; como Adão e sua posteridade, são uma no sentido em que a alma de uma pessoa é uma só, ou que a identidade pode ser predicado de qualquer criatura. Portanto, esta doutrina, que explicaria a culpa e a depravação inata dos homens com base em uma disposição arbitrária de Deus, pela qual se declaram unos seres que na realidade são subsistên-cias distintas, é não só contrária às Escrituras e às convicções intuitivas dos homens, mas também não oferece solução satisfatória para os fatos que pretende explicar. Não traz à consciência de ninguém que o pecado de Adão foi seu pecado no sentido em que nossos pecados de ontem são nossa culpa hoje.

A Teoria Realista Propriamente Dita

A estranha doutrina de Edwards descrita acima concorda com a teoria realista até onde ele e os realistas se unem em dizer que Adão e sua raça são um só no mesmo sentido em que a árvore é una durante todo o processo desde a semente à maturidade, ou em que a alma humana é una durante todos os diferentes períodos de sua existência. Mas difere de maneira essencial porque Edwards nega a identidade numérica em qualquer caso. A identidade, segundo ele, não inclui, em nenhuma criatura, a existência continua de uma e da mesma substância. A doutrina realista, ao contrário, faz da identidade numérica da substância a essência da identidade. Cada gênero ou espécie de plantas ou animais é um em virtude de todos os indivíduos desses gêneros e espécies serem participantes de uma e da mesma substância. Em cada espécie há apenas uma substância da qual os indivíduos são modos de manifestação. Segundo sua teoria, a humanidade é numericamente uma e a mesma substância em Adão e em todos os indivíduos de sua raça. O pecado de Adão foi, portanto, o pecado de

toda a humanidade, visto que foi cometido por numericamente a mesma substância racional e voluntária que nos constitui como homens. Foi nosso pecado no mesmo sentido em que foi seu pecado, visto que foi tanto nosso ato (o ato de nossa razão e vontade) quanto ato dele. Há duas classes de objeções a esta teoria que podemos aqui passar em revista. Primeiro, as que militam contra o realismo como teoria; e, segundo, as que se relacionam com sua aplicação à relação da unidade entre nós e Adão como solução dos problemas do pecado original.

Recapitulação das Objeções à Teoria Realista

As objeções à doutrina realista foram apresentadas quando discutimos a natureza do homem. Então afírmou-se: (1.) Que o realismo é mera hipótese. É uma dentre muitas suposições possíveis. Possibilidade é tudo o que se pode pretender em seu favor. Não se pode dizer que seja provável, muito menos ainda que seja certo; e por isso não pode ser constituído de maneira legítima como base de outras doutrinas. (2.) Não conta com o apoio das Escrituras. A Bíblia, aliás, diz que Adão e sua raça são unos; mas também diz que Cristo e seu povo são unos; que toda a multidão de crentes de todos os tempos, no céu e na terra, são unos. A Igreja visível é una. Cada estado ou reino separado é uno. Da mesma forma, na vida comum falamos de toda a comunidade organizada como una. Tudo depende da natureza desta unidade. E esta deve ser determinada pela natureza daquilo de que se fala, e do *usus loquendi* da Bíblia e da vida ordinária. Assim como ninguém infere do fato de as Escrituras declararem que Cristo e seu povo são unos que eles numericamente são a mesma substância; nem da unidade proveniente dos crentes como distintos do resto da humanidade que eles sejam de uma substância e o restante dos homens, de outra substância, tampouco temos direito de inferir do fato de a Bíblia dizer que Adão e sua posteridade são unos que eles sejam numericamente a mesma substância. E tampouco as Escrituras descrevem a natureza e os efeitos da união entre nós e Adão a ponto de exigir ou justificar a doutrina realista. A natureza e os efeitos de nossa unidade com Adão são declarados em todos os pontos essenciais como análogos à natureza e aos efeitos de nossa unidade com Cristo. Assim como esta não é uma unidade de substância, tampouco o é a outra. (3.) Tem-se demonstrado que o realismo não granjeia o apoio da consciência dos homens, mas, ao contrário, contradiz os ensinos da consciência tal como inter-

pretados pela grande maioria de nossa raça, tanto letrados quanto iletrados. Toda pessoa revela-se a si mesma como uma substância individual. (4.) O realismo,

como discutido acima, contradiz a doutrina das Escrituras na medida em que é irreconciliável com a doutrina bíblica da existência separada da alma. (5.) Ele subverte a doutrina da Trindade na medida em que faz do Pai, Filho e Espírito Santo um só Deus apenas no sentido em que todos os homens um só homem. As pessoas da Trindade são um só Deus porque são um só em essência ou substância. E todos os homens são um só homem porque são unos em essência. As respostas que os realistas trinitarianos dão a estas questões são insatisfatórias, porque supõem a divisibilidade, e conseqüentemente a materialidade, do Espírito. (6.) É difícil, se não impossível, conciliar a teoria realista com a impecabilidade de Cristo. Se a essência una e numérica da humanidade se fez culpada e contaminada em Adão, e se nós somos culpados e estamos contaminados porque somos participantes daquela substância caída, como poderia livrar-se de pecado a natureza humana de Cristo, se Ele tomou sobre si a mesma essência numérica que pecou em Adão? (7.) As objeções anteriores são de cunho teológico ou bíblico; outras de cunho caráter filosófico têm servido para banir a doutrina do realismo de todas as escolas da filosofia moderna, exceto até o ponto em que ela tem sido mesclada com as formas superiores de monismo panteísta.

O Realismo Não Soluciona o Problema do Pecado Original

As objeções que militam contra esta teoria como solução dos problemas do pecado original não são menos decisivas. Há duas coisas que o realismo se propõe explicar. Primeira, que a depravação hereditária é em nós verdadeira e propriamente pecado, envolvendo igualmente culpa e contaminação. A primeira é explicada com base no fato de que o ato de Adão foi nosso próprio ato; e a segunda, com base no fato de que a depravação inata é a conseqüência de nossa própria ação voluntária, Assim como uma pessoa é responsável por seu caráter ou estado mental permanente produzido por suas transgressões pessoais, somos responsáveis pelo caráter com o qual viemos ao mundo, porque ele resulta de nossa apostasia voluntária de Deus. A isso é evidente objetar:

1. Que, admitindo-se ser o realismo correto; admitindo-se ser a humanidade numericamente uma e a mesma substância, da qual os homens individualmente são modos de manifestação; e admitindo-se ter esta humanidade genérica pecado em Adão, isso não nos dá uma solução satisfatória de nenhum um dos fatos anteriormente enunciados. Duas coisas são necessárias para vindicar a imposição de castigo por um pecado cometido com base em responsabilidade pessoal. Primeiro, que o pecado é um ato de consciente autodeterminação. Doutra sorte,

não pode ser levado à consciência a ponto de produzir o senso de criminalidade. E o sofrimento sem o senso de criminalidade ou de culpa, no que diz respeito à pessoa do sofredor, não é castigo, mas uma crueldade arbitrária. E, segundo, para vindicar o castigo aos olhos da justiça, no caso suposto, tem de haver uma criminalidade pessoal manifesta a todos os seres inteligentes conhecedores do caso. Se o homem cometesse um delito em estado de sonambulismo ou insânia, sem saber o que fazia, sendo impossível que o reconhecesse ao ser restaurado a uma condição normal, é evidente que tal delito não poderia ser justa base de castigo. O castigo infligido não seria castigo aos olhos de quem o sofresse, nem justo para os demais. Não é menos evidente que, se alguém cometesse um crime, em são estado de sua mente, e depois se tomasse louco, não poderia ser castigado com justiça enquanto continuas-

se em tal estado. A execução de um maníaco ou de um idiota, por qualquer delito cometido antes da insânia ou idiotice, seria um ultraje. Se esses princípios são corretos, então fica claro, inclusive admitindo-se tudo o que os realistas pretendem, que não se logra alívio algum. Não se oferece solução satisfatória nem para o fato de que somos castigados pelo pecado de Adão, nem para a culpa que acompanha nossa depravação hereditária inerente. Um pecado do qual é impossível estarmos conscientes como nosso ato voluntário não pode ser mais a base de castigo, *como um ato nosso,* do que o pecado de um idiota, de um louco ou de um cadáver. Quando o corpo de Cromwell foi exumado e exposto no patíbulo, Cromwell não foi por isso castigado; e aquela ação foi, para toda a humanidade, mera manifestação de impotente vingança.

2. Mas a teoria realista não pode ser admitida. A pressuposição de que agimos milhares de anos antes de nascermos para, enfim, sermos pessoalmente responsáveis por aquela ação é algo monstruoso. É, como diz Baur, uma proposição imponderada; ou seja, uma proposição à qual não se pode atribuir nenhum significado inteligível. Podemos compreender como é possível dizer que morremos com Cristo e ressuscitamos com ele; que sua morte foi nossa morte; e que sua ressurreição foi nossa ressurreição, no sentido em que Ele agiu por nós como nosso substituto, cabeça e representante. Dizer, porém, que verdadeira e realmente morremos e ressuscitamos nele; que fomos os agentes de seus atos, não comunica à mente idéia alguma. Da mesma maneira podemos compreender como é possivel dizer que pecamos em Adão e caímos nele enquanto ele era o cabeça divinamente designado e representante de sua raça. Mas a proposição de que nós executamos seu ato de desobediência é para nossos ouvidos um som sem sentido. É tão impossível quanto algo que não existe poder agir.

Não existíamos então. Não tivemos existência antes de nossa existência neste mundo; e que agimos antes de haver existido é absoluta impossibilidade. É preciso ter em mente que um ato implica um agente; e o agente de um ato voluntário responsável tem de ser uma pessoa. Antes da existência da personalidade de um homem, aquele homem não poderia levar a efeito nenhuma ação voluntária. O pecado cometido é um ato de autodeterminação voluntária; e por isso mesmo tal ato é impossível antes da existência do ego. A substância da qual um homem é feito pode ter existido antes que ele viesse à existência, mas não o homem como tal. Admitindo-se que a alma dos homens seja formada da substância genérica da humanidade, tal substância não é aquele homem mais do que o pó da terra do qual Adão foi formado era seu corpo. A ação voluntária e responsável, o caráter moral e a culpa só podem ser predicados de pessoas, e não podem ser predicado delas, nem verdadeiramente pertencer-lhes, antes que elas existam. Portanto, é absolutamente inconcebível a doutrina que supõe sermos nós pessoalmente culpados do pecado de Adão com base na premissa de que fomos agentes daquele ato, que nossa vontade e razão estiveram de tal forma em exercício naquele ato, a ponto de tomar-nos pessoalmente responsáveis por ele e por suas conseqüências.

3. Outra objeção a esta teoria é que ela não fornece razão alguma pela qual somos responsáveis pelo primeiro pecado de Adão nem por suas transgressões posteriores. Se seu pecado é nosso em virtude de a totalidade da humanidade, como natureza genérica, ter agido nele, esta razão se aplica ao mesmo tempo a todos os seus outros pecados e a seu primeiro ato de desobediência, pelo menos antes do nascimento de seus filhos. A razão não estava menos individualizada e concentrada em Adão quando ele vivia no jardim do que depois que foi expulso dali. Além do mais, por que somos responsáveis pelo pecado de Adão, e não pelo

pecado de Eva? É uma clara realidade bíblica que a humanidade não mantém com o pecado de Eva a mesma relação que mantém com o pecado de Adão. Lemos que carregamos a culpa de seu pecado, mas nunca carregamos a culpa do pecado dela. A razão é que Adão era nosso representante. O pacto foi feito com ele; assim como em gerações posteriores o pacto foi feito com Abraão, e não com Sara. Com base nisso, há uma razão inteligível pela qual a culpa do pecado de Adão nos é imputada, a qual não se aplica em relação ao pecado de Eva. Com base na teoria realista, porém, o inverso seria verdade. Eva pecou primeiro. A humanidade genérica, individualizada nela, apostatou de Deus, antes que Adão tivesse causado ofensa; e por isso foi o pecado dela, mais que o dele, que

arruinou nossa comum natureza, Mas tal não é a descrição das Escrituras.

4, A objeção apresentada enfaticamente contra a doutrina da imputação mediata, que é inconsistente com a doutrina apostólica da justificação, e incompatível com seu argumento em Romanos 5.12-21, tem força semelhante contra a teoria realista. O que o Apóstolo ensina, sobre o que ele mais insiste e o fundamento da esperança de cada crente, é que somos justificados por atos que não propriamente nossos; dos quais não fomos os agentes, e cujo mérito não nos é uma conquista pessoal nem constitui nosso caráter moral. Isso, nos diz ele, é análogo ao caso de Adão. Não fomos agentes de sua ação. Seu pecado não foi nosso pecado. Sua culpa não nos pertence pessoalmente. Não é imputada como algo que não é nosso, um *peccatum alienum,* e a penalidade disso, a perda do favor divino, a perda da retidão original e a morte espiritual são suas dolorosas conseqüências, Da mesma sorte, a justiça de Cristo não é nossa, mas nos é imputada, e somos intitulados *justos* com base nessa justiça, caso a aceitemos e nos entreguemos a ela e a todos os benefícios da redenção. Isso, que é claramente a doutrina do Apóstolo e das igrejas protestantes, a escola realista nega. Quer dizer, ela nega que o pecado de Adão, como pecado de outro, seja a base de nossa condenação; e, coerentemente, tem também de negar (como de fato o nega a maioria dos realistas) que a justiça de Cristo, como justiça de outro, é a base de nossa justificação. O que toma essa objeção ainda mais séria é que as razões apresentadas para negar que o pecado de Adão, se não é propriamente nosso, pode ser-nos justamente imputado, militam com a mesma força contra a imputação de uma justiça que não é pessoalmente nossa. O grande princípio que a teoria realista tem por base, como fazem todas as falsas teorias acerca do pecado original, é que um homem só pode ser responsável por seus próprios atos e pelo caráter que ele mesmo formou. Se esse é o caso, então, segundo o Apóstolo, a não ser que possamos cumprir a lei e a perfeição, e restaurar nossa natureza à imagem de Deus por nossa própria iniciativa, devemos perecer etemamente.

5. Finalmente, é preciso rejeitar a solução apresentada pelos realistas para explicar nossa relação com Adão e para resolver os problemas do pecado original, em virtude de o realismo ser uma teoria meramente filosófica. Aliás, afirma-se com freqüência que a doutrina de nossa relação pactuai com Adão, e da imputação imediata de seu pecado à sua posteridade, não passa de teoria. Não obstante, isso não é justo. Ela não é uma teoria, senão a simples afirmação de um claro fato bíblico. A Bíblia diz que o pecado de Adão foi a causa da condenação de sua raça. Ela nos diz que essa não é mera causa aleatória, mas a base judicial

dessa condenação; que foi por seu pecado, ou em decorrência dele, que se pronunciou a sentença de condenação sobre todos os homens. Nisso jaz toda a doutrina da imputação imediata. É tudo o que a doutrina inclui. Nada se acrescenta a essa simples afirmação bíblica. O realismo, entretan-

to, é uma teoria filosófica alheia às Escrituras, destinada a explicar o fato de o pecado de Adão ser a base da condenação de nossa raça. Ela introduz uma doutrina universal, da relação dos indivíduos com os gêneros e as espécies, acerca da qual as Escrituras nada ensinam, e faz dessa teoria filosófica parte integrante da doutrina bíblica. Isso eqüivale a fazer um acréscimo à palavra de Deus, É fazer a verdade das doutrinas bíblicas depender da correção de especulações filosóficas. É importante ter em mente a relação que a filosofia sustenta de maneira própria com a teologia. (1.) A relação é íntima e necessária. As duas ciências abarcam praticamente as mesmas esferas e tratam dos mesmos temas. (2.) Há uma filosofia subjacente a todas as doutrinas bíblicas, ou que as Escrituras pressupõem em todos os seus ensinos. (3.) Como as doutrinas da Bíblia vêm de Deus, e são por isso infalíveis e absolutamente certas, não se pode admitir como sólido nenhum princípio filosófico que não esteja de acordo com essas doutrinas. (4.) Portanto, o verdadeiro ofício e esfera da filosofia cristã, ou da filosofia nas mãos de um cristão, é determinar e ensinar esses fatos e princípios acerca de Deus, do homem e da natureza que estão de acordo com a palavra divina, Um cristão não pode adotar certa teoria da liberdade humana e através dela decidir o que a Bíblia ensina acerca da prévia ordenação e da providência; ao contrário, deve deixar que os ensinos da Bíblia determinem sua teoria da liberdade, E assim sucede com todas as demais doutrinas; e isso se pode fazer com a total certeza de que a filosofia que assim formos levados a adotar se tomará autenticada como verdadeira diante do tribunal da razão iluminada. A objeção ao realismo é que ele inverte esta ordem. Empreende o controle das Escrituras, em vez de deixar-se levar por elas. A Bíblia diz que estamos condenados pelo pecado de Adão. O realismo o nega, e diz que ninguém é nem pode ser condenado, a não ser por seu próprio pecado.

§ 13. *O Pecado Original*

Os efeitos do pecado de Adão sobre sua posteridade são declarados em nossos padrões como: (1.) A culpa de seu primeiro pecado. (2.) A perda da retidão original. (3.) A corrupção de toda nossa natureza, a qual (isto é, a corrupção) recebe comumente o nome de *pecado original.* Comumente, mas nem sempre. Não é raro que por pecado original se entendam todas as conseqüências

negativas e subjetivas da apostasia de nosso primeiro pai, e que por isso se incluam os três pontos mencionados. O Sínodo Nacional de França condenou a doutrina de Placaeus, porque fez o pecado original consistir em depravação inerente e hereditária com exclusão da culpa do primeiro pecado de Adão.

Essa corrupção inerente na qual nascem todos os homens desde a queda é propriamente chamada de pecado original, (1.) Porque é verdadeiramente da natureza do pecado. (2.) Porque emana de nossos primeiros pais como a origem de nossa raça. (3.) Porque é a origem de todos os outros pecados. E (4.) Porque, em sua natureza, se distingue dos pecados de comissão.

A Natureza do Pecado Original

No que tange à natureza dessa corrupção hereditária, embora a fé da Igreja Católica, ao menos das igrejas latina, luterana e reformada, tenha sido uniforme em tudo o que é essencial, não obstante tem sido geral a diversidade de opiniões entre os teólogos. (1.) Segundo muitos dos pais gregos, e em tempos posteriores dos remonstrantes e arminianos, trata-se de

um mal físico, mais que moral. A condição física de Adão foi deteriorada por sua apostasia, e esta constituição natural deteriorada atingiu sua posteridade. (2.) Segundo outros, a concupis-cência, ou corrupção inata, exerce tal domínio sobre a natureza sensorial ou animal do homem, acima de seus mais elevados atributos da razão e da consciência, que envolve maior tendência para o pecado, mas não é por si mesma pecaminosa. Alguns dos teólogos romanistas apóiam de maneira franca esta doutrina, e alguns protestantes, como já vimos, afirmam que esta é a doutrina simbólica da Igreja de Roma como tal. Esta mesma postura tem sido defendida por teólogos de nossa própria época e país. (3.) Outros mantêm uma doutrina estreitamente relacionada com a que acabamos de mencionar. Falam de depravação inerente, e admitem que ela tem a natureza de uma corrupção moral, mas, não obstante, negam que traga culpa sobre a alma, até que seja exercida, assentida e acolhida. (4.) A doutrina das igrejas reformada e luterana acerca desta questão é apresentada em suas confissões autorizadas:

"Confissão de Augsburgo".[27] "Docent quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est, sine metu Dei, sine fíducia erga Deum, et cum concupiscentia."

"Artigo de Esmalcalde."[28] "Peccatum haereditarium tam profunda et tetra est

corruptio naturae, ut nullius hominis ratione intelligi possit, sed ex Scripturae patefactione agnoscenda, et credenda sit."

"Fórmula de Concórdia."[29] "Credendum est... quod sit per omnia totalis carentia, defectus seu privatio concreatas in Paradiso justitiae originalis seu imaginis Dei, ad quam homo initio in veritate, sanctitate atque justitia creatus fuerat, et quod simul etiam sit impotentia et inaptitudo, âôuva|iía et stupiditas, qua homo ad omnia divina seu spiritualia sit prorsus ineptus.... Praeterea, quod peccatum originale in humana natura non tantummodo sit ejusmodi totalis carentia, seu defectus omnium bonorum in rebus spiritualibus ad Deum pertinentibus: sed quod sit etiam, loco imaginis Dei amissae in homine, intima, péssima, profundíssima (instar cujusdam abyssi), inscrutabilis et ineffabilis corruptio totius naturae et omnium virium, imprimis vero superiorum et principalium animae facultatum, in mente, intellectu, corde et voluntate."

"Constat Christianos non tantum actualia delicta ... peccata esse agnoscere et defmire debere, sed etiam ... haereditarium morbum ... imprimis pro horribili peccato, et quidem pro principio et capite omnium peccatorum (e quo reliquae trangressiones, tanquam e radice nascantur...) omnino habendum esse."[30]

"Confissão Helvética II."[31] "Qualis (homo Adam) factus est a lapsu, tales sunt omnes, qui ex ipso prognati sunt, peccato inquam, morti, variisque obnoxii calamitatibus. Peccatum autem intelligimus esse nativam illam hominis corruptionem ex primis illis nostris parentibus in nos omnes derivatam vel propagatam, qua concupisccentiis pravis immersi et a bono aversi, ad omne vero malüm propensi, pleni omni nequitia, diffídentia, contemptu et odio Dei, nihil boni ex nobis ipsis facere, imo ne cogitare quidem possumus."

"Confissão Galicana."[32] "Credimus hoc vitium (ex propagatione manans) esse vere peccatum."

"Artigo XXXIX."[33] "Peccatum originis... est vitium et depravatio naturas cujuslibet hominis ex Adamo naturaliter propagati, qua fít ut ab originali justitia quam longissime disdet; ad malum sua natura propendeat et caro semper adversus spiritum concupiscat, unde in unoquoque nascentium iram Dei atque damnationem meretur."

"Confissão Belga."[34] "Peccatum originis est corruptio totius naturae et vitium haereditarium, quo et ipsi infantes in matris utero polluti sunt: quodque veluti

noxia quaedam radix genus omne peccatorum in homine producit, estque tam foedum atque execrabile coram Deo, ut ad universi generis humani condemnatíonem sufficiat."

"Catecismo de Heidelberge." (Pravitas humanas naturae existit) "ex lapsu et inobedientia primorum parentum Adami et Evae. Hinc natura nostra ita est depravata, ut omnes in peccatis concipiamur et nascamur."[35]

Nessas Confissões ensina-se expressamente que, por *natureza,* não devemos entender a essência ou substância (como foi declarado por Matthias Flacius, e tão-somente por ele, nos dias da Reforma). Sobre este ponto, a Fórmula de Concórdia afirma: Embora o pecado original corrompa toda a nossa natureza, a essência ou substância da alma é uma coisa, e pecado original, outra. "Discrimen igitur retinendum est inter naturam nostram, qualis a Deo creata est, hodieque conservatur, in qua peccatum originale habitat, et inter ipsum peccatum originis, quod in natura habitat. Haec enim duo secundum sacrae Scripturae regulam distincte considerari, doceri et credi debent et possunt."[36]

"A Confissão de Westminster."[37] "Por esse pecado eles (nossos primeiros pais) caíram de sua retidão original e comunhão com Deus, e assim morreram em pecado e totalmente contaminados em todas as suas faculdades e partes da alma e corpo. Sendo eles a raiz de toda a humanidade, foi imputada a culpa desse pecado, e a mesma morte em pecado e natureza corrompida foi transmitida a toda a sua posteridade, descendendo deles por geração ordinária. Dessa corrupção original, pela qual ficamos totalmente indispostos, incapacitados e hostis a todo bem, e totalmente inclinados a todo mal, procedem todas as transgressões atuais. Essa corrupção da natureza, durante esta vida, permanece naqueles que são regenerados; e ainda que seja, através de Cristo, perdoada e mortificada, contudo, tanto ela como todas as atividades através dela são verdadeiramente pecado."

Enunciado da Doutrina Protestante

Com base nas declarações anteriores, parece que, segundo a doutrina das igrejas protestantes, o pecado original, ou a corrupção da natureza derivada de Adão, não é (1.) Uma corrupção da substância ou essência da alma. (2.) Tampouco é um elemento essencial infundido na

alma, como um veneno que se mescla com vinho. A Fórmula de Concórdia, por exemplo, nega que as más disposições de nossa natureza caída sejam "conditiones, seu concreatae essentiales naturse proprietates". O pecado original é declarado como sendo um "accidens, *i. e.*, quod non per se subsistit, sed in

aliqua substantia est, et ab ea discerni potest". As declarações afirmativas acerca disso são: (1.) Que essa corrupção da natureza afeta toda a alma. (2.) Que consiste na perda ou ausência da retidão original, e na conseqüente completa depra-vação moral de nossa natureza, inclusive, ou manifestando-se em, uma aversão a todo o bem espiritual, ou a Deus, e uma inclinação para todo o mal. (3.) Que é própria e verdadeiramente da natureza do pecado, inclusive a culpa e contaminação. (4.) Que retém seu caráter de pecado inclusive nos regenerados. (5.) Que ocasiona a morte espiritual da alma, de maneira que o homem natural, ou não renovado, é totalmente incapaz, por si mesmo, de fazer algo bom diante de Deus.

1

[70] Na época da Reforma, um influente partido da Igreja de Roma defendia, seguindo alguns dos escolásticos, que o pecado original consiste tão-somente na imputação do primeiro pecado de Adão; e, como as Confis sões dos reformadores foram dadas não só como exposição da verdade, mas também como protesto contra os erros da Igreja de Roma, observar-se-á que os prolestanles afirmam que o pecado original é *não só* a imputação do pecado de Adão, *mas também* a corrupção hereditária da natureza; os teólogos refor mados amiúde destacavam mais o último que o primeiro, porque o primeiro era admitido por seus adver sários, enquanto o segundo era negado.

2

Ver *Synodicon*, de Quick, Londres, 1692.

3

Tom. i. lib. ix. cap. v.

4

Collecíio Confessiarum, de Niemeyer, p. lxxxi.

5

Art. X.; Niemeyer, p. 733.

6

[73] De Moor, *Commentarius in Marckii Compendium*, cap. XV. § 32, vol. iii. p. 280.

7

Ibid., vol. iii. p. 255.

8

Original Sin, IV. iii.; *Works*, edição de Nova Iorque, 1829, vol. ii. p. 544.

9

lbid., III. i.; *Works*, vol. ii. p. 512.

10

lbid., p. 546.

11

Apolog. Pm Justiftcatione.

12

Ver Turretin, locus, ix. quass. 9, e *Commentarius in Johannis Marckii Compendium*, de De Moor, caput XXV. § 32, vol. iii. p. 260 ss., onde um extenso relato dessa controvérsia pode ser encontrado.

13

The Reformers and the Theology of the Reformation, segunda edição, p. 383.

14

Original Sin, II. i.; vol. ii. p. 432.

15

S4 /bid, II, iv, ut supra, p. 481.

16

Ibid., IV, ii, *ut supra*, p. 540.

17

Loc. IX. quasst. ix. 14., edição de Edimburgo, 1847, p. 558.

18

Citado por De Moor, *Commentarius*, vol. iii. p. 275.

19

Ibid., p. 278.

20

De Moor, *Commentarius in Johannis Marckii Compendium*, vol. iii, p. 279.

21

Original Sin, IV, iii; *Works*, edição de Nova Iorque, vol. ii, p. 546.

22

Ibid., p. 556.

23

Ibid., pp. 555, 556.

24

Original Sin, IV, iii, *Works*, edição de Nova Iorque, vol. ii, p. 555, *nota*.

25

Ibid., p. 557.

26

Ibid., p. 554.

27

1.ii.I; Hase, *Libri Symbolici*, p. 9.

28

III.i.3; *Ibid.*, p. 317.

29

1.10, II; *Ibid.*, p. 640, o segundo desse número.

30

1.5; *Ibid.*, p. 640, o primeiro desse número.

31

VIII; Niemeyer, *Collectio Confessionum*, p. 477.

32

XI; *Ibid.*, p. 332.

33

IX; Niemeyer, p. 603.

34

XV; *Ibid.*, p. 370.

35

VII; *Ibid.*, p. 431.

36

1. 33; Hase, p. 645.

37

Capítulo VI. §§ 2-5.

Esta doutrina, portanto, se opõe:

1. Àquilo que ensina que a raça dos homens não ficou prejudicada pela queda de Adão.

2. Àquilo que ensina que os males conseqüentes à queda são meramente físicos.

3. À doutrina que faz do pecado original algo inteiramente negativo, consistindo na ausência de retidão original.

4. À doutrina que admite uma depravação hereditária à natureza, fazendo-a consistir em uma inclinação para o pecado, negando, porém, que seja por si mesma pecaminosa. Alguns dos teólogos ortodoxos fazem certa distinção entre *vitium* e *peccatum.* Eles desejavam limitar este último termo a um pecado de comissão, enquanto empregavam o anterior para denotar a pecaminosidade residente e hereditária. Há sérias objeções a essa distinção: primeiro, que o *vitium,* assim entendido, é realmente pecado; inclui tanto pecado quanto contaminação, e assim é definido por Vitringa e outros que estabeleceram essa distinção. Segundo, opõe-se ao uso teológico estabelecido. A depravação, ou corrupção hereditária inerente, sempre foi designada como *peccatum,* e portanto dizer que não é *peccatum,* mas meramente *vitium*, produz confusão e conduz ao erro. Terceiro, é contrário às Escrituras, porque é inegável que a Bíblia designa a corrupção residente ou hereditária, ou *vitium*, como ápaptía. Isso é reconhecido pelos romanistas que negam que tal *concupiscência,* depois da regeneração, é da natureza do pecado.[1]

5. A quinta forma de doutrina à qual a fé protestante se opõe é a que admite certa deterioração moral de nossa natureza, a qual merece o desagrado de Deus e é, portanto, verdadeiramente pecado, e que, não obstante, nega que o mal seja tão grande a ponto de produzir a morte espiritual e envolver a total incapacidade do homem natural ao que é espiritualmente bom.

6. E a doutrina das igrejas protestantes se opõe aos ensinamentos dos que negam que o pecado original afeta o homem em sua totalidade, e que dizem que ele tem sua sede exclusivamente nos afetos ou no coração, ainda que o entendimento e a razão não sejam prejudicados nem influenciados.

Portanto, a fim de sustentar a doutrina agostiniana (ou protestante) do pecado

original, é preciso estabelecer três pontos: I. Que toda a humanidade, descendente de Adão por geração ordinária, nasce destituída de retidão original e está sujeita a uma corrupção da natureza que

é verdadeira e propriamente pecado. II. Que esta corrupção original afeta o homem em sua totalidade; não o corpo com a exclusão da alma; nem as faculdades inferiores com exclusão das superiores; e nem o coração com a exclusão dos poderes intelectuais. III. Que é de tal natureza que, antes da regeneração, os homens caídos estão "totalmente indispostos, incapacitados e hostis a todo bem".

Prova da Doutrina do Pecado Original Primeiro Argumento com Base na Universalidade do Pecado

O primeiro argumento em comprovação a esta doutrina é extraído da pecaminosidade universal dos homens. Todos os homens são pecadores. Esta inegavelmente é a doutrina das Escrituras. Ela é afirmada, pressuposta e demonstrada. As asseverações deste fato são numerosas demais para serem citadas. Em 1 Reis 8.46, está escrito: "Não há homem que não peque". Eclesiastes 7.20 diz: "Não há homem justo sobre a terra que faça o bem e que não peque". Isaías 53.6: "Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo caminho". Isaías 64.6: "Mas todos nós somos como o imundo, e todas as nossas justiças, como trapo da imundícia". Salmo 103.3: "Ele é quem perdoa todas as tuas iniqüidades, quem sara todas as tuas enfermidades". Salmo 143.2: "Não entres em juízo com teu servo, porque à tua vista não há justo nenhum vivente". Romanos 3.19: "... e todo o mundo **(nâç ó KÓapoç)** seja culpável perante Deus". Yv. 22 e 23: "Justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que crêem; porque não há distinção, pois todos pecaram e carecem da glória de Deus". Gálatas 3.22: "Mas a Escritura encerrou tudo sob o pecado", ou seja, declarou todos os homens sob o poder e a condenação do pecado. Tiago 3.2: "Porque todos tropeçamos em muitas coisas". 1 João 1.8: "Se dissermos que não temos pecado nenhum, a nós mesmos nos enganamos, e a verdade não está em nós." V. 10: "Se dissermos que não temos cometido pecado, fazemo-lo mentiroso, e a sua palavra não está em nós." 1 João 5.19: "O mundo inteiro jaz no Maligno". Estas são apenas algumas das declarações da pecaminosidade universal dos homens, das quais a Escritura está cheia.

Em segundo lugar, porém, este triste fato é constantemente pressuposto na

palavra de Deus. A Bíblia continuamente se dirige aos homens como pecadores. A religião que ela revela é uma religião para pecadores. Todas as instituições do Velho, e todas as doutrinas do Novo Testamento pressupõem que os homens, universalmente, estão debaixo do poder e da condenação do pecado. “O mundo”, tal como se emprega na Escritura, designa a massa da humanidade, em distinção à Igreja, ou ao povo regenerado de Deus, e sempre envolve em sua aplicação a idéia de pecado. O mundo vos aborrece. Não sois do mundo. Eu vos escolhi do mundo. Todas as exortações da Escritura que se dirigem de maneira indiscriminada aos homens, chamando-os ao arrependimento, necessariamente pressupõem a universalidade do pecado. O mesmo sucede com as ameaças gerais e as promessas da palavra de Deus. Em suma, se nem todos os homens são pecadores, a Bíblia não está adaptada a seu verdadeiro caráter e estado.

As Escrituras, porém, não só afirmam diretamente e pressupõem por toda a parte a universalidade do pecado entre os homens, mas este é um ponto que talvez mais que qualquer outro se tomou objeto de argumento formal e prolongado. O Apóstolo, especialmente em sua

Epístola aos Romanos, começa com um processo regular de prova, de que todos, quer judeus ou gentios, estão debaixo do pecado. Até que este fato seja admitido e reconhecido, não há lugar para o evangelho, nem necessidade dele, o qual é o método de Deus para a salvação dos pecadores. Portanto, Paulo começa declarando o propósito de Deus de castigar todo o pecado. Em seguida, ele mostra que os gentios são universalmente culpados do pecado de impiedade; os quais, a despeito de conhecerem a Deus, não o adoram como Deus nem lhe dão graças. A conseqüência natural, judicial e, portanto, inevitável da impiedade é, segundo a doutrina do Apóstolo, a imoralidade. Aos que o abandonam, Deus os abandona a um domínio do mal irrefreável. É por isso que o mundo gentílico estava mergulhado no pecado. No caso dos judeus, nos diz ele, a situação não era melhor. Eles tinham conhecimento mais concreto de Deus e de sua lei e de muitas instituições das por Deus, pelas quais suas vantagens eram grandes e de todas as formas. Não obstante, eram tão verdadeira e universalmente pecadores quanto os gentios. Suas próprias Escrituras, que naturalmente se dirigiam a eles, declaram de maneira expressa: Não há justo, nem sequer um. Não há quem entenda, não há quem busque a Deus. Todos se extraviaram, a uma se fizeram inúteis; não há quem faça o bem, nem sequer um. Por isso, ele conclui que todo o mundo é culpado diante de Deus. Tanto judeus quanto gentios, estão todos debaixo do pecado. Portanto, pelas obras da lei, ninguém será justificado, Eis o fundamento de todo o sistema doutrinai do Apóstolo, bem como da religião

bíblica. Jesus Cristo veio para salvar seu povo dos pecados deles. Se os homens não são pecadores, Cristo não é o *Salvator Hominum.*

O que as Escrituras ensinam de maneira tão clara, a experiência e a história ensinam não com menor clareza. Cada ser humano sabe que é pecador. Sabe que cada pessoa que já viu está no mesmo estado de apostasia de Deus. A história não contém o registro de alguma pessoa isenta de pecado, exceto o Homem Cristo Jesus, que, ao ser isento do pecado, é por isso distinto de todos os demais homens. Não temos relato de alguma família, tribo ou nação isenta da contaminação do pecado. A universalidade do pecado entre os homens é, portanto, uma das mais inegáveis doutrinas da Escritura, e um dos fatos mais insofismáveis da experiência.

Segundo Argumento com Base na Total Pecaminosidade dos Homens

Esta depravação universal não é um mal leviano. Toda a raça humana, por sua apostasia de Deus, está totalmente depravada. Depravação total não significa que todos os homens sejam igualmente maldosos, nem que cada pessoa esteja tão totalmente corrompida quanto seja possível a um ser humano; nem que os homens estejam destituídos de todas as virtudes morais. As Escrituras reconhecem o fato, sobejamente confirmado pela experiência, de que os homens, em maior ou menor grau, são honrados em seus negócios, benignos em seus sentimentos e amáveis em sua conduta. Inclusive os pagãos, nos ensina o Apóstolo, fazem, por natureza, as coisas da lei. Estão mais ou menos sob o governo da consciência, a qual aprova ou desaprova sua conduta moral. Tudo isso é perfeitamente consistente com a doutrina bíblica da depravação total, que inclui a total ausência da santidade; a carência das devidas apreensões das perfeições divinas e de nossa relação com Deus como nosso Criador, Preservador, Benfeitor, Governador e Redentor. É comum a todos os homens a total alienação da alma em relação a Deus, de maneira que nenhum ser humano não regenerado não

entende nem sai em busca de Deus; nenhum ser humano, pois, faz de Deus sua porção, nem da glória de Deus o objetivo máximo de sua existência. O afastamento de Deus é total ou completo. Todos os homens adoram e servem à criatura em lugar do Criador. Portanto, está declarado nas Escrituras que estão espiritualmente mortos. Estão destituídos de todo o princípio de vida espiritual. A terrível extensão e profundidade desta corrupção de nossa natureza se prova:

1. Por seus frutos; pelo terrível domínio dos pecados da carne, dos pecados de violência, dos pecados do coração, como a soberba, a inveja e a malícia; dos pecados da língua, como a maledicência e a falsidade; dos pecados da ausência de religião, da ingratidão, da impiedade e da blasfêmia; todos estes pecados marcaram toda a história de nossa raça e continuam distinguindo o estado de todo o mundo.

2. Pela consideração de que são infinitamente grandes as exigências divinas de nossa suprema reverência, amor e obediência, que são habitual e universalmente negligenciadas pelos homens não regenerados. Elas são tão grandes que não se podem imaginar maiores. Essas exigências não apenas são ignoradas em tempos de excitação e paixão, mas de forma habitual e constante. Os homens vivem sem Deus. São, diz o Apóstolo, *ateus.* Tal alienação de Deus é tão grande e universal que as Escrituras dizem que os homens são inimigos de Deus; que a mente carnal, isto é, o estado mental ao qual todos os homens em seu estado natural pertencem, é inimizade contra Deus. Isso fica demonstrado não só por sua negligência e desobediência, mas também pela direta rebelião contra sua autoridade, quando em sua providência Ele nos arrebata de nossos ídolos; ou quando sua lei, com suas inexoráveis exigências e terrível penalidade, se faz sentir em nossa consciência, e Deus é contemplado como fogo consumidor.

3. Uma terceira prova do terrível mal dessa corrupção hereditária se vê na universal rejeição de Cristo por parte daqueles a quem Ele veio salvar. Ele é em si mesmo o principal entre milhares e em extremo admirável; unindo em sua pessoa todas as perfeições da Deidade e todas as excelências da humanidade. Sua missão era a de amor, um amor totalmente incompreensível, imerecido, imutável e infinito. Por amor Ele não só se humilhou ao nascer de uma mulher, e ao sujeitar-se à lei, mas também ao viver uma vida de pobreza, dor e perseguição; ao suportar sofrimentos inconcebivelmente grandes por nossa causa, e finalmente ao levar nossos pecados sobre seu próprio corpo no madeiro. Ele possibilitou que Deus fosse justo e, não obstante, justificasse os ímpios. Portanto, Ele oferece bênçãos de valor infinito, sem dinheiro e sem preço, a todos os que aceitarem. Ele assegurou e nos oferece sabedoria, justiça, santificação e redenção; promete fazer de nós reis e sacerdotes para Deus, bem como exaltar-nos a um estado sem fim de inconcebível glória e bem-aventurança. A despeito de tudo isso, a despeito da divina excelência de sua pessoa, da grandeza de seu amor, da profundidade de seus padeci-mentos e do valor das bênçãos que Ele providenciou, sem o que teríamos perecido para sempre, os homens, universalmente, quando entregues a si próprios, o rejeitam.

Ele veio para os seus, porém os seus não o receberam. O mundo se aborreceu dele e continua aborrecendo-se; não quer reconhecê-lo como Deus e Salvador, nem está disposto a aceitar suas ofertas. Não quer amá-lo nem servi-lo. A conduta dos homens para com Cristo é a mais clara prova da apostasia de nossa raça e da profundidade da depravação à qual ela está vinculada; e no que diz respeito aos ouvintes do evangelho, é a maior razão para sua condenação. Todas as outras razões parecem fundir-se a esta, porque nosso Senhor declara que os homens estão condenados

porque não crêem no unigênito Filho de Deus. E o Espírito Santo, por boca do Apóstolo, diz: "Se alguém não ama ao Senhor Jesus Cristo, seja *anátema maranata";* sentença que será ratificada no dia do juízo por todas as criaturas racionais, apóstatas e não apóstatas, no universo.

A Pecaminosidade dos Homens é Incorrigível

4. Outra prova do ponto que estamos considerando se encontra na incorrigível natureza do pecado original. No que nos diz respeito, esta é uma enfermidade incurável. Os homens não foram afetados pela queda a ponto de terem perdido sua natureza moral. Sabem que o pecado é um mal, o qual os expõe ao justo juízo de Deus. Portanto, desde o princípio do mundo tentaram não só expiá-lo, mas também destruí-lo. Recorreram a todos os meios possíveis com tal propósito. Provaram os recursos da filosofia e da cultura moral. Afastaram-se da contagiosa vivência com seus semelhantes. Reuniram todas as energias de sua natureza e todos os poderes de sua vontade. Sujeitaram-se aos mais dolorosos atos de negação de si mesmos, a observâncias ascéticas em todas as suas formas. O único resultado de tais esforços foi que os anacoretas se converteram em sepulcros caiados, os quais pareciam formosos por fora, enquanto por dentro estavam cheios de ossos de mortos e toda a imundícia. Os homens se fizeram lentos em aprender o que nosso Senhor ensina, que é impossível tomar o fruto bom enquanto a árvore não for boa. Não obstante, um mal tão indestrutível precisa ser muitíssimo grande.

Argumento com Base na Experiência do Povo de Deus

5. Podemos apelar, sobre este tema, para a experiência do povo de Deus em todos os tempos e em cada parte do mundo. Em nenhum aspecto esta experiência tem sido mais uniforme que na convicção de sua depravação aos olhos de um Deus infinitamente santo. O patriarca Jó, descrito como o melhor homem de sua

geração, pôs sua mão na boca, e sua boca no pó diante de Deus, declarando que sentia aversão de si mesmo e se arrependia no pó e na cinza. Os Salmos Penitenciais de Davi estão saturados não só das confissões de pecado, mas também dos reconhecimentos de sua profunda depravação diante de Deus. Isaías exclamou: “Ai de mim! Sou um homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de impuros lábios”. Os antigos profetas, inclusive quando santificados desde o ventre materno, pronunciavam suas justiças como trapos de imundícia. O que se diz de um país é em toda a parte apresentado como verídico da pessoa individual. Toda a cabeça está enferma, e todo o coração, desfalecido. Desde a planta do pé até a cabeça não há nada são; só feridas e contusões e chaga podre. No Novo Testamento, os escritores sacros evidenciam o mesmo profundo senso de sua própria pecaminosidade, e a forte convicção da pecaminosidade da raça à qual pertencem. Paulo fala de si mesmo como o primeiro dos pecadores. Queixa-se de ser carnal, vendido ao pecado. Geme sob o fardo de uma natureza perversa, dizendo: Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Desde os dias dos Apóstolos até nosso próprio tempo, não a experiência dos cristãos não tem sido diferente. Não há neles evidência de alguma disposição para abrandar ou justificar sua pecaminosidade diante de Deus. Invariavelmente e em todas as partes, e precisamente em proporção à sua santidade, humilham-se

sob o senso de sua culpa e contaminação, e se abominam em arrependimento no pó e na cinza. Esta não é uma experiência irracional nem exagerada. É o efeito natural da compreensão da verdade; de um discernimento mesmo parcial da santidade de Deus, da espiritualidade da lei e da ausência de conformidade com essa norma divina. A tal experiência do pecado sempre está vinculada à convicção de que nosso senso de sua medida de mal, e de seu poder sobre nós, e portanto de nossa culpa e contaminação, é totalmente inadequado.
Constitui sempre parte do fardo do crente o fato de ele sentir menos do que sua razão e experiência, iluminadas pelas Escrituras, lhes ensinam que deveria sentir acerca de sua corrupção e degradação moral.

6. É apenas necessário acrescentar que o que as Escrituras ensinam de maneira tão manifesta, porém indireta, sobre a profundidade da corrupção de nossa natureza caída, também o ensinam por enunciação direta. O coração humano se pronuncia como sendo enganoso sobre todas as coisas e desesperadamente perverso. Inclusive lemos no princípio (Gn 6.5, 6): “Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio de seu coração; então, se arrependeu o Senhor de ter feito o homem na

terra, e isso lhe pesou no coração". Jó 15.14-16: "Que é o homem, para que seja puro? E o que nasce de mulher, para ser justo? Eis que Deus não confia nem nos seus santos; nem os céus são puros aos seus olhos, quanto menos o homem, que é abominável e corrupto, que bebe a iniqüidade como a água!". Eclesiastes 9.3: "... o coração dos homens está cheio de maldade, nele há desvarios enquanto vivem; depois, rumo aos mortos". A Palavra de Deus está repleta de passagens desse teor. Nos termos mais explícitos, elas pronunciam a degradação e corrupção moral do homem em conseqüência da queda como apostasia total em relação a Deus; um estado de morte espiritual, implicando a total ausência da santidade genuína.

Terceiro Argumento com Base na Precoce Manifestação do Pecado

Um terceiro grande fato da Escritura e da experiência sobre esta questão é a precoce manifestação do pecado. Tão logo uma criança seja capaz de agir moralmente, manifesta evidência de um caráter moral pervertido. Não só vemos a manifestação de ira, malícia, egoísmo, inveja, orgulho e outras disposições maldosas, mas todo o desenvolvimento da alma em direção ao mundo. A alma de uma criança se dirige, movida por uma lei interior, das coisas invisíveis e eternas, para as coisas que se vêem e são temporais. É, em suas mais precoces manifestações, profana, terrena. Como esse é o testemunho da experiência universal, assim o é da Bíblia. Jó 11.12: "Mas o homem estúpido se tomará sábio, quando a cria de um asno montês nascer homem". Salmo 58.3: "Desviam-se os ímpios desde sua concepção; nascem e já se desencaminham, proferindo mentiras". Provérbios 22.15: "A estultícia [o mal moral] está ligada ao coração da criança".

Estes três fatos inegáveis, a universalidade do pecado entre os homens, seu poder dominante e sua manifestação precoce, constituem clara prova da corrupção de nossa natureza comum. É um princípio de juízo universalmente reconhecido e de acordo com o qual se age, que um curso de ação em qualquer criatura, racional ou irracional, que é universal e dominante, e adotado uniformemente desde o começo de sua existência, determina e revela sua natureza. O fato de que todos os indivíduos de determinadas espécies vivam de rapina; que

todos os indivíduos de outra espécie vivam de erva; que alguns sejam anfíbios e outros vivam exclusivamente na terra; que alguns sejam gregários e outros, solitários; que alguns sejam suaves dóceis, e outros, ferozes e indomáveis; não sob certas circunstâncias e condições, mas sempre e em todas as partes, sob

todas as diferentes circunstâncias de sua existência, considera-se prova de sua constituição natural. Revela o que são por natureza, em distinção ao que são ou podem vir a ser por circunstâncias e cultura externas. O mesmo princípio se aplica a nossos juízos sobre os homens. Tudo o que é variável e limitado em suas manifestações; tudo o que se encontra em alguns homens e não em outros, nós o atribuímos a causas peculiares e limitadas; o que é universal e dominante, porém, é invariavelmente atribuído à natureza do homem. Alguns desses modos de ação universalmente manifestos entre os homens são imputados aos atributos essenciais de sua natureza, como a razão e a consciência. O fato de todos os homens efetuarem ações racionais constitui clara prova de que eles são criaturas racionais; e o fato de executarem ações morais constitui prova de que possuem uma natureza moral. Outros modos universais de ação são imputados não aos atributos essenciais da natureza humana, mas a seu atual estado permanente. Que todos os homens busquem a comodidade e os prazeres, e prefiram a si próprios antes que aos outros, não deve ser atribuído à nossa natureza como homens, mas ao nosso presente estado. Como o fato de todos os homens executarem ações morais é prova de que possuem uma natureza moral, assim também o fato de tal conduta moral ser sempre má, ou de todos os homens pecarem desde o mais precoce desenvolvimento de suas capacidades, constitui prova de que sua natureza moral é depravada. É absolutamente inconsistente com todas as idéias justas de Deus que Ele tenha criado o homem com uma natureza que, de modo absolutamente uniforme, o conduza ao pecado e à destruição; ou que lhe haja situado em circunstâncias que inevitavelmente o levem a sua ruína. O atual estado da natureza humana não pode ser, portanto, sua condição normal e original. Somos uma raça apostatada. Nossa natureza corrompeu-se por nossa apostasia de Deus, e por isso toda a imaginação (isto é, todo o exercício) dos pensamentos do coração do homem é só e continuamente para o mal. Ver também Gênesis 8.21. Esta é a solução bíblica e a única solução racional do fato inegável da profunda, universal e precoce pecaminosidade manifesta nos homens em todos os tempos e em todas as partes do mundo.

Evasões dos Argumentos Precedentes

Os métodos adotados pelos que negam a doutrina do pecado original, visando explicar a universalidade do pecado, são insatisfatórios no máximo grau.

1. Não será necessário aqui fazer referência às teorias que se esquivam desta enorme dificuldade, seja negando a existência do pecado, seja atenuando sua má natureza, de modo que a dificuldade deixe de existir. Se de fato não existe o mal

do pecado, então não há pecado que explicar. Mas o fato da existência do mal, de sua universalidade e de seu poder, é demasiado palpável e está sufícientemente na consciência para admitir que seja negado ou ignorado.

2. Outros mantêm que temos no livre-arbítrio do homem uma solução suficiente para explicar a universalidade do pecado. Os homens podem pecar; escolhem pecar e não precisam de maiores explicações para isso. Se Adão pecou sem uma natureza corrompida ante-

cedente, por que, pergunta-se, é necessário pressupor a corrupção da natureza para explicar o fato de outros homens pecarem? Não obstante, um efeito invariável exige uma causa invariável. O fato de um homem poder andar não é razão suficiente para que sempre ande numa direção. Um homem pode exercer suas faculdades para alcançar um ou outro objetivo; o fato de dedicá-las ao longo de toda a vida para adquirir riquezas não se explica simplesmente dizendo que ele é um agente livre. A pergunta é: Por que sua livre agência é sempre exercida em determinada direção? Assim, o fato de os homens serem agentes livres não é a solução para a pecaminosidade universal e total apostasia de nossa raça em relação a Deus.

3. Outros buscam uma explicação deste fato na ordem do desenvolvimento dos elementos constitutivos de nossa natureza. Somos constituídos de tal forma que as faculdades sensori-ais são chamadas a seu exercício antes dos poderes mais elevados da razão e da consciência. Portanto, os primeiros alcançam domínio indevido e conduzem a criança e o adulto a obedecer os instintos inferiores de sua natureza, quando deveriam deixar-se conduzir por faculdades mais elevadas. Em primeiro lugar, porém, esta é uma concepção totalmente inadequada de nossa depravação hereditária. Não consiste exclusiva nem principalmente no domínio da carne (no sentido limitado desse termo) sobre o Espírito. É um mal muito mais profundo e radical. É morte espiritual, segundo as expressas declarações das Escrituras. E, em segundo lugar, não pode ser a condição normal do homem que suas faculdades naturais se desenvolvam em tal ordem que inevitável e universalmente o levem à degradação e ruína moral. E, em terceiro lugar, esta teoria não elimina dificuldades, e em contrapartida não explica os fatos. É tão difícil conciliar a justiça e a bondade de Deus com o fato de os homens nascerem com uma natureza constituída de tal maneira que os conduza indefectivelmente ao pecado, quanto ao fato de que eles devam nascer em um estado de pecado. Com isso nega-se toda a justa provação da raça. Segundo as Escrituras e a doutrina da Igreja, a humanidade passou não só por uma provação

justa, mas também conveniente em Adão, que agiu como representante dela na maturidade e plena perfeição de sua natureza, e com todas as facilidades, motivos e considerações adaptados a assegurar sua fidelidade. Isso é muito mais fácil de crer que o pressuposto de que Deus coloque uma criança, na aurora da razão, em sua prova para a maturidade, com uma natureza já pervertida e sob circunstâncias que em sempre e indefectivelmente a levam à destruição. A única solução, portanto, que permite uma explicação é a doutrina bíblica de que toda a humanidade caiu na primeira transgressão de Adão e, carregando a penalidade por seu pecado, entra no mundo em estado de morte espiritual, cuja evidência se vê e se sente na universalidade, no poder controlador e na manifestação precoce do pecado.

As Escrituras Ensinam Esta Doutrina de Maneira Expressa

As Escrituras ensinam a doutrina do pecado original, ou a corrupção hereditária e pecaminosa de nossa natureza como derivada de Adão, não só de maneira indireta, ensinando, como já vimos, a universal e total depravação de nossa raça, mas também de maneira direta. Elas não apenas ensinam que os homens pecam universalmente e desde o primeiro despertar de sua existência, mas também afirmam que o coração do homem é mau. Diz-se que é “Enganoso é coração, mais do que todas as coisas, e desesperadamente corrupto; quem o conhecerá?”

(Jr 17.9). “... o coração dos filhos dos homens está inteiramente disposto a praticar o mal” (Ec 8.11). “Viu o Senhor que a maldade do homem se havia multiplicado na terra e que era continuamente mau todo desígnio do seu coração” (Gn 6.5); ou como em Gênesis 8.21: “... é mau o desígnio íntimo do homem desde sua mocidade ...” Pelo termo coração, na linguagem das Escrituras, entende-se o próprio homem; a alma, aquilo que é a sede e fonte da vida. É aquilo que ele pensa, sente, deseja e quer. É aquilo do qual procedem bons e maus pensamentos, desejos e propósitos. Nunca denota mero ato ou estado passageiro da alma. É aquilo que é permanente, que determina o caráter. Tem a mesma relação com os atos que a terra tem com seus produtos. Assim como uma boa terra produz cardos e espinhos, também é dito que o coração humano (a natureza humana em seu estado atual) se revela ser mau pela prolífica colheita de pecados que ele produz sempre e em toda a parte. Esta doutrina é ensinada mais claramente ainda em Mateus 7.16-19, onde nosso Senhor diz que os homens são conhecidos por seus frutos. “Pelos seus frutos os conhecereis. Colhem-se, porventura, uvas dos espinhei-ros ou figos dos abrolhos? Assim, toda árvore boa produz bons frutos, porém a árvore má produz

frutos maus. Não pode a árvore boa produzir frutos maus, nem a árvore má produzir frutos bons". E igualmente em Mateus 12.33: "Ou fazei a árvore boa e o seu fruto bom ou a árvore má e o seu fruto mau; porque pelo fruto se conhece a árvore". O ceme e propósito dessas instruções consistem em que os atos morais são uma revelação do caráter moral. Não o constituem, simplesmente o manifestam. O fruto de uma árvore revela a natureza da árvore. Não faz a natureza, mas simplesmente demonstra o que ela é. O mesmo se dá com o homem: seus exercícios morais, seus pensamentos e sentimentos, assim como suas ações externas, são determinados por uma causa moral. Há algo na natureza do homem que é distinto de suas ações e anterior a elas, e determina sua conduta (isto é, todos os seus exercícios conscientes), seja ela boa ou má. Se os homens são universalmente maus, isso constitui, segundo o ensino de nosso Senhor, prova evidente de que a natureza deles é má; tanto como o fato de que um fruto mau demonstra que a árvore é má. Assim, quando as Escrituras declaram que o coração do homem é "perverso", afirmam precisamente o que a Igreja quer dizer quando declara que nossa natureza é depravada. Nem a palavra coração nem a palavra natureza, em tais contextos, denota substância ou essência, mas, sim, disposição natural. As palavras expressam uma qualidade em distinção a um atributo ou propriedade essencial. Inclusive quando falamos da *natureza* de uma árvore, não nos referimos à sua essência, mas à sua qualidade; a algo que pode ser modificado ou mudado sem uma mudança de substância. Assim, nosso Senhor se refere a fazer uma árvore boa, ou tomá-la má, A explicação do significado bíblico da palavra coração dado acima é confirmada por formas análogas e sinônimas de expressão empregadas na Bíblia. O que às vezes é designado como um coração mau chama-se "velho homem", "uma lei do pecado em nossos membros", "a carne", "a mente carnal" etc. E, em contrapartida, o que se designa "um novo coração" chama-se "o novo homem", "a nova criação" (ou natureza), "a lei do Espírito", "a mente espiritual" etc. Todos esses termos e frases apontam para o que é inerente, imanente e permanente, em oposição ao que é passageiro e voluntário. Emprega-se a primeira classe de termos para descrever a natureza do homem antes de sua regeneração, e a segunda, para descrever a conseqüente mudança à regeneração. Assim as Escrituras, ao afirmar que o coração do homem é enganoso e desesperadamente corrupto, e que sua imaginação ou exercícios são continuamente maus, declaram em termos diretos a doutrina da Igreja em relação ao pecado original.

O salmista também afirma diretamente esta doutrina quando diz: "Eu nasci na iniqüidade, e em pecado me concebeu minha mãe" (SI 51.5). Nos versículos anteriores, ele havia confessado seus pecados de comissão; e aqui se humilha

ainda mais diante de Deus, reconhecendo sua depravação inata, hereditária, uma depravação que não considerava mera debilidade ou inclinação para o mal, mas que declarou ser iniqüidade e pecado. Em partes posteriores do Salmo, ele se refere a essa corrupção hereditária e inerente, da qual desejava fervorosamente livrar-se, “Eis que te comprazes na verdade no íntimo e no recôndito me fazes conhecer a sabedoria. Purifíca-me com hissopo, e ficarei limpo; lava-me, e ficarei mais alvo que a neve.... Cria em mim, ó Deus, um coração puro e renova dentro em mim um espírito inabalável.” Era em referência à sua parte íntima, à sua natureza interior, que se formara em iniqüidade e fora concebida em pecado, que ele orava para que fosse purificada e renovada. Todo o espirito desse salmo e o contexto no qual aparecem as palavras do versículo cinco tem constrangido a maior parte dos comentaristas e leitores da Escritura a reconhecer nesta passagem uma afirmação direta da doutrina do pecado original. Naturalmente, nenhuma doutrina repousa sobre uma passagem isolada. O que se ensina em um lugar com toda a certeza será pressuposto ou afirmado em outros. O que Davi diz de si mesmo como nascido em pecado é confirmado por outras descrições da Escritura, o que demonstra que o que era verdade no tocante a ele não é menos verdade em relação a toda a humanidade. Assim (Jó 14.4): “Quem da imundícia pode tirar coisa pura? Ninguém!”. Jó 15.14: “Que é o homem para que seja puro? E o que nasce de mulher, para ser justo?” Assim também nosso Senhor diz (Jo 3.6): “O que é nascido da carne é carne”. Isso significa claramente que o que nasce de pais corrompidos é, em si mesmo, corrompido; e acha-se corrompido em decorrência de sua ascendência ou derivação. Isso fica claro: (1.) Pelo uso comum da palavra *carne* em um sentido religioso nas Escrituras. Além dos sentidos primários e secundários da palavra, ela é freqüentemente usada na Biblia para designar nossa natureza corrompida e caida. Portanto, estar “na carne” é estar em nosso estado natural, não regenerado. As obras da carne são obras que emanam de uma natureza corrompida; andar segundo a carne é viver sob a influência controladora de uma natureza pecaminosa. Por isso, ser carnal, ou ter uma mente carnal, é estar corrompido, ou, como explica Paulo, é estar vendido, ser escravo do pecado. (2.) Porque a carne é aqui oposta a Espírito. “O que é nascido da carne é came; o que é nascido do Espirito é espírito.” Visto que a última parte deste versiculo indubitavelmente significa que o que se deriva do Espírito é santo, ou conformado com a natureza do Espirito Santo, a primeira parte deve significar que aquilo que deriva de uma fonte ruim é em si mesmo ruim. Um filho nascido de pais apóstatas deriva deles uma natureza apóstata, corrompida. (3.) Esta interpretação é exigida pelo contexto. Nosso Senhor está assinalando a razão para a necessidade da regeneração ou do nascimento espiritual. Esta razão é a derivação de uma natureza corrompida por

nosso nascimento natural. É porque nascemos em pecado que a renovação do Espírito Santo é universal e absolutamente necessária para nossa salvação.

Outra passagem igualmente decisiva é Efésios 2.3: “Entre os quais também todos nós” (isto é, nós judeus, assim como os gentios) “éramos por natureza filhos da ira, como também os demais”. *Filhos da ira*, segundo um conhecido provérbio hebreu, significa os objetos de ira. Nós, diz o Apóstolo, assim como também os demais homens, somos objetos da ira divina. Ou seja, estamos sob condenação, confrontados justamente com seu desagrado. Tal confronto com a ira de Deus, como ele ensina, não se deve exclusivamente à nossa conduta pecaminosa;

é a condição na qual nascemos. Somos *por natureza* filhos da ira. A palavra natureza, nestas formas de expressão, sempre se opõe àquilo que é adquirido, ou sobreposto, ou ao qual se deve a uma influência *ab extra* ou desenvolvimento interior. Paulo diz que ele e Pedro eram judeus por natureza, ou seja, eram judeus de nascença, não via proselitismo. Diz que os gentios fazem por natureza as coisas da lei, ou seja, em virtude de sua constituição interior, não por instruções externas. Os deuses dos pagãos, diz ele, não são deuses por natureza. Só o são segundo a opinião dos homens. Na literatura clássica, como igualmente na linguagem ordinária, dizer que os homens são de natureza orgulhosa, cruel ou injusta sempre significa que se lhes deve esse predicado em virtude de sua constituição ou condição natural, e não simplesmente devido à sua conduta ou caráter adquirido. O dativo cj)úaei nesta passagem, não significa *por causa de,* porque cJmjchç significa simplesmente natureza, seja ela boa ou má. Paulo não diz diretamente que é “por causa de nossa natureza (corrompida) que somos filhos da ira”, interpretação que demanda a introdução no texto da idéia expressa pela palavra *corrompida.* Simplesmente afirma que somos filhos da ira *por natureza*; ou seja, tal como nascemos. Nascemos em um estado de pecado e condenação. E esta é a doutrina do pecado original defendida pela Igreja. Nossa condição natural não é meramente uma condição de debilidade física, ou de propensão para o pecado, nem de sujeição às más disposições, as quais, se acalentadas, se tomam pecaminosas; mas nascemos em estado de pecado. Rueckert, um comentarista racionalista, diz, referindo-se a esta passagem:[2] “É perfeitamente evidente, à luz de Romanos 5.12-20, que Paulo estava bem longe de opor-se ao ponto de vista expresso no Salmo 51.7, de que os homens nascem pecadores, e, como não interpretamos para nenhum sistema, não pretendemos negar que a idéia, ‘nascemos filhos da ira’, ou seja, desde nosso nascimento estamos expostos à ira divina, é de fato o verdadeiro sentido destas palavras”.

A Bíblia Descreve os Homens como Espiritualmente Mortos

Outra maneira pela qual as Escrituras claramente ensinam a doutrina do pecado original é achada nas passagens que descrevem o estado natural do homem desde a queda. Os homens, todos os homens, de todas as nações e eras, e de todas as condições, são descritos como espiritualmente mortos. O homem natural, o homem tal como é por natureza, está destituído da vida de Deus, ou seja, da vida espiritual. Seu entendimento está entenebrecido, de maneira que não conhece nem recebe as coisas de Deus. Não é suscetível a impressionar-se com as realidades do mundo espiritual. É tão insensível a elas como um homem morto o é às coisas deste mundo. Acha-se alienado de Deus, e é totalmente incapaz de livrar-se, por si só, desse estado de corrupção e desdita. Aqueles, e somente aqueles, que são renovados pelo Espírito Santo, vivificados pelo poder de Deus e por isso mesmo chamados espirituais, como que dirigidos e motivados por um princípio superior a qualquer outro que pertença à nossa natureza caída, são descritos como libertados desse estado no qual nascem os homens. “O homem natural”, diz o Apóstolo, “não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente” (ICo 2.14). “Ele vos deu vida, estando vós mortos nos vossos delitos e pecados”; e não somente a vós, gentios, mas “nos deu vida juntamente com Cristo” (Ef 2.1, 5). O estado de todos os

homens, judeus e gentios, anterior à regeneração, é declarado como sendo um estado de morte espiritual. Efésios 4.17, 18 descreve este estado natural do homem, dizendo acerca dos gentios que “na vaidade dos seus próprios pensamentos (isto é, em pecado), obscure-cidos de entendimento, alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem, pela dureza do seu coração”. O estado natural do homem é de trevas, cujo efeito imediato é a ignorância e o endurecimento, bem como a conseqüente alienação de Deus. É verdade que isso se diz dos gentios, mas o Apóstolo ensina constantemente que o que é verdade em relação aos gentios não é menos verdade em relação aos judeus; não há diferença, visto que toçlos pecaram e estão destituídos da glória de Deus. Com essas poucas passagens concorda todo o teor da palavra de Deus. A natureza humana em seu estado atual é sempre e em toda a parte descrita como entenebrecida e corrompida.

Argumento com Base na Necessidade de Redenção

Outro argumento que sustenta a doutrina do pecado original é o de que a Bíblia,

em toda a parte, ensina que os homens necessitam de redenção mediante o sangue de Cristo. As Escrituras não conhecem nada acerca da salvação de alguém da família humana exceto por meio da redenção que procede de Cristo Jesus. Esta é tão claramente a doutrina da Bíblia que nunca foi questionada na Igreja Cristã. As criancinhas necessitam de redenção do mesmo modo que os adultos, porque também elas estão incluídas no pacto da graça. Redenção, porém, no sentido cristão do termo, é libertação, por meio do sangue de Cristo, do poder e das conseqüências do pecado. Cristo veio salvar os pecadores. E não salva a nenhum outro além dos pecadores. Se salva as criancinhas, elas têm de estar em estado de pecado. Não há possibilidade de evitar esta conclusão, exceto negando uma ou outra das premissas das quais ela se depreende. Ou temos de negar que as criancinhas são salvas por meio de Cristo, idéia tão anticristã que dificilmente é declarada dentro do âmbito da Igreja, ou temos de negar que a redenção, no sentido cristão do termo, inclui a libertação do pecado. Esta é a postura adotada pelos que negam a doutrina do pecado original e, não obstante, admitem que as criancinhas são salvas por meio de Cristo. Afirmam que, no caso delas, a redenção é meramente a preservação do pecado. Por causa de Cristo, ou mediante sua intervenção, elas são transferidas de um estado de existência no qual sua natureza se desenvolve em santidade. Em resposta a esta evasiva, basta observar: (1.) Que ela é contrária à doutrina clara e universalmente recebida da Bíblia no tocante à natureza da obra de Cristo. (2.) Que esta postura elimina a necessidade de qualquer redenção. Toda a Bíblia, porém, ensina claramente que a morte de Cristo é absolutamente necessária: que, se houvesse outra maneira pela qual os homens pudessem ser salvos, Cristo teria morrido em vão (G1 2.21; 3.21). Mas, segundo a doutrina em questão, não há necessidade para a morte de Cristo. Se os homens são uma raça não caída e não corrompida, e se podem ser preservados de pecado com alguma pequena mudança nas circunstâncias, para que, pois, os caros dispositivos redentores, a encarnação, os sofrimentos e a morte do Eterno Filho de Deus, para a salvação deles? Está suficientemente claro que o plano bíblico da redenção se acha fundamentado na apostasia de toda a raça humana de Deus. Pressupõe-se que os homens, todos os homens, as próprias criancinhas e os adultos, estão em estado de pecado e desgraça, do qual ninguém, senão um divino Salvador, pode livrar.

Argumento com Base na Necessidade de Regeneração

Isso fica ainda mais claro à luz do que as Escrituras ensinam sobre a necessidade de regeneração. Por regeneração entende-se, tanto na Escritura quanto na

linguagem da Igreja, a renovação efetuada pelo Espírito Santo; a mudança de coração ou de natureza levada a efeito pelo poder do Espírito, através da qual a alma passa de um estado de morte para um estado de vida espiritual. É esta mudança do pecado para a santidade que nosso Senhor pronuncia como absolutamente essencial à salvação. Somente os pecadores necessitam de regeneração. As criancinhas necessitam de regeneração. Por isso, as criancinhas se acham em estado de pecado. O único ponto deste argumento que deve ser provado é que as criancinhas precisam de regeneração no sentido supracitado. Disso, porém, não se admite dúvida alguma. (1.) Fica demonstrado pela linguagem da Escritura, a qual afirma que todos os homens, para que possam entrar no Reino de Deus, precisam nascer do Espírito. A expressão empregada é absolutamente universal. Significa que todo o ser humano descende de Adão por geração ordinária. Não se faz exceção alguma de classe, tribo, caráter ou idade. E não estamos autorizados a fazer tal exceção. Além disso, porém, como já se observou, a razão assinalada para a necessidade de novo nascimento aplica-se às criancinhas da mesma forma que aos adultos. Todos quantos nascem da carne, por serem assim nascidos, precisam nascer de novo. (2.) As criancinhas sempre estiveram incluídas com seus pais em cada revelação ou promulgação do pacto da graça. A promessa de um Redentor a nossos primeiros pais concernia a seus filhos do mesmo modo que a eles. O pacto com Abraão não foi feito somente com ele, mas também com sua posteridade, pequenos e adultos. O pacto no monte Sinai que, como ensina Paulo, incluía o pacto da graça, foi solenemente ratificado com o povo e com seus “pequeninos”. As Escrituras, portanto, sempre contemplam os filhos desde o nascimento como carentes de salvação, e como interessados no plano da salvação que a Bíblia tem o supremo desígnio de revelar. (3.) Isso é ainda mais evidente pelo fato de que o sinal e selo do pacto da graça, a circuncisão sob a antiga dispensação, e o batismo sob a nova, se aplicava a recém-nascidos. A circuncisão era, aliás, sinal e selo do pacto nacional entre Deus e os hebreus como nação. Ou seja, era o selo das promessas feitas as Abraão, e depois por meio de Moisés, que se relacionavam à teocracia externa ou república de Israel. Não obstante, fica claro que, além dessas promessas nacionais, havia também a promessa da redenção feita a Abraão, a qual, o Apóstolo diz explicitamente, nos alcançou (G1 3.14). Ou seja, nós (todos os crentes) fomos incluídos no pacto feito com Abraão. Não está menos que claro a circuncisão era o sinal e selo daquele pacto. Isso esclarece por que o Apóstolo ensina que Abraão recebeu a circuncisão como selo da justiça da fé. Ou seja, foi o selo daquele pacto que prometeu e assegurou a justiça sobre a condição da fé. Está também claro por que as Escrituras ensinam que a circuncisão tinha um sentido

espiritual. Significava purificação interior. Era administrada a fim de ensinar aos homens que os que participavam do rito careciam de tal purificação, e que esta grande bênção era prometida aos fiéis ao pacto, do qual a circuncisão era o selo. Por isso as Escrituras falam da circuncisão do coração; de uma circuncisão interior efetuada pelo Espirito em distinção àquela que era exterior na carne. Comparem-se Dt 10.16; 30.6; Ez 44.7; At 7.51; Rm 2.28. Com base em tudo isso, fica claro que a circuncisão não podia ser administrada, com base em seu desígnio divinamente constituído, a alguém que não precisasse da circuncisão ou regeneração do coração, para tomá-lo apto para a presença e o serviço de Deus. E como era administrada por mandato

divino às criancinhas quando tinham oito dias de idade, é inevitável concluir que diante de Deus tais criancinhas precisam de regeneração, e portanto nascem em pecado.

O mesmo argumento se aplica, evidentemente, ao batismo de criancinhas. O batismo é uma ordenança instituída por Cristo para anunciar e selar a purificação da alma, mediante a asper-são de seu sangue, e sua regeneração pelo Espírito Santo. Por isso só ser administrada propriamente àqueles que estão em um estado de culpa e perdição. Não obstante, é administrada às criancinhas, por isso pressupõe-se que as criancinhas necessitam de perdão e santificação. Este é o argumento que Pelágio e seus seguidores acharam mais difícil de rebater. Não podiam ne^gar o sentido do rito. Não podiam negar que ele era administrado com propriedade às criancinhas, todavia recusaram admitir a inevitável conclusão de que as criancinhas nascem em pecado. Portanto, foram levados à artificiosa evasão de que o batismo era administrado às criancinhas não com base em seu estado atual, mas sobre o pressuposto de sua provável condição futura. Elas não eram pecadoras, mas provavelmente chegariam a sê-lo, e necessitariam, então, dos benefícios dos quais o batismo é sinal e penhor. Inclusive o Concilio de Trento achou necessário protestar solenemente contra a perversão tão manifesta de um solene sacramento, que o reduziu a uma bula. A fórmula do batismo prescrita por Cristo, e universalmente adotada pela Igreja, pressupõe que aqueles a quem se administra o batismo são pecadores, os quais necessitam da remissão de pecados e da renovação do Espírito Santo. E assim a doutrina do pecado original se acha entretecida na própria textura do cristianismo e se encontra na base das instituições do evangelho.

Argumento com Base na Universalidade da Morte

Outro argumento decisivo sobre este tema é extraído da universalidade da morte. A morte, segundo as Escrituras, é um mal penal. Pressupõe pecado. Nenhuma criatura moral e racional está sujeita à morte exceto por causa do pecado. As criancinhas morrem, e por isso são sujeitas ao pecado. A única maneira de evadir-se deste argumento é negar que a morte é uma imposição penal. Afirmam que se trata de um mal natural que emana da constituição original de nossa natureza, e, portanto, não prova todos os homens sejam pecadores mais do que a morte dos brutos demonstra que são pecadores. Em resposta a essa objeção, é evidente observar que os homens não são brutos. O fato de os animais irracionais, incapazes de pecar, estarem sujeitos à morte não constitui, pois, evidência de que as criaturas morais podem estar sujeitas, com justiça, ao mesmo mal, mesmo que isentas de pecado. Mas, em segundo lugar, o que é de muito maior peso, a objeção se opõe diretamente às declarações da palavra de Deus. Segundo a Bíblia, a morte no caso do homem é um castigo. Adão foi ameaçado com ela como a penalidade da transgressão. Se não houvesse pecado, tampouco haveria morte. O Apóstolo declara de maneira expressa que a morte é o salário (o castigo) do pecado; e a morte se deve ao pecado (Rm 6.23 e 5.12). Ele não só declara isso como um fato, mas o adota como princípio, tomando-o a base de todo o seu argumento em Romanos 5.12-20. Sua doutrina, como aqui se expõe, é que, onde não há lei, também não há pecado. E onde não há pecado, também não há castigo. Todos os homens são castigados, e portanto todos os homens são pecadores. O fato de todos os homens serem castigados é demonstrado pelo fato de que todos morrem. A morte é o castigo. A morte, diz ele, reinou desde Adão até Moisés. Reina inclusive sobre aqueles que não pecaram pessoalmente por transgressão voluntária, como fez Adão.

Reina sobre as criancinhas. Passou absolutamente a todos os homens, porquanto todos são pecadores. Não se pode pôr em dúvida que este é o argumento do Apóstolo; tampouco se pode duvidar que este argumento tem por base a pressuposição de que a morte, no caso do homem, é um mal penal, e seu castigo é uma inegável prova de culpa. Portanto, ou rejeitamos a autoridade das Escrituras, ou admitimos que a morte das criancinhas é uma prova de sua pecaminosidade.

Ainda que o argumento do Apóstolo, tal como supracitado, seja uma prova direta do pecado original (ou da corrupção inerente, hereditária), não é menos prova, como já se insistiu em outra ocasião, da imputação do pecado de Adão. Paulo argumenta em Romanos 5.1220 que, assim como em nossa justificação a retidão sobre cuja base somos aceitos não é subjetivamente nossa, mas, sim, a retidão de

outro, de Cristo, da mesma maneira a razão primária de nossa condenação à morte é o pecado de Adão, algo fora de nós, e não pessoalmente nosso. Mas é preciso ter em mente que a morte da qual ele fala em conformidade com o uso da Escritura, nesse contexto, é a morte de um homem; uma morte apropriada para sua natureza como ser moral formado à imagem de Deus. A morte com que Adão foi ameaçado não era a mera dissolução de seu corpo, mas morte espiritual, a perda da vida divina. A morte física das criancinhas é uma prova patente de que elas estão sujeitas à penalidade que sobreveio aos homens (que entrou no mundo e passou a toda a humanidade) devido a um homem, ou pela desobediência de um só. E como aquela penalidade foi a morte espiritual, bem como a dissolução do corpo, a morte das criancinhas é uma prova bíblica e decisiva de seu nascimento destituído da retidão original e de sua contaminação por uma pecaminosa corrupção da natureza. Sua morte física é prova de que eles estão envolvidos na penalidade, cujo elemento principal é a morte espiritual da alma. Foi pela desobediência de um homem que todos se constituíram pecadores, não só por imputação (o que é verdade e de grande importância), mas também por depravação inerente. Da mesma forma, é pela obediência de um homem que todos são constituídos justos, não só por imputação (o que é verdade e vitalmente importante), mas também pela conseqüente renovação de sua natureza emanando de sua reconciliação com Deus.

Argumento com Base no Consenso Comum dos Cristãos

Finalmente, é justo nesta questão apelar para a fé da Igreja universal. Os protestantes, ao rejeitar a doutrina da Tradição e afirmar que a palavra de Deus contida nas Escrituras do Velho e do Novo Testamento é a única norma infalível de fé e prática, não rejeitam a autoridade da Igreja como mestra. Eles não se isolam da grande companhia dos fiéis em todos os tempos para estabelecer uma nova fé. Mantêm que Cristo prometeu o Espírito Santo para conduzir seu povo ao conhecimento da verdade; que o Espírito habita como mestre em todos os filhos de Deus, e que os que nascem de Deus são assim levados ao conhecimento e à convicção da verdade. Portanto, há para a verdadeira Igreja, ou para o verdadeiro povo de Deus, uma só fé, bem como um só Senhor e Deus, o Pai de todos. Portanto, qualquer doutrina que possa ser demonstrada como parte da fé (não da Igreja externa e visível, mas) dos verdadeiros filhos de Deus em todas as eras do mundo, tem de ser verdadeira. Deve ser recebida não porque é universalmente crida, mas porque o fato de que ser universalmente crida por verdadeiros cristãos prova que é ensinada pelo Espírito tanto em sua Palavra quanto no

coração de seu povo. Este é um sólido princípio reconhecido por todos os protestantes. Esta fé universal da Igreja não deve ser buscada tanto nas decisões dos concílios eclesiásticos como nas fórmulas devocionais que têm prevalecido entre o povo. Como freqüentemente observado, é nas orações, na hinologia, nos escritos devocionais que os verdadeiros crentes estabelecem como canal de sua comunhão com Deus, e o meio através do qual expressam suas mais íntimas convicções religiosas, que devemos buscar a fé universal. Da fé do povo de Deus, ninguém pode separar-se sem perder a comunhão dos santos e sem se colocar fora do âmbito dos verdadeiros crentes. Se essas coisas forem admitidas, temos de admitir a doutrina do pecado original. Aliás, esta doutrina tem recebido várias explicações, e em muitos casos tem sido desvirtuada por teólogos e concílios, embora esteja indelevelmente gravada na fé da verdadeira Igreja. Ela impregna as orações, o culto e as instituições da Igreja. Todos os verdadeiros cristãos estão convencidos de pecado; e não só de suas transgressões individuais, mas da depravação de seu coração e natureza, Eles reconhecem esta depravação como inata e dominante. Gemem sob ela como sob um pesado fardo. Sabem que por natureza são filhos da ira. Os pais levam seus filhos a Cristo para serem lavados por seu sangue e renovados por seu Espírito com tanta ansiedade como as mães se amontoavam ao redor de nosso Senhor, com suas sofridas criancinhas, para que fossem curadas por sua graça e poder. Portanto, sejam quais forem as dificuldades que porventura toldem a doutrina do pecado original, devemos aceitá-la como claramente ensinada nas Escrituras, confirmada pelo testemunho da consciência e da história, e sustentada pela fé da Igreja universal.

Objeções

Deve admitir-se que as objeções a esta doutrina são muitas e sérias. Isso, porém, também sucede no tocante a todas as grandes doutrinas da religião, quer naturais, quer reveladas. E tais dificuldades não se limitam à esfera da religião. Nosso conhecimento, em todas as esferas, está muito limitado e, em grande medida, a fatos isolados. Sabemos que uma pedra cai ao solo, que uma semente germina e produz uma planta de sua própria natureza; mas não é totalmente impossível compreender como se conseguem esses efeitos com os quais estamos tão familiarizados. Sabemos que Deus existe e governa todas as suas criaturas, mas não conhecemos como sua eficaz atividade controladora concorda com a livre agência dos seres racionais. Sabemos que o pecado e a desgraça existem no mundo, e sabemos que Deus é infinito em poder, santidade e benevolência. O que não sabemos é como conciliar a prevalência do pecado com o caráter de Deus. Esses são alguns fatos familiares e universalmente admitidos, tanto em

filosofia quanto em religião. Uma coisa pode ser certa, e com freqüência o é, contra a qual podem surgir objeções que ninguém pode responder. Há dois importantes princípios práticos que se deduzem dos fatos que acabamos de mencionar-se. Primeiro, que não é uma base suficiente nem racional para rejeitar qualquer verdade bem autenticada o simples fato de não sermos capazes de livrar-nos de objeções ou de dificuldades. E, segundo, que se deve considerar como suficientemente contestada qualquer objeção contra uma doutrina religiosa, se for possível demonstrar que é encarada no mesmo sentido que se faz com um fato inegável. Se a objeção não é uma causa racional para negar o fato, não é uma causa racional para rejeitar a doutrina. Este é o método que os escritores sacros adotam para vindicar a verdade.

Ver-se-á que quase todas as objeções contra a doutrina do pecado original entram em con-

flito com um ou com outro dos princípios já mencionados. Ou não se referem à evidência da veracidade da doutrina, quer derivada da Escritura quer da experiência, senão à dificuldade de conciliá-la com outras verdades, ou insiste-se em que estas objeções são fatais para a doutrina quando na verdade são igualmente válidas contra os fatos da providência como o são contra os ensinamentos da Escritura.

A Objeção de que os Homens São Responsáveis Apenas por Seus Atos Voluntários

1. A objeção mais evidente à doutrina do pecado original tem por base a suposição de que nada pode ter caráter moral exceto os atos voluntários e os estados da mente resultantes de ou produzidos por nossa atividade voluntária, os quais estão sujeitos ao poder da vontade. Esta objeção repousa sobre um princípio que já foi considerado. E vai ainda mais longe. Se fosse vistos em profundidade, então não poderia existir uma santidade concreta, nem uma graça habitual, nem pecado inato, nem inerente, nem residente. Já vimos, porém, ao tratar da natureza do pecado, que, segundo as Escrituras e o testemunho da consciência e o juízo universal dos homens, o caráter moral das disposições depende de sua natureza, e não de sua origem. Adão era santo, mesmo que criado assim. Os santos são santos, ainda que regenerados e santificados pelo onipotente poder de Deus. E por isso a alma é verdadeiramente pecaminosa se está sujeita a disposições pecaminosas, ainda que tais disposições sejam inatas e totalmente fora do controle da vontade. Aqui se verá que a objeção não contraria

a evidência bíblica da doutrina de que os homens nascem em pecado, nem contraria o testemunho dos fatos da verdade de tal doutrina: baseia-se na dificuldade de conciliar a doutrina do pecado inato com determinados princípios adotados em relação à natureza e às bases da obrigação moral. Se podemos refutar esses princípios ou não, isso não afeta a veracidade da doutrina. Poderíamos igualmente negar toda a profecia e toda a providência pelo fato de não podermos conciliar o controle absoluto dos agentes livres com sua liberdade. Se o axioma moral que se adota, de que uma pessoa só poder ser responsável por suas próprias ações, entra em conflito com os fatos da experiência e os ensinamentos das Escrituras, o curso racional é negar o pretenso axioma, e não rejeitar os fatos com os quais o axioma está em conflito. A Bíblia, a Igreja, a massa da humanidade e a consciência consideram o homem responsável por seu caráter, independentemente de como este foi formado ou de onde deriva; portanto, a doutrina do pecado original não entra em conflito com verdades morais intuitivas.

Objeção Baseada na Justiça de Deus

2. Objeta-se que é inconsistente com a justiça de Deus que os homens venham ao mundo em estado de pecado. Como resposta a esta objeção, pode-se observar: (1.) Que tudo o que Deus porventura faça tem de estar certo. Se Ele permite que os homens nasçam em pecado, tal fato deve ser consistente com sua perfeição divina. (2.) É um fato da experiência, não menos que umâ doutrina bíblica, que os homens nascem ou em estado de pecado e condenação, tal como o ensina a Igreja, ou, como todos devem admitir, em um estado que inevitavelmente os leva a ser pecaminosos e desditosos. Portanto, tal objeção milita igualmente contra um fato providencial e contra a doutrina das Escrituras. Ou negamos a Deus,

ou admitimos que a existência e a universalidade do pecado entre os homens são compatíveis com sua natureza e com seu governo do mundo. (3.) A Bíblia, como temos observado anteriormente, explica a corrupção de nossa raça e o faz com base no fato de que a humanidade teve plena e j usta prova em Adão, e que a morte espiritual na qual nasce forma parte da penalidade judicial de sua transgressão. Se rejeitarmos tal solução do fato, não poderemos negar o fato propriamente dito; e, sendo um fato, tem que ser consistente com o caráter de Deus.

A Doutrina Apresenta Deus como Autor do Pecado

3. Uma terceira objeção na qual se insiste amiúde e confíadamente é que a doutrina da Igreja, nesta questão, faz de Deus o autor do pecado. Deus é o autor de nossa natureza. Se nossa natureza é pecaminosa, Deus inevitavelmente é o autor do pecado. A evidente falácia desse silogismo é que a palavra *natureza* se emprega, na premissa maior, em um sentido, e, na menor, em sentido distinto. Na primeira, significa substância ou essência; na segunda, disposição natural. É verdade que Deus é o autor de nossa essência. Nossa essência, porém, não é pecaminosa. Deus certamente é nosso Criador. Foi Ele quem nos fez, não fomos nós que fizemos a nós mesmos. Somos obra de suas mãos. Ele é o Pai dos espíritos de todos os homens. Porém não é o autor das más disposições com as quais a natureza está contaminada ao nascer. A doutrina do pecado original não atribui a Deus nenhuma eficiência na produção do mal. Simplesmente pressupõe que Ele abandona nossa raça apóstata e retira dos descendentes de Adão as manifestações de seu favor e amor, que são a vida da alma. O fato de a inevitável conseqüência desse abandono judicial ser a morte espiritual não faz de Deus o autor do pecado, como tampouco a imoralidade e a desesperada e imutável perversidade dos réprobos, aos quais Deus priva de seu Espírito, podem ser atribuídas ao infinitamente Santo como seu autor. É ainda um fato histórico universalmente admitido que o caráter, dentro de certos limites, é transmissível de pais a filhos. Cada nação, cada tribo e inclusive cada família humana estendida tem suas peculiaridades físicas, mentais, sociais e morais propagadas de geração em geração. Nenhum processo de disciplina ou cultura pode transformar um tártaro em inglês, nem um irlandês em francês. Os Bourbons, os Habsburgos e outras famílias históricas têm retido e transmitido suas peculiaridades ao longo dos séculos. Pode não nos ser possível explicar isso, mas não podemos negá-lo. Ninguém nasce como ser humano absoluto, sem pertencer a nada mais que à humanidade genérica. Cada um nasce como ser humano em determinado estado, com todas aquelas características físicas, mentais e morais que constituem sua individualidade. Daí, não há nada na doutrina da depravação hereditária que se encontre fora de analogia com os fatos da providência.

Afirma-se que Ela Destrói a Livre Agência dos Homens

4. Objeta-se, demais, ante esta doutrina, que ela destrói o livre-arbítrio dos homens. Se nascemos com uma natureza corrompida pela qual nos vemos inevitavelmente fadados a atos pecaminosos, deixamos de ser livres na execução de tais atos, e conseqüentemente não somos responsáveis por eles. Tal objeção se baseia em uma teoria particular da liberdade, e deve suster-se ou cair com ela. A mesma objeção é apresentada contra a doutrina dos

decretos, da graça eficaz, da perseverança dos santos e contra todas as demais que pressupõem que um ato livre pode ser totalmente certo no que tange à sua ocorrência. É suficiente, aqui, observar que a doutrina do pecado original pressupõe que os homens têm a mesma classe e o mesmo grau de liberdade para pecar sob a influência de uma natureza corrompida que têm os santos e anjos para agir corretamente sob a influência de uma natureza santa. Agir de conformidade com sua natureza é a única liberdade que pertence a todo o ser criado.

§ 14. *A Sede do Pecado Original*

Uma vez considerada a natureza do pecado original, a próxima questão tem que ver com sua sede. Segundo uma teoria, ela está no corpo. O único mal do pecado de Adão sobre sua posteridade, admitido por alguns teólogos, é a desordem de sua natureza física, pela qual os apetites e as paixões do corpo adquirem indébita influência. Quase não se diferencia desta teoria aquela de que a natureza sensorial do homem, em distinção à sua razão e consciência, é o único elemento afetado por nossa depravação hereditária. Uma terceira doutrina é que o coração, considerado a sede dos afetos em distinção ao entendimento, é a sede da depravação natural. Tal doutrina está ligada à idéia de que todo pecado e santidade são formas de sentimento ou estados dos afetos. E essa é a base sobre a qual se explica a natureza da regeneração e da conversão, a relação entre arrependimento e fé, bem como outros pontos de teologia prática. Tudo depende das inclinações ou estado dos sentimentos. Em vez de os afetos seguirem o entendimento, o entendimento, afirma-se, segue os afetos. Uma pessoa só compreende e recebe a verdade quando a ama. A regeneração é simplesmente uma mudança no estado dos afetos, e a única incapacidade sob a qual os pecadores laboram no tocante às coisas de Deus é uma falta de inclinação para elas. Em oposição a todas estas doutrinas, o agostinianismo, tal como o mantêm as igrejas luteranas e reformadas, ensina que o homem todo, alma e corpo, o mais elevado assim como o mais baixo, e as faculdades intelectuais assim como as emocionais da alma, acha-se afetado pela corrupção de nossa natureza derivada de nossos primeiros pais.

Como as Escrituras falam do corpo sendo santificado em dois sentidos - primeiro, como consagrado ao serviço de Deus; e, segundo, como estando em uma condição normal em todas as suas relações com nossa natureza espiritual, a fim de ser um instrumento adequado de justiça e participante dos benefícios da redenção -, elas também mostram o corpo como afetado pela apostasia de nossa

raça. O corpo não é só usado a serviço do pecado ou como instrumento de injustiça; mas está deteriorado em todos os aspectos. É desordenado em seus anelos, rebelde e difícil de refrear. É, como diz o Apóstolo, o oposto ao corpo glorioso e espiritual com o qual o crente será mais tarde revestido.

A Alma Inteira é a Sede do Pecado Original

É antibíblica a teoria de que os afetos (ou, o coração no sentido limitado do termo), com exclusão das faculdades racionais, são os únicos influenciados pelo pecado original; e a doutrina oposta, que faz da alma inteira o centro da corrupção inerente, é a doutrina da Bíblia, tal como fica evidente:

1. Porque as Escrituras não fazem ampla distinção entre o entendimento e o coração,

como comumente se faz em nossa filosofia. Nelas se fala dos “pensamentos do coração”, das “imaginações do coração” e dos “olhos do coração”, bem como de suas emoções e afetos. Todo o princípio imaterial é designado na Bíblia como alma, espírito, mente, coração. Portanto, quando fala do coração, isso quer dizer o homem, o ego, aquilo no qual reside a individualidade pessoal. Se o coração é corrompido, a alma inteira se corrompe com todos os seus poderes.

2. A doutrina oposta pressupõe não haver nada moral em nossas cognições ou em nossos juízos; todo conhecimento é puramente especulativo. Enquanto isso, segundo as Escrituras, os principais pecados dos homens consistem em seus juízos errôneos, em pensar e em crer que o mal é bom, e que o bem é mau. Isto é, em sua forma mais elevada, tal como nos ensina nosso Senhor, o pecado imperdoável, ou a blasfêmia contra o Espírito Santo. Jesus declarou ser jamais perdoado o fato de os fariseus pensarem que Cristo era mau, que suas obras se revelavam como obras de Satanás. Foi porque Paulo não podia ver em Cristo beleza alguma para desejá-lo, e porque verdadeiramente pensou estar prestando um serviço a Deus que se pôs a perseguir os crentes, o que o fez declarar de si mesmo como o primeiro dos pecadores. É, como a Bíblia claramente revela, porque os homens são ignorantes de Deus, e cegos para a manifestação de sua glória na pessoa de seu Filho, que estão perdidos. Em contrapartida, a mais sublime forma de excelência moral consiste no conhecimento. Conhecer a Deus é vida eterna. Conhecer a Cristo é ser como Cristo. O mundo, diz ele, não me conheceu, estes (os crentes), porém, me conheceram. A verdadeira religião consiste no conhecimento do Senhor, e a prevalência universal desse

conhecimento é predita nestas palavras: “Todos me conhecerão, desde o menor até o maior, diz Jeová”. Através das Escrituras, a sabedoria é piedade, os sábios são os bons; a insensatez é pecado, e os insensatos são os maus. Nada pode ser mais repugnante à filosofia bíblica do que a dissociação do caráter moral do conhecimento, e nada se opõe mais à nossa própria consciência. Sabemos que cada afeto em uma criatura racional inclui um exercício das faculdades cognitivas; e cada exercício de nossas faculdades cognitivas, em relação aos temas morais e religiosos, inclui o exercício de nossa natureza moral.

3. Um terceiro argumento acerca desta questão provém do fato de que toda a Bíblia apresenta o homem natural ou não regenerado como cego ou ignorante no tocante às coisas do Espírito. A Bíblia declara que ele não pode conhecê-las. E a condição apostatada da natureza humana é apresentada como corrompida, diz o Apóstolo, pela ignorância que está neles.

4. Afirma-se que a conversão consiste em uma trasladação das trevas para a luz. Afirma-se que Deus abre os olhos. Que os olhos do entendimento (ou coração) são iluminados. Afirma-se que todos os crentes são sujeitos à iluminação espiritual. Paulo descreve sua própria conversão, dizendo que “Deus revelou seu Filho em mim”. Deus lhe abriu os olhos para capacitá-lo a ver que Jesus era o Filho de Deus, o Deus manifesto em carne. Com isso Paulo tomou-se uma nova criatura, e toda a sua vida foi, desde então, dedicada ao serviço daquele a quem antes aborrecia e perseguia.

5. Afirma-se que o conhecimento é o efeito da regeneração. Os homens são renovados para poderem conhecer. São conduzidos ao conhecimento da verdade; e são santificados pela verdade. A partir de todas essas considerações, é evidente que a nossa natureza cognitiva, bem como a emocional, está envolvida na depravação conseqüente de nossa apostasia de Deus; que em nosso conhecimento, bem como em nosso amar e querer, estamos sob a influência e domínio do pecado.

§ 15. *Incapacidade*

O terceiro grande ponto incluso na doutrina bíblica do pecado original é a incapacidade do homem apostatado, em seu estado natural, para fazer de si próprio algo espiritualmente bom. Isso está necessariamente incluído na idéia de morte espiritual. Sobre este tema, propomos: (1.) Enunciar a doutrina tal como ela se apresenta nos símbolos das igrejas protestantes. (2.) Explicar a natureza da

incapacidade sob a qual se afirma que o pecador age. (3.) Exibir as provas biblicas da doutrina. (4.) Responder às objeções que geralmente se apresentam contra ela.

A Doutrina Tal como Enunciada nos Símbolos Protestantes

Têm prevalecido na Igreja três posturas gerais no tocante à capacidade do homem caído. A primeira, a doutrina pelagiana, que afirma a capacidade plenária dos pecadores para fazer tudo o que Deus exija deles. A segunda é a doutrina semipelagiana (tomando o termo semipelagiano em seu sentido amplo e popular), a qual admite que as capacidades humanas foram debilitadas pela queda da raça humana, mas nega que a humanidade tenha perdido toda a capacidade de fazer o que é espiritualmente bom. E, em terceiro lugar, a doutrina agostiniana, ou protestante, que ensina que tal é a natureza da depravação inerente e hereditária, que os homens, desde a queda, são totalmente incapazes de converter-se para Deus, ou de fazer algo verdadeiramente bom diante dele. Nestas três perspectivas acerca da capacidade dos homens caídos, incluem-se suas correspondentes perspectivas acerca da graça, ou da influência e operações do Espírito Santo na regeneração e conversão do homem. Os pelagianos negam a necessidade de qualquer influência supernatural do Espírito na regeneração e santificação dos homens. Os semipelagianos admitem a necessidade desta influência divina para auxiliar os debilitados poderes do homem na obra de converter-se a Deus, mas alegam que o pecador coopera nessa obra e que o resultado depende de sua cooperação voluntária. Os agostinianos e protestantes atribuem toda a obra de regeneração ao Espírito de Deus, sendo a alma passiva nessa ação, não agente da transformação, ainda que ativa e cooperante em todos os exercícios da vida divina da qual se fez recipiente.

A doutrina da incapacidade do pecador é expressa nos símbolos da Igreja Luterana. A “Confíssãp de Augsburgo”[3] afirma: “Humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam civilem justitiam et deligendas res rationi subjectas. Sed non habet vim sine Spiritu Sancto effíciendae justitiae Dei, seu justitiae spiritualis, quia animalis homo non percepit ea quas sunt Spiritus Dei (ICo 2.14); sed hasc fit in cordibus, cum per verbum Spiritus Sanctus concipitur. Hasc totidem verbis dicit Augustinus;[4] est, fatemur, liberum arbitrium omnibus hominibus; habens quidem judicium rationis, non per quod sit idoneum, quas ad Deum pertinent, sine Deo aut inchoare aut certe peragere: sed tantum in operibus vitas presentis, tam bonis, quam etiam malis”.

“Fórmula de Concórdia”:[5] “Etsi humana ratio seu naturalis intellectus hominis, obscuram

aliquam notitiae illius scintillulam reliquam habet, quod sit Deus, et particulam aliquam legis tenet: tamen adeo ignorans, coeca, et perversa est ratio illa, ut ingeniosissimi homines in hoc mundo evangelium de Filio Dei et promissiones divinas de aetema salute legant vel audiant, tamen ea propriis viribus percipere, intelligere, credere et vera esse, statuere nequeant. Quín potius quanto diligentius in ea re elaborant, ut spirituales res istas suas rationis acumine indagent et comprehendant, tanto minus intelligunt et credunt, et ea ominia pro stultitia et meris nugis et fabulis habent, priusquam a Spiritu Sancto illuminentur et doceantur”. Ainda:[6] “Natura corrupta viribus suis coram Deo nihil aliud, nisi peccare possit”.

“Sacras literae hominis non renati cor duro lapidi, qui ad tactum non cedat, sed resistat, idem rudi trunco, interdum etiam ferae indomitas comparant, non quod homo post lapsum non amplius sit rationalis creatura, aut quod absque auditu et meitatione verbi divini ad Deum convertatur, aut quod in rebus extemis et civilibus nihil boni aut mali intelligere possit, aut libere aliquid agere vel omittere queat.”[7]

“Antequam homo per Spiritum Sanctum illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese, et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus, et ad conversionem aut regenerationem suam nihil inchoare, operari, aut coõperari potest, nec plus, quam lapis, truncus, autlimus.”[8]

A doutrina das igrejas reformadas aponta para o mesmo rumo.[9] “Confissão Helvética II”: “Non sublatus est quidem homini intellectus, non erepta ei voluntas, et prorsus in lapidem vel truncum est commutatus: caeterum illa ita sunt immutata et inminuta in homine, ut non possint amplius, quod potuerunt ante lapsum. Intellectus enim obscuratus est: voluntas vero ex libera, facta est voluntas serva. Nam servit peccato, non nolens, sed volens. Etenim voluntas, non noluntas dicitur....

“Quantum vero ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis, non recte judicat de divinis ex semetipso. ... Constat vero mentem vel intellectum ducem esse voluntatis, cum autem ccecus sit dux, claret quousque et voluntas pertingat. Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum, nondum renato; vires nullas ad perficiendum bonum.... [10]Caeterum nemo negat in extemis, et regenitos

et non regenitos habere liberum arbitrium.... Damnamus in hac causa Manichaeos, qui negant homini bono, ex libero arbítrio fuisse initium mali. Damnamus etiam Pelagianos, qui dicunt hominem malum sufficienter habere libemm arbitrium, ad faciendum praeceptum bonum."

"Confissão Galicana": "Etsi enim nonnullam habet boni et mali discretionem: affirmamus tamen quicquid habet lucis mox fíeri tenebras, cum de quasrendo Deu agitur, adeo ut sua intelligentia et ratione nullo modo possit ad eum accedere: item quamvis voluntate sit praeditus, qua ad hoc vel illud movetur, tamen quum ea sit penitus sub peccato captiva, nullam prorsus habet ad bonum appetendum libertatem, nisi quam ex gratia et Dei dono acceperit".[11]

"Artigo XXXIX": "Ea est hominis post lapsum Adse conditio, ut sese naturalibus suis

viribus et bonis operibus ad fídem et invocationem Dei convertere ac prseparare non possit. Quare absque gratia Dei quae per Christura est nos praeveniente, ut velimus et cooperante dum volumus, ad pietatis opera facienda, quae Deo grata sunt ac accepta, nihil valemus".[12]

"Opera quae fíunt ante gratiam Christi, et Spiritus ejus afflatum, cum ex fide Christi non prodeant minime Deo grata sunt. ... Immo, cum non sint facta ut Deus illa fieri voluit et praecepit, peccati rationem habere non dubitamus".[13]

"Cânones Dordrechatanae":[14] "Omnes homines in peccato concipiuntur, et filii irae nascuntur, inepti ad omne bonum salutare, propensi ad malum, in peccatis mortui, et peccati servi; et absque Spiritus Sancti regenerantis gratia, ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad ejus correctionem se disponere nec volunt, nec possunt".

"Residuum quidem est post lapsum in homine lumen aliquod naturae, cujus benefício ille notitias quasdam de Deo, de rebus naturalibus, de discrimine honestorum et turpium retinet, et aliquod virtutis ac disciplinae externa: studium ostendit: sed tantum abest, ut hoc naturse lumine ad salutarem Dei cognitionem pervenire, et ad eum se convertere possit, ut ne quidem eo in naturalibus ac civilibus recte utatur, quinimo qualecumque id demum sit, id totum variis modis contaminei atque in injustitia detineat, quod dum facit, coram Deo inexcusabilis redditur."[15]

“Confissão de Westminster.”[16] O pecado original é enunciado nas seções segunda e terceira, visando incluir a perda da retidão original e a aquisição de uma natureza corrompida; afirma-se na quarta seção: “daí nos tomamos totalmente indispostos, incapazes e opostos a todo bem, e totalmente inclinados a todo mal”.

“A capacidade que eles (os crentes) têm de fazer boas obras não é de forma alguma deles, mas inteiramente do Espírito de Cristo.”[17]

A vocação eficaz “provém tão-somente da livre e especial graça de Deus, e não de alguma outra coisa prevista no homem, que nisto é inteiramente passivo, até que, sendo vivificado e renovado pelo Espírito Santo, seja capacitado a responder a esse chamado e a abraçar a graça oferecida e comunicada nele.”[18] .

A Natureza da Incapacidade do Pecador

É evidente, com base nas declarações autorizadas desta doutrina, tal como se encontra nos livros simbólicos das igrejas luterana e reformada, que a incapacidade sob a qual se afirma que o homem labora, desde sua queda, não procede:

A Incapacidade Não Procede da Perda de Alguma Faculdade da Alma

1. Da perda de alguma faculdade de sua mente ou de algum atributo original e essencial de sua natureza. Ele conserva sua razão, vontade e consciência. Tem o poder intelectual de cognição, a capacidade de autodeterminação e a faculdade de discernir entre o bem e o mal morais. Sua consciência, como diz o Apóstolo, aprova ou desaprova seus atos morais.

Nem da Perda da Livre Agência

2. A doutrina da incapacidade do homem, portanto, não pressupõe que o homem tenha deixado de ser um agente moral livre, Ele é livre porque determina suas próprias ações. Cada volição é um ato de livre autodeterminação. Ele é um agente moral porque tem a consciência de obrigação moral e, sempre que peca, age contra as convicções da consciência ou dos preceitos da lei moral. Que um ser humano está em um estado tal que invariavelmente prefira e escolha o mal em vez do bem, como fazem os anjos apóstatas, não é mais inconsistente com sua livre agência moral do que estar ele em um estado tal que prefira e

escolha o bom com a mesma uniformidade que fazem os santos anjos.

A Incapacidade Não é Mera Ausência de Inclinação

3. A incapacidade dos pecadores, segundo a prévia exposição da doutrina, não é mera ausência de inclinação para o bem. Esta ausência de inclinação realmente existe, mas não é a realidade final. Tem de haver alguma causa ou razão para ela. Como Deus e Cristo são infinitamente maravilhosos, o fato de que os pecadores não os amem não deve ser explicado dizendo-se que eles não estão inclinados a deleitar-se na infinita excelência. Isso seria simplesmente dizer a mesma coisa com palavras distintas. Se alguém não percebe a beleza de uma obra de arte ou de uma produção literária, não se explica o fato dizendo que a pessoa não tem inclinação para tais formas de beleza. A que se deve que o que é belo em si mesmo, e no critério dos competentes para julgar, não possui nenhuma graça ou beleza para ele? A que se deve que a suprema excelência de Deus e tudo o que faz com que Cristo seja destacado entre milhares de milhares e absolutamente deleitoso aos olhos dos santos e dos anjos, não suscitem sentimentos correspondentes no coração não regenerado? Portanto, a incapacidade do pecador não consiste em sua ausência de inclinação para o bem, nem emana exclusivamente dessa fonte.

Emana da Ausência de Discernimento Espiritual

4. Segundo as Escrituras e as normas de doutrina supracitadas, ela consiste na falta de capacidade de discernir corretamente as coisas espirituais, e na conseqüente ausência de todos os afetos corretos em direção a elas. Essa falta de capacidade para o discernimento espiritual emana da corrupção de toda a nossa natureza, devido à qual a razão ou o entendimento se revelam cegos, e o gostos e os sentimentos se revelam pervertidos. E como esse estado mental é inato, por ser o estado ou condição de nossa natureza, subjaz à vontade e está fora do alcance de seu poder, controlando tanto nossos afetos quanto nossas volições. Aliás, é fato conhecido da experiência que os critérios do homem com respeito ao que é verdadeiro

ou falso, certo ou errado, são, em muitos casos, determinados por seus interesses ou sentimentos. Alguns, em suas filosofias, têm generalizado esta realidade, conferindo-lhe a categoria de lei, e ensinando que, no que tange a todos os temas estéticos e morais, os critérios e as apreensões do entendimento são determinados pelo estado dos sentimentos. Ao aplicar essa lei às questões

religiosas, insistem em que só os afetos estão sujeitos à corrupção moral, e que, se estes forem purificados ou renovados, o entendimento, então, compreende e julga retamente como matéria de fato. Seria fácil ver que isso, como teoria física, é totalmente insatisfatório. Os afetos pressupõem um objeto. Só podem surgir à vista de um objeto. Se amamos, temos de amar algo. O amor é complacência e prazer na coisa amada, e necessariamente pressupõe uma apreensão dela como boa e desejável. É evidentemente impossível que amemos a Deus a não ser que apreendamos sua natureza e perfeições; e por isso faz-se necessário, para que o amor seja exercitado, que a mente compreenda a Deus tal como Ele realmente é. Do contrário, os afetos não seriam nem racionais nem santos. Isso, porém, é de importância subordinada. A filosofia de um homem não tem autoridade para outros homens. Somos chamados a submeter-nos sem vacilar somente à filosofia da Bíblia, aquela pressuposta nas declarações doutrinais da palavra de Deus. Em todo o lugar nas Escrituras se declara ou se pressupõe que os sentimentos seguem ao entendimento; que a iluminação da mente na devida apreensão dos objetos espirituais é condição necessária preliminar de todo sentimento reto e conduta igualmente reta. Temos de conhecer a Deus a fim de amá-lo. Isso é afirmado pelo Apóstolo de modo expresso em 1 Coríntios 2.14. Ali ele diz: (1.) Que o homem natural ou não regenerado não aceita as coisas do Espírito. (2.) Que ele não as aceita porque as considera loucura, ou não é capaz de conhecê-las. (3.) E a razão pela qual ele não pode conhecê-la é que elas são discernidas espiritualmente. É a ignorância, a ausência de discernimento da beleza, da excelência e propriedade das coisas do Espírito (isto é, das verdades que o Espírito tem revelado), a razão ou causa da incredulidade. Daí, por exemplo, em Efésios 4.18 ele dizer que os pagãos (os não-convertidos) estão “alheios à vida de Deus por causa da ignorância em que vivem”. Daí suas freqüentes orações para a iluminação de seus leitores; e a súplica do salmista para que seus olhos fossem abertos. Daí também dizer que a verdadeira conversão é o efeito da revelação. Paulo foi instantaneamente transformado de perseguidor em adorador de Cristo, quando aprouve a Deus revelar-lhe seu Filho. Os que perecem estão perdidos porque o deus deste mundo cegou seus olhos para que não consigam ver a glória de Deus na face de Jesus Cristo. É em concordância a este princípio que o conhecimento se faz essencial para a santidade, ou seja, que a verdadeira religião e a vida etema são expressas como consistindo no conhecimento de Deus (Jo 17.3); e que se afirma que os homens são salvos e santificados pela verdade. Daí a clara doutrina da Bíblia de que a incapacidade dos homens não consiste em mera ausência de inclinação ou oposição do sentimento para com as coisas de Deus, mas essa ausência de inclinação ou alienação, como o chama o Apóstolo, emana da cegueira de sua mente. Apesar

disso, não devemos ir para o extremo oposto e adotar o que se tem chamado de "o sistema da luz", que ensina que os homens são regenerados pela luz ou pelo conhecimento, e tudo o de que se necessita é que se abram os olhos do entendimento. Já que é a alma inteira que está sujeita ao pecado original, a alma inteira é o sujeito da regeneração. Um cego não pode regozijar-se nas belezas da natureza ou da arte, até que os olhos lhe sejam restaurados. Mas, se não forem ensinados, a mera restauração não lhes dá nenhuma percepção da beleza. Toda a sua natureza deve ser sensibi-

lizada e sublimada. Assim também se dá com toda a natureza do apóstata: ela precisa ser renovada pelo Espírito Santo; e então, com seus olhos abertos para a glória de Deus em Cristo, ele se regozijará nele em alegria indizivel e cheia de glória. A iluminação da mente, porém, é indispensável aos sentimentos santos, e é sua causa imediata. Sento esta a doutrina da Bíblia, segue-se que a incapacidade do pecador não consiste meramente na ausência de inclinação para a santidade.

A Incapacidade Asseverada Só em Referência às "Coisas do Espírito "

5. Esta incapacidade só é declarada em referência às "coisas do Espírito". Em todas as Confissões previamente citadas, admite-se que desde a Queda o homem tem não só a liberdade de escolha ou o poder de autodeterminação, mas também é capaz de praticar atos morais, bons como atos maus. Pode ser amável e justo e cumprir seus deveres sociais de modo que mereça a aprovação de seus semelhantes. Isso não significa que o estado mental pelo qual tais atos são praticados, nem os motivos pelos quais são determinados, sejam tais que mereçam a aprovação de um Deus infínitamente santo; mas simplesmente que tais ações, quanto à sua forma, estão prescritas pela lei moral. Os teólogos, como já vimos, chamam a classe de ações que os homens apóstatas têm a capacidade de praticar de *"justitia civilis"*, ou "coisas externas". E a classe a que se declara não ter ele capacidade de praticar chamam de "coisas de Deus", "coisas do Espírito", "coisas que acompanham a salvação". A diferença entre essas duas classes de atos, embora não seja fácil expressar com palavras, é universalmente reconhecida. Há evidente diferença entre moralidade e religião; e entre aqueles afetos religiosos de reverência e gratidão que todos os homens experimentam em maior ou menor grau, e a verdadeira piedade. A diferença reside no estado da mente, nos motivos e na apreensão dos objetos de tais afetos. É a diferença entre a santidade e o mero sentimento natural. O que a Bíblia e todas as Confissões das igrejas da Reforma declaram é que o homem, desde a

queda, não pode mudar seu próprio coração; não pode regenerar sua alma; não pode arrepender-se com piedosa dor nem exercer a fé que é para a salvação. Não pode, em suma, fazer nenhum exercício santo nem efetuar ação alguma de modo que mereça a aprovação de Deus. O pecado impregna tudo o que ele faz, e ele não é capaz de livrar-se do domínio do pecado.

Em Certo Sentido, Essa Incapacidade é Natural

6. Essa incapacidade é natural em um sentido familiar e importante do termo. Não é natural no mesmo sentido em que são a razão, a vontade e a consciência. Estas constituem nossa natureza, e sem elas ou sem alguma delas deixaríamos de ser seres humanos. Èm segundo lugar, não é natural como que surgindo das necessárias limitações de nossa natureza e pertencendo à nossa condição original e normal. Ela emana da natureza do homem como uma criatura que ele não pode criar, e não pode, de si mesmo, produzir nenhum efeito por mera voliçao. Adão, em seu estado de perfeição, não podia, por sua simples vontade, fazer com que uma pedra se movesse, ou com que uma planta crescesse. É evidente que uma incapacidade, surgindo de qualquer uma das fontes previamente mencionadas, isto é, da ausência de quaisquer das faculdades essenciais de nossa natureza ou das limitações originais e normais de nosso ser,

envolve liberdade de obrigação. Nesse sentido, nada é mais verdadeiro que o fato de que a capacidade limita a obrigação. Não se pode exigir com justiça que alguma criatura faça o que ultrapassa suas faculdades como criatura.

Em contrapartida, embora a incapacidade dos pecadores não seja natural em nenhum dos sentidos previamente expostos, é natural no sentido em que surge do presente estado de sua natureza. É natural no mesmo sentido em que são naturais o egoismo, a soberba e o mundanismo. Ela não é adquirida nem superinduzida por alguma influência externa, mas emana da condição em que existe a natureza humana desde a queda de Adão.

Em Outro Sentido, Ela é Moral

7. Essa incapacidade, ainda que natural no sentido que acabamos de assinalar, é, não obstante, moral, porquanto emana do estado moral da alma, em sua relação com a atividade moral, e porque é removida por uma mudança moral, ou seja, pela regeneração.

Objeções à Distinção Popular entre Capacidade Moral e Natural

Tem-se colocado demasiada ênfase na distinção entre capacidade moral e natural, considerando-a um dos grandes avanços na teologia americana, como se isso estabelecesse um importante progresso nesta ciência. Afirma-se que o homem, desde a queda, tem a capacidade natural para fazer tudo o que se lhe pede, e que é sobre tal base que se lhe exige responsabilidade; admite-se, porém, que ele é moralmente incapaz de volver-se para Deus, ou de guardar perfeitamente seus mandamentos. Pensa-se que, com tal distinção, podemos salvaguardar o grande princípio de que a capacidade limita a obrigação, de que uma pessoa não pode ficar atada ao que não pode fazer, e ao mesmo tempo aferrar-se à doutrina bíblica que ensina que o pecador não pode, por si mesmo, arrepender-se nem mudar seu próprio coração. Com respeito a esta distinção, tal como se apresenta comum e popularmente, pode observar-se:

1. Que os termos natural e moral não são antitéticos. Uma coisa pode ser ao mesmo tempo natural e moral. A incapacidade dos pecadores, tal como previamente se observou, ainda que moral, é natural em um sentido de grande importância. E, portanto, é errôneo dizer que é simplesmente moral, e não natural.

2. Os termos são suscetíveis à objeção não só porque carecem de precisão, mas porque são ambíguos. Uma pessoa entende por capacidade nada mais que a posse da razão, vontade e consciência. Outra entende por capacidade plenária tudo o que é necessário para produzir determinado efeito. E este é o sentido próprio das palavras. Capacidade é o poder de fazer algo. Se alguém tem capacidade natural para amar a Deus, tem plena capacidade para fazê-lo. E se tem capacidade para amá-lo, tem tudo o que é necessário para exercer esse amor. E visto que este é o sentido próprio dos termos, é o sentido comumente associado a eles. Os que insistem na capacidade natural do pecador, afirmam geralmente que ele tem pleno poder, sem o auxílio divino, de fazer tudo o que lhe é exigido: amar a Deus de toda a sua alma, mente e forças, e a seu próximo como a si mesmo. Tudo o que se interpõe para que possa agir assim não é sua incapacidade, mas meramente ausência de inclinação, ou ausência de vontade. Uma capacidade inadequada ao fim contemplado não é capaci-

dade. Portanto, constitui uma séria objeção ao uso desta distinção, tal como se usa comumente, o fato de ela envolver um grande erro. Afirma que o pecador pode fazer o que de fato não pode fazer.

3. Uma objeção adicional a esta maneira de enunciar a doutrina é que ela tende

a embaraçar ou enganar. Tem de embaraçar a pessoa, dizendo-lhe que ela pode e não pode arrepender-se e crer. Uma ou outra das duas proposições, no sentido próprio e ordinário dos termos, tem de ser falsa. E qualquer sentido esotérico e metafísico que o teólogo intente para conciliar as duas não encontrará nem apreço nem respeito por parte do povo. É uma objeção muito mais séria que tende a enganar às pessoas, dizendo que elas podem mudar seu próprio coração, que podem arrepender-se, e que podem crer. De nada vale o pregador dizer que o que ele entende por capacidade é que todos os homens têm as faculdades dos seres humanos, e que estas são as únicas faculdades a exercer para converter-se a Deus ou para fazer sua vontade, Com igual raciocínio poderíamos dizer a alguém sem instrução que ele pode compreender e apreciar a Ilíada, porque possui todas as faculdades que o acadêmico possui. E menos ainda servirá dizer-lhe que a única dificuldade reside em sua vontade. Portanto, quando dizemos que os homens podem amar a Deus, queremos dizer que podem amá-lo se quiserem. Se a palavra querer for tomada aqui no sentido ordinário de capacidade de autodeterminação, a proposição de que alguém pode amar a Deus se quiser não é correta; porque é notório que os afetos não estão sob o poder da vontade, Se a palavra for tomada em sentido amplo, incluindo os afetos, a proposição é um truísmo. Eqüivale a dizer que podemos amar a Deus se o amarmos.

4. A distinção entre capacidade natural e moral, tal como feita comumente, é antibíblica. Já se admitiu que há evidente e importantíssima distinção entre uma incapacidade que emana das limitações de nosso ser como criaturas, e uma incapacidade que emana do estado apóstata de nossa natureza desde a queda de Adão, Mas não é isso o que comumente querem dizer os que afirmam a capacidade natural dos homens de fazer tudo o que Deus lhes determina. Eles querem dizer e declaram de maneira expressa que o homem, tal como é agora sua natureza, é perfeitamente capaz de mudar seu próprio coração, arrepender-se e viver uma vida santa; que a única dificuldade em sua via para tal mudança é sua ausência de inclinação, controlável por seu próprio poder, E essa descrição que é antibíblica. As Escrituras nunca se dirigem assim ao homem apostatado, no sentido de assegurar sua capacidade de libertar-se sozinho do poder do pecado.

5. Toda a tendência e o efeito desse modo de pensar são danosos e perigosos. Se um pecador há de ser convencido de sua culpa antes de poder confiar na justiça de Cristo, para sua justificação, tem de convencer-se de sua impotência antes de poder olhar para Deus e ser por Ele libertado. Aqueles a quem se faz

crer que podem salvar-se a si próprios são, na dispensação divina, comumente abandonados a seus próprios recursos,

Em oposição, portanto, à doutrina pelagiana da capacidade plenária do pecador, à doutrina semipelagiana ou arminiana do que se chama “uma capacidade em graça”, ou seja, uma capacidade outorgada a todos os que ouvem o evangelho mediante a graça comum e suficiente do Espírito Santo, e à doutrina de que a única incapacidade do pecador é sua falta de inclinação para o bem, os agostinianos sempre ensinaram que essa incapacidade é absoluta e total. É natural da mesma forma que é moral. É tão completa, embora diferente em gênero, quanto a incapacidade do cego para ver, do surdo para ouvir, ou dos mortos para restaurar-se por si sós à vida.

Prova da Doutrina

1. O primeiro e mais evidente argumento em favor da posição agostiniana ou ortodoxa sobre esta questão é o negativo. Ou seja, o fato de as Escrituras não atribuírem, em parte alguma, aos homens apóstatas a capacidade de mudar seu próprio coração nem de converter-se a si próprios para Deus. Como sua salvação depende de sua regeneração, se tal obra estivesse ao alcance de suas próprias capacidades, seria incrível que a Bíblia jamais pusesse a obrigação de efetuá-la na capacidade do pecador. Se porventura tivesse ele a capacidade de regenerar-se por sua iniciativa, deveríamos esperar nas Escrituras a afirmação da posse de tal capacidade, bem como a convocação para exercê-la. Aliás, poder-se-ia dizer que o mesmo mandamento para arrepender-se e crer implica a posse de tudo o que é necessário para obedecer ao mandamento. O que esse mandamento implica é que aqueles aos quais se dirige são criaturas racionais, capazes de obrigações morais, e agentes morais livres. Não implica nada mais. O mandamento não é nada mais que a declaração autoritativa do que é obrigatório para aqueles aos quais se dirige. Exige-se-nos que sejamos perfeitos como é perfeito nosso Pai que está no céu. A obrigação é imperativa e constante. No entanto, ninguém em seu juízo perfeito pode afirmar sua própria capacidade de tomar-se perfeito dessa maneira. Assim, não obstante os reiterados mandamentos dados na Bíblia aos pecadores para que amem a Deus de todo seu coração, para que se arrependam e creiam no evangelho, e para que vivam sem pecar, permanece verdadeiro que as Escrituras em parte alguma asseveram ou reconhecem a capacidade do homem apóstata em cumprir tais demandas do dever.

Declarações Expressas das Escrituras

2. Além deste testemunho negativo das Escrituras, temos as reiteradas e explícitas declarações da palavra de Deus acerca desta questão. Nosso Senhor compara a relação entre Ele e seu povo com a que existe entre a videira e seus ramos. O ponto de analogia é a total dependência comum em ambas as relações. "Como não pode o ramo produzir fruto de si mesmo, se não permanecer na videira, assim, nem vós o podeis dar, se não permanecerdes em mim ... porque sem mim nada podeis fazer" (Jo 15.4, 5). Aqui somos instruídos que Cristo é a única fonte da vida espiritual; que os que estão fora dele estão destituídos dessa vida e de toda capacidade para produzir seus próprios frutos; e, com respeito aos que estão com Ele, essa capacidade não lhes pertence propriamente, já que deriva totalmente dele. De maneira semelhante, o Apóstolo afirma sua insuficiência (ou incapacidade) para fazer algo por iniciativa própria. "A nossa suficiência [competência]", diz ele, "vem de Deus" (2Co 3.5). Cristo disse aos judeus (Jo 6.44): "Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer." Isso não fica debilitado nem desvirtuado pelo fato de Ele dizer, em outro lugar: "e não quereis vir a mim para terdes vida". A alma arrependida e crente atende a Cristo com fé. Ela quer vir. Mas isso não significa que pode, por iniciativa própria, produzir essa disposição de atender. O pecador quer não vir. Mas isso não prova que vir esteja na capacidade de sua vontade. Ele não pode ter a vontade de comparecer para a salvação de sua alma, a não ser que tenha um verdadeiro sentimento de pecado, bem como uma apropriada compreensão da pessoa, do caráter e da obra de Cristo e correta afeição por Ele. Como irá consegui-los? Estão todos esses complexos estados mentais, esse conhecimento, essas apreensões e esses afetos sujeitos ao poder impe-

rativo da vontade? Em Romanos 8.7, 8 o Apóstolo diz: "Por isso, o pendor da carne é inimizade contra Deus, pois não está sujeito à lei de Deus, nem mesmo pode estar. Portanto, os que estão na carne não podem agradar a Deus". Os que estão "na carne" se distinguem dos que estão "no Espírito". Os primeiros são os não regenerados, pessoas que estão em estado natural, e delas se afirma que não podem agradar a Deus. Afirma-se que a fé é um dom de Deus, e não obstante somos informados que sem fé é impossível agradar a Deus (Hb 11.6). Em 1 Coríntios 2.14, lemos: "Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente". O homem natural se distingue do homem espiritual. Este último é alguém em quem o Espírito Santo é o princípio de vida e atividade, ou alguém que está sob o controle do Espírito; o primeiro é alguém que está sob o controle de sua própria natureza caída, na qual não há princípio de vida e ação, mas a qual lhe pertence como pessoa apóstata. Sobre tal pessoa, o Apóstolo diz

primeiramente que ela não aceita as coisas do Espírito, ou seja, as verdades que o Espírito tem revelado; segundo, que elas lhe são loucura; terceiro, que não pode conhecê-las; e, quarto, que a razão dessa incapacidade é sua falta de discernimento espiritual, ou seja, daquela apreensão da natureza e veracidade das coisas divinas que se deve ao ensino interno ou iluminação do Espírito Santo. Portanto, esta passagem não só afirma a incapacidade do pecador, mas também a base ou fonte dessa incapacidade. Não é mera aversão ou carência de inclinação, mas ausência de um conhecimento genuíno. Ninguém pode ver a beleza de uma obra de arte sem um genuino discernimento estético. Esta é a constante exposição da Escritura. Os homens são mencionados e considerados, por toda a parte, não só como culpados e contaminados, mas também como impotentes.

Ela Está Envolvida na Doutrina do Pecado Original

3. A doutrina da incapacidade do pecador está envolvida na doutrina bíblica do pecado original. Por sua apostasia de Deus, o homem não só perdeu a imagem e o favor divino, mas também mergulhou em um estado de morte espiritual. A Biblia e a razão à uma ensinam que Deus é a vida da alma; seu favor e a comunhão com Ele são essenciais não só à vida, mas também à santidade. Aqueles sob sua ira e maldição estão excluídos de sua presença e vivem em trevas exteriores. Não possuem conhecimento verdadeiro, nem desejo de comunhão com um Ser que para eles é fogo consumidor. Ao Apóstolo parece o maior absurdo e a maior impossibilidade que uma alma fora do favor divino possa ser santa. Esta é a idéia fundamental de sua doutrina da santificação. Os que estão debaixo da lei estão debaixo de maldição; e os que estão debaixo de maldição estão totalmente perdidos. Portanto, é essencial para a santidade que sejamos libertados da lei e restaurados ao favor de Deus antes que possamos efetuar ou experimentar de nossa parte algum exercício de amor ou algum ato de verdadeira obediência. Somos livres do pecado simplesmente porque não estamos debaixo da lei, mas, sim, debaixo da graça. A totalidade dos capítulos seis e sete de Romanos dedica-se à exposição deste princípio. Para o Apóstolo, a doutrina de que o pecador possui a capacidade de, por iniciativa própria, converter-se a Deus, restaurar em sua alma a imagem de Deus e viver uma vida santa provavelmente pareceu-lhe equivalente à absoluta rejeição de sua doutrina da salvação, como se fosse a doutrina de que somos justificados pelas obras. Todo o seu sistema se baseia no princípio de que, sendo culpados,

estamos condenados, e só podemos ser justificados sobre o fundamento da justiça de Cristo; e, estando espiritualmente mortos, nenhuma apresentação

objetiva da verdade, nenhuma declaração autoritativa da lei, nenhum esforço nosso pode originar a vida espiritual, nem suscitar exercício espiritual algum. Sendo justificados gratuitamente e restaurados ao favor divino, somos então, e somente então, capazes de produzir fruto para Deus. “Assim, meus irmãos, também vós morrestes relativamente à lei, por meio do corpo de Cristo, para pertencerdes a outro, a saber, aquele que ressuscitou dentre os mortos, a fim de que frutifiquemos para Deus. Porque, quando vivíamos segundo a carne, as paixões pecaminosas postas em realce pela lei operavam em nossos membros, a fim de frutificarem para a morte. Agora, porém, libertados da lei, estamos mortos para aquilo a que estávamos sujeitos, de modo que servimos em novidade de espírito e não na caducidade da letra” (Rm

7.4-6). Esta visão da questão implica necessariamente que o estado natural dos homens caídos é de total impotência e incapacidade. Eles estão “completamente impedidos, incapazes e opostos a todo bem”. E assim a Bíblia, como vimos, descreve de maneira uniforme os homens em seu estado natural desde a queda como cegos, surdos e espiritualmente mortos; e desse estado eles não podem livrar-se, precisamente como um cego de nascença não pode abrir os próprios olhos, ou como alguém que já se acha no túmulo não pode voltar à vida por iniciativa própria.

A Necessidade da Influência do Espirito

4. O seguinte argumento sobre essa questão provém do que as Escrituras ensinam sobre a necessidade e a natureza da influência do Espírito na regeneração e santificação. Se uma concordância grega do Novo Testamento for manuseada para constatar-se quão amiúde se empregam as palavras IlveOpa e Tò trueOpa xò ayiov, descobrir-se-á o importante papel do Espírito Santo na salvação dos homens, e quão desesperador é o caso dos que estão entregues a si mesmos. O que as Escrituras ensinam de forma claríssima sobre esta questão é: (1.) Que o Espírito Santo é a fonte da vida espiritual e de todos os seus exercícios; que sem essa influência supematural não podemos efetuar ações santas, da mesma maneira que um ramo morto ou separado da videira não pode produzir fruto. (2.) Que no primeiro caso (ou seja, na regeneração) a alma é o sujeito, e não o agente, da mudança produzida. O Espírito dá vida, e em seguida excita e produz todas as suas operações; assim como no mundo natural Deus dá vista ao cego, e em seguida luz através da qual ele possa ver, e objetos que possa contemplar, e conduz e sustenta todos os exercícios do poder da visão que Ele outorgou. (3.) Que a natureza da influência pela qual se produz a

regeneração, a qual deve preceder a todos os exercícios santos, exclui a possibilidade de preparação ou cooperação por parte do pecador. Alguns efeitos são produzidos por causas naturais, outros pela simples volição ou eficiência imediata de Deus. A esta última classe pertencem a criação, os milagres e a regeneração. (4.) Daí, o efeito produzido recebe o nome de nova criatura, ressurreição, novo nascimento, Estas descrições têm o propósito de ensinar a total impotência e inteira dependência do pecador. A salvação não é de quem quer nem de quem corre, mas de Deus, que mostra misericórdia e opera em nós tanto o querer como o fazer, segundo sua boa vontade. Essas são questões que deverão ser tratadas mais adiante com maiores detalhes. Para esta discussão, é suficiente dizer que as doutrinas da Bíblia sobre a absoluta necessidade da graça,

1

Ver acima, pp. 178,179.

2

Der Brief Pauli an die Epheser. Leipzig, 1834, p, 88.

3

1. xviii; Hase, *Libri Symbolici*, pp. 14, 15.

4

Hypomnesticon, seu Hypognosticon, lib. III. iv. 5; *Works*, edição Benedictines, vol. x. p. 2209, a.

5

II.9; Hase, p. 657.

6

1. 25; *Ibid.*, p. 643.

7

II. 19; *Ibid.*, p. 661.

8

[1,4] II. 24; *Ibid.*, 662.

9

[MS]IX; Niemeyer, *Collectio Confessionum*, p. 479.

10

Niemeyer, p. 481.

11

[111] ix; *Ibid.*, p. 331.

12

[1,8] x; *Ibid.*. P. 603.

13

xiii; *Ibid.*, p. 604.

14

Ill.iii; *Ibid.*, p. 709.

15

III.iv; Niemeyer,

16

Capítulo *VI*.

17

Ibid., capítulo *X*. i. § 3.

18

Ibid., capítulo X. § 2.

ou da influência supematural do Espírito, e da natureza e dos efeitos desta influência, são totalmente inconsistentes com a doutrina de que o pecador pode, por iniciativa própria, concretizar alguma ação santa.

O Argumento com Base na Experiência

5. Esta é uma questão muito prática. O que uma pessoa é capaz de fazer determina-se melhor não por um raciocínio *apriori,* nem por deduções lógicas da natureza de suas faculdades, mas pondo à prova sua capacidade. O que se deve fazer é passar do pecado à santidade; amar a Deus de maneira perfeita, e ao próximo como a nós mesmos; cumprir cada dever sem defeito nem omissão e guardar-nos de todo pecado por pensamento, palavra e obra, tanto de coração como de vida. Alguém é capaz de fazer isso? Porventura alguém precisaria de argumentos para demonstrar que não é capaz? O homem conhece duas coisas tão clara e seguramente como conhece sua própria existência: primeiro, que ele é obrigado a ser moralmente perfeito, a guardar todos os mandamentos de Deus, a manter todos os sentimentos corretos em constante exercício segundo a ocasião exigir, e a evitar todo o pecado tanto em sentimento como em obra; e, segundo, que ninguém pode fazer isso, da mesma forma ninguém pode ressuscitar os mortos. O metafísico pode tentar demonstrar a alguém que não há mundo externo, que a matéria é pensamento; e talvez o metafísico creia nisso, mas uma pessoa cuja fé está determinada pelos instintos e pelas leis divinamente constituídas de sua natureza reterá suas convicções intuitivas. De igual modo, o teólogo metafísico talvez diga aos pecadores que eles podem regenerar a si próprios, arrepender-se e crer, amar a Deus perfeitamente, e talvez, fazendo uso de uma figura de linguagem, o dito teólogo assim creia. Os pobres pecadores, porém, sabem que isso não é verdade. Tentariam mil vezes, dariam mil mundos para concretizar tal tarefa, e fazer-se santos e herdeiros da glória por meio da volição, ou mediante o exercício de seus próprios poderes, quer transitórios, quer persistentes.

Admite-se de maneira universal, por ser um fato universal da consciência, que os sentimentos e os afetos não estão sob o controle da vontade. Ninguém pode amar aquilo que o aborrece, nem aborrecer aquilo em que se deleita, pelo exercício de sua capacidade de autodeterminação. Por isso os filósofos, juntamente com Kant, denunciam o mandamento de amar como algo absurdo. Mas a insensatez dos homens é a sabedoria de Deus. É verdade que temos o mandamento de amar a Deus e crer em sua Palavra, esteja ou não o exercício do amor e da fé sob o

controle de nossa vontade. A única maneira pela qual é possível esquivar-nos deste argumento com base na consciência comum dos homens é negando que os sentimentos tenham qualquer caráter moral; ou presumindo que as exigências da lei se acomodam à capacidade do agente. Se ele não pode amar a santidade, não está obrigado a amá-la. Se não pode crer em todo o evangelho, apenas lhe é exigido crer no que ele pode crer, o que pode aceitar como certo à luz de sua própria razão. Não obstante, estas duas proposições são contrárias às convicções intuitivas de todos os homens, bem como às expressas declarações da palavra de Deus. Todos os homens sabem que o caráter moral acompanha os sentimentos, assim como os propósitos e volições; que a benevolência como sentimento é boa, e que a malícia como sentimento é má. Sabem com a mesma certeza que as exigências do direito são imutáveis, que a lei de Deus não pode ser rebaixada à medida da capacidade das criaturas pecadoras. Não exige delas nada que exceda à limitação de sua natureza como criaturas;

senão o pleno e constante, e portanto perfeito, exercício dessas capacidades no serviço de Deus e em conformidade com a sua vontade. É precisamente disso que todo o ser humano racional pecador está plenamente convencido, ou seja, do que não é capaz de fazer. A convicção de incapacidade, portanto, é tão universal e indestrutível como a crença da existência, e todos os sofismas dos teólogos metafísicos são tão impotentes quanto todas as sutilezas do idealista ou do panteísta. Qualquer pessoa ou grupo de pessoas, qualquer sistema filosófico ou teológico que tente deter a grande corrente da consciência humana acabará certamente no abismo do olvido ou da destruição.

A Convicção de Pecado

Há outro aspecto deste argumento que merece ser considerado. O que é convicção de pecado? Quais são as experiências daqueles a quem o Espírito de Deus imbuiu de convicção? A resposta a estas perguntas pode ser encontrada na Bíblia, por exemplo, no sétimo capítulo da Epístola aos Romanos, nos registros da vida interior do povo de Deus ao longo de todas as épocas, e na experiência religiosa de cada crente. Em todas essas fontes é possível demonstrar que cada alma convencida de pecado é levada a sentir e a reconhecer: (1.) Que é culpada diante de Deus, e justamente exposta à sentença de sua lei transgredida. (2.) Que está totalmente contaminada e manchada pelo pecado; que seus pensamentos, sentimentos e ações não são o que nem a consciência nem a lei divina podem aprovar; e que não são apenas atos separados e temporários os que estão assim contaminados, mas também que o coração não é reto, que o pecado existe nele

como poder ou lei que opera nele toda a sorte de maldade. E (3.) Que não pode expiar sua culpa, e não pode libertar-se do poder do pecado; de maneira que se vê obrigado a clamar: Miserável homem que eu sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Esta sensação de absoluta impotência, de total incapacidade, é tanto um elemento universal de convicção genuína quanto uma sensação de culpa ou de consciência de contaminação. É uma grande graça que a teologia do coração com freqüência seja superior à teologia do cérebro.

6.0 testemunho da consciência de cada pessoa é confirmado pela consciência comum da Igreja e por toda a história de nossa raça. Pode-se apelar confiadamente para as orações, para os hinos e para outros escritos devocionais do povo de Deus como prova de que nenhuma convicção está mais profundamente marcada no coração de todos os verdadeiros cristãos do que sua absoluta impotência e total dependência da graça de Deus. Lamentam sua incapacidade de amar ao Redentor, de guardar-se do pecado, de viver uma vida santa adequada em qualquer grau a suas próprias convicções acerca de suas obrigações. E humilham-se sob essa incapacidade. Nunca a apresentam como uma escusa nem como uma atenuante; reconhe-cem-na como fruto e evidência da corrupção de sua natureza derivada por triste herança de seus primeiros pais. Atribuem, unânimes, todo bem que porventura neles haja, não à sua capacidade, mas ao Espírito Santo. Cada um adota, como que expressando a convicção mais íntima de seu coração, a linguagem do Apóstolo: “Não eu, mas a graça de Deus em mim”. E este testemunho da Igreja é também o testemunho de toda a história. O mundo não fornece nenhum exemplo de uma pessoa que tenha regenerado a si própria. Não existe nem jamais existiu tal pessoa; e ninguém jamais acreditou que foi regenerado por sua própria virtude. Se o que os homens são capazes de fazer pode ser determinado pelo que os homens têm feito,

pode-se pressupor sem medo de errar que ninguém é capaz de mudar seu próprio coração, nem de conduzir-se ao arrependimento para com Deus e à fé no Senhor Jesus Cristo. Não vale a pena lutar por uma capacidade que nunca chegou a alcançar, nos milhares de milhões de nossa raça, seus fins desejados. Dificilmente existe uma única doutrina das Escrituras mais claramente ensinada ou mais sobejamente confirmada pelo consciência comum dos homens, sejam santos ou pecadores, que a doutrina de que o homem apostatado é destituído de toda a capacidade de converter-se ou realizar um único ato santo enquanto não for renovado pelo poder onipotente do Espírito de Deus.

Objeções

1. A objeção mais evidente e plausível a esta doutrina é aquela antiga e já sobejamente considerada, ou seja, que ela é inconsistente com a obrigação moral. Não se pode, segundo se diz, exigir de ninguém, com justiça, que faça algo para o qual não tem a necessária capacidade. A falácia dessa objeção reside na aplicação deste princípio. Em sua própria esfera, é uma verdade axiomática; em outra, porém, é absolutamente falsa. É verdade que ao cego não se pode com justiça exigir que veja, nem ao surdo que ouça. A uma criança não se pode exigir que compreenda cálculo, nem a um adulto sem instrução que leia os clássicos. Essas coisas pertencem à esfera da natureza. O princípio de que tratamos não se aplica à esfera da moral nem da religião, quando a incapacidade provém não da limitação, mas da corrupção moral de nossa natureza. Inclusive na esfera da religião há um limite à obrigação com base na capacidade do agente. Não se pode esperar nem tampouco exigir que uma criancinha exiba a medida de afeições santas que enchem a alma dos justos que já são perfeitos. Isso só ocorre quando a incapacidade procede do pecado e é removida pela remoção do pecado, que é consistente com uma obrigação permanente. E já se mostrou, com base nas Escrituras, que a incapacidade do pecador para arrepender-se e crer, para amar a Deus e viver uma vida de santidade, não procede das limitações de sua natureza como criatura (como no caso dos idiotas ou dos brutos); nem da ausência de faculdades ou capacidades precisas, mas simplesmente da corrupção de nossa natureza; daqui se segue que isso não o isenta da obrigação de ser e fazer tudo o que Deus exige. Esta, como já se observou previamente, é a doutrina da Bíblia, confirmada pela universal consciência dos homens, especialmente pela experiência de todo o povo de Deus. Todos à uma lamentamos nossa impotência e total incapacidade para viver sem pecado, e não obstante reconhecemos nossa obrigação de ser perfeitamente santos.

Somos responsáveis por nossas ações externas, porque elas dependem de nossas voli-ções. Somos responsáveis por nossas volições, porque elas dependem de nossos princípios e sentimentos; e somos responsáveis por nossos sentimentos, e por aqueles estados da mente que constituem o caráter, porque (dentro da esfera da moral e da religião) eles são retos ou perversos em sua própria natureza. O fato de os afetos e os estados permanentes, inclusive imanentes da mente, estarem fora do poder da vontade não os exclui (como já se mostrou reiteradamente nestas páginas) da esfera da obrigação moral. Visto que isso é testificado pelas Escrituras e pelo juízo geral dos homens, é inadmissível o axioma pressuposto de que a capacidade limita a obrigação na esfera da moral.

Tendo a obrigação moral por base a posse dos atributos de um agente moral, a

razão, a consciência e a vontade, ela permanece em vigor enquanto esses atributos subsistirem. Se se

perde a razão, perde-se toda a responsabilidade pelo caráter ou conduta. Se a consciência da diferença entre certo e errado, a capacidade de perceber-se distinções morais não existe em uma criatura ou não pertence à sua natureza, tal criatura não está sujeita à obrigação moral; e de modo semelhante, se ela não é um agente, não está investida com a faculdade de atividade espontânea como ser pessoal, ela, no que diz respeito a seus estados conscientes, deixa de ser responsável pelo que é ou faz. Já que a doutrina bíblica e agostiniana admite que o homem retém, desde a queda, sua razão, consciência e vontade, isso faz incólume a base da responsabilidade pelo caráter e pela conduta.

Ela Não Enfraquece os Motivos para a Diligência

2. Outra objeção popular à doutrina bíblica acerca desta questão é que ela destrói toda a base racional sobre a qual repousa o uso dos meios da graça. Se não podemos chegar a determinado fim, por que deveríamos empregar os meios para alcançá-lo? Assim também poderia dizer o agricultor: Se não posso ter certeza da colheita, por que cultivaria meus campos? Em cada área da atividade humana, o resultado depende da cooperação de causas sobre as quais o homem não tem controle algum. Espera-se que ele empregue os meios adaptados ao fim desejado, e confie na cooperação de outras agências sem as quais de nada servem seus próprios esforços. As bases bíblicas sobre as quais somos obrigados a empregar os meios da graça são: (1.) O mandamento de Deus, Isso, por si só, já é suficiente. Se não houvesse evidente adaptação dos meios para um fim, e não pudéssemos descobrir nenhuma conexão entre eles, o mandamento de Deus seria suficiente razão e motivo para seu uso diligente. Não havia nenhuma propriedade natural nas águas do Jordão para curar a lepra, nem no tanque de Siloé para restaurar a vista aos cegos. Não obstante, teria sido uma insensatez fatal por parte de Naamã recusar obedecer ao mandamento de banhar-se sete vezes ali; e por parte do cego recusar lavar-se no tanque, tal como Jesus mandou. (2.) Se o mandamento de Deus é suficiente inclusive quando não há aparente relação entre os meios e o fim, é muito mais suficiente quando os meios têm uma adaptação natural ao fim. Podemos ver esta adaptação no âmbito da natureza, e ela não é menos evidente no da graça. Há estreita relação entre a verdade e a santidade, como entre semear o grão e colher as espigas. O homem semeia, porém Deus dá o crescimento, tanto em um quanto no outro caso. (3.) Não só existe esta adaptação natural dos meios de graça ao fim a alcançar, mas em todos

os casos ordinários se chega a obter o fim mediante o emprego desses meios. Os homens não se salvam sem a verdade. Os que não buscarem, não encontrarão. Os que recusarem pedir, não receberão. Este é tanto o curso ordinário da administração divina do reino da graça quanto da natureza. (4.) Não só existe esta conexão visível entre os meios de graça e a salvação da alma como fato da experiência, mas a promessa expressa de Deus de que os que buscarem, encontrarão, os que pedirem, receberão e os que baterem, se lhes abrirá. Mais que isso não se pode pedir de maneira racional. Aos homens do mundo se lhes dá mais que sobras para estimulá-los em seus esforços na busca de riqueza ou conhecimento. Portanto, a doutrina da incapacidade não prejudica a força de nenhum dos motivos que deveriam estimular os pecadores a empregar toda a diligência na busca de sua própria salvação, da maneira que Deus estabeleceu.

A Doutrina Não Fomenta a Procrastinação

3. Há ainda outra objeção que por toda a parte se apresenta contra esta doutrina. Diz-se que ela fomenta a procrastinação. Se alguém crê que não pode mudar seu coração, que não pode arrepender-se e crer no evangelho, então dirá: “Tenho de esperar o tempo de Deus. Já que Ele dá aos homens um novo coração; já que a fé e o arrependimento são dons seus, tenho de esperar até que Ele queira dar-me tais dons”. É indubitável que Satanás tenta os homens a argumentar assim, da mesma maneira que os tenta a outras formas de soberba insensatez. Não obstante, a tendência natural da doutrina em questão é precisamente a inversa. Quando uma pessoa se convence de que a concretização de um fim desejado está além de sua própria capacidade, instintivamente busca auxílio. Se está enferma, se sabe que não poderá curar a si mesma, então providencia a busca de um médico. Se está persuadida de que a enfermidade está totalmente sob controle, especialmente se algum metafísico puder persuadi-la de que sua enfermidade é uma idéia que pode ser eliminada mediante um ato da vontade, então seria uma insensatez de sua parte buscar auxílio externo. Os cegos, os surdos, os leprosos e os mutilados que estavam na terra quando Cristo se fez presente na carne, sabiam que não podiam ajudar a si próprios, e por isso correram a Ele em busca de auxílio. Não lhes seria possível inventar uma doutrina mais destrutiva das almas do que a doutrina de que os pecadores podem regenerar a si próprios, arrepender-se e crer quando bem lhes apeteça. Os que realmente abraçam tal doutrina nunca buscarão auxílio na única fonte da qual realmente podem obter tais bênçãos. Sentir-se-ão impulsionados a esperar o último momento da vida para concretizar uma obra que está totalmente em suas mãos e pode ser executada a qualquer momento. Um avaro, em seu leito mortuário, pode através

de um ato da vontade entregar todas as suas riquezas. Se um pecador pudesse mudar de maneira tão fácil seu próprio coração, então poderia agarrar-se ao mundo como o avaro às suas riquezas, até o último momento. Toda a verdade tende à piedade; todo o erro, ao pecado e à morte. Como é uma verdade, tanto da Escritura quando da experiência, que o homem não regenerado nada pode fazer por si mesmo a fim de garantir sua salvação, é essencial que seja levado a uma convicção prática desta verdade. Quando então for convencido, buscará auxílio na única fonte em que ela pode ser encontrada.

CAPÍTULO IX

DA LIVRE AGÊNCIA

Em todas as discussões acerca do pecado e da graça se acha necessariamente envolvida a questão da natureza e das condições necessárias à livre agência. Esta é uma das questões nas quais a teologia e a psicologia entram em contato imediato. Há uma teoria da livre agência com a qual são totalmente irreconciliáveis as doutrinas do pecado original e da graça eficaz, e há outra teoria com a qual elas se harmonizam perfeitamente. E assim, em todas as eras da Igreja, os que adotaram as primeiras dessas teorias rejeitaram estas últimas; e, em contrapartida, os que se sentem constrangidos a crer naquelas doutrinas se sentem não menos constrangidos a adotar a outra teoria que concorda com a livre agência. Os pelagianos, os semipelagianos e os remonstrantes não se diferenciam mais notadamente dos agostinianos, luteranos e calvinistas quanto às doutrinas da graça do que quanto à questão metafísica e moral da liberdade humana. Assim, em cada sistema teológico há um matéria intitulada *De libero arbítrio.* Esta é uma questão que cada teólogo encontra em seu caminho, sobre a qual tem de decidir; e dependente dessa decisão é sua teologia, e logicamente sua religião, até onde sua teologia é para ele a verdade e a realidade.

Pode parecer absurdo abordar, no espaço de umas poucas páginas, uma questão acerca da qual se têm escrito tantos volumes. Não obstante, existe esta importante diferença entre as questões que tratam da alma, ou do mundo interior, e as que se relacionam ao mundo exterior; no que diz respeito às primeiras, uma vez que todos os materiais do conhecimento são realidades da consciência, já estamos de posse delas; enquanto, no que diz respeito às últimas, os fatos têm de ser coletados primeiro. Portanto, em questões relativas à mente, com freqüência tudo o que se exige, e tudo o que se pode dar, é o mero enunciado da questão. Se este enunciado for correto, os fatos da consciência se ordenam

espontaneamente ao redor dela; se não for correto, recusam obstinadamente a assim dispor-se. Se as coisas são assim, por que os homens diferem tanto nessa questão? A isso pode-se responder:

1. Que eles não diferem tanto quanto parecem. Quando se deixa a mente sem perturbações, e se permite que ela aja com base em suas próprias leis, os homens, na grande maioria dos casos, pensam de maneira semelhante acerca de todas as grandes questões que dividem os filósofos. É só quando agitam o plácido lago, e tentam sondar suas profundezas, analisar suas águas, determinar as leis de suas correntes e determinar o que contêm, é que vêm e pensam de maneira diferente. Por mais que os homens difiram em suas opiniões especulativas acerca da natureza última da matéria, todos eles, na prática, sentem e agem da mesma maneira em tudo o que se refere à sua aplicação e uso. E por mais que difiram quanto à questão da

liberdade ou da necessidade, concordara em considerar a si mesmos, ou aos outros, como agentes responsáveis.

2. Em nenhuma questão, a ambigüidade da linguagem é um impedimento mais sério, para chegar a um acordo consciente, do que com referência à livre agência. A mesma declaração aparece freqüentemente como certa para uma mente, e falsa para outra, por ser vista de maneira diferente. Tal ambigüidade surge em parte da imperfeição inerente à linguagem humana. As palavras têm e devem ter mais de um sentido; e mesmo que definamos nossos termos e digamos em qual de seus vários e distintos significados estamos empregando uma palavra, as exigências da linguagem, ou a falta de atenção, quase inevitavelmente fazem com que ela seja empregada em algum outro de seus significados legítimos. Além disso, os estados da mente que estas palavras querem descrever são por si mesmos tão complexos que nenhuma palavra pode descrevê-los com precisão. Dispomos de termos para expressar as operações do intelecto, de outros para designar os sentimentos, e ainda de outros para as ações da vontade; porém milhares de nossas ações incluem o exercício do intelecto, da sensibilidade e da vontade, e é absolutamente impossível encontrar palavras para todos esses complexos e variados estados da mente. Assim, não surpreende o fato de que os homens interpretem mal uns aos outros e fracassem em seus mais intensos esforços para expressar o que pretendem de maneira que outros dêem precisamente o mesmo sentido às palavras que empregam.

3. Há outra razão da diversidade de opinião que sempre prevaleceu em todas as

questões relacionadas à livre agência. Ainda que os fatos que determinam as questões discutidas sejam fatos da consciência comum a todos os homens, não obstante eles são tão numerosos, e de gêneros tão diferentes, que é difícil dar a cada um o seu devido lugar e importância. Pelo hábito, ou pela instrução mental, ou pelo estado moral da mente, algumas pessoas atribuem peso de mais a um tipo desses fatos, e peso de menos a outros. Alguns são governados por seu entendimento, outros por seus sentimentos morais. Em alguns, as sensibilidades morais estão muito mais ativas e comportam mais informação do que em outros. Alguns adotam certos principios como axiomas, aos quais obrigam que se amoldem todos os seus juízos. Portanto, é debalde esperar que encontremos em todos os homens uma só mentalidade, inclusive nas questões mais claras e importantes que tratam da constituição e leis de sua própria natureza. Só há um guia seguro e só um caminho, quer para a verdade, quer para a unidade: o Espírito e a palavra de Deus. Felizes os que se deixam conduzir por esse guia e a caminhar nesse caminho.

§ 1. *Diferentes Teorias da Vontade*

Todas as diferentes teorias da vontade podem ser inclusas sob as três classes de Necessidade, Contingência e Certeza.

Necessidade À primeira dessas classes pertencem:

1. A doutrina do fatalismo, a qual ensina que todos os acontecimentos estão determinados por uma necessidade cega. Tal necessidade não surge da vontade de um Ser inteligente que governa todas as suas criaturas e as ações delas com base em sua natureza e com propó-

sitos sábios e bondosos; mas por uma lei de seqüência à qual estão sujeitos tanto Deus (ou, melhor, os deuses) quanto os homens. Exclui a idéia de previsão ou de plano, ou de seleção voluntária de um fim e da adoção de meios para seu cumprimento. As coisas são como são, e têm de ser como são, e hão de ser, sem nenhuma causa racional. Esta teoria ignora qualquer distinção entre as leis físicas e a livre agência. As ações dos homens e as operações da natureza são determinadas por uma necessidade do mesmo tipo. Os acontecimentos são como uma corrente poderosa levada adiante por uma força irresistível - uma força externa a eles próprios, incontrolável e imutável. Tudo o que se deve fazer é deixar que tudo continue assim. E não há diferença alguma se concordamos ou não. Uma pessoa que fracasse em um principio não pode, mediante um ato de

volição, contrapor-se à lei da gravidade; tampouco pode, mediante um ato de volição, controlar ou modificar a ação da fatalidade. Suas circunstâncias exteriores e suas ações interiores são todas igualmente determinadas por uma lei ou influência inexorável que existe fora dela mesmo. Esta é, no mínimo, uma forma de fatalismo. Esta visão da doutrina da necessidade pode repousar na pressuposição de que o universo tem a base de sua existência em si mesmo, e que é governado em todas as suas operações por leis fixas, as quais determinam a seqüência de todos os acontecimentos no reino mineral, vegetal e animal, por uma necessidade semelhante. Ou pode admitir que o mundo deveu sua existência a uma primeira causa inteligente, mas com a pressuposição de que seu autor nunca teve o propósito de criar agentes livres, mas decidiu pôr em marcha certas causas que deveriam desembocar em determinados resultados. Por mais que os fatalistas difiram acerca da causa da necessidade que governa todos os acontecimentos, concordam quanto à sua natureza. É possível que surja da influência das estrelas, como defendiam os antigos caldeus; ou da operação de causas secundárias, ou da constituição original das coisas; ou do decreto de Deus. Exclui-se declaradamente toda e qualquer liberdade de ação, e reduzem-se os atos dos homens à mesma categoria que os dos animais irracionais. Não obstante, propriamente falando, o fatalismo atribui à fatalidade esta necessidade -uma causa não inteligente.

2. Uma segunda forma da doutrina da necessidade é a teoria mecânica. Esta nega que o homem seja a causa eficiência de suas próprias ações. Apresenta-o como passivo ou não dotado de outra forma mais elevada de atividade além da espontaneidade. Exclui declaradamente a idéia da responsabilidade. Supõe-se que o estado interior do homem, e conseqüentemente seus atos, são determinados por suas circunstâncias externas. Esta doutrina, quando relacionada com o materialismo de Hobbes, Hartley, Priestley, Belsham, e especialmente tal como foi plenamente desenvolvida pelos enciclopedistas franceses, supõe que, à luz da constituição de nossa natureza, algumas coisas nos causam dor e outras, deleite; algumas excitam desejo e outras, aversão; e que tal suscetibilidade de receber ações é toda a atividade que pertence ao homem, que é tão puramente um mecanismo vivo como os animais irracionais. Determinado objeto externo produz determinada impressão correspondente sobre os nervos, esta é transmitida ao cérebro, e um impulso de resposta é enviado de volta aos músculos; ou o efeito se extingue no próprio cérebro em forma de pensamento ou sentimento, excitado ou desenvolvido por tal impulso. As características gerais desta teoria são as mesmas até o ponto em que seus defensores ignoram toda a distinção entre necessidade física e moral, e rejeitam

a doutrina da livre agência e da responsabilidade, por mais que difiram em outras questões. ,

3. Uma terceira forma de necessidade inclui todas aquelas teorias que substituem a eficiência das causas secundárias, atribuindo todos os acontecimentos à agência imediata da causa primária. Isso, naturalmente, é feito pelo panteísmo em todas as suas formas, quer meramente faça de Deus a alma do mundo e atribua todas as operações da natureza e todas as ações dos homens à sua agência imediata, quer considere o próprio mundo como sendo Deus, quer faça de Deus a única substância da qual a natureza e a mente são fenômenos. Segundo todos esses pontos de vista, Deus é o único agente; toda a atividade não passa de diferentes modos nos quais a atividade de Deus se manifesta.

A teoria das causas ocasionais conduz ao mesmo resultado. Segundo esta doutrina, toda eficiência provém de Deus. As causas secundárias são apenas as ocasiões nas quais essa eficiência é exercitada. Ainda que este sistema permita uma existência real à matéria e à mente, e admita que são dotadas de certas qualidades e atributos, todavia estas nada são além de suscetibilidades ou receptividades para a manifestação da eficiência divina. Fornecem as ocasiões para o exercício do poder todo-abrangente de Deus. A matéria e a mente são igualmente passivas: todas as mudanças em uma, e toda a aparência de atividade na outra, devem-se à operação imediata de Deus.

Sob o mesmo tópico pertence a doutrina de que a agência de Deus na preservação do mundo é uma criação contínua. Este tipo de descrição é prontamente e amiúde adotado como figura retórica pelos teólogos ortodoxos; mas, se tomado literalmente, implica a completa ineficiência de todas as causas secundárias. Se Deus cria o mundo exterior em cada momento sucessivo, Ele tem de ser o autor imediato de todas as mudanças. Não há conexão entre o que precede e o que se segue, entre o antecedente e o conseqüente, entre causa e efeito, mas sucessão no tempo. E quando isso se aplica ao mundo interior, ou à alma, necessariamente temos a mesma conseqüência. A alma, em qualquer momento determinado, só existe em determinado estado; e se é criada nesse estado, então a energia criativa é a causa imediata de todos os seus sentimentos, cognições e atos. A alma não é um agente; é apenas algo que Deus cria em determinada forma. Toda a continuidade de existência, toda a identidade e toda a eficiência se perdem; e o universo da matéria e da mente segue sendo apenas a contínua pulsação da vida de Deus.

Estreitamente relacionada à doutrina de uma criação contínua está o “esquema do exercício”. Segundo esta teoria, a alma é uma série de exercícios criados por Deus. A alma como tal não existe, nem o ego, mas tão-somente determinadas percepções que se sucedem umas às outras com assombrosa rapidez. Hume nega toda a causa real. Tudo o que sabemos é que tais percepções existem, e que existem em sucessão. Emmons diz que Deus as cria. Naturalmente, é debalde falar da liberdade do homem em produzir os atos criadores de Deus. Se Ele cria nossas volições em vista de motivações, trata-se de suas ações, e não das nossas. A diferença entre este sistema e o panteísmo é pouco mais que nominal.

Contingência

Diretamente oposta a todos estes esquemas de necessidade ergue-se a doutrina da contingência, que tem sido mantida sob diferentes nomes e variadamente modificada. Às vezes é chamada de liberdade da indiferença; pelo que se pretende que a vontade, no momento da decisão, está situada espontaneamente entre os motivos em conflito, e se decide em um ou

outro sentido não devido à maior influência de um motivo sobre o outro, mas devido ao fato de que é indiferente ou indeterminada, capaz de agir de acordo com o motivo mais débil contra o mais forte, ou mesmo sem motivo algum. Às vezes esta doutrina é expressa como “a capacidade autodeterminante da vontade”. Com isso pretende-se negar que a vontade é determinada por motivos e afirmar que a razão de suas decisões deve ser buscada nela mesma. É uma causa, e não um efeito, e por isso não precisa de nada fora de si mesma para explicar suas ações. Às vezes esta doutrina é chamada de capacidade de escolha contrária; ou seja, que em cada voli-ção há e deve haver a capacidade para [fazer] o contrário. Mesmo presumindo que todos os antecedentes externos e internos tenham sido precisamente os mesmos, a decisão poderia ter sido diferente da que realmente foi. Por isso, a contingência é necessária para a liberdade. Esta é uma idéia essencial para a teoria em todas as suas formas. Um acontecimento contingente é algo que pode ou não acontecer. Portanto, a contingência se opõe não apenas à necessidade, mas também à certeza. Se uma pessoa pode agir em oposição a todos os motivos, externos e internos, e a despeito de toda a influência que pode ser exercida sobre ela, que não signifique a destruição de sua liberdade, então deve permanecer para sempre insegura de como agirá. Portanto, os defensores desta teoria da liberdade mantêm que a vontade independe da razão, dos sentimentos e de Deus. Não há, dizem eles, um terreno intermediário entre a contingência (ou seja, a incerteza) e

o fatalismo; entre a independência da vontade e do agente e a negação de toda a livre agência.

Ainda que os defensores da liberdade de contingência geralmente dirijam seus argumentos contra a doutrina da necessidade, é evidente que consideram a certeza não menos que a necessidade como inconsistente com a liberdade. Isso é evidente: (1.) Com base nas designações que eles dão à sua teoria, como liberdade de indiferença, capacidade autodeterminante da vontade, capacidade para [fazer] o contrário. (2.) À luz de sua definição formal de liberdade, como sendo a capacidade de decidir em favor, contra ou sem motivos; ou é a capacidade de "querermos o que queremos". Diz Reid: "Se em cada ação voluntária a determinação da vontade do agente é a conseqüência necessária de algo involuntário no estado da mente do agente, ou de algo nas circunstâncias externas, o agente não é livre".[1] Diz Cousin: "A vontade é minha, e dela disponho, de maneira absoluta, dentro dos limites do mundo espiritual".[2] Os escotistas da Idade Média, Molina e os jesuítas como uma classe, bem como todos os oponentes do agostinianismo, definem liberdade como que consistindo em indiferença, ou na independência da vontade do estado anterior da mente, e a fazem excluir tanto a certeza quanto a necessidade. (3.) À luz dos argumentos pelos quais se esforçam por sustentar sua teoria, os quais dirigem tão freqüentemente contra a certeza e contra a necessidade. (4.) À luz de suas respostas aos argumentos contrários, especialmente o que deriva da presciência de Deus. Visto que o conhecimento antecipado de uma ação pressupõe a certeza de seu acontecimento, se os atos livres são conhecidos, têm de ser certos. A isso os defensores da teoria em questão apresentam respostas que demonstram que é a certeza contra o que eles contendem. Dizem que não temos nenhum direito de argumentar sobre este tema com base nos atributos de Deus; é uma simples questão de consciência; ou dizem que a presciência de Deus pode ser limitada, justamente como seu poder é limitado por impossibilidades. Se é

impossível conhecer antecipadamente os atos livres, eles não são objetos de conhecimento, e portanto não conhecê-los antecipadamente não constitui uma limitação do conhecimento divino. Por estas e outras considerações, patenteia-se que a teoria da contingência, em todas as suas formas, opõe-se à doutrina da certeza, não menos que a da necessidade, no sentido próprio do termo. Não obstante, com isso não se pretende que os defensores da contingência sejam coerentes quanto a este ponto. Argumentando contra a necessidade, amiúde não discriminam entre a necessidade física e a moral. Classificam sob a mesma

categoria Hobbes, Hartley, Priestley, Belsham, Collins, Edwards e os enciclopedistas franceses, bem como todos os que empregam a palavra *necessidade.* Apesar disso, não podem deixar de admitir que em muitos casos os atos livres podem ser certos. Com muita freqüência dizem que os argumentos particulares demonstram certeza, porém não necessidade, quando o ponto debatido é a certeza, precisamente o que eles negam. Esta é uma das incongruências inevitáveis de seu erro. Não obstante, ninguém, a despeito destas admissões, discutirá que a doutrina da contingência, quer a chamem indiferença, capacidade autodeterminante da vontade, capacidade para [fazer] escolha contrária, ou qualquer outro nome, é de fato e tem a intenção de ser antagônica à da certeza.

Certeza

A terceira teoria geral acerca desta questão se acha separada por igual distância da doutrina da necessidade, de um lado, e da doutrina da contingência, do outro. Ela ensina que o homem é livre não só quando suas ações externas são determinadas por sua vontade, mas quando suas volições são genuína e propriamente suas, não determinadas por nada fora dele mesmo, mas procedentes de seus próprios conceitos, sentimentos e disposições imanentes, de maneira que são a expressão real, inteligente e consciente de seu caráter, ou do que está em sua mente.

Esta teoria amiúde recebe o nome de necessidade moral ou filosófica, em distinção a necessidade física. Esta é uma designação muito infeliz e imprópria: (1.) Porque a liberdade e a necessidade são diretamente opostas. É uma contradição dizer que um ato é livre e, todavia, necessário; que o homem é um agente livre, embora suas ações sejam determinadas por uma lei da necessidade. Como todos os defensores da teoria em questão confessam crer na liberdade da vontade humana, ou que o homem é um agente livre, é certamente lamentável que empreguem um termo que em seu sentido ordinário e próprio ensina precisamente o contrário. (2.) A certeza e a necessidade não são a mesma coisa, portanto não devem ser expressas com a mesma palavra. A necessidade com que uma pedra cai ao solo, e a certeza de que um ser perfeitamente santo, sendo confirmado em estado de graça, agirá com santidade, são tão diferentes como o dia e a noite. A aplicação do mesmo termo para expressar coisas essencialmente distintas tende a confundir as próprias coisas. Um homem pode ver-se obrigado a fazer algo contra sua vontade; dizer, porém, que ele pode ver-se obrigado a querer contra sua vontade é uma contradição. Uma volição

necessária não é volição, como muito menos branco é preto. Visto que em linguagem popular às vezes falamos de uma coisa como necessária quando é totalmente certa, e ainda que as Escrituras, escritas na linguagem da vida cotidiana, com freqüência fazem o mesmo, não há razão para que, em discussões filosóficas, se empregue esta palavra de maneira que inevitavelmente conduza a confusão. (3.) O uso da

palavra *necessidade* para expressar a idéia de certeza lança vitupério sobre a verdade. Reveste-a com a roupagem do erro. Faz com que Edwards empregue a linguagem de Hobbes. Põe Lutero na mesma categoria que Spinoza; coloca todos os agostinianos na mesma classe dos materialistas franceses. Todos eles empregam a mesma linguagem, ainda que seu sentido seja tão diverso quanto possível. Todos dizem que os atos dos homens são necessários. Quando chega o momento de apresentar explicações, de uma classe dizem que é verdadeira e propriamente necessária no sentido de que esses atos não são livres e excluem a possibilidade de caráter ou responsabilidade morais. De outra classe dizem que seus atos são necessários, porém no sentido de que são, não obstante, livres e perfeitamente consistentes com a responsabilidade moral do agente. É certamente um grande mal que teorias diametralmente opostas, a doutrina de santos e a doutrina de demônios (para empregar a linguagem de Paulo), se expressem nas mesmas palavras. E assim nos deparamos com os mais respeitáveis escritores, como Reid e Stewart, argumentando contra Edwards como se este defendesse a doutrina de Belsham.

Os antigos escritores latinos comumente denominavam a teoria da certeza moral como *Lubentia Rationalis,* ou Espontaneidade Racional. Esta é uma designação muito mais apropriada. Implica que em cada volição há elementos de racionalidade e ação espontânea. Nos brutos há espontaneidade, mas não razão, por isso ele não são agentes livres no sentido de que são objetos de aprovação ou desaprovação. Nos maníacos há também autodeterminação, porém irracional, e portanto não livre. Mas onde quer que a razão e a capacidade de autodeterminação ou espontaneidade se combinem em um agente, ele é livre e responsável por seus atos externos e por suas volições. Esta descrição satisfaria a Reid, que diz: “Vemos evidentemente que, assim como a razão sem poder ativo nada pode fazer, da mesma maneira o poder sem razão não tem guia para dirigi-lo a nenhum fim. As duas coisas coordenadas estabelecem a liberdade moral”.[3]

Os antigos escritores, ao desenvolver a doutrina da espontaneidade racional, costumavam dizer que a vontade é determinada pelo juízo último do

entendimento. Isso é certo ou falso segundo a interpretação que se dá à linguagem. Se por juízo último do entendimento se entende a apreensão intelectual e convicção da razoabilidade e excelência do objeto da escolha, então nada, senão o perfeitamente razoável e bom, é sempre assim determinado. Os homens, em uma infinidade de casos, escolhem aquilo que seu entendimento condena como perverso, profano ou destrutivo. Ou se o sentido é que cada ação livre é resultado de uma deliberação consciente e de uma conseqüente decisão da mente quanto ao desejável de certa ação, contudo não pode dizer que a vontade siga os ditames do entendimento. É provavelmente em referência a uma ou a ambas as interpretações da linguagem em questão que Leibnitz diz: “Non semper sequimur judicium ultimum intellectus practici, dum ad volendum nos determinamus; at ubi volumus, semper sequimur collectionem omnium inclinationum, tam a parte rationum, tam passionum, profectarum; id quod saspenumero sine expresso intellectus judicio contingit”.[4] O que realmente se pretende por esta expressão é que as posturas ou os sentimentos que determinam a vontade são eles mesmos determinados pelo entendimento. Se eu desejo algo, isso se deve ao fato de que o apreendo como apropriado para satisfazer algum anelo de minha natureza. Se eu quero

algo porque é certo, o fato de que é certo é algo que deve discernir o entendimento. Em outros termos, todos os desejos, afetos ou sentimentos que determinam que a vontade aja devem ter um objeto, e este objeto pelo qual o sentimento é excitado e para o qual se inclina tem de ser discernido pelo entendimento. É isso o que lhes dá seu caráter racional e faz com que seja racional a determinação da vontade. Qualquer volição que não siga o ditame último do entendimento é, neste sentido do termo, a ação de um idiota. É possível que ela seja espontânea, assim como o são os atos dos brutos, mas não pode ser livre no sentido de ser a ação de uma pessoa responsável.

(Outra forma sob a qual esta doutrina se expressa com freqüência é que a vontade é o maior bem aparente. Esta é uma maneira bastante comum de expressar a doutrina, derivada de Leibnitz, pai do otimismo, cuja toda a “Theodicée” se baseia na pressuposição de que o pecado é o meio necessário para o supremo bem. Por “bem” os escritores desse gênero entendem, geralmente, o que “se adapta para produzir felicidade”, a qual é considerada o *summum bonum.* Sua doutrina consiste em que a vontade sempre decide em favor do que promete a suprema felicidade. O que determina a volição não é, dizem, o supremo bem real, mas o supremo bem aparente. Um só trago de um copo pode parecer ao alcoólatra, na intensidade de seu desejo, um bem supremo,

ou seja, como mais adequado para aliviá-lo e satisfazê-lo, mais do que seu próprio bem-estar ou o bem-estar de sua família, por toda a vida. Esta teoria como um todo baseia-se na suposição de que a felicidade é o bem mais elevado, e que o desejo de felicidade é a fonte última de toda a ação voluntária. Visto que ambos os princípios são aversivos à grande massa das mentes cultas, especialmente cristãs, e visto que os homens agem por outros e mais elevados motivos que o desejo de promover sua própria felicidade, são poucos os que, em nossa época, adotariam a doutrina de que a vontade é o supremo bem aparente, como assim exposto. Não obstante, se a palavra *bem* for tomada em um sentido mais amplo, incluindo tudo o que é desejável, seja o certo, o apropriado ou o útil, bem como o adequado para produzir felicidade, não resta dúvida de que a doutrina é certa. De fato, a vontade é sempre determinada em favor daquilo que, sob algum aspecto ou por alguma razão, é considerado bom. De outra sorte, os homens poderiam escolher o mal como mal, o que violaria uma lei fundamental de todas as naturezas racionais e sensoriais.

É ainda mais comum, pelo menos neste país, dizer que a vontade é sempre determinada pelo motivo mais poderoso. A esta forma de enunciado apresentam-se duas óbvias obje-ções. (1.) A ambigüidade da palavra *motivo.* Se esta palavra for tomada em um sentido, o enunciado é certo; se for tomada em outro, é falso. (2.) A impossibilidade de estabelecer alguma prova acerca da força relativa dos motivos. Se a prova for feita sobre a vivacidade dos sentimentos, então não é certo que o que sempre prevalece é o motivo mais poderoso. Se a prova for feita sobre o efeito, significa que o motivo mais forte é aquele que determinou a vontade - o que eqüivale a dizer que a vontade é determinada por aquilo que a determina.

É melhor permanecer na declaração geral. A vontade não é decidida por nenhuma lei de necessidade; não é independente, indiferente nem autodeterminada, mas é sempre definida pelo estado anterior da mente; de modo que uma pessoa é livre sempre que suas volições são a expressão consciente de sua própria mente; ou contanto que sua atividade seja determinada e controlada por sua razão e sentimentos.

§ 2. *Definição de Termos*

Antes de apresentar um esboço dos argumentos costumeiros em apoio a esta doutrina, é importante expressar o significado das palavras empregadas. Ninguém que esteja minimamente familiarizado com discussões desta natureza

poderia deixar de observar quanta dificuldade surge da ambigüidade dos termos empregados, e quão freqüentemente os homens diferem em doutrina, quando na verdade só diferem em linguagem.

A Vontade

Primeiro, a palavra *vontade* em si é um daqueles termos ambíguos. Às vezes é empregada em um sentido amplo, incluindo todos os desejos, afetos e ainda as emoções. Tem este sentido amplo quando se diz que todas as faculdades da alma estão incluídas sob as duas categorias de entendimento e vontade. Portanto, tudo aquilo que pertence à alma, e não pertence ao primeiro, diz-se pertencer à segunda. Todo o afeto e desafeto, toda a preferência, toda a inclinação e ausência de inclinação são, neste sentido, atos da vontade. Em outras ocasiões, esta palavra é empregada para denotar a capacidade de autodeterminação, ou a faculdade pela qual decidimos nossas próprias ações. Neste sentido, só os propósitos e as volições imperativas são ações da vontade. É evidente que, se um escritor afirma a liberdade da vontade neste último sentido, e seu leitor toma suas palavras no primeiro sentido, eles jamais se entenderão. Ou se o mesmo escritor usa às vezes a palavra em seu sentido amplo e às vezes em seu sentido restrito, inevitavelmente ele mesmo se confundirá e confundirá os outros. Dizer que temos poder sobre nossas volições, e dizer que temos poder sobre nossos desejos, são coisas totalmente diferentes. Uma destas proposições pode ser mantida e a outra pode ser negada; mas se a vontade e o desejo forem confundidos, a distinção entre estas duas proposições fica eliminada. Às vezes se observa que a confusão destes dois significados da palavra *vontade* é o grande defeito da célebre obra do Reitor Edwards. Ele começa com uma definição do termo que inclui toda preferência, escolha, estar satisfeito ou insatisfeito com algo, afeto e desafeto, e advoga uma teoria que é verdadeira e aplicável somente à vontade no sentido restrito do termo.

Motivo

Em segundo lugar, a palavra *motivo é* às vezes tomada em sentido diferente. É definida como algo que tende a mover a mente. Considera-se um motivo qualquer objeto adaptado para despertar o desejo ou o afeto; qualquer verdade ou conceito apropriado para influenciar um ser racional e sensível a tomar uma decisão. É a isso que se chama o sentido objetivo do termo. Neste sentido, está muito longe de ser verdade que a vontade é sempre determinada pelo motivo mais forte. As verdades mais importantes, as considerações de maior peso, os

objetos mais atraentes são com freqüência impotentes, quanto ao estado interior da mente. Não obstante, esta palavra é às vezes empregada no sentido objetivo para designar aquelas convicções interiores, aqueles sentimentos, inclinações e princípios que estão na própria mente, e que impelem ou influenciam o homem a decidir de uma forma e não de outra. É só neste sentido do termo que a vontade é determinada pelo motivo mais forte. Mas ainda neste caso deve admitir-se,

como já se observou, que não temos critério nem norma através da qual determinar a força relativa dos motivos, à parte de seu afeto real. De modo que dizer que a vontade é determinada pelo motivo mais forte eqüivale apenas a dizer que ela não é autodeterminada, mas que em cada volição racional o homem é influenciado a decidir de uma maneira e não de outra, por algo dentro dele, de modo que a volição é uma revelação do que ele mesmo é.

Causa

Em terceiro lugar, a palavra *causa* não é menos ambígua. Às vezes significa a mera ocasião; às vezes o instrumento pelo qual se leva algo à concretude; às vezes ao fim pelo qual se faz algo, como quando falamos de causas finais; às vezes da base ou razão pela qual o efeito ou a ação da causa eficiente é assim e não de outra maneira. Dizer que os motivos são as causas ocasionais da volição é coerente com qualquer teoria de atividade, quer de necessidade, quer de indiferença; dizer que são causas eficientes é transferir a eficiência do agente para os motivos; dizer, porém, que são a base ou razão pela qual as volições são o que são é apenas dizer que cada ser racional, em cada ação voluntária, precisa ter uma razão, boa ou não, para agir de determinada maneira. A maior parte dos argumentos contra a declaração de que os motivos são a causa das volições baseia-se na pressuposição de que elas são enunciadas como causas produtoras, e se pretende negar que o agente é a causa eficiente de suas próprias ações, enquanto o significado é simplesmente que os motivos são as razões que determinam que o agente que afirme sua eficiência de uma maneira e não de outra. Não obstante, trata-se realmente de causas, até onde determinam que o efeito seja assim, e não de outra maneira. O amor materno pode induzir uma mãe a velar por um filhinho enfermo, e é neste sentido a causa de sua dedicação, mas ela não é por isso menos a causa eficiente de todos os seus atos de ternura. Diz Reid: “Ou o homem é a causa da ação, e então é uma ação livre, e lhe é imputada com justiça, ou deve ter outra causa, e esta não pode ser imputada ao homem com justiça”.[5] Isso supõe que a palavra *causa* tem só um sentido. No caso que se acaba de supor, a mãe é a causa eficiente, e seu amor é a causa racional ou a

razão de suas ações. Seria porventura uma negação da livre agência dizer que seu amor determinou sua vontade em favor da atenção e não em favor da negligência?

Liberdade

Em quarto lugar, não é pouca a ambigüidade que surge de confundir-se liberdade da vontade com liberdade do agente. Essas formas de expressão são às vezes usadas como equivalentes. Talvez se pretenda a mesma coisa comumente dizer: "A vontade é livre"; e "O agente é livre". Admite-se que o mesmo conceito poder ser expresso de maneira apropriada com estas frases. Ao falar de liberdade de consciência, quando queremos dizer que o homem é livre quanto à sua consciência, do mesmo modo falamos da liberdade da vontade, quando todos pretendemos dizer que o homem é livre para querer. Não obstante, o uso que faz estas expressões sinônimas é suscetível às seguintes objeções: (1.) Atribuir liberdade da vontade pode levar a conceber a vontade como separada do agente; como um poder distinto, autôno-

mo, na alma. Ou, caso se evite este extremo, o que nem sempre ocorre, a vontade é contemplada como separada demais das outras faculdades da alma, e como fora de sintonia com ela em seus vários estados. A vontade é simplesmente a alma querendo. A alma, naturalmente, é uma unidade. Uma autodeterminação é uma determinação da vontade, e tudo o que leve a uma decisão própria conduz a uma decisão da vontade. (2.) Uma segunda objeção contra confundir estas expressões é que elas não são realmente equivalentes. É possível que o homem seja livre, enquanto sua vontade se acha cativa. É um fato correto e estabelecido da linguagem, expressando uma realidade da consciência, falar de uma vontade escravizada num agente livre. Não se trata de mera metáfora, mas de uma verdade filosófica. Aquele que comete pecado é escravo do pecado. Hábitos mentais ou físicos longamente continuados podem levar a vontade à escravidão, enquanto a pessoa continua sendo um agente livre. Uma pessoa que durante anos tem levado uma vida miserável mantém sua alma em estado de escravidão; tal pessoa, contudo, é perfeitamente livre. Ela é autocontrolada, autodeterminada. Sua avareza é ela própria. É seu próprio sentimento querido e nutrido. (3.) De nada serve ter duas expressões para a mesma coisa, a primeira apropriada e a segunda ambígua. O que realmente pretendemos dizer é que o agente é livre. Este é o único ponto no qual se deposita interesse. O homem é o sujeito responsável. Se é livre para ser justamente responsável por seu caráter e conduta, pouco importa quais são as leis que determinam as operações de sua razão,

consciência ou vontade; ou se a liberdade pode ser predicado das faculdades consideradas separadamente. Mantemos que o homem é livre; porém negamos que a vontade seja livre no sentido de ser independente da razão, da consciência e dos sentimentos. Em outros termos, uma pessoa não pode ser independente de si mesma, tampouco alguma de suas faculdades pode ser independente de todo o resto.

Liberdade e Capacidade

Em quinto lugar, outra fonte frutífera de confusão sobre este tema é a de confundir a liberdade com a capacidade. O uso que liga o mesmo significado a estes termos é muito antigo. Agostinho negou a liberdade da vontade do homem desde a queda. Pelágio afirmou a liberdade da vontade como essencial à nossa natureza. O primeiro tinha simplesmente a intenção de negar a capacidade do homem de por si só voltar-se para Deus. O último definia a liberdade como a capacidade, em qualquer momento, de determinar a si próprio o bem ou o mal. A controvérsia entre Lutero e Erasmo foi realmente sobre a capacidade, ainda que nominalmente tenha sido sobre o livre-arbítrio. O livro de Lutero intitula-se “De Servo Arbítrio”; e o de Erasmo, “De Libero Arbítrio”. Este uso permeia todos os símbolos da Reforma, e foi seguido pelos teólogos do século dezesseis. Todos eles atribuem livre agência ao homem no verdadeiro sentido dos termos, porém negam-lhe a liberdade da vontade. Até certo ponto, esta confusão é ainda mantida. Muitas das definições prevalecentes de liberdade são definições de capacidade; e muito do que comumente se propõe para demonstrar a liberdade da vontade tem realmente o propósito de sustentar, e só tem força para sustentar a doutrina da capacidade. Jacobi define a liberdade como sendo o poder de decisão em favor dos ditames da razão em oposição às solicitações dos sentidos. Bretschneider diz que é a capacidade de decisão segundo a razão. Agostinho e muitos dos agostinianos depois dele, distinguiram: (1.) A liberdade do homem antes da queda, que era a capacidade de pecar ou não pecar. (2.) O estado do homem

depois da queda, quando tem a liberdade de pecar, porém não de praticar o bem. (3.) O estado do homem no céu quando terá liberdade para o bem, porém não para o mal. Esta última é a mais elevada forma de liberdade, a *felix necessitas boni.* Esta é a liberdade que pertence a Deus. Na mente popular, talvez a idéia comum de liberdade é a capacidade de decisão para o bem ou para o mal, pelo pecado ou pela santidade. Esta idéia impregna mais ou menos todas as investigações em favor da liberdade da indiferença, ou do poder para o

contrário. A essência da liberdade num ser moral responsável, segundo Reid, é a capacidade de fazer aquilo de que é responsável. Assim Cousin, Jouffroy, Tappan, e toda esta classe de escritores, identificam a liberdade com a capacidade. Este último autor, ao falar da distinção entre a incapacidade natural e a moral, diz: “Quando negamos a liberdade ao negar um poder de autodeterminação, estas definições, com o fím de conseguir uma *quase* liberdade e capacidade, são nada mais que tolices engenhosas e enganos plausíveis”.[6] Aqui a liberdade e a capacidade são empregadas explicitamente como termos sinônimos.

Outros escritores que não ignoram a distinção entre liberdade e capacidade as distinguem, contudo, apenas como diferentes formas de liberdade. Este é o caso de muitos dos autores alemães. Pode-se dar o exemplo de Müller, que distingue a *Formale Freiheit,* ou capacidade, da *Reale Freiheit,* ou liberdade tal como existe na realidade. A primeira só é necessária como condição da segunda. Ou seja, ele admite que, se as ações de uma pessoa são certamente determinadas por seu caráter, ela é realmente livre. Mas, para fazê-la justamente responsável por seu caráter, este tem de ser adquirido por ela mesma.[7] Isso é confundir coisas que são não apenas distintas, mas claramente distintas. Esta classe de escritores admite, como, aliás, o admite todo o mundo cristão, que desde a queda os homens não têm poder para tomar-se santos por sua própria iniciativa; muito menos para concretizar esta transformação através de uma volição. Admite-se que os santos em glória são infalivelmente determinados, por seu caráter, à santidade, mas admite-se que os homens apóstatas e os santos são livres. A capacidade pode haver-se perdido, mas a liberdade permanece. A primeira perdeu-se desde a queda. Uma vez restaurada pela graça, como dizem eles, deve perder-se novamente naquela liberdade para o bem que é idêntica à necessidade. Se a liberdade e a capacidade são assim distintas, por que haveriam de confundir-se? Somos conscientes de nossa liberdade. Sabemos que somos livres em todas as nossas volições. Elas se nos revelam no recôndito de nossa consciência como atos de autodeterminação. Não podemos repeli-las nem escapar à nossa responsabilidade acerca delas, mesmo que o tentemos. Não obstante, ninguém é consciente de uma capacidade que possa mudar seu próprio coração. A livre agência pertence a Deus, aos anjos, aos santos glorificados, aos homens apóstatas e a Satanás; e ela é a mesma em todos. E contudo Deus não pode, no sentido mais estrito da palavra, praticar o mal; tampouco Satanás pode, por uma volição, recuperar sua herança perdida de santidade. É um grande mal confundir assim coisas tão essencialmente distintas. Tal tentativa produz uma confusão sem fim. Agostinho diz que o homem não é livre desde a queda,

porque não pode fazer outra coisa senão pecar; os santos são livres porque não podem pecar. No primeiro caso, a

incapacidade destrói a liberdade; e no segundo constitui a perfeição da liberdade! A necessidade é precisamente o contrário de liberdade, e não obstante diz-se que ambas as coisas são idênticas. Uma pessoa, ao afirmar a liberdade da vontade, pretende afirmar a livre ação, enquanto nega a capacidade; outra, com isso, tem em mente a plena capacidade. Aliás, é importante não empregar as mesmas palavras para expressar idéias contrárias.

Entretanto, a confusão de pensamento e de linguagem não é o principal mal que surge de fazer idênticas a liberdade e a capacidade. Isso necessariamente nos leva a um conflito com a verdade e com os juízos morais dos homens. Há três verdades das quais cada pessoa se convence ante a própria constituição de sua natureza. (1.) Que é um agente livre. (2.) Que ninguém, senão os agentes livres, é responsável por seu caráter e conduta. (3.) Que não possui a capacidade de mudar seu estado moral através de um ato da vontade. Ora, se para expressar o fato de sua incapacidade afirmamos que ele não é um agente livre, contradizemos a consciência; ou, se dissermos que, em virtude de ser ele um agente livre, tem o poder de mudar seu coração à vontade, uma vez mais nos colocamos em conflito com suas convicções. Ele sabe que é um agente livre, contudo sabe que não tem capacidade de fazer a si mesmo um santo. Livre agência é o poder de decisão segundo nosso caráter; capacidade é o poder de mudar nosso caráter através de uma volição. Quanto ao primeiro, tanto a Bíblia como a consciência afirmam que pertence ao homem em cada condição de seu ser; quanto ao segundo, tanto a Bíblia quanto a consciência afirmam de forma igualmente explícita que não pertence ao homem apostatado. As duas coisas, portanto, não devem ser confundidas.

Autodeterminação e Autodeterminação da Vontade

Em sexto lugar, outra fonte de confusão consiste em não discriminar entre a autodeterminação e a autodeterminação da vontade. Os que empregam esta última expressão dizem ter a intenção de negar que a vontade seja determinada por um estado anterior da mente, e de afirmar que ela tem o poder autodeterminante, independentemente de qualquer coisa preexistente ou coexistente. Eles dizem que aqueles que ensinam que, quando o estado da mente for o mesmo, a volição será inevitavelmente a mesma, ensinam a necessidade e o fatalismo, reduzindo a vontade a uma máquina. “Não conheço”, diz Reid, “nada

que se possa querer mais para estabelecer o fatalismo por todo o universo. Quando se demonstra que, em toda a natureza, as mesmas circunstâncias conduzem invariavelmente às mesmas conseqüências, deve-se abandonar a doutrina da liberdade."[8] A doutrina oposta é que a vontade é "automovida; faz de si mesma seu *nisus* e de si mesma suporta fazê-lo, e tem capacidade, dentro da esfera de sua capacidade, e em relação com seus objetos, para selecionar, por uma ação meramente arbitrária, qualquer objeto determinado. É uma causa cujos atos todos, assim como qualquer ato particular, considerados fenômenos que demandam uma causa, são explicados por ela mesma".[9] Portanto, se perguntarmos por que a vontade decide de uma forma e não de outra, deve-

mos buscar a razão em sua capacidade de autodeterminação. Podemos, mediante um ato arbitrário, escolher ou não escolher, escolher de uma ou outra forma, sem um motivo ou com ele, em prol ou contra quaisquer ou todas as influências que incidam sobre ela. Mas quando esses escritores passam a provar seus conceitos, resulta que não era absolutamente isso o que tinham em mente. Não é o poder autodeterminante da vontade o que defendem, mas o poder autodeterminante do agente. Diz Reid que tudo o que se acha envolvido na livre agência é que o homem é um agente, o autor de seus próprios atos, ou que somos "causas eficientes em nossas ações deliberadas e voluntárias".[10] "Dizer que o homem é um agente livre não eqüivale mais do que dizer que, em alguns casos, ele é verdadeiramente um agente e uma causa, e que ele não age sobre si meramente como sobre um instrumento passivo."[11] O doutor Samuel Clarke, em sua controvérsia com Leibnitz, disse: "A capacidade de automovimento, ou ação, que, em todos os agentes animados, é espontânea, é, nos agentes morais ou racionais, o que propriamente chamamos liberdade". Novamente: "A verdadeira definição de liberdade é a capacidade de agir". Ora, embora todos os defensores da doutrina da certeza moral admitam a autodeterminação do agente e neguem a capacidade autodeterminante da vontade, têm de seguir a maior das confusões ao misturar estas duas coisas; e, além disso, uma vantagem indevida é por isso assegurada à doutrina do poder autodeterminante da vontade, por meio de argumentos que só provam a autodeterminação, o que toda a pessoa admite. Em contrapartida, cria-se um injusto prejuízo contra a verdade, ao enunciá-la como negadora da capacidade de autodeterminação, quando a única coisa que nega é a capacidade autodeterminante da vontade. E assim o Reitor Edwards é constantemente apresentado a negar que as volições são autodeterminações, ou que a mente é a causa eficiente de seus próprios atos, ou que o homem é um agente, visto que ele escreve contra o poder autodeterminante da vontade como

ensinado por Clarke e Whitby. Não se deve confundir essas duas coisas, visto que são realmente distintas. Quando dizemos que um agente é autodeterminado, dizemos duas coisas: (1.) Que ele é o autor ou a causa eficiente de sua própria ação. (2.) Que as bases ou razões de sua determinação estão dentro dele mesmo. Ele é determinado pelo que o constitui no momento um indivíduo particular, seus sentimentos, princípios, caráter, disposições; e não por alguma influência *ab extra* ou coerciva. Mas quando dizemos que a vontade é autodeterminada, nós a separamos dos outros elementos constitutivos do homem, como um poder independente, e, de um lado, negamos que seja determinada por algo no homem; e, de outro, afirmamos que ela determina a si própria por um poder inerente, automovente, arbitrário. Neste caso, a volição deixa de ser uma decisão do agente, porque pode ser contrária a todo o caráter, princípios, inclinações, sentimentos e convicções do agente, ou a qualquer outra coisa que o constitua no que ele é.

§ 3. *A Certeza é Consistente com a Liberdade*

Ainda que a doutrina da necessidade subverta o fundamento de toda a moralidade e religião, nossa presente preocupação é com a doutrina da contingência. Desejamos simplesmente enunciar a questão como entre a certeza e a incerteza. A doutrina da necessidade, no sentido

próprio do termo, é anticristã; porém o mundo cristão está dividido, e sempre esteve, entre os proponentes e os oponentes da doutrina da contingência. Todos os agostinianos mantêm que um ato livre pode ser inevitavelmente certo quanto à sua ocorrência. Todos os antiagostinianos, quer pelagianos, quer semipelagianos, quer arminianos, bem como a maioria dos filósofos morais e metafísicos, adotam a posição contrária. Ensinam que, visto que a vontade tem um poder autodeterminante, ela pode decidir contra todos os motivos, internos ou externos, contra todas as influências, divinas ou humanas, de maneira que suas decisões não podem ser inevitáveis na destruição de sua liberdade. A mesma essência da liberdade, dizem eles, é o poder para o contrário. Em outros termos, um ato livre é aquele realizado com a consciência de que, sob certas circunstâncias idênticas, ou seja, no mesmo estado tanto interno quanto externo da mente, é possível haver uma decisão oposta. Segundo a primeira doutrina, a *vontade* é determinada; segundo a outra, ela determina a si própria. No primeiro caso, nossos atos são ou podem ser inevitavelmente certos, e contudo livres. No segundo, para que sejam livres, têm de ser incertos. Já demonstramos que esta é uma apresentação correta da questão; que os defensores da necessidade moral

têm em mente com isso a mesma certeza; que os defensores da contingência têm em mente com isso a mesma incerteza. Já admitimos que o uso da palavra *necessidade*, inclusive quando qualificada, dizendo negativamente que não é "absoluta, física nem mecânica", mas meramente filosófica ou moral, é desditosa e imprópria. E se algum oponente de Agostinho ou de Edwards diz que tudo o que ele nega é uma necessidade absoluta ou física, e que não tem objeções a fazer contra a doutrina da certeza, então a diferença entre ele e Edwards é meramente semântica. Mas a verdadeira controvérsia é mais profunda. Não é a palavra a que sofre oposição, mas o próprio conceito. Há uma verdadeira diferença quanto à natureza da livre agência, e esta se acha centrada neste ponto concreto: podem os atos de agentes livres tomar-se inevitavelmente certos sem destruir sua liberdade?

Pontos de Concordância

Será bom, antes de prosseguir, enunciar os pontos nos quais concordam as partes desta controvérsia.

1. Elas concordam que o homem é um agente livre, no sentido de ser responsável por seu caráter e suas ações. A disputa não é sobre a realidade da livre agência, mas sobre sua natureza. Se alguém nega que os homens são agentes morais responsáveis, pertence então à escola da necessidade, e não é interlocutor na discussão ora em consideração.

2. Isso está de acordo quanto à natureza da livre agência, que presume tanto a razão quanto o poder ativo. A mera espontaneidade não constitui a livre agência, porquanto ela se encontra nos brutos, nos idiotas e nos maníacos. Não há controvérsia quanto ao significado de razão como um dos elementos da livre agência; e, no tocante ao poder ativo, que é seu segundo elemento, concorda-se que significa ou inclui a eficiência. Em outros termos, concorda-se que um agente livre é a causa eficiente de suas próprias ações.

3. Admite-se, de ambos os lados, que em todos os casos importantes, os homens agem influenciados por motivações. Reid, aliás, esforça-se por demonstrar que em muitos casos a vontade decide sem motivo algum. Esse é o caso quando não há base para uma preferência, diz ele, como quando uma pessoa decide que moeda de cinqüenta centavos doará. Admite, contudo, que essas decisões arbitrárias têm que ver somente com coisas irrelevantes. Outros,

da mesma escola, reconhecem que nunca se chega a uma volição racional a não ser sob a influência de motivos.

4. Concorda-se, além do mais, que a vontade não é determinada com certeza por motivos externos. Todos os agostinianos negam que o estado interno da mente que determina a vontade seja o mesmo determinado certa ou necessariamente por algo externo à própria mente.

5. Também pode-se presumir que as partes concordam em que a palavra *vontade* seja tomada em seu sentido próprio e restrito. Não se trata de os homens terem poder sobre seus próprios afetos, sobre o que lhes agrada ou desagrada. Ninguém leva a capacidade da vontade tão longe a ponto de dizer que podemos, mediante volição, mudar nossos sentimentos. A questão diz respeito somente às nossas volições. O que está em disputa é a base ou razão dos atos de autodeterminação. E, portanto, o que temos em vista é a vontade considerada como a faculdade da autodeterminação, e não como a sede dos afetos. A pergunta sobre por que uma pessoa é levada a amar a Deus, ou a Cristo, ou a seus semelhantes, ou à verdade e à bondade, e outra é levada a amar o mundo, o pecado, é muito diferente da pergunta sobre o que determina a realização deste ou daquele ato particular. A vontade é aquela faculdade mediante a qual decidimos fazer algo que consideramos estar em nosso poder fazer. A questão se alguém tem capacidade para mudar seu próprio caráter em qualquer momento, ou dar a si mesmo, segundo a linguagem da Escritura, um novo coração, relaciona-se com a magnitude de sua capacidade. Ou seja, trata-se de uma questão que diz respeito à capacidade ou incapacidade do pecador; e é uma questão de suma importância; mas não deve ser confundida com a questão da livre agência, que é a que ora estamos considerando.

Portanto, a questão é se, quando alguém decide fazer algo, sua vontade é determinada pelo estado prévio de sua mente; ou se, precisamente com os mesmos conceitos e sentimentos, suas decisões podem ser distintas em certo sentido e em determinado momento, e distintas em outro sentido, em outro momento. Ou seja, se a vontade, ou, melhor dizendo, o agente precisa ser indeterminado para poder ser livre.

O Argumento de que a Certeza se Adapta a Todos os Agentes Livres

É certamente um forte argumento em favor do ponto de vista da livre agência, o qual a faz consistente com a certeza ou pressupõe que um agente pode ser

determinado com inevitável certeza quanto às suas ações, e no entanto essas suas ações permanecem livres, o fato de que ela se adapta a todas as classes ou condições dos agentes livres. Negar a Deus a livre agência seria negar-lhe a personalidade e reduzi-lo a mero poder ou princípio. E, não obstante, há algo mais no universo certo do que o fato de Deus agir com retidão? Mas se dissermos que as condições de existência em um ser infinito são tão diferentes do que são em criaturas, que não é justo argumentar com base em um ou no outro, podemos apontar para o caso de nosso bendito Senhor. Ele tinha um corpo genuíno e uma alma racional. Tinha uma vontade humana; uma mente regulada pelas mesmas leis que determinam as ações intelectuais e voluntárias do mais comum dos homens. Não obstante, em seu caso, ainda que pudesse existir a possibilidade metafísica do mal (embora esta seja uma hipótese lamentável), era mais garantido que Ele não tivesse pecado do que a permanência do sol e da lua. Nenhuma lei física poderia ser mais concebível quanto à produção de seus efeitos do que sua vontade em decidir sempre pelo certo. Mas se ainda neste caso houver objeção, dizendo que a união das naturezas divina e humana

na pessoa de nosso Senhor o colocava em uma categoria diferente da nossa, tomando-se injusto presumir que o que era certo em seu caso tinha de ser certo no nosso, ainda que não admitamos a força desta objeção, podemos referir-nos à condição dos santos no céu. Eles, sem dúvida alguma, continuam sendo agentes livres; e contudo suas ações são, e serão etemamente, determinadas com absoluta e inevitável certeza para o bem. Portanto, a certeza tem de ser consistente com a livre agência. Que pode um cristão dizer sobre isso? Porventura negará que os santos em glória são livres, ou negará, porventura, a total certeza de sua perseverança em santidade? Ficaria com isso exaltado seu conceito da bem-aventurança celestial? Ou se elevariam com isso suas idéias da dignidade dos redimidos para crer ser incerto se cairão em pecado ou se permanecerão santos? Não obstante, podemos descer ao estado atual de nossa existência. Sem pressupor algo que Pelágio pudesse negar, é fato indubitável que todos os homens pecam. Jamais existiu um só homem na face da terra que não pecasse. Quando contemplamos um recém-nascido, sabemos que, por mais incerto seja seu futuro, é absoluta e inevitavelmente seguro que, se viver, pecará. Portanto, seja qual for o aspecto no qual contemplamos a livre agência, seja em Deus, na natureza humana de Cristo, nos redimidos no céu, ou no homem aqui na terra, observamos que ela é compatível com a absoluta certeza.

Argumentos Derivados da Escritura

Um segundo argumento acerca desta questão deriva daquelas doutrinas das Escrituras que pressupõem necessariamente que as ações livres podem ser certas quanto à sua ocorrência.

1. A primeira e mais evidente destas doutrinas é o conhecimento antecipado de Deus. Seja qual for a explicação metafísica que se dê a este atributo, por mais que ignoremos a distinção entre conhecimento e conhecimento antecipado, ou por mais que contendamos que, já que Deus habita a eternidade, e não está de forma alguma sujeito a limitações do tempo, e para Ele nada é sucessivo, ainda permanece o fato de que existimos no tempo, e que para nós há um futuro, como existe um presente. Portanto, persiste o fato de que as ações humanas são conhecidas antes que ocorram no tempo, e por isso mesmo são conhecidas antecipadamente. Mas se são conhecidas como futuras, então têm de ser certas; não porque o conhecimento antecipado faça com que sua ocorrência seja infalível, mas porque supõe-se ser assim. É uma contradição de termos dizer que um acontecimento incerto pode ser conhecido antecipadamente como certo. Negar a Deus o conhecimento antecipado das coisas, dizer que as ações livres porque são necessariamente incertas quanto à sua ocorrência, não são os objetos de conhecimento antecipado mais do que os sons os objetos da visão, ou as verdades matemáticas, ou os objetos dos afetos, é destruir o próprio conceito de Deus. O futuro lhe seria tão ignoto quanto a nós, e Ele teria de receber a cada instante enormes quantidades de conhecimento. Ele não pode ser um Ser eterno, impregnando toda a duração com uma existência simultânea, e muito menos um Ser onisciente, para quem não existe nenhuma novidade. Portanto, é impossível crer em Deus tal como nos é revelado na Bíblia, a não ser que creiamos que Ele conhece todas as coisas desde o princípio. Mas se todas as coisas são conhecidas, todas as coisas, quer fortuitas ou livres, são certas; conseqüentemente, a certeza tem de ser consistente com a liberdade. Não estamos seguros de nossa existência mais do que estamos seguros de nossa livre agência. Dizer que isso é um engano é o mesmo que negar a

veracidade de nossa consciência, o que necessariamente envolve não só a negação da veracidade de Deus, mas também subverte o fundamento de todo o conhecimento, e nos faz submergir em um cepticismo absoluto. Poderíamos igualmente dizer que nossa existência é uma fraude. Não temos mais nem melhor evidência para um do que para o outro. Os homens podem especular o quanto quiserem, porém têm de crer e agir com base nas leis impostas sobre nossa natureza por nosso Criador. Portanto, temos de crer em nossa existência e em nossa livre agência; e por uma necessidade apenas menos imperativa temos

de crer que todas as coisas são conhecidas por Deus desde a eternidade, e, se são conhecidas antecipadamente e sua ocorrência é certa, não podemos negar que a certeza é consistente com a livre agência sem nos envolver em contradições palpáveis. Este argumento é tão concludente que a maioria dos defensores teístas da doutrina da contingência, quando passam a tratar do assunto, abandonam a questão e reconhecem que uma ação pode ser certa quanto à sua ocorrência, porém de forma livre. Contentam-se, no ínterim, em negar que ela seja necessária, ainda que possa ser certa. Esquecem, porém, que por "necessidade moral" não se entende nada mais que certeza, e que é precisamente a certeza o que, em outras ocasiões, eles apresentam como o oposto de liberdade. Se desde toda a eternidade está determinado como cada pessoa agirá; se dos mesmos antecedentes seguem-se inevitavelmente as mesmas conseqüências; se os atos dos homens são inevitáveis, a isso denominam fatalismo. Não obstante, se é realmente verdade que os defensores da indiferença, da capacidade autodeterminante da vontade, do poder para a escolha contrária, ou de qualquer outro nome que se aplique à teoria da contingência, não têm realmente intenção de opor-se à doutrina da certeza, mas estão simplesmente combatendo o fatalismo ou a necessidade física, então a controvérsia se encerra. O que mais poderia pedir Leibnitz ou Edwards senão que Reid conceda a seguinte passagem: "É mister que se admita que, assim como tudo o que passou, certamente passou, e tudo o que persiste, certamente persiste, da mesma maneira o que será, certamente será. Estas são proposições idênticas, e não podem ser postas em dúvida pelos que as imaginam como sendo distintas. Mas não sei de nenhuma norma de raciocínio pela qual se pode inferir que, visto que um acontecimento *ocorrerá com certeza*, sua produção *tem de ser necessária*. O modo de sua produção, seja livre ou necessário, não pode ser reduzido com base no tempo de sua produção, quer passado, quer presente, quer futuro. O fato de que será não implica que será necessariamente mais do que o fato de que será livremente produzido; porque nem o presente, nem o passado, nem o futuro tem conexão maior com a necessidade do que tem com a liberdade, Admito, portanto, que, à luz do fato de que os acontecimentos são previstos, pode-se concluir com justiça que são certamente futuros; mas, à luz do fato de que são certamente futuros, não se segue que sejam necessários".[12] Visto que todas as coisas estão previstas, todas as coisas são inevitáveis quanto à sua ocorrência. Isso é conceder tudo quanto todo agostiniano exigiria.

2. Outra doutrina sustentada por grande parte do mundo cristão, em todos os tempos, e que necessariamente exclui a doutrina da contingência, é a da preordenação de acontecimentos futuros. Os que crêem que Deus ordena

previamente tudo o que venha a acontecer devem também crer que a ocorrência de todos os acontecimentos está determinada com uma precisão inalterável. Não é nosso propósito demonstrar alguma dessas doutrinas, mas simplesmente argumentar considerando-as verdadeiras. Além disso, pode-se observar que não há dificuldade

na doutrina da preordenação que não esteja inclusa na da presciência. Esta pressupõe a certeza das ações livres; e aquela assegura sua certeza. Se sua certeza é consistente com a liberdade, o fato de serem certas não pode ser incompatível com ela [a liberdade]. Tudo o que a preordenação faz é assegurar que ocorram determinadas ações livres. A dificuldade reside em que são certas, e isso tem de ser admitido por todo o teísta consistente. A questão que ora enfrentamos é que os que crêem que a Bíblia ensina a doutrina da preordenação se vêem obrigados a concluir que um acontecimento pode ser livre e contudo certo, e por isso a teoria da contingência, que pressupõe que uma ação tem de ser incerta para ser livre, é antibíblica e falsa.

3. A doutrina da divina providência envolve as mesmas conclusões. Ela ensina que Deus governa todas as suas criaturas e todas as ações dessas criaturas. Ou seja, Ele conduz a administração de seu governo com o fim de levar a bom termo seus propósitos. Aqui nos deparamos outra vez com a mesma dificuldade, que não é maior do que antes. Acontecimento prévio pressupõe certeza; a preordenação o determina; e a providência o leva a bom termo. A última cláusula não faz mais do que pressupõe a primeira. Se a certeza é compatível com a liberdade, a providência, que apenas determina a certeza, não pode ser incompatível com a liberdade. Quem, por qualquer dificuldade metafísica - quem, só porque não consegue compreender como Deus pode eficazmente governar os agentes livres sem destruir sua natureza, abandonaria a doutrina da providência? Quem desejaria ver as rédeas do império universal escapar das mãos da sabedoria e do amor infinito, para que fossem seguradas pelas mãos do acaso ou da fatalidade? Quem não preferiria ser governado por um Pai e não por um tomado? Se Deus não pode governar eficazmente as ações dos agentes livres, não pode haver profecia, nem oração, nem ação de graças, nem promessas, nem segurança da salvação, nem certeza se no final será Deus ou Satanás a triunfar, se a consumação será o céu ou o inferno. Imprime-nos certeza - a segura convicção de que um pardal não pode cair, nem um pecador mover um dedo sem que Deus permita e ordene. Precisamos ter o governo, ou de Deus, ou de Satanás. E se Deus tem uma providência, deve ter a capacidade de tomar certos os atos de suas criaturas; e portanto a certeza deve ser consistente com a

liberdade. Porventura não era algo certo que Cristo houvesse de ser, segundo as Escrituras, crucificado e morto por mãos de perversos? E seus inimigos não foram, apesar disso, livres em tudo o que fizeram? Lembremos que, em todas estas doutrinas da providência, da preordenação e da presciência, não se pressupõe nada mais além do que Reid, um dos mais competentes oponentes de Leibnitz e Edwards, admite prontamente. Ele admite a presciência dos acontecimentos futuros; admite também que a presciência pressupõe certeza, e isso é tudo o que a preordenação ou a providência asseguram. Se uma ação pode ser livre, embora conhecida antecipadamente de maneira certa, pode ser livre a despeito de ser preordenada e garantida mediante um grande plano da providência.

4. Todo o mundo cristão crê que Deus pode converter os homens. Crê que Ele pode eficazmente conduzi-los ao arrependimento e à fé; e que pode protegê-los no céu onde jamais cairão em pecado. Ou seja, crêem que Ele pode fazer suas ações livres totalmente certas. Quando dizemos que esta é a fé de todo o mundo cristão, não queremos dizer que algum indivíduo cristão ou teólogo cristão nunca tenha negado esta doutrina da graça. Simplesmente queremos dizer que a doutrina, até onde a temos enunciado, se acha inclusa nas Confissões de todas as grandes igrejas históricas da cristandade em todos os tempos. Constitui tanto uma parte da fé estabelecida dos cristãos como a divindade de nosso Redentor. Sendo esse o caso,

a doutrina de que a contingência é necessária para a liberdade não pode ser conciliada com a doutrina cristã. Aliás, ela tem sido extensamente sustentada pelos cristãos. Nosso objetivo, porém, é mostrar que ela entra em conflito com as doutrinas que eles mesmos, como cristãos, devem admitir. Se Deus pode cumprir sua promessa de dar aos homens um novo coração; se pode transferi-los do reino das trevas para o reino de seu amado Filho; se pode dar-lhes o arrependimento para a vida; se não é impróprio orar a Ele para que os preserve da queda e para que lhes dê uma infalível possessão da vida eterna, então Deus pode controlar suas ações livres. Ele pode, por sua graça e sem violar sua liberdade, fazer absolutamente certo que se arrependam e creiam, bem como perseverem em santidade. Se essas coisas são assim, então é evidente que qualquer teoria que faça da contingência ou da incerteza um elemento vital da liberdade tem de ser irreconciliável com algumas das mais claras e mais preciosas doutrinas das Escrituras.

O Argumento Derivado da Consciência

Um terceiro argumento acerca desta questão deriva da consciência. Admite-se que cada pessoa é consciente da liberdade em suas ações voluntárias. Admite-se, além disso, que essa consciência demonstra a realidade da livre agência. Admitimos plenamente a validade deste argumento instigado pelos defensores da contingência contra a doutrina da necessidade em quaisquer das formas que envolvem uma negação desta realidade da consciência. A doutrina a que se opõem Reid e Stewart, assim como muitos escritores continentais, era realmente uma doutrina que negava tanto a liberdade quanto a responsabilidade do homem. Esta não é a doutrina agostiniana nem a edwardiana, ainda que, infelizmente, ambas sejam expressas como os mesmos termos. A primeira é a doutrina da necessidade física ou mecânica; a outra, a da certeza. Como entre os defensores desta última teoria e os defensores da contingência, concorda-se que o homem é um agente livre; e concorda-se ainda que se acha incluso na consciência da livre agência o fato de sermos causas eficientes e responsáveis por nossas próprias ações e termos a capacidade de exercer ou não qualquer ação voluntária da qual tenhamos sido autores. Sustentamos, porém, que não somos menos conscientes de ser condicional esta convicção íntima de que não tínhamos capacidade de executar a ação. Ou seja, somos conscientes de que a ação teria sido diferente se houvéssemos tido em nossa mente outras atitudes ou sentimentos, ou se lhes permitíssemos agir em sua verdadeira magnitude. Ninguém é consciente de uma capacidade de querer contra a sua vontade; ou seja, a vontade, no sentido restrito do termo, não pode ir contra a vontade, no sentido mais amplo do termo. Isso eqüivale simplesmente a dizer que ninguém pode preferir contra sua preferência, nem escolher contra sua escolha. Uma volição é uma preferência que resulta em uma decisão. É possível que alguém tenha uma preferência em dado momento, e outra, em outro. É possível ainda que vários sentimentos se ponham em conflito, ou vários princípios em ação a um só tempo; mas não pode haver uma coexistência de preferências opostas. O que a consciência nos ensina acerca desta questão parece ser simplesmente o que se segue: que em cada ato voluntário temos alguma razão para agir como agimos; e, na ausência dessa razão, ou na presença de outras, que outros podem pensar que deveriam estar presentes, deveríamos õu poderíamos agir de maneira distinta. Sob as *razões* para um ato inclui-se tudo o que se pretende com o termo *motivos,* no sentido subjetivo do termo: ou seja, princípios, inclinações,

sentimentos etc. Não podemos conceber alguém que esteja consciente de que, com seus princípios, sentimentos e inclinações, em determinado sentido, sua vontade vá em direção contrária. Uma pessoa cheia do temor de Deus, ou de

amor por Cristo, não pode *querer* blasfemar de seu Deus ou de seu Salvador. Aquele temor ou amor constitui a pessoa para aquele momento. É uma pessoa que existe naquele estado, e seus atos não expressam aquele estado, não são seus.

Argumentos Derivados do Caráter Moral das Volições

Isso pressupõe um quarto argumento acerca desta questão. A não ser que a vontade seja determinada pelo estado anterior da mente, em oposição a ser autodeterminada, não pode haver moralidade em nossas ações. Uma pessoa é responsável por suas ações externas porque elas são decididas por sua vontade; é responsável por suas volições, porque estas são determinadas por seus princípios e sentimentos; é responsável por seus princípios e sentimentos pela natureza inerente deles como bons ou maus, e porque são propriamente seus, constituindo seu caráter. Se o ato externo é separado da vontade, deixa de ter todo o caráter moral. Se eu mato uma pessoa, a não ser que a ação seja intencional, ou seja, resultado de uma volição de matar ou prejudicar, não há moralidade na ação. Se eu quisesse matá-la, então o caráter do ato dependeria dos motivos que determinaram a volição. Se tais motivos provinham do respeito pela vontade de Deus, ou das exigências da justiça expressas legalmente, a volição seria correta. Se o motivo provinha da malícia ou da cobiça, a volição e a ação conseqüente seriam más. É evidente que, se a vontade fosse autodeterminada, independentemente do estado anterior da mente, não teria mais caráter que o ato externo separado da volição - não revela nem expressa nada na mente. Se uma pessoa, quando se acha saturada de sentimentos piedosos, pode *querer* as ações mais ímpias; ou, quando se acha saturada de inimizade contra Deus, pode ter as volições de um santo, então suas volições e ações não têm nada que ver com ela mesma. Não constituem expressão de seu caráter e a pessoa não pode ser responsável por elas.

Argumento Derivado da Natureza Racional do Homem

A doutrina de que a vontade é determinada e não autodeterminada está, além do mais, envolvida no caráter racional de nossos atos. Um ato racional não é meramente um ato praticado por um ser racional, mas, sim, praticado por uma razão, quer boa quer má. Um ato efetuado sem razão alguma, sem intenção ou objetivo, para não dar nenhuma outra razão além da mera capacidade de agir, é tão irracional quanto os atos de um bruto ou de um idiota. Portanto, se a vontade jamais age independentemente do entendimento e dos sentimentos, suas volições

não são os atos de um ser racional, como tampouco o seriam se a razão fosse totalmente obliterada. A única idéia verdadeira da liberdade é aquela de um ser que age em conformidade com as leis de sua natureza. Até onde se permite a um animal agir sob o controle de sua própria natureza, determinado em tudo o que faz para o que se acha dentro dele mesmo, tem toda a liberdade de que é capaz. E até onde um homem pode determinar suas volições e atos, por sua própria razão e sentimentos, ele tem toda a liberdade de que é capaz. Mas se as ações de um animal forem separadas de seu estado interior, sua liberdade se desvanece. Ela se toma possuida. E se os atos de uma pessoa não são determinados por sua razão e sentimentos, então ela não passa de uma marionete ou de um maníaco.

A doutrina de que a vontade age independentemente do estado prévio da mente pressupõe que nossas volições são átomos isolados, surgindo do abismo da caprichosa autodeterminação da vontade, procedentes de uma fonte fora do controle ou alcance da razão. São puramente casuais, arbitrárias ou caprichosas. Não têm relação com o passado, e não fazem promessa acerca do futuro. Com base nessas hipóteses, o caráter não pode existir. Não obstante, é fato experimental universalmente admitido que existem princípios ou disposições que regem a vontade. Sentimo-nos seguros de que uma pessoa honrada agirá com honradez, e que uma pessoa benevolente agirá com benevolência. Além disso, temos certeza de que esses princípios podem ser tão fortes e estar tão arraigados que façam as volições absolutamente certas. “Os seres racionais”, diz Reid, “agem com os melhores motivos em conformidade com aquela proporção em que são sábios e bons; e cada ser racional que age de maneira diferente abusa de sua liberdade. O ser mais perfeito, em tudo aquilo em que há um bem ou um mal, um melhor e um pior, sempre age de maneira invariável com base nos melhores motivos. Isso, aliás, é pouco menos que uma proposição idêntica; porque seria contradição dizer que um ser perfeito faz o que é mau ou irracional. Dizer, porém, que ele não age livremente, porque sempre faz o melhor, eqüivale a dizer que o uso apropriado da liberdade destrói a liberdade, e que a liberdade consiste tão-somente em seu abuso”.[13] Ou seja, o caráter determina a ação; e dizer que a certeza infalível das ações destrói sua liberdade é fazer com “que a liberdade destrua a liberdade”. Ainda que Reid e Stewart escrevessem contra Leibnitz e Edwards, bem como contra Hobbes e Belsham, as sentenças supracitadas contêm toda a doutrina dos dois primeiros homens distintos, bem como de seus inumeráveis prede-cessores, associados e seguidores. É a doutrina de que a certeza infalível é consistente com a liberdade. Essa convicção está tão arraigada nas mentes humanas que agem uniformemente, quanto nas que agem

inconscientemente bem como conscientemente, com base nela. Eles pressupõem que as volições dos homens são determinadas pelos motivos. Presumem que o caráter é algo que existe; e portanto tentam moldar o caráter daqueles que se acham sob sua influência, seguros de que, se fizerem a árvore boa, o fruto será bom. Não agem com base no princípio de que os atos humanos são caprichosos, de que a vontade é autodeterminada, agindo sem ou contra os motivos, e igualmente com eles, de modo que sempre e perenemente permanece incerta a maneira como ela decidirá. .

Argumento Derivado da Doutrina de uma Causa Suficiente

O axioma de que cada efeito precisa ter uma causa, ou a doutrina de uma razão suficiente, aplica-se igualmente ao mundo interno e externo. Governa toda a esfera de nossa experiência, interior e exterior. Cada volição é um efeito, e portanto é necessário ter havido uma causa. Tem de existir uma razão suficiente pela qual assim se deu, e não de outra maneira. Aquela razão não foi o mero poder do agente para agir, porque isso só explica sua ação, e não sua ação de uma maneira e não de outra. A força da gravidade explica uma pedra caindo na terra, mas não explica sua queda aqui e não ali. A faculdade de caminhar explica uma pessoa caminhando, mas não explica por que ela caminha para o leste e não para o oeste. Não obstante, somos informados ainda, pelos mais renovados escritores, que a eficiência do agente é tudo aquilo de

que se precisa para dar satisfação à exigência instintiva de que consigamos uma razão suficiente, no caso de nossas volições. Reid, como já vimos, pergunta: "Houve uma causa da ação? Houve com certeza. Para cada acontecimento é preciso haver uma causa que tivesse poder suficiente para produzi-lo, e exercesse o poder com este propósito. No presente caso, ou a *pessoa* foi a causa da ação, e portanto se tratava de uma ação livre, que lhe é justamente imputada, ou teria havido outra causa, que não lhe pode ser imputada com justiça. Portanto, neste sentido admite-se que houve uma razão suficiente para a ação; a questão, porém, acerca da liberdade não é de forma alguma afetada por tal admissão".[14] Outra vez, ele pergunta: "Por que não se pode definir uma causa eficiente como um ser que tem poder e vontade para produzir o efeito? A produção de um efeito precisa de um poder ativo, e o poder ativo, ao ser uma qualidade, deve estar em um ser dotado de tal poder. O poder sem vontade não produz efeito algum; mas, onde agem conjuntamente, o efeito deve ser produzido".[15] A anotação de Sir William Hamilton, na primeira dessas passagens, consiste em "que para um acontecimento hiperfísico, assim como

físico, temos sempre de pressupor, por uma lei mental necessária, uma razão suficiente de por que existe e é como existe". E assim a eficiência do agente não é uma razão suficiente para que a volição seja como é. E inconcebivel que uma causa indeterminada aja de uma forma e não de outra; e se age assim, sem uma razão suficiente, sua ação não pode ser nem racional nem moral.

Outro método comum de responder a este argumento é presumir que, em virtude de os defensores da certeza dizerem que a vontade é determinada pelos motivos, e portanto que os motivos são a causa de a volição ser como é, eles querem dizer que a eficiência à qual se deve a volição reside nos motivos, e não no agente. Por isso Stewart declara: "A questão não é acerca da influência dos motivos, mas acerca da natureza dessa influência. Os defensores da necessidade [certeza] a descrevem como a influência de uma causa a produzir seu efeito. Os defensores da liberdade reconhecem que o motivo é a ocasião, ou a razão, para a ação. Mantêm, todavia, que está tão longe de ser a causa eficiente da ação, que pressupõe que a eficiência reside em outro lugar, ou seja, na mente do agente".[16] Esta exposição já foi suficientemente contestada acima. Os motivos não são a causa eficiente da volição; esta eficiência reside no agente; mas o que devemos exigir, "por uma lei mental necessária", é uma razão suficiente pela qual o agente exerce sua eficiência de determinada maneira e não de outra. Atribuir isso simplesmente à sua eficiência é deixar totalmente insatisfeita a exigência de uma razão suficiente; em outros termos, é presumir que pode haver um efeito sem causa, o que é impossível.

Portanto, a doutrina da livre agência, subjacente à Bíblia, a qual se acha envolvida na consciência de cada ser racional e é pressuposta por todos os homens, agindo todos com base nela, está igualmente tão distante, de um lado, da doutrina da necessidade física ou mecânica, que exclui a possibilidade da liberdade e da responsabilidade; e da doutrina da contingência, de outro lado, que pressupõe que uma ação, para poder ser livre, tem de ser incerta; ou que a vontade se autodetermina, agindo independentemente da razão, da consciência, das inclinações e dos sentimentos. Ensina que uma pessoa é um agente livre e responsável, porque é

autora de suas próprias ações, e porque não é determinada para agir por nada fora dela mesma, mas por seus próprios conceitos, convicções, inclinações, sentimentos e disposições, de maneira que suas ações são os verdadeiros produtos do homem, e representam ou revelam de maneira real o que ele é. Os mais profundos dentre os autores modernos admitem que esta é a verdadeira

teoria da liberdade; alguns deles, porém, como, por exemplo, Müller, em sua elaborada obra acerca do “Pecado”, defende a tese de que, para que o homem seja feito real responsável por suas ações, é preciso que elas sejam assim determinadas por seu estado ou caráter interno, estado que tem de ser autoproduzido. Esta doutrina já foi suficientemente discutida quando se considerou o pecado original. Não obstante, pode observar-se aqui, para concluirmos a presente discussão, que o princípio suposto é contrário ao juízo comum dos homens. Este juízo consiste em que as disposições e os sentimentos que constituem o caráter derivam sua moralidade ou imoralidade de sua natureza, e não de sua origem. A moralidade é um mal, e o amor é um bem, seja concretizado, inato, adquirido ou infuso. Possivelmente é difícil conciliar a doutrina das disposições más inatas com a justiça e a bondade de Deus, mas esta é uma dificuldade que não pertence a esta questão. Um ser maligno é um ser mau, se é dotado de razão, quer engendrado, quer inerente. E um ser racional benevolente é bom segundo o juízo universal dos homens, tenha sido criado ou nascido assim. Admitimos ser repugnante a nossos juízos morais o conceito de que Deus pudesse criar um ser mau; ou que qualquer ser nasça em estado de pecado, a não ser que o fato de assim nascer seja a conseqüência de um juízo justo. Isso, porém, nada tem que ver com a questão se as disposições morais não devem seu caráter à sua natureza. O juízo comum dos homens é que o caráter realmente procede dela. Se uma pessoa é verdadeiramente humilde, benevolente e santa, assim é considerada independentemente de qualquer indagação sobre como chegou a ser assim.

Uma segunda observação acerca do princípio enunciado previamente é que ele não só se opõe ao juízo comum dos homens, mas é também contrário à fé de toda a Igreja Cristã. Confiamos que esta linguagem não seja atribuída a um espírito de autoconfiança ou dogmatismo. Não reconhecemos alguma norma mais elevada de verdade além da infalível palavra de Deus, além dos ensinamentos do Espírito Santo como se acham revelados na fé do povo de Deus. Está fora de toda e qualquer discussão que a doutrina da Igreja universal é que Adão foi criado em retidão; que seu caráter moral não foi auto-adquirido. Não é menos a doutrina da Igreja universal que os homens, desde sua queda, nascem ímpios; e também se acha incluso na fé de todas as Igrejas Cristãs que, na regeneração, os homens se tomam santos não por sua própria iniciativa, mas pela ação de Deus. Em outros termos, as doutrinas da retidão original, do pecado original e da regeneração efetuada pelo Espírito de Deus, são, e sempre foram, as doutrinas reconhecidas das Igrejas Grega, Latina e Protestante. E se estas doutrinas se acham contidas, como se crê por essas Igrejas, na palavra de

Deus, então não pode ser certo que o caráter moral, para que possa ser objeto de aprovação ou desaprovação, tenha de ser auto-adquirido. Portanto, o homem pode ser justamente responsável por atos determinados por seu caráter, tenha sido tal caráter ou estado interior herdado, adquirido, ou induzido pela graça de Deus.

PARTE 3

SOTERIOLOGIA

1

Active Powers, Ensaio iv, cap. 1; *Works*, p. 599, Sir W. Hamilton, editor, Edimburgo, 1849.

2

Elements of Psychology, p. 357, Tradução de Henry, quarta edição, Nova Iorque, 1856.

3

Active Powers, Ensaio iv, cap. 5; *Works*, Edimburgo, 1849, p. 615.

4

Opera, edição de Genebra, 1768, vol. i. p. 156.

5

Active Powers, Ensaio iv, cap. ix; *Works*, Edimburgo, 1849, p. 645.

6

Review ofEdwards, edição de Nova Iorque, pp. 164, 165.

7

“Frei ist ein Wesen inwiefem die innere Mitte seines Lebens aus der heraus es wirkt und thâtig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist”. *Lehre von der Sünde*, vol, ii, p. 72. Em outra parte, ele define liberdade como a capacidade de autodesenvolvimento. “Freiheit ist Macht aus sich zu werden”, p. 62.

8

Vale a pena observar, de passagem, quão uniformemente os escritores da escola à qual pertence Reid identificam a certeza com a necessidade, enquanto argumentam com algum oponente. Na passagem supracitada, não é porque a vontade é determinada pela necessidade, nem por uma causa fora da mente, mas simplesmente porque se moteja do fatalismo, que as mesmas decisões ocorrem "invariavelmente" nas mesmas circunstâncias.

9

Review of Edwards, de Tappan, edição de Nova Iorque, 1839, p. 223.

10

Active Powers, Ensaio iv, cap. 2; *Works*, Edimburgo, 1849, p. 603.

11

" *Ibid.*, cap. 3; *Works*, p. 607.

12

Active Powers, Ensaio iv. cap. 10, p. 629.

13

Active Powers, Ensaio iv. cap. 4, p. 609.

14

Active Powers, Ensaio iv. cap 9, p. 625.

15

Ibid., p. 627.

16

Philosophy of the Moral Powers, II, Apêndice (§ 4); *Works*, edição de Hamilton, Edimburgo, 1855, vol. vi, p. 370.

PARTE 3 - SOTERIOLOGIA

Sob este tópico se acham inclusos o propósito e plano de Deus em relação à salvação dos homens; a pessoa e obra do Redentor; e a aplicação dessa obra pelo Espírito Santo à atual salvação do povo de Deus.

CAPÍTULO I

O PLANO DA SALVAÇÃO

§ 1. *Deus Elaborou Esse Plano*

As Escrituras falam de uma Economia de Redenção; o plano ou propósito de Deus em relação à salvação dos homens. Chamam-no, em referência à sua plena revelação na época do advento, de oÍKOvopía xoO irlripcópaToç ***x&v*** k capto v, "A economia da plenitude dos tempos". Declara-se que é o plano de Deus em relação a seu ato de reunir em um só corpo harmonioso todos os objetos da redenção, quer no céu, quer na terra, em Cristo (Ef 1.10). Também recebe o nome de oiKovopía toü puotripíou o misterioso propósito ou plano que estivera oculto em Deus ao longo das eras, cuja revelação foi o grande desígnio do evangelho, e que teve por intenção fazer conhecido aos principados e às potestades, por meio da Igreja, a multiforme sabedoria de Deus (Ef 3.9).

Um plano pressupõe; (1.) A seleção de algum fim ou objetivo concreto a ser levado a bom termo. (2.) A escolha de meios apropriados. (3.) Ao menos no caso de Deus, a aplicação eficaz desses meios para atingir o fim proposto.

Visto que Deus opera com base em um plano concreto no mundo externo, é justo inferir que este sucede com referência ao mundo moral e espiritual. Para os olhos de um homem sem instrução, os céus são um caos de estrelas. O astrônomo vê ordem e sistema nessa confusão; todos aqueles brilhantes e distantes luminares têm seus lugares designados e órbitas fixas; estão todos dispostos de modo que nenhum interfere no outro, senão que cada um prossegue seu curso conforme uma concepção ampla e majestosa. As inumeráveis formas de vida vegetal não são uma massa em confUsão, mas aos olhos da ciência se dispõem em uma regularidade de classes, ordens, gêneros e espécies, exibindo uma unidade de desenho a impregnar o todo. Nas centenas de milhares de animais que habitam nosso globo, o zoólogo vê quatro, e somente quatro, formas

típicas primordiais, das quais todas as outras são seu desenvolvimento em ordem ascendente, nunca passando de uma para a outra, mas todas apresentando um grande sistema inclusivo desenvolvido em todos os seus detalhes. À testa dessas inumeráveis formas de vida animal se ergue o homem, dotado de capacidades que o elevam acima da classe de meros animais e o colocam em comunhão com os anjos e com o próprio Deus. Visto que em todas essas áreas inferiores de suas obras Deus age com base em um plano preconcebido, não se deve presumir que nas esferas mais elevadas de suas operações, no que tange ao destino do homem, tudo seja deixado ao acaso, permitindo-se que tome seu curso não dirigido para chegar a um fim indeterminado. Em conformidade com isso, descobrimos que as Escrituras afirmam expressamente, em referência às dispensações da graça, não só que Deus vê o fim desde o princípio, mas que ele opera todas as coisas segundo o conselho de sua vontade, ou com base em seu etemo propósito.

A Importância do Conhecimento Desse Plano

Se existe tal plano concernente à redenção do homem, é evidentemente da maior importância que ele seja conhecido e compreendido corretamente. Se, ao contemplar uma complicada máquina, desconhecermos o fim para o qual foi projetada, ou a relação de suas partes distintas, seremos incapazes de compreendê-la ou de aplicá-la com utilidade. De modo semelhante, se ignorarmos o grande fim a que se dirige o plano da redenção, ou as relações das diferentes partes do plano, ou se tivermos uma falsa concepção do fim e daquela relação, todas as nossas idéias serão confusas e errôneas. Seremos incapazes ou de exibi-lo a outros ou de aplicá-lo a nós mesmos. Se o fim da redenção, bem como o da criação e da providência, é a produção da maior quantidade de felicidade, então o cristianismo será uma coisa; se seu fim é a glória de Deus, então o cristianismo será outra coisa. Todo o caráter de nossa teologia e religião depende da resposta a esta pergunta. De modo semelhante, se o desígnio especial e imediato da redenção é assegurar a salvação do povo de Deus, então segue-se todo o sistema agostiniano por uma necessidade lógica; se seu desígnio é simplesmente tomar possível a salvação de todos os homens, o sistema oposto deverá ser recebido como genuíno. A ordem dos decretos divinos, ou, em outros termos, a relação na qual as várias partes do plano divino se posicionam entre si, está então muito longe de ser uma questão de especulações ociosas. É preciso determinar nossa teologia, e nossa teologia determina nossa religião.

Como o Plano de Deus Pode Ser Conhecido

Se existe um esquema preconcebido relativo à salvação dos homens, e se é, portanto, importante uma compreensão apropriada desse esquema, surge a seguinte pergunta: Como é possível determiná-lo? A primeira resposta a esta pergunta é que, em cada sistema de fatos que se relacionam mutuamente, a relação se revela na natureza dos fatos. O astrônomo, o geólogo e o zoólogo logo descobrem que os fatos de suas várias ciências se mantêm em certa relação entre si, e não admitem nenhuma outra. Se não se admite a relação, os próprios fatos são negados ou distorcidos. A única fonte de equívoco está ou em uma incompleta indução dos fatos, ou em deixar de permitir-lhes sua devida importância relativa. Um sistema de astronomia cede lugar a outro, só porque os antigos astrônomos não estavam familiarizados com fatos que seus sucessores descobriram. A ciência por fim alcançou um estado que deman-

da o assentimento de todas as mentes competentes, e que não pode, a partir de agora, ser modificada de maneira radical. O mesmo se dá, até certo ponto, em todas as áreas das ciências naturais. E não pode menos verdade no que tange à teologia. O que são os fatos da natureza para o naturalista, são os fatos da Bíblia e de nossa consciência moral e religiosa para o teólogo. Se, por exemplo, a Bíblia e a experiência ensinam a total incapacidade dos homens apostatados para qualquer coisa espiritualmente boa, este fato se recusa obstinadamente a harmonizar com qualquer sistema que negue a graça eficaz ou a eleição soberana. E assim sucede com todos os grandes fatos bíblicos. Eles se dispõem em determinada ordem através de uma lei interna, com a mesma exatidão e de maneira tão clara quanto as partículas da matéria no processo de cristalização, ou na unidade orgânica do corpo de um animal. E certo aqui como na ciência natural que só mediante uma indução imperfeita dos fatos, ou mediante sua negação ou perversão, é que se pode duvidar ou que pode haver diversidade de opiniões acerca de sua posição relativa no esquema da salvação. Mas, além disso, temos na teologia um guia que o homem de ciência não possui. Temos nas Escrituras não só a revelação do magno desígnio de Deus em todas as suas obras de criação, de providência e de redenção, que é declarado como sua própria glória, mas temos declarada de maneira expressa, em muitos casos, a relação de cada parte desse esquema com outras partes. E assim, por exemplo, diz-se que Cristo morreu *para* salvar seu povo dos pecados deles. Somos eleitos *para* a santidade. Portanto, a eleição precede a santificação. Somos eleitos *para* ser santos, e não porque já somos santos. Tais revelações concernentes à relação das partes subordinadas do esquema de redenção determinam necessariamente a

natureza do plano todo. Isso se fará evidente à luz do que se segue.

Como as pessoas diferem em seu entendimento dos fatos das Escrituras, e como algumas são mais cuidadosas do que outras para reunir todos os fatos que devem ser considerados, ou mais fiéis em submeter-se à autoridade deles, assim diferem em suas perspectivas do plano que Deus dispôs para a salvação dos homens. As posições mais importantes que se têm adotado acerca desta questão são:

§ 2. *Supralapsarianismo*

Primeiro, o esquema supralapsariano. Segundo este ponto de vista, Deus, a fim de manifestar sua graça e justiça, selecionou dentre os homens criáveis (ou seja, dentre os homens a serem criados) a certo número como vasos de misericórdia, e a outros como vasos de ira. Na ordem do pensamento, a eleição e a reprovação precedem o propósito de criar e de permitir a queda. A criação tem como fim a redenção. Deus cria uns para serem salvos, e outros para serem perdidos.

Este esquema recebe o nome de supralapsariano porque pressupõe que os homens como não-caídos, ou antes da queda, são os objetos de eleição para a vida eterna, e de preordenação para a morte eterna. Este ponto de vista foi introduzido entre certa classe de agostinianos, ainda antes da Reforma, mas não foi geralmente aceito. O próprio Agostinho, e depois dele a grande corporação daqueles que adotam seu sistema de doutrina, foram, e continuam sendo, infralapsarianos. Ou seja, sustentam que é da massa de seres humanos caídos que alguns foram eleitos para a vida eterna, e alguns, para o justo juízo de seus pecados, predestinados para a morte eterna. A posição do próprio Calvino quanto a este ponto tem sido discutida.

Como isto em seu tempo não era um ponto especial de controvérsia, é possível citar de seus escritos certas passagens que sustentam o conceito supralapsariano, e outras passagens que favorecem o conceito infralapsariano. No “Consensus Genevensis”, escrito por ele, há uma afirmação explícita da doutrina infralapsariana. Depois de dizer que houve pouco proveito em especular sobre a preordenação da queda do homem, ele acrescenta: “Quod ex damnata Adae sobole Deus quos visum est eligit, quos vult reprobat, sicuti ad fídem exercendam longe aptior est, ita majore fructu tractatur”.[1] Na “Formula Consensus Helvetica”, redigida como o testemunho das igrejas suíças em 1675, cujos autores principais foram Heidegger e Turrettin, há um repúdio formal do ponto de vista supralapsariano. No Sínodo de Dort, que incluiu delegados de

todas as igrejas reformadas no Continente e na Grã-Bretanha, a grande maioria de seus membros era infralapsariana, sendo Gomarus e Voetius os principais defensores do conceito oposto. Os cânones daquele Sínodo, ainda que evitando toda declaração extremada, foram redigidos de tal maneira que se conferiu uma autoridade simbólica à doutrina infralapsariana. Dizem eles:[2] "Cum omnes homines in Adamo peccaverint et rei sint facti maledictionis et mortis aetemae, Deus nemini fecisset injuriam, si universum genus humanum in peccato et maledictione relinquere, ac propter peccatum damnare voluisset". A mesma observação se aplica à Assembléia de Westminster. Twiss, o Prolocutor daquela venerável corporação, era um zeloso supralapsariano; porém a grande maioria de seus membros militava no campo oposto. Os símbolos daquela Assembléia, ainda que impliquem claramente a posição infralapsariana, foram, não obstante, redigidos de tal maneira que evitaram constituir uma ofensa para os que abraçavam a teoria supralapsariana. Na "Confissão de Westminster",[3] diz-se que Deus designou os eleitos para a vida eterna, e "o resto da humanidade aprouve a Deus, segundo o inescrutável conselho de sua própria vontade, por meio do qual ele estende ou retém a misericórdia como lhe apraz, para a glória de seu soberano poder sobre suas criaturas, para ignorá-los e destiná-los à desonra e ira em virtude de seus pecados, para o louvor de sua gloriosa justiça". Aqui somos ensinados que aqueles que Deus ignora são "o resto da humanidade"; não o resto de homens ideais ou possíveis, mas o resto daqueles seres humanos que constituem a humanidade, ou a raça humana. Em segundo lugar, a passagem citada ensina que os não-eleitos são ignorados e ordenados à ira "em virtude de seus pecados". Isso implica que foram contemplados como pecaminosos antes dessa predestinação para juízo. O conceito infralapsariano prossegue sendo mais evidentemente pressuposto nas respostas às perguntas 19 e 20 do "Breve Catecismo". Ali se ensina que toda a humanidade perdeu, pela queda, a comunhão com Deus, e que se acha sob ira e maldição, e Deus, por seu mero beneplácito, elegeu alguns *(alguns* daqueles que estavam sob sua ira e maldição) para a vida tema. Esta foi a doutrina da grande maioria dos agostinianos desde o tempo de Agostinho até a atualidade.

Objeções ao Supralapsarianismo

As objeções mais óbvias à teoria supralapsariana são: (1.) Que parece envolver certa contradição. De um *Non Ens,* como diz Turrettin, não se pode determinar nada. O propósito

de salvar ou de condenar deve seguir necessariamente, na ordem do pensamento,

o propósito de criar. O último é pressuposto pelo primeiro. (2.) É um princípio bíblico claramente revelado que, onde não há pecado, também não há condenação. Portanto, não pode haver predestinação para a morte que não contemple seu objeto como já pecaminoso. (3.) Parece óbvio, à luz de todo o argumento do Apóstolo em Romanos 9.9-21 que a "multidão" da qual alguns são escolhidos e outros, deixados, é a massa de homens caídos. O propósito do escritor sacro é vindicar a soberania de Deus na dispensação de sua graça. Ele tem misericórdia de um e não do outro, segundo seu próprio beneplácito, porquanto todos são igualmente indignos e culpados. A vindicação é extraída não só da relação de Deus com suas criaturas, como seu Criador, mas também de sua relação com elas como seu soberano, cujas leis elas têm violado. Essa descrição permeia todas as Escrituras. Diz-se que os crentes foram escolhidos "do mundo"; ou seja, dentre a massa de seres humanos caídos. E em todas as partes, como em Romanos 1.24, 26, 28, declara-se a reprovação como sendo de caráter judicial, baseada na pecaminosidade de seus objetos. De outra maneira, não poderia ser uma manifestação da justiça de Deus. (4.) A criação nunca é descrita na Bíblia como um meio para executar o propósito da eleição e da reprovação. Isso, como já se observou com justiça, não pode ser feito. Os objetos da eleição são indivíduos concretos, como se admite nesta controvérsia. Mas o único que distingue entre meros homens possíveis ou "criáveis" e indivíduos concretos, que com certeza seriam criados e salvos ou perdidos, é o propósito divino de que serão criados. De maneira que o propósito de criar necessariamente precede, na ordem da natureza, o propósito de redimir. Por isso em Romanos 8.29, 30 se declara que irpÓYvamç precede irpoopiopóç. "Aos que de antemão conheceu, também os predestinou." O conhecimento antecipado, porém, implica a existência definida de seus objetos; e a certeza da existência pressupõe por parte de Deus o propósito de criar. Nada existe ou deve existir senão em virtude do decreto daquele que ordena previamente o que há de suceder. Toda futurização, portanto, depende da ordenação prévia; e o conhecimento antecipado pressupõe futurização. Temos, portanto, a autoridade do Apóstolo para dizer que o conhecimento antecipado, baseado no propósito de criar, precede a predestinação. E, portanto, a criação não é um meio para executar o propósito da predestinação, porque o fim tem de preceder os meios; e, segundo Paulo, o propósito de criar precede o propósito de redimir, e portanto não pode ser um meio para tal fim. Somos informados que nosso Senhor foi entregue à morte "pelo determinado desígnio e presciência de Deus". Sua morte, porém, necessariamente pressupunha sua encarnação, e por isso, na ordem do pensamento, ou no plano de Deus, o propósito de preparar-lhe um corpo precedeu o propósito de entregá-lo à morte da cruz. A única passagem da Bíblia

que parece ensinar explicitamente que a criação é um meio para a execução do propósito da predestinação é Efésios 3.9, 10. Ali, segundo alguns, somos informados que Deus criou todas as coisas *a fim de que* (iva) sua multiforme sabedoria fosse dada a conhecer por meio da Igreja. Se esta é a relação entre as várias cláusulas desses versículos, o Apóstolo ensina que o universo foi criado a fim de que, por meio de pessoas redimidas (a Igreja), a glória de Deus fosse revelada a todas as criaturas racionais. Neste sentido, e neste caso, declara-se a criação como sendo um meio para a redenção; e portanto o propósito de redimir tem de preceder o propósito de criar. Apesar disso, não é esta a conexão lógica das cláusulas nesta passagem. Paulo não diz que Deus criou todas as coisas *a fim de que.* Ele não se refere ao desígnio da criação, mas ao desígnio do evangelho e de sua própria vocação para o

apostolado. A mim, diz ele, me foi dada esta graça de pregar entre os gentios as insondáveis riquezas de Cristo, e iluminar a todos os homens no conhecimento do mistério (da redenção), *afim de que,* por meio da Igreja, seja dada a conhecer a multiforme sabedoria de Deus. Esta é a conexão natural da passagem, e a interpretação adotada pelos comentaristas modernos, com independência total da relação que tenha a passagem com a controvérsia supralapsariana. (5.) Uma objeção adicional ao sistema supralapsariano relaciona-se ao fato de que ele é inconsistente com a exibição bíblica do caráter de Deus. Ele é declarado como Deus de misericórdia e de justiça. Mas não é compatível com esses atributos divinos que os homens sejam predestinados à desgraça e à morte eterna como inocentes, ou seja, antes que houvessem apostatado de Deus. Se são deixados de lado e predestinados à morte *por* seus pecados, isso se deveria ao fato de que, na predestinação, eles são considerados criaturas culpadas e apostatadas.

§ 3. *Infralapsarianismo*

Segundo a doutrina infralapsariana, Deus, com o desígnio de revelar sua própria glória, ou seja, as perfeições de sua própria natureza, decidiu criar o mundo; em segundo lugar, permitiu a Queda do homem; em terceiro, elegeu, dentre a massa de seres humanos caídos, uma multidão que ninguém poderia contar como "vasos de misericórdia"; quarto, enviou seu Filho para a redenção desses seres; e, quinto, deixou que o restante da humanidade, como deixara os anjos apóstatas, sofresse o justo castigo por seus pecados.

Os argumentos em favor deste ponto de vista sobre o plano divino já foram

apresentados na forma de objeções à teoria supralapsariana. Não obstante, pode-se observar adicionalmente:

1. Que esta teoria é coerente e harmoniosa. Como todos os decretos de Deus constituem um propósito inclusivo, não se pode admitir nenhum ponto de vista da relação dos detalhes abraçando este propósito que não possa ser reduzido a uma unidade. Em todo grande mecanismo, seja qual for a quantidade ou complexidade das partes que o constituem, é preciso haver unidade de desígnio. Cada parte tem uma relação determinada com as outras partes, e faz-se necessária a percepção desta relação para a compreensão adequada do todo. Além disso, como os decretos de Deus são eternos e imutáveis, nenhum conceito sobre seu plano de ação que suponha que primeiramente ele propôs uma coisa e em seguida outra pode ser coerente com a natureza desses decretos. E como Deus é absolutamente soberano e independente, todos os seus propósitos hão de ser determinados de dentro, ou conforme o conforme o conselho, de sua própria vontade. Não se pode presumir que eles sejam contingentes ou suspensos com base na ação de suas criaturas, nem com base em coisa alguma externa a ele mesmo. O esquema infralapsariano, tal como o mantém a maioria dos agostinianos, cumpre todas as condições. Todos os particulares constituem um todo inclusivo. Todos seguem uma ordem que não pressupõe nenhuma mudança de propósito. Todos dependem da vontade infinitamente sábia, santa e justa de Deus. É para este fim que ele cria o mundo, que permite a Queda; dentre todos os homens, ele elege alguns para a vida eterna e deixa o restante entregue à justa retribuição que merecem seus pecados. Aos que elege, ele os chama, justifica e glorifica. Esta é a cadeia de ouro cujos elos não podem ser quebrados nem transpostos. Esta é a forma na qual o esquema da redenção aparecia na mente do Apóstolo, tal como ele nos ensina em Romanos 8.29-30.

Diferentes Significados Designados à Palavra Predestinação

2. A palavra *predestinação* é ambígua. Pode ser empregada, primeiramente, no sentido geral de preordenação. Neste sentido, tem referência idêntica a todos os acontecimentos; porque Deus ordena antecipadamente tudo o que acontece. Em segundo lugar, pode referir-se ao propósito geral da redenção sem referência específica a indivíduos concretos. Deus predeterminou revelar seus atributos na redenção dos pecadores, como predeterminou criar os céus e a terra para manifestar seu poder, sabedoria e benevolência. Em terceiro lugar, é geralmente usada na teologia para expressar o propósito de Deus em relação à salvação dos homens individualmente. Inclui a seleção de uma porção da raça humana

para ser salva, enquanto o restante é deixado para perecer no pecado. É neste sentido usada pelos supralapsarianos, que ensinam que Deus selecionou determinado número de seres humanos para serem criados e destinados como vasos de ira. E dessa forma subordinam a criação à predestinação como um meio para um fim. E a esse respeito que os infralapsarianos objetam como sendo algo inconcebível, repugnante à natureza de Deus e antibíblico. Não obstante, tomando a palavra *predestinação* no segundo dos sentidos supramencionados, pode admitir-se que ela precede, na ordem do pensamento, o propósito de criar. Este ponto de vista é perfeitamente consistente com a doutrina que faz do homem, como criado e apostatado, objeto da predestinação no terceiro e comumente aceito significado da palavra. O Apóstolo ensina em Colossenses 1.16 que todas as coisas, visíveis e invisíveis, foram criadas por Aquele e para Aquele que é a imagem do Deus invisível, o qual é antes de todas as coisas, por quem existem todas as coisas, e que é a cabeça do corpo, a Igreja. O fim da criação, portanto, é não meramente a glória de Deus, mas a manifestação especial dessa glória na pessoa e obra de Cristo. Visto ser ele o Alfa, assim também é o Ômega; o começo e o fim. Tendo em vista este grande fim, a revelação de si mesmo na pessoa e obra de seu Filho, ele propôs criar, permitir a queda, eleger alguns para serem os objetos de sua graça e deixar os demais em seus pecados. Esta visão, como bem parece, concorda com as descrições das Escrituras e evita as dificuldades conectadas com a doutrina estritamente supralapsariana. É preciso ter em mente que o objetivo dessas especulações não é intrometer-se na operação da mente divina, mas simplesmente certificar-se de e exibir a relação que as várias verdades reveladas na Escritura concernentes ao plano da redenção mantêm entre si.

§ 4. *Redenção Hipotética*

Segundo a doutrina comum dos agostinianos, como expressa no Catecismo de Westminster, “Havendo Deus ... eleito alguns para a vida eterna, entrou com eles num pacto de graça para livrá-los do estado de pecado e miséria, bem como levá-los a um estado de salvação por meio de um Redentor”. Em oposição a este ponto de vista, alguns dos teólogos reformados do século dezessete introduziram o esquema que é conhecido na história da teologia como a doutrina da redenção hipotética. O principal defensor desta doutrina foi Amyraut (morto em 1664), professor no Seminário Protestante Francês em Saumur. Ele ensinou: (1.) Que o motivo que impeliu a Deus a redimir os homens foi a benevolência, ou o amor pelos homens em geral. (2.) Com base nesse motivo, Deus enviou seu Filho para realizar a salvação de todos os homens possíveis. (3.) Deus, em virtude de um

decretum universale hypotheticum, oferece a

salvação a todos os homens, *caso* eles creiam em Cristo. (4.) Todos os homens têm a capacidade natural de arrepender-se e crer. (5.) Mas, como essa capacidade natural foi obliterada por uma incapacidade moral, Deus determinou conceder sua graça eficaz a um número determinado dentre a raça humana, e assim assegurar sua salvação.

Este esquema é às vezes designado como "universalismus hypotheticus". Foi designado para servir de meio-termo entre o agostinianismo e o arminianismo. É passível das objeções que penetram ambos os sistemas. Não remove as dificuldades peculiares do agostinianismo, quando assevera a soberania de Deus na eleição. Além disso, deixa o caso dos pagãos fora de propósito. Eles, não tendo conhecimento de Cristo, não podiam valer-se desse *decretum hypotheticum,* e por isso seriam considerados como que omitidos por um *decretum absolutum.* Foi contra esta doutrina de Amyraut e outros desvios dos padrões da Igreja Reformada que, em 1675, a "Formula Consensus Helvetica" foi adotada pelas igrejas da Suíça. Esta teoria dos teólogos franceses logo se desfez no que diz respeito às igrejas reformadas na Europa. Seus defensores ou voltaram à velha doutrina, ou ingressaram-se no sistema mais avançado dos arminianos. Neste país, ela se revigorou e foi extensamente adotada.

À primeira vista, pode parecer um detalhe sem importância dizer que a eleição precede a redenção ou que a redenção precede a eleição. Não obstante, esta é na verdade uma questão de grande importância. A relação das verdades da Bíblia é determinada por sua natureza. Se você muda sua relação, você muda sua natureza. Se você considera o sol um planeta, e não o centro de nosso sistema solar, sua visão do sol seria de algo muito diferente em sua constituição do que realmente ele é. E assim em um esquema de pensamento, se você faz da causa final um meio, ou do meio a causa final, nada pode resultar disso senão confusão. Como o relacionamento da eleição para a redenção depende da natureza da redenção, uma consideração completa desta questão deve ser reservada até que a obra de Cristo seja discutida. Para o momento, basta dizer que o esquema proposto pelos teólogos franceses é passível das seguintes objeções.

Argumentos contra Este Esquema

1. Ele pressupõe mutabilidade nos propósitos divinos; ou, que o propósito de Deus pode deixar de concretizar-se. Segundo este esquema, Deus, movido por benevolência ou filantropia, propôs a salvação de todos os homens, e enviou seu Filho para a redenção deles. Visto, porém, que tal propósito não podia ser levado a bom termo, ele determinou, mediante sua graça eficaz, garantir a salvação de determinada porção da raça humana. O esquema envolve esta dificuldade, por mais que seja explicado. Portanto, não se pode presumir que Deus pretenda o que jamais realizaria; que ele propõe o que não pretende efetuar; que ele adota meios para um fim que jamais será atingido. Não se pode afirmar isso de qualquer ser racional que é detentor de sabedoria e poder com vistas a assegurar a execução de seus propósitos. Muito menos se pode dizer daquele cujo poder e sabedoria são infinitos. Se todos os homens não são salvos, é porque Deus jamais propôs a salvação deles, e jamais planejou nem pôs em execução algum meio designado para a consecução desse fim. Devemos assumir que o resultado está na interpretação dos propósitos de Deus. Se ele preordena tudo o que acontece, então os acontecimentos correspondem a seus propósitos; e é contra a razão e contra a Escritura presumir que haja alguma contradição ou ausência de correspondência entre o que ele tenci-

ona e o que realmente acontece. Não pode ser admitida como bíblica, pois, a teoria que presume que Deus propôs a salvação de todos os homens, e enviou seu Filho para morrer como um meio para a consecução desse fim, e, então, vendo, ou prevendo, que tal fim não podia nem seria alcançado, elegeu parte da raça para ser sujeito da graça eficaz, não pode ser admitida como bíblica.

2. A Bíblia claramente ensina que a obra de Cristo é infalivelmente eficaz. Ela toma infalível a obtenção do fim que foi designado à concretização. Ela se destinava a salvar seu povo, e não meramente fazer possível a salvação de todos os homens. Foi uma satisfação real da justiça e, portanto, necessariamente liberta da condenação. Foi o resgate pago e aceito, e portanto redime infalivelmente. Se, pois, foi igualmente designada em prol de todos os homens, então tem de assegurar a salvação de todos. Se foi designada especialmente para os eleitos, então toma certa a salvação deles, e portanto a eleição precede a redenção. Deus, como ensina o Catecismo de Westminster, havendo eleito alguns para a vida eterna, enviou seu Filho para redimi-los.

3. As Escrituras ensinam ainda que o dom de Cristo assegura o dom de todas as demais bênçãos salvíficas. “Aquele que não poupou o seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, porventura, não nos dará graciosamente com ele

todas as coisas?” (Rm 8.32). Daí são infalivelmente salvos aqueles em favor de quem Deus entregou seu Filho. Somente os eleitos são salvos, e portanto Cristo foi entregue especialmente por eles, e conseqüentemente a eleição deve preceder a redenção. A relação, pois, da redenção com a eleição é tão claramente determinada pela natureza da redenção como a relação do sol com os planetas é determinada pela natureza do sol.

4. A Bíblia em numerosas passagens assevera diretamente que Cristo veio para redimir seu povo; para salvá-lo de seus pecados; e para conduzi-lo a Deus. Ele deu a si mesmo por sua Igreja; entregou sua vida em favor de suas ovelhas. Visto que o fim precede os meios, se Deus enviou seu Filho para salvar seu povo, se Cristo deu a si mesmo em prol de sua Igreja, então seu povo foi selecionado e apresentado à mente divina, na ordem do pensamento, anterior ao dom de Cristo.

5. Como Paulo ensina (Rm 8.29-30), se a presciência antecede a predestinação, e se a missão de Cristo é o meio de consumar o fim da predestinação, então, necessariamente, a predestinação para a vida eterna antecede o dom de Cristo. Como somos ensinados em Efésios

1.4-5, havendo-nos predestinado para a adoção de filhos, Deus nos escolheu antes da fundação do mundo, e enviou seu Filho para ser a propiciação de nossos pecados. Esta é a ordem dos propósitos divinos, ou a relação mútua das verdades da redenção como apresentadas nas Escrituras.

6.0 motivo (por assim dizer) de Deus enviar seu Filho não é, como esta teoria pressupõe, a benevolência geral ou aquele amor do qual todos os homens são igualmente objetos, mas aquele amor peculiar, misterioso, infinito, no qual Deus, ao oferecer seu Filho, deu a si mesmo e a todo o bem concebível e possível. Todos esses pontos, não obstante, como já se observou, requerem mais consideração quando viermos a tratar da natureza e desígnio da obra de Cristo.

§ 5. A Doutrina Luterana quanto ao Plano da Salvação

Não é fácil expor a doutrina luterana sobre este tema, porque ela é expressa de uma maneira nos primeiros livros simbólicos dessa igreja, e de outra diferente na “Fórmula de Concór-

dia” e nos escritos normativos de teólogos luteranos. O próprio Lutero ensinou a doutrina estritamente agostiniana, bem como Melancthon na primeira edição de sua obra “Loci Communes”. Em edições posteriores daquela obra, Melancthon

ensinou que os homens cooperam com a graça de Deus na conversão, e que a razão de uma pessoa ser regenerada e outra não tem de ser encontrada nessa cooperação. Isso deu origem à prolongada e veemente controvérsia sinergística, que por longo tempo perturbou seriamente a paz da Igreja Luterana.
Essa controvérsia ficou por muito tempo solucionada de maneira autoritativa através da "Fórmula de Concórdia", adotada e estabelecida pelos luteranos como norma de ortodoxia. Nesse documento são rejeitadas tanto a doutrina da cooperação quanto da predestinação absoluta. Ensinava-se ali a total incapacidade do homem para qualquer bem espiritual, e negava-se, por isso, que fosse possível ele se preparar para a regeneração ou cooperar com a graça de Deus nesta obra. Ela atribui a regeneração do pecador, de maneira exclusiva, à ação supematural do Espírito Santo. Issó é obra de Deus, e em sentido algum e em nenhum grau é obra do homem. Ela ensina, porém, que se pode resistir eflcazmente à graça de Deus, e que a razão pela qual nem todos os que ouvem o evangelho são salvos é porque alguns resistem à influência que se lhes aplica, e outros, não. Daí, enquanto a regeneração é exclusivamente obra do Espírito, o fracasso no tocante à salvação deve ser atribuído à resistência voluntária contra a graça oferecida. Como este sistema era ilógico e contrário às expressas declarações das Escrituras, não pôde manter-se por muito tempo. A não-resistência à graça de Deus, a passiva entrega a seu poder, é algo bom. É algo pelo qual uma classe é favoravelmente distinguida de outra; e portanto a razão por que eles, e não outros, são salvos deve ser atribuída a eles mesmos e não a Deus, que dá a mesma graça a todos. Por isso os teólogos luteranos mais recentes abandonaram o cenário da "Fórmula de Concórdia" e ensinam que os objetos da eleição são aqueles a quem Deus previu que creriam e perseverariam na fé até o fim.

Segundo este esquema, Deus, (1.) Com base na benevolência ou amor geral pela raça apostatada dos homens, quer a salvação deles com uma intenção e propósito sinceros. "Benevolentia Dei Universalis", diz Hollaz, "non est inane votum, non sterilis velleitas, non otiosa complacentia, qua quis rem, quae sibi placet, et quam in se amat, non cupit effícere aut consequi adeoque mediis ad hunc finem ducentibus non vult uti; sed est voluntas efficax, qua Deus salutem hominum, ardentissime amatam, etiam effícere atque per media suffícientia et effícacia consequi serio intendit."[4] (2.) Para pôr em ação este propósito geral de benevolência e misericórdia de maneira indiscriminada para com os homens, Deus determinou enviar seu Filho para que fizesse plena satisfação por seus pecados. (3.) A isso segue-se (na ordem do pensamento) o propósito de dar a todos os homens os meios da salvação e a capacidade de servir-se da

misericórdia oferecida. Isso é descrito como um “destinatio mediorum, quibus tum aetema salus satisfactione Christi parta, tum vires credendi omnibus hominibus offeruntur, ut satisfactionem Christi ad salutem acceptare et sibi applicare queant”.[5] (4.) Além desta *voluntas generalis* (como relacionando-se com todos os homens) e *antecedens*, como vindo antes de qualquer ação contemplada dos homens, há uma *voluntas specialis*, relacionada a certas pessoas individuais, e *consequens*, como seguindo a previsão das suas ações. Esta *voluntas specialis*

é definida como que “quae peccatores oblata salutis media amplectentes astema salute donare constituit”.[6] E assim diz Hutter:[7] “Quia (Deus) praevidit ac praescivit maximam mundi partem mediis salutis locum minime relicturam ac proinde in Christum non crediturum, ideo Deus de illis tantum salvandis fecit decretum, quos actu in Christum credituros praevidif’. Hollaz expressa o mesmo ponto de vista:[8] “Electio hominum, peccato corruptorum, ad vitam aetemam a Deo misericordissimo facta est intuitu fídei in Christum ad finem usque vitae perseverantis”. Ainda: “Simpliciter quippe et categorice decrevit Deus hunc, illum, istum hominem salvare, quia perseverantem ipsius in Christum fídem certo praevidit”.[9]

Portanto, a doutrina luterana responde à pergunta “Por que uns são salvos e outros não?” dizendo: “Porque uns crêem e os demais não”. A pergunta “Por que Deus elege uns e não outros, e os predestina para a vida eterna?”, é contestada, dizendo: “Porque ele vê previamente que alguns crerão até o final, e outros não”. Se é feita a pergunta: “Por que uns crêem e outros não?”, a resposta é: “Não porque uns cooperam com a graça de Deus e outros não, mas porque alguns resistem e rejeitam a graça que é oferecida a todos, e outros não”. A dificuldade que surge da doutrina luterana da corrupção total de nossa natureza caída, e da incapacidade total do pecador para fazer algo espiritualmente bom, é satisfeita com a resposta: o pecador tem capacidade para usar os meios de graça, pode ouvir a palavra e receber os sacramentos; e como esses meios de graça têm um poder divino supematural, produzem um efeito salvador sobre todos os que não resistem à sua influência de maneira voluntária e persistente. O batismo [no sistema luterano], no caso das criancinhas, é acompanhado pela regeneração da alma, e por isso todos os que são batizados na infância recebem a implantação de um princípio de graça que, se recebido, ou não apagado voluntariamente, assegura a salvação. No sistema luterano, a predestinação se limita aos eleitos. Deus predestina os que ele prevê que perseverarão na fé para a salvação. Não há

predestinação dos incrédulos para a morte.

§ 6. *A Doutrina Remonstrante*

Logo no início do século dezessete, Armínio introduziu um novo sistema de doutrina nas igrejas reformadas da Holanda, sistema formalmente condenado pelo Sínodo de Dort, que esteve em seção desde novembro de 1618 até maio de 1619. Contra as decisões daquele Sínodo, os defensores da nova doutrina apresentaram uma representação *[remonstrancé]*, e daí passaram a princípio a ser chamados remonstrantes, mas anos depois sua designação mais comum passou a ser arminianos. O arminianismo é uma forma mais inferior de doutrina do que o luteranismo. Em todos os pontos inclusos sob a antropologia e a soteriologia, é ele um desvio muito mais sério do sistema de agostinianismo, o qual em todas as épocas foi a vida da igreja. O arminianismo ensinava:

1. Que todos os homens derivam de Adão uma natureza corrupta pela qual se inclinam para o pecado. Negam, porém, que essa corrupção seja da natureza do pecado. Os homens são

responsáveis somente por seus próprios atos voluntários e pelas conseqüências de tais atos. “Peccatum originale nec habent (Remonstrantes) pro peccato proprie dicto ... nec pro maio, quod per modum proprie dietas poenas ab Adamo in posteros dimanet, sed pro maio infirmitate.”[10] Diz Limborch:[11] “Atqui illa physica est impuritas (isto é, a deterioração de nossa natureza derivada de Adão), non moralis: et tantum abest ut sit vere ac proprie dictum peccatum”.

2. Negam que o homem, por sua queda, tenha perdido a capacidade para o bem. Tal capacidade, ou liberdade, como a chamam, é essencial à nossa natureza, e não pode ser perdida sem a perda da humanidade. “Innatam arbitrii humani libertatem (isto é, capacidade) olim semel in creatione datam, nunquam... tollit (Deus).”[12]

3. Essa capacidade, contudo, não é por si só suficiente para assegurar o regresso da alma para Deus. Os homens necessitam da prevenção, do estímulo e da assistência da graça de Deus para sua conversão e vida santa. “Gratiam Dei statuimus esse principium, progressum et complementum omnis boni: adeo ut ne ipse quidem regenitus absque prascedente ista, sive praeveniente, excitante, prosequente et coõperante gratia, bonum ullum salutare cogitare, velle, aut peragere possuit.”[13]

4. Esta graça divina é oferecida a todos os homens em medida suficiente para capacitá-los a arrepender-se, crer e guardar todos os mandamentos de Deus. “Gratia efficax vocatur ex eventu. Ut statuatur gratia habere ex se sufficientem vim, ad producendum consensum in voluntate, sed quia vis illa partialis est, non posse exire in actum sive effectum sortiri sine coõperatione liberas voluntatis humanas, ac proinde ut effectum habeat, ... pendere a libera voluntate.”[14] Esta graça, diz Limborch, “incitat, exstimulat, adjuvat et corroborai, *quantum satis est*, ut homo reipsa Deo obediat et ad finem in obedientia perseveret”. E ainda:[15] “Sufficiens vocatio, quando per coõperationem liberi arbitrii sortitur suum effectum, vocatur efficax”.

5. Aqueles que, de seu próprio livre-arbítrio, e no exercício daquela capacidade que lhes pertence desde a queda, cooperam com esta divina graça, são convertidos e salvos. “Etsi vero maxima est gratias disparitas, pro liberrima scilicet voluntatis divinas dispensatione tamen Spiritus Sanctus omnibus et singulis, quibus verbum fidei ordinarie prasdicatur, tantum gratias confert, aut saltem conferre paratus est, quantum ad fidem ingenerandum, et ad promovendum suis gradibus salutarem ipsorum conversionem sufficit.”[16] A Apologia dos Remonstrantes, e especialmente os Teólogos Remonstrantes, como Episcopius e Limborch, vão muito além disso. Em vez de limitar esta graça suficiente aos que ouvem o evangelho, estendem-na a toda a humanidade.

6. Os que assim crêem são predestinados para a vida eterna, não como indivíduos, contudo, mas como uma classe. O decreto da eleição não se preocupa com pessoas, é simplesmente o propósito divino de salvar os crentes. “Decretum vocant Remonstrantes decretum

pradestinationis ad salutem, quia eo decemitur, qua ratione et conditione Deus peccatores saluti destinet. Enunciatur autem hoc decretum Dei hac formula: Deus decrevit salvare credentes, non quasi credentes quidam re ipsa jam sint, qui objiciantur Deo salvare volenti, sive pradestinanti; nihil minus; sed, ut quid in iis, circa quos Deus prasdestinans versatur, requiratur, ista enunciatione clare significetur. Tantundem enim valet atqui si diceres, Deus decrevit homines salvare sub conditione fidei. ... Etiamsi hujusmodi prasdestinatio non sit predestinado certarum personarum, est tamen omnium hominum prasdcstinatio, si modo credant et in virtute prasdestinatio certarum personarum, quas et quando credunt”.[17]

§ 7. O *Arminianismo Wesleyano*

O sistema arminiano foi modificado tão profundamente por Wesley e seus partidários e seguidores, que lhe dão a designação de arminianismo evangélico, e reivindicam para ele originalidade e globalidade. Difere do sistema dos remonstrantes:

1. Ao admitir que, desde a Queda, o homem se acha em um estado de absoluta ou total contaminação e depravação. O pecado original não é a mera deterioração de nossa natureza, mas a total depravação moral.

2. Ao negar que os homens, neste estado da natureza, tenham algum poder para cooperar com a graça de Deus. Os defensores deste sistema consideram a doutrina da capacidade natural, ou da capacidade do homem natural para cooperar com Deus, como semipelagiana, e a doutrina de que os homens tenham por natureza a capacidade de guardar com perfeição os mandamentos de Deus, como pelagianismo puro.[18]

3. Ao afirmar que a culpa que recai sobre todos os homens pelo pecado de Adão é removida pela justificação que veio a todos os homens pela justiça de Cristo.

4. Que a capacidade do homem de poder jamais cooperar com o Espírito de Deus não se deve a nada inerente em seu estado natural caído, mas à influência universal da redenção de Cristo. Portanto, cada recém-nascido chega ao mundo livre de condenação com base na justiça de Cristo, e com uma semente da graça divina ou o princípio de uma nova vida implantada no coração, “É indubitável que, pelo delito de um”, afirma Wesley[19], “veio o juízo sobre todos os homens (todos os que nascem no mundo) para condenação, e isso afeta a cada criancinha da mesma forma que a cada pessoa adulta. Mas é igualmente verdade que, pela justiça de um, veio sobre todos os homens o dom gratuito (ou seja, para todos os nascidos no mundo, tanto criancinhas quanto adultos) para justificação,” E Flecher[20] declara: “Como Adão trouxe condenação universal e uma semente de morte sobre todas as criancinhas, assim Cristo traz sobre elas uma justificação geral e uma semente universal de vida”. “Cada ser humano”, diz Warren, “tem uma medida da graça (a não ser que a tenha rejeitado), e os que empregam fielmente este dom da graça serão aceitos por Deus no dia do juízo, sejam eles judeus ou gregos, cristãos ou pagãos. Em virtude da mediação de Jesus Cristo entre Deus e nossa raça apostatada, todos os homens, desde a promessa de Gênesis 3.15, estão sob a economia da

graça, e a única diferença entre eles como sujeitos ao governo moral de Deus é que, enquanto todos têm graça e luz suficientes para alcançar a salvação, alguns, sobre e acima disso, têm mais e outros menos."[21] Wesley diz: "Nenhuma pessoa vivente deixa de ter algo da graça preveniente, e cada grau de graça é um grau de vida". E em outro lugar: "Digo que há uma medida de liberdade supematuralmente restaurada para cada pessoa, juntamente com aquela luz supematural que alumia cada pessoa que vive neste mundo".[22]

Segundo esta visão do plano de Deus, ele decretou ou propôs: (1.) Permitir a Queda do homem. (2.) Enviar seu Filho para que fizesse plena satisfação pelos pecados de todo o mundo. (3.) Com base nesta satisfação, remitir a culpa da primeira transgressão de Adão e do pecado original, e comunicar tal quantidade de graça e luz a todos e a cada um dos homens, a ponto de permitir a todos alcançar a vida eterna. (4.) Os que devidamente melhoram aquela graça e perseverança até o fim, são ordenados para a salvação; Deus se propõe, desde a eternidade, salvar àqueles que ele previu perseverar assim na fé e na santidade.

É evidente que o principal ponto de diferença entre os esquemas luteranos mais recentes, arminianos e wesleyanos, e o dos agostinianos consiste em que, segundo este último, é Deus, e segundo os outros é o homem, quem determina aqueles que hão de ser salvos. Agostinho ensinou que, da família caída dos homens, todos poderiam ter sido deixados, com justiça, a perecer em sua apostasia; Deus, porém, meramente por seu beneplácito, elegeu alguns para a vida eterna, enviou seu Filho para a redenção desses, e lhes dá o Espírito Santo para garantir seu arrependimento, fé e santidade até o fim. "Cur autem non omnibus detur [donum fidei], fidelem movere non debet, qui credit ex uno omnes isse in condemnationem, sine dubio justissimam: ita ut nulla Dei esset justa reprehensio, etiamsi nullus inde liberaretur. Unde constat, magnam esse gratiam, quod plurimi liberantur."[23] Portanto, é Deus, e não o homem, que decide quem há de ser salvo. Ainda que se possa dizer que esta é a questão crucial entre estes grandes sistemas, os quais têm dividido a Igreja em todas as épocas, não obstante a questão envolve necessariamente todas as outras diferenças, como a natureza do pecado original; o motivo de Deus providenciar a redenção; a natureza e o desígnio da obra de Cristo; e a natureza da graça divina, ou a obra do Espírito Santo. E assim, em grande medida, todo o sistema teológico, e necessariamente o caráter de nossa religião, depende da postura que se adote ante esta questão concreta. Portanto, trata-se de um tema da maior importância prática, e não de um assunto de especulação ociosa.

§ 8. *O Esquema Agostiniano Observações Preliminares*

É preciso lembrar que não se trata de qual é a perspectiva do plano de Deus mais livre de dificuldades, nem de qual é a mais consoante com nossos sentimentos naturais, e portanto a mais plausivel para a mente humana. Pode admitir-se que nos pareceria mais consistente com o caráter de Deus que se fizesse provisão para a salvação de todos os homens, e se concedes-

se conhecimento e graça suficientes a cada ser humano para alcançar sua salvação. E também seria mais consistente com o entendimento e os sentimentos naturais se fosse feita uma provisão similar para os anjos apostatados, ou que Deus impedisse a entrada do pecado e da desgraça no universo; ou se, quando tivessem entrado, fosse feita provisão para sua total erradicação do sistema, de modo que todas as criaturas racionais pudessem ter chegado a ser perfeitamente santas e felizes por toda a eternidade. Não haveria fim para tais tipos de planos se cada um tivesse a liberdade para elaborar um esquema de operação divina segundo seus próprios pontos de vista de qual seria mais sábio e melhor. Estamos limitados pelos fatos: os fatos da providência, da Bíblia e da experiência religiosa. Tais fatos devem determinar nossa teoria. Não podemos dizer que a bondade de Deus impede que se permitam o pecado e a desgraça se realmente existem o pecado e a desgraça. Não podemos dizer que a justiça exige que todas as criaturas racionais devam ser tratadas igualmente, que tenham suas vantagens e a mesma oportunidade de alcançar o conhecimento, a santidade e a felicidade, se, sob o governo de um Deus de infinita justiça, existe na realidade a maior disparidade. Entre todos os cristãos admitem-se determinados princípios, e é com base neles que se devem interpretar os fatos da história e das Escrituras.

1. Admite-se que Deus reina; que sua providência se estende a todos os acontecimentos, tanto os grandes quanto os pequenos, de maneira que nada ocorre nem pode ocorrer contra sua vontade, ou que ele ou não leva a bom termo seu próprio poder, ou, por sua permissão, que o executem outros agentes. Esta é uma verdade da religião natural, bem como da revelação. E reconhecida (na prática) de maneira universal. As orações de ação de graças que os homens dirigem a Deus por uma lei de sua natureza pressupõem que ele controla todos os acontecimentos. A guerra, a pestilência e a fome são lamentadas como exibição de seu desagrado. E para ele se voltam todos os homens a fim de serem libertados de todos esses males. A paz, a saúde e a fartura são universalmente reconhecidas como dons dele. Esta verdade jaz como base de toda a religião, e

não pode ser questionada por nenhum teísta, muito menos por algum cristão.

2. Não menos claro ou universalmente admitido é o princípio de que Deus pode controlar as ações livres das criaturas racionais sem destruir nem sua liberdade nem sua responsabilidade. Universalmente, os homens oram pedindo que sejam libertados da ira de seus inimigos, para que a inimizade destes se desvaneça, ou que o estado de sua mente seja mudado. Todos os cristãos oram para que Deus mude o coração dos homens, para que lhes dê arrependimento e fé e para que controle de tal maneira as ações deles que sejam realçados sua glória e o bem dos demais. Esta é também uma daquelas verdades simples, profundas e de grande alcance, que os homens admitem e, com base nas quais, agem e não podem deixar de fazê-lo, sejam quais forem as dúvidas dos filósofos ou as dificuldades especulativas que possam acompanhar tais verdades.

3. Todos os cristãos admitem que Deus tem um plano ou propósito no governo do mundo. Existe um alvo a ser alcançado. É inconcebível que um Ser infinitamente sábio criasse, sustentasse e controlasse o universo sem ter em vista algum alvo a ser atingido por essa maravilhosa manifestação de seu poder e recursos. A Bíblia, pois, nos ensina que Deus faz todas as coisas segundo o conselho de sua própria vontade. E esta verdade é incorporada em todos os sistemas de fé adotados entre os cristãos, e é pressuposta em todo culto e experiência religiosos.

4. Constitui um corolário necessário, com base nos princípios precedentes, que os fatos

da história são a interpretação dos eternos propósitos de Deus. Tudo o que realmente acontece entrou nesse propósito. Portanto, podemos aprender o desígnio ou a intenção de Deus com base na evolução ou no desenvolvimento de seu plano na história do mundo e de cada pessoa individualmente. Tudo quanto ocorre, ele o permite por sábias razões. Ele pode impedir tudo aquilo que considerar oportuno impedir. Portanto, se ocorre um pecado, é porque era o desígnio de Deus que ele assim ocorresse. Se vem à existência uma desgraça como conseqüência do pecado, este era o propósito de Deus. Se apenas umas poucas almas se salvam, enquanto outras tantas perecem, tudo isso ter-se-ia formado parte do propósito integral de Deus, ou que fazia parte das razões de suas dispensações. Nós, porém, não podemos, por essa razão, negar que ele governa todas as coisas, nem que as governa com base no conselho de sua própria vontade.

O sistema agostiniano de doutrina não é nada mais que a aplicação desses princípios gerais e quase universalmente reconhecidos ao caso especial da salvação do homem.

Declaração da Doutrina

O esquema agostiniano inclui os seguintes pontos: (1.) Que a glória de Deus, ou a manifestação de suas perfeições, é o fim supremo e último de todas as coisas. (2.) Para esse fim Deus propôs a criação do universo e todo o plano da providência e da redenção. (3.) Que ele pôs o homem em estado de provação, fazendo de Adão, seu primeiro pai, o cabeça e representante. (4.) Que a queda de Adão conduziu toda a sua posteridade a um estado de condenação, pecado e miséria, do qual ela é completamente incapaz de livrar-se. (5.) Da massa de homens caídos, Deus elegeu um incontável número para a vida eterna, e deixou o restante do gênero humano entregue ajusta recompensa de seus pecados. (6.) Que a base desta eleição não é a previsão de algo na primeira classe, mas o beneplácito de Deus. (7.) Que Deus, para a salvação dos assim escolhidos para a vida eterna, deu seu Filho Unigênito, para que se tornasse homem, e obedecesse e padecesse por seu povo, fazendo assim plena satisfação pelo pecado e introduzindo a justiça eterna, assegurando definitiva e absolutamente a salvação dos eleitos. (8.) Que embora o Espírito Santo, em suas operações comuns, esteja presente com cada pessoa, enquanto ela viver, reprimindo o mal e induzindo ao bem, seu poder certamente eficaz e salvador é exercido exclusivamente a favor dos eleitos. (9.) Que todos aqueles a quem Deus tem assim escolhido para a vida, e pelos que Cristo se entregou a si mesmo de maneira específica no pacto da redenção, serão certamente levados (a não ser que morram na infância) ao conhecimento da verdade, ao exercício da fé e à perseverança na santidade até o fim.

Este é o grande esquema doutrinai conhecido historicamente como paulino, agostiniano ou calvinista, ensinado, como cremos, nas Escrituras, desenvolvido por Agostinho, sancionado formalmente pela Igreja Latina, ao qual aderiram as testemunhas da verdade durante a Idade Média, repudiado pela Igreja Romana no Concilio de Trento, avivado nesta mesma igreja pelos jansenistas, adotado por todos os reformadores, incorporado nos credos Igrejas Protestantes da Suíça, do Palatinado, da França, Inglaterra e Escócia, e desenvolvido na Confissão redigida pela Assembléia de Westminster, representante comum dos Presbiterianos na Europa e América.

É fato histórico que este esquema de doutrina tem sido o poder propulsor na Igreja; que

largamente lhe devem ser atribuídos o vigor intelectual e a vida espiritual dos heróis e defensores que se têm erguido ao longo das eras; e que tem sido a fonte frutífera de boas obras, da liberdade civil e religiosa e do progresso humano. Sua veracidade pode ser evidenciada à luz de muitas e distintas fontes.

Prova da Doutrina

Em primeiro lugar, trata-se de um esquema simples, harmônico e coerente. Não presume nenhum propósito contraditório na mente divina; que antes propusera uma coisa e em seguida, outra; nem que se propusera desígnios que em seguida não são concretizados; nem a declaração de princípios em conflito com outros que são inegáveis. Todas as partes deste imenso plano admitem sua redução a um propósito todo-inclusivo tal como esteve oculto durante eras na mente divina. Criar, permitir a queda, eleger alguns para a vida eterna, enquanto outros são ignorados, enviar seu Filho para redimir seu povo, e dar o Espírito para aplicar esta redenção, são propósitos que se harmonizam entre si, constituindo um plano coerente. As partes deste esquema são não meramente harmoniosas, mas se relacionam de tal maneira que umas envolvem as outras, de modo que, se uma fica provada, a verdade fica implícita no restante. Se Cristo foi entregue para a redenção de seu povo, então a redenção de seu povo se toma infalível, e as operações do Espírito devem, no caso desse povo, ser eficazes; e se tal é o desígnio da obra de Cristo e a natureza da influência do Espirito, então os que são objetos da primeira e sujeitos da segunda inevitavelmente perseverarão em santidade até o fim. Ou, se começarmos com qualquer um dos princípios mencionados, segue-se o mesmo resultado. Se porventura for demonstrado ou admitido que a Queda arrastou a humanidade a um estado de pecado e miséria, do qual nada se poderia fazer para sair, então disso se segue que a salvação tem de ser pela graça; que o fato de estarmos em Cristo vem de Deus e não de nós mesmos; que a vocação é eficaz; que a eleição tem por base o beneplácito de Deus; que o sacrifício de Cristo assegura a salvação de seu povo; e que não podem apostatar fatalmente de Deus. E assim se dá com todo o restante. Admita-se que a morte de Cristo garante a salvação de seu povo, e todo o resto se deduz disto. Admita-se que a eleição não tem por base as obras [humanas], e todo o plano tem de ser admitido como verdadeiro. Admita-se que nada ocorre contrário aos propósitos de Deus, e uma vez mais é preciso admitir todo o esquema agostiniano. Dificilmente haveria prova mais clara que

compreendermos uma máquina complicada da qual podemos pôr no devido lugar suas peças, de maneira que cada uma esteja exatamente em seu lugar, sendo que nenhuma delas admite ser substituída por outra, e que toda ela fica completa e disposta para funcionar. Tal é a ordem das obras de Deus que, se você der a um naturalista um único osso, ele poderá construir todo o esqueleto do qual faz parte; e tal é a ordem de seu plano de redenção que, se uma de suas grandes verdades que a incluem for admitida, todo o resto deve ser aceito. Este é o primeiro grande argumento em apoio do esquema paulino ou agostiniano de doutrina.

Argumento Derivado dos Fatos da Providência

Em segundo lugar, este esquema por si só é consistente com os fatos da providência de Deus. Por mais evidente que seja, esta verdade, de que é inútil enfrentar os fatos, tem de ser

constantemente reiterada. Se uma coisa existe, é debalde ignorá-la ou negar sua relevância. Temos de amoldar nossas teorias aos fatos, não deixar que os fatos se amoldem a nossas teorias. Portanto, será correta aquela visão da verdade divina que está em harmonia com os fatos da providência divina; e será falsa aquela perspectiva que entra em conflitos com esses fatos. Outro princípio não menos simples, e não menos suscetível de ser esquecido, é o que antes presumivelmente é admitido por todos os cristãos, ou seja, que Deus tem um plano, e que todos os acontecimentos de sua providência correspondem a este plano. Em outros termos, aconteça o que acontecer, Deus teve a intenção de que acontecesse; para ele nada há que seja inesperado ou contrário a seus propósitos. Se esse é o caso, então podemos aprender com certeza qual é o plano de Deus, o que ele se propõe fazer ou permitir, com base no que realmente vier a acontecer. Se uma proporção dos habitantes de determinado país morre na infância e outra parte chega à idade adulta, isso se deve também a razões sábias: o propósito de Deus. Se alguns são prósperos e outros vivem em miséria, também é de conformidade com sua santa vontade. Se em uma estação há abundância, em outra o reverso, isso se dá em virtude de seu desígnio. Esse é um ditame mesmo da religião natural. Até mesmo os pagãos crêem assim.

Dificilmente se pode pôr em dúvida que, se tais princípios são admitidos, deve-se admitir também a veracidade do esquema agostiniano. Que Deus criou o homem é fato, e é fato que a queda de Adão envolveu toda a nossa raça no pecado e na desgraça; é fato que dessa família apostatada uns se salvam e outros

se perdem; é fato que a salvação dos que realmente alcançam a vida eterna é assegurada pela mediação de Cristo e pela obra do Espírito Santo. Estes são fatos providenciais admitidos por todos os cristãos. Tudo o que o agostinianismo ensina é que esses fatos não foram inesperados para a mente divina, mas que Deus conhecia previamente que eles ocorreriam, e dispôs tudo para que ocorressem. Isso é tudo. Tudo aquilo que realmente ocorre é porque Deus assim dispôs para que ocorresse. Ainda que seus propósitos ou intenções não possam fracassar, ele não emprega influências para o cumprimento dos mesmos, o que é incompatível com a perfeita liberdade e inteira responsabilidade das criaturas racionais. Como Deus é infinito em poder e sabedoria, ele pode controlar todos os acontecimentos, e portanto o curso das ocorrências tem de estar em concordância com sua vontade, porque ele pode moldar ou dirigir tal curso à vontade. Portanto, é evidente, primeiramente, que os acontecimentos sejam a interpretação de seus propósitos, ou seja, do que ele tenciona que ocorra; e, em segundo lugar, que nenhuma objeção pode pôr-se contra os propósitos ou decretos de Deus, a qual não pode opor-se também a sua providência. Se é justo que Deus permita que se dê um fato, tem de ser justo que ele se proponha a permiti-lo, ou seja, que decrete que tal fato se realizará. Poderíamos presumir ser verdadeira a concepção deísta ou racionalista da relação de Deus com o mundo: que Deus criou os homens e os deixou sem orientação providencial ou influências supematurais, que os abandonou ao exercício irrestrito de suas próprias faculdades e à atuação das leis naturais e sociais. Se esse for o caso, então se daria, de maneira real, certo curso de acontecimentos em sucessão regular e em todas as combinações possíveis. Nesse caso, não se poderia pretender que Deus fosse responsável pelo resultado. Ele teria criado o homem, dotando-o de todas as faculdades, e rodeando-o de todas as circunstâncias necessárias para seu supremo bem. Se o homem decidisse usar mal suas faculdades e negligenciar suas oportunidades, isso seria por sua própria culpa. Não poderia queixar-se de seu Criador. Poderíamos também pressupor que Deus, olhando

e prevendo como os homens entregues a si mesmos agiriam, e qual seria o resultado de um universo levado dessa maneira, decidisse, por sábias razões, que isso se tomasse real; que realmente viesse a existir um universo assim com esse curso de eventos nessa ordem. Seria isso injusto? Ou, que diferença haveria se o propósito de Deus quanto à futurição desse mundo, em vez de *seguir* a previsão do mundo, o precedesse? Em todo caso, Deus proporia precisamente o mesmo mundo e o mesmo curso de acontecimentos. O agostinianismo presume que Deus, para sua própria glória, e portanto para o supremo e mais benéfico de

todos os fins, propôs tal mundo e tal série de eventos como os que haveriam ocorrido na hipótese deísta, com duas importantes exceções. Primeiro, ele se interpõe para reprimir e conduzir a maldade do homem de modo a impedir a produção de um mal sem atenuações, e para fazer com que leve à produção do bem. E, segundo, ele intervém através de sua providência, e através da obra de Cristo e do Espírito Santo, para salvar incontáveis almas do dilúvio de destruição. Portanto, o sistema agostiniano é simplesmente a aceitação do fato de que Deus dispôs na eternidade o que realmente concretiza no tempo. Portanto, este sistema está em conformidade com todos os fatos da divina providência, e, por isso, assenta-se sobre uma base inamovível.

A Soberania de Deus nas Dispensações de Sua Providência

Há, não obstante, outro ponto de vista que se deve encarar acerca deste tema. O agostinianismo se fundamenta no conceito da soberania de Deus. Pressupõe que ela lhe pertence em virtude de sua própria perfeição, em virtude de sua relação com o mundo dos pecadores como seu governante e juiz, que trata com eles segundo seu próprio beneplácito; que ele pode com justiça perdoar uns e condenar outros; e com justiça conceder sua graça salvífica a um e não a outro; e, portanto, que procede dele, e não do homem, que um, e outro não, seja participante da vida etema. Em contrapartida, todos os sistemas antiagostinianos presumem que Deus é obrigado a prover a salvação para todos; a conceder graça suficiente a todos; e a deixar a própria decisão da salvação ou perdição à vontade de cada um. Não somos criminosos condenados dentre os quais a soberania possa perdoar a uns e não a outros, mas criaturas racionais, possuindo todos o mesmo e válido direito sobre nosso Criador, de receber tudo quanto é necessário para nossa salvação. A questão, porém, não é qual dessas teorias é a mais agradável, mas qual delas é a verdadeira. E para decidir esta questão, um método consiste em determinar qual concorda melhor com os fatos da providência. Deus, em sua providência, age em relação aos homens com base no beneplácito de sua vontade, ou com base na justiça imparcial, tratando todos os homens igualmente? Esta pergunta admite apenas uma resposta. Podemos minimizar ao máximo as meras circunstâncias externas, e magnificar o máximo que pudermos as compensações da providência que tendem a nivelar a condição dos homens. Podemos dar extremo valor ao princípio de que muito se exigirá dos que recebem muito, e pouco dos que recebem menos. Apesar de tais qualificações e limitações, permanece o fato de que existem as maiores e patentes desigualdades entre os homens; que Deus trata de maneira muito mais favorável a uns do que a outros; que ele distribui suas bênçãos providenciais, as

quais incluem não só o bem temporal, mas também vantagens e oportunidades religiosas, como soberano absoluto segundo seu próprio beneplácito, e não como um juiz imparcial. Ainda não chegou o tempo para o juízo.

Esta soberania de Deus na dispensação de sua providência é evidenciada em seus tratos

com as nações e com os indivíduos. Não se pode crer que a sorte dos lapônios é tão favorável como a dos habitantes da zona temperada; nem que os hotentotes estejam numa posição tão desejável como os europeus; que o povo da Tartária esteja tão bem como o dos Estados Unidos. A desigualdade é patente demais para que se possa negá-la; como tampouco se pode duvidar de que a norma que Deus adota ao determinar a sorte das nações é seu próprio beneplácito, e não as demandas relativas das pessoas afetadas por sua providência. Este mesmo fato não é menos evidente em relação aos indivíduos. Alguns são ditosos, outros são desdito-sos. Alguns têm uma saúde sólida; outros são vítimas de enfermidades e fraquezas. Alguns têm todas as suas faculdades, enquanto outros nascem cegos ou surdos. Alguns são ricos, outros estão mergulhados em miséria e degradação da mais abj eta pobreza. Alguns nascem no seio da sociedade civilizada e no seio de famílias virtuosas, outros se acham rodeados de vícios e maldade desde o nascedouro de sua existência. Estas são realidades inegáveis. Tampouco se pode negar que a sorte de cada indivíduo é determinada pelo soberano beneplácito de Deus.

O mesmo princípio é posto em prática com respeito à comunicação do conhecimento e às vantagens da religião. Deus escolheu os judeus dentre todas as famílias da terra para que fossem os receptores de seus oráculos e das ordenanças divinamente instituidas da religião. O restante do mundo, durante séculos, foi mantido em total escuridão. Podemos dizer que o dia do juízo será mais tolerável para os pagãos do que para os judeus incrédulos; e que Deus não deixou nem mesmo os gentios sem testemunho. Tudo isso se pode admitir, e no entanto permanece o que diz o Apóstolo: as vantagens dos judeus eram demasiadamente grandes. Seria insensatez e ingratidão, por parte dos membros da cristandade, não reconhecer sua posição como indescritivelmente mais desejável do que a dos pagãos. Nenhum cristão americano pode persuadir-se de que lhe seria muitíssimo melhor se tivesse nascido na África; e tampouco pode responder a esta pergunta: “Por que nasci aqui, e não lá?”, senão por isto: “Sim, ó Pai, porque assim foi de teu agrado”.

Portanto, de nada serve adotar uma teoria que não concorde com estes fatos. É inútil negar que Deus é soberano na distribuição de seus favores se é inegável que em sua providência ele age como soberano. O agostinianismo concorda com tais fatos da providência, e portanto ele só pode ser verdadeiro. Ele simplesmente pressupõe que Deus age na dispensação de sua graça precisamente como age na distribuição de seus demais favores; e todos os sistemas antiagostinianos que têm por base o princípio de que esta soberania de Deus é inconsistente com sua justiça e com sua relação paterna com os filhos dos homens se põe em evidente conflito com os fatos de sua providência.

Argumento Derivado dos Fatos da Escritura

A terceira fonte de prova sobre este tema se encontra nos fatos da Bíblia, ou nas verdades por ela claramente reveladas. O agostinianismo é o único sistema consistente com tais fatos ou verdades.

1. Isso vem a lume primeiramente com base na clara revelação que a Escritura faz de Deus como infínitamente exaltado acima de todas as suas criaturas, e como o fim último, bem como a fonte de todas as coisas. É em virtude de ser ele infínitamente grande e bom que sua glória é o fim de todas as coisas, e que seu beneplácito é a suprema razão de tudo quanto acontece. Que é o homem que contenda com Deus, ou que presuma que seus interesses, e não a glória de Deus, é o fim último? As Escrituras não só asseveram a absoluta soberania de Deus, mas ensinam que

ela se fundamenta, primeiramente, em sua infinita superioridade sobre todas as criaturas; em segundo lugar, sobre sua relação com o mundo e com tudo o que ele contém, como Criador e Preservador, e portanto proprietário absoluto; e, em terceiro lugar, no que diz respeito aos homens, em nossa total perda de todo o direito de sua misericórdia em virtude de nossa apostasia. O argumento consiste em que o agostinianismo é o único sistema que se conforma ao caráter de Deus e à sua relação com suas criaturas como se acha revelado na Biblia.

2. É um fato que os homens são uma raça apostatada; que por sua alienação de Deus estão envoltos em um estado de culpa e de contaminação, do qual não podem libertar-se por si mesmos. Pela culpa que contraíram, perderam todo o direito na justiça de Deus; ante sua justiça, eles poderiam ser deixados a perecer; e por sua depravação tomaram-se incapazes de voltar-se para Deus, ou de fazer qualquer bem espiritual. Estes são fatos já comprovados. O senso de culpa é

universal e indestrutível. Todos os pecadores conhecem o justo juízo de Deus, de que são dignos de morte. A incapacidade dos pecadores não é só clara e reiteradamente asseverada nas Escrituras, mas é comprovada por toda a experiência, pela consciência comum dos homens e, naturalmente, pela consciência de cada pessoa individualmente, especialmente de cada pessoa que já foi ou que está realmente convicta de pecado. Mas se os homens são assim incapazes de mudar seu próprio coração, de preparar-se para tal mudança, ou de cooperar em sua produção, então devem ser falsos todos esses sistemas que presumem a capacidade do pecador e sustentam que a distinção entre os que se salvam e os que se perdem está no emprego dessa capacidade. Eles são contrários aos fatos. São inconsistentes com o que cada pessoa, no âmago de seu próprio coração, sabe ser verdade. O que se quer ilustrar quando as Escrituras comparam os pecadores aos mortos, e ainda a ossos secos, é sua total impotência. A esse respeito, todos são iguais. Se Cristo passasse por um cemitério, e dissesse a um e a outro que saíssem, a razão pela qual um seria restaurado à vida e outro não só poderia encontrar-se em seu beneplácito. Pela própria natureza do caso, ela não poderia encontrar-se nos próprios mortos. Portanto, se as Escrituras, a observação e a consciência nos ensinam que os homens são incapazes de restaurar a si próprios à vida espiritual, então sua vivificação tem de ser atribuída ao beneplácito de Deus.

Da Obra do Espírito

3. Isso é confirmado por outro fato ou verdade evidente oriundo da Escritura. A regeneração do coração humano, a conversão de um pecador para Deus, é uma obra não de quem recebe tal mudança, mas do Espírito de Deus. Isso é evidente, primeiro, porque a Bíblia sempre a atribui ao Espírito Santo. Somos informados que nascemos não pela vontade do homem, mas de Deus; nascemos do Espírito; somos os sujeitos da renovação do Espírito Santo; somos vivifícados, ressurrectos dentre os mortos, pelo Espírito do Senhor; os ossos secos só revivem quando o Espírito sopra sobre eles. Tal é a descrição que permeia as Escrituras do começo ao fim. Em segundo lugar, a Igreja, pois, em sua capacidade coletiva, e cada membro vivo dessa Igreja, individualmente, reconhecem esta verdade em suas orações pelo poder renovador do Espírito Santo. Nos credos mais antigos e universalmente reconhecidos da Igreja, o Espírito é designado como tò (ooirotóv, *0 doador de vida*; o autor de toda a vida espiritual. A soberania envolvida nessa influência renovadora do Espírito Santo está necessariamente implícita na natureza do poder em exercício. Declara-se ser ele o grande poder de

Deus; a extraordinária grandeza de seu poder; o poder que operou em Cristo ressuscitando-o dentre os mortos. Apresenta-se como análogo ao poder com o qual os cegos viram, os surdos ouviram, e os leprosos foram purificados. É indubitável que o Espírito ilumina, ensina, convence, persuade e, em uma palavra, governa a alma segundo sua natureza como criatura racional. Tudo isso, porém, relaciona-se ao que se dá no caso dos filhos de Deus após sua regeneração. A comunicação de vida espiritual é uma coisa; o sustento, controle e alimentação dessa vida é outra. Se a Bíblia nos ensina que a regeneração, ou ressurreição espiritual, é a obra do poder onipotente de Deus, análogo ao que exerceu Cristo quando disse: "Quero, fica limpo", segue-se necessariamente que a regeneração é um ato de soberania. Depende de Deus, o doador da vida, e não dos que estão espiritualmente mortos, decidir quem deve viver e quem deve permanecer em seus pecados. A convicção íntima do povo de Deus, em todas as eras, foi e é que a regeneração, ou infusão de vida espiritual, é um ato do poder de Deus exercido segundo seu beneplácito, e portanto é o dom pelo qual a Igreja ora de maneira especial. Este fato, porém, envolve a verdade do agostinianismo, que simplesmente ensina que a razão pela qual uma pessoa é regenerada e outra não, e por conseguinte uma é salva e outra não, está no beneplácito de Deus. Ele tem misericórdia de quem quer ter misericórdia. É verdade que ele ordena a todos os homens que busquem sua graça, e promete que os que buscam acharão. Mas por que um busca e outro não? Por que um se deixa impressionar ante a importância da salvação, enquanto outros permanecem indiferentes? Se é verdade que não só a regeneração vem de Deus, mas também todos os pensamentos retos e propósitos justos, procede dele, e não de nós, o fato de buscarmos e acharmos seu favor.

A Eleição Visa à Santidade

4. Outro fato claramente revelado é o de que somos escolhidos para a santidade; somos criados para as boas obras; em outros termos, todo o bem em nós é fruto, e portanto não pode ser a base da eleição. Em Efésios 1.3-6, diz o Apóstolo: "Bendito o Deus e Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, que nos tem abençoado com toda sorte de bênção espiritual nas regiões celestiais em Cristo, assim como nos escolheu nele antes da fundação do mundo, para sermos santos e irrepreensíveis perante ele; e em amor nos predestinou para ele, para a adoção de filhos, por meio de Jesus Cristo, segundo o beneplácito de sua vontade, para louvor da glória de sua graça, que ele nos concedeu gratuitamente no Amado". Nesta passagem, a doutrina agostiniana da eleição é expressa de forma tão clara e tão abrangente como jamais foi apresentada em linguagem humana. O

Apóstolo ensina: (1.) Que o fim ou desígnio de todo o esquema da redenção é o louvor da glória da graça de Deus, ou seja, a exibição ante a admiração das criaturas inteligentes dos gloriosos atributos da graça divina, ou do amor de um Deus infinitamente santo e justo para com os pecadores contaminados e culpados. (2.) Para este fim, por seu mero beneplácito, ele predestinou àqueles que eram os objetos de seu amor para a exaltada dignidade de serem os filhos de Deus. (3.) Que, para prepará-los para este sublime estado, ele os escolheu, antes da fundação do mundo, para que fossem santos e sem mancha em amor. (4.) Que, em conseqüência desta eleição, ou na execução deste propósito, ele lhes confere todas as bênçãos espirituais: regeneração, fé, arrependimento e habitação do Espírito. É totalmente incompatível com este fato que a base da eleição seja o conhecimento prévio da fé e do arrependimento. Os homens, segundo o Apóstolo, se arrependem e crêem *porque* são eleitos; Deus

os escolheu para serem santos, e portanto sua santidade ou bondade, de forma alguma ou em qualquer medida, não pode ser a razão de serem eleitos. Do mesmo modo, o Apóstolo Pedro diz que os crentes foram eleitos “para a obediência e a aspersão do sangue de Jesus Cristo” (lPe 1.2). Esta é a clara doutrina da Biblia: os homens são escolhidos para serem santos. O fato de Deus tê-los predestinado para a salvação é a razão pela qual são conduzidos ao arrependimento e a uma vida santa. “Devemos sempre dar graças a Deus por vós”, diz Paulo aos tessalonicenses (2Ts 2.13), “porque Deus vos escolheu desde o princípio para a salvação, pela santificação do Espírito e fé na verdade”. “Damos, sempre, graças a Deus por todos vós, mencionando-vos em nossas orações e, sem cessar, recordando-nos, diante do nosso Deus e Pai, da operosidade da vossa fé, da abnegação do vosso amor e da firmeza da vossa esperança em nosso Senhor Jesus Cristo, reconhecendo, irmãos, amados de Deus, a vossa eleição” (lTs 1.2-4). Ele reconhece a eleição deles como a fonte de sua fé e amor.

Da Natureza Gratuita da Salvação

5. Outro fato decisivo é que a salvação é de graça. As duas idéias de graça e obras; de dom e dívida; de favor imerecido e do que é merecido; do que se deve atribuir ao beneplácito do doador e do que se deve atribuir ao caráter ou estado do recipiente são mutuamente antitéticas. Uma exclui a outra. “E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça não é graça” (Rm 11.6). Nada sobre o plano da salvação é mais claramente revelado, e sobre nada se insiste de maneira tão intensa do que sobre sua gratuidade, do começo ao fim. “Pela

graça sois salvos” está gravado em quase cada página da Bíblia, e no coração de todos os crentes. (1.) Foi uma questão de graça que um plano de salvação tenha sido engendrado para o homem apostatado, e não para os anjos apostatados. (2.) Foi uma questão de graça que esse plano tenha sido revelado a algumas porções de nossa raça e não a outras. (3.) A aceitação, ou a justificação, de cada herdeiro individual da salvação é uma questão de graça. (4.) A obra da santificação é uma obra de graça, ou seja, uma obra concretizada pelo poder imerecido, supematural, do Espírito Santo. (5.) É pela graça que, dos que ouvem o evangelho, alguns aceitam a graça que lhes é oferecida, enquanto outros a rejeitam. Todos estes pontos se acham tão claramente ensinados na Bíblia, que são praticamente reconhecidos por todos os cristãos. Ainda que sejam negados para satisfazer ao entendimento, são aceitos pelo coração, tal como se faz evidentè nas orações e louvores da Igreja em todas as eras e em todas as suas divisões. Que a vocação ou regeneração do crente é pela graça, ou seja, que o fato de sua vocação deve ser atribuído a Deus, e não a nada nele próprio, é algo sobre o qual o Apóstolo Paulo insiste de maneira especial em quase todas as suas Epístolas. Por exemplo, em 1 Coríntios 1.17-31. Foi-lhe objetado que ele não pregava “com sabedoria de palavras”. Ele defendeu-se mostrando, primeiro, que a sabedoria humana de nada lhe valera para alcançar o conhecimento salvífico de Deus; e, em segundo lugar, que, quando o evangelho da salvação foi revelado, não foram sábios os que o aceitaram. Como prova deste último ponto, ele apelou para a própria experiência deles. Referiu-se ao fato de que entre eles Deus não escolhera os sábios, os grandes nem os nobres, mas os insensatos, os débeis e os desprezados. Foi Deus quem o fez. Foi ele quem decidiu quem deveria ser conduzido a aceitar o evangelho, e quem permaneceria entregue a si mesmo. Deus tinha um propósito nisso, e esse propósito era que, aqueles que se gloriam, gloriem-se no Senhor, ou seja, que ninguém atribua sua salvação (o fato de estar salvo, enquanto outro não está) a si próprio. Porque, acrescenta o Apóstolo, é por ele que estamos em Cristo Jesus. Nossa união com Cristo, o fato de sermos crentes, deve ser-lhe atribuído, e não a nós mesmos.

O Argumento do Apóstolo em Romanos 9

Este é também o propósito do Apóstolo na totalidade do capítulo nono de sua Epístola aos Romanos. Ele afirma, em consonância com as predições dos antigos profetas, que os judeus, como nação, seriam rejeitados, enquanto as bênçãos da verdadeira religião seriam estendidas aos gentios. Para provar este ponto, ele mostra primeiramente que Deus não estava obrigado por sua promessa feita a

Abraão a salvar todos os descendentes naturais do patriarca. Ao contrário, era uma prerrogativa que Deus, como soberano, reivindicava e exercia, ou seja, tinha misericórdia de quem quisesse, e rejeitava a quem lhe aprouvesse. Ele escolheu Isaque, e não Ismael; Jacó, e não Esaú. E, neste caso, para demonstrar que a eleição era perfeitamen-te soberana, ela foi anunciada antes do nascimento dos meninos; antes que tivessem praticado o bem ou o mal. Ele endureceu o coração do Faraó. Deixou-o entregue a si próprio para que fosse um monumento de sua justiça. Este direito, que Deus reivindica e exerce, de eleger a quem quer para ser o recipiente de sua misericórdia, não envolve injustiça alguma, como nos ensina o Apóstolo. Ninguém tem o direito queixar-se se ele, para manifestação de sua misericórdia, salva alguns da culpada família humana; e, para mostrar sua justiça, deixa que outros levem a justa retribuição de seus pecados. Deus, como nos diz Paulo, agiu com base neste princípio em relação aos judeus. A nação como nação foi rejeitada, porém um remanescente foi salvo. E este remanescente foi uma “eleição da graça”, ou seja, pessoas escolhidas gratuitamente. Paulo mesmo era uma ilustração desta eleição, e uma prova de sua natureza totalmente gratuita. Ele era perseguidor e blasfemo, e enquanto se ocupava precisamente da atividade de sua oposição maligna, foi repentina e milagrosamente convertido. Aqui, se não em nenhum outro caso, a eleição teve a graça por base. Não havia em Paulo nada que o distinguisse favoravelmente de outros fariseus incrédulos. A eleição não podia ter por base o conhecimento prévio de sua fé e arrependimento, porque ele foi levado à fé e ao arrependimento pela soberana e irresistível intervenção divina. Não obstante, o que se aplicou a Paulo se aplica a todos os demais crentes. Todo aquele que é levado a Cristo é levado de tal maneira que isso lhe é revelado à sua própria consciência, e ele abertamente confessa com a boca que sua conversão procede de Deus e não dele próprio; que ele é um monumento da eleição da graça; que ele de modo algum foi escolhido em virtude de seus merecimentos.

Argumento Derivado da Experiência

Toda a história da Igreja, e a observação diária dos cristãos, provam a soberania de Deus na dispensação das bênçãos salvífícas, em prol das quais o agostinianismo disputam. Realmente é verdade, em primeiro lugar, que Deus é um Deus que guarda o pacto, e que sua promessa é para seu povo e para sua descendência até a terceira e quarta geração. Portanto, é verdade que sua graça é dispensada, ainda que não de maneira exclusiva, mas de maneira conspícua, na linhagem de seus descendentes. Em segundo lugar, também é verdade que Deus prometeu que sua bênção acompanharia o ensino fiel. Ele ordena aos pais

que criem seus filhos

na disciplina e admoestação do Senhor, e promete que, se eles forem assim instruídos no caminho em que devem andar, ainda quando forem velhos não se desviarão. Mas não é verdade que a regeneração seja produto da cultura. Os homens não podem ser transformados em cristãos pela educação, como podem ser instruídos para receber conhecimento ou lições morais. A conversão não é o resultado do desenvolvimento de um gérmen de vida espiritual comunicado no batismo, nem se deriva por descendência de pais piedosos. Tudo está nas mãos de Deus. Como quando Cristo estava na terra curou um e outro por meio de uma palavra, assim agora, através de seu Espírito, ele cura a quem quer. Este fato é demonstrado por toda a história. Alguns períodos da Igreja têm sido notáveis por essas exibições dos poderes divinos, enquanto outros sofreram poucas manifestações incidentais de sua graça salvífica. Na Era Apostólica houve milhares de conversões; muitos eram acrescentados diariamente à Igreja dos que deviam ser salvos. Em seguida, na era agostiniana, houve ampla difusão da influência salvífica do Espírito. Ainda mais nítido foi este caso na Reforma. Após longa decadência na Grã-Bretanha, veio o maravilho avivamento da verdadeira religião sob Wesley e Whitefield. Contemporaneamente, tem havido grande despertamento por todo este país. E assim, de tempos em tempos, e em todas as partes da Igreja, vemos as evidências das intervenções especiais e soberanas de Deus. A soberania dessas dispensações é tão manifesta como a exibida nos sete anos de abundância e sete anos de escassez nos dias de José. Cada pastor, quase cada pai, pode dar testemunho da mesma verdade. Oram e trabalham durante longo tempo, e aparentemente sem êxito; e, de repente, às vezes quando menos o esperam, vem o derramamento do Espírito. Ocorrem mudanças no estado e no caráter dos homens, as quais ninguém pode produzir nos demais; nem em si próprio; tais mudanças só podem ser atribuídas à ação imediata do Espírito de Deus. Estes são fatos. Não podem ser negados racionalmente. Não podem ser racionalizados. Demonstram que Deus age como soberano na distribuição de sua graça. E com esta realidade não se pode conciliar outro esquema além do agostiniano. Se a salvação é por meio da graça, como ensinam claramente as Escrituras, então não é por meio de obras [humanas], quer sejam reais, quer sejam previstas.

As Declarações Expressas da Escritura

6. As Escrituras expressam claramente que Deus tem misericórdia de quem ele quer ter misericórdia, e tem compaixão de quem lhe aprouver ter compaixão.

Ensinam, em sentido negativo, que a eleição para a salvação não é através de obras [humanas]; não depende-do caráter ou do esforço de seus objetos; e, afirmativamente, que ela depende de Deus. É atribuída ao beneplácito divino. Declara-se que ela procede de Deus, e que é através da graça. Já foram citadas passagens nas quais são feitas essas declarações negativas e afirmativas.
Em Romanos 9, somos informados de que a eleição não provém das obras [humanas], "mas através daquele que chama". "E assim não depende de quem quer, nem de quem corre, mas de Deus usar de compaixão." Como no tempo de Elias, em meio a uma apostasia geral, Deus declarou: "Também conservei em Israel sete mil, todos os joelhos que não se dobraram a Baal, e toda boca que o não beijou" (Rm 11.4; cf. IRs 19.18). "Assim, pois, também agora, no tempo de hoje, sobrevive um remanescente segundo a eleição da graça. E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça" (Rm 11.5, 6). E assim lemos em Romanos 8.30: "E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses

também justificou", ou seja, regenerou e santificou. A regeneração segue a predestinação para a vida, e é um dom de Deus. Paulo diz a respeito dele mesmo: "Quando, porém, ao que me separou antes de eu nascer e me chamou pela sua graça, aprouve revelar seu Filho em mim" (G1 1.15, 16). Aos Efésios, diz-lhes que eles obtiveram a herança com aqueles que foram "predestinados segundo o propósito daquele que faz todas as coisas segundo o conselho da sua vontade" (Ef 1.11). Em 2 Timóteo 1.9, ele diz que somos salvos "conforme a sua própria determinação e graça que nos foi dada em Cristo Jesus, antes dos tempos eternos". O Apóstolo Tiago diz, em 1.18: "Pois, segundo o seu querer, ele nos gerou pela palavra da verdade, para que fôssemos como que primícias das suas criaturas". O Apóstolo Pedro fala daqueles que "tropeçam na palavra, sendo desobedientes, para o que também foram postos" (lPe 2.8). E Judas faz referência a certos homens que "se introduziram com dissimulação, os quais, desde muito, foram antecipadamente pronunciados para esta condenação" (Jd 4). Esta predestinação para a condenação certamente é uma ação judicial, como se ensina em Romanos 9.22. Deus não condena nem predestina ninguém para a condenação, exceto em virtude do pecado. Mas a preterição de tais pessoas, abandonando-as, e não a outras igualmente culpadas, para sofrerem a pena devida a seus pecados, é declarada de maneira distintiva como um ato soberano.

As Palavras de Jesus

De todos os mestres de Deus enviados para revelar sua vontade, nenhum declara

de maneira mais freqüente a divina soberania do que nosso próprio bendito Senhor. Ele fala daqueles que o Pai lhe havia “dado” (Jo 17.2). A esses ele lhes dá a vida eterna (Jo 17.2,24). É por eles que Jesus ora; é por eles que se santifícou (Jo 17.19). É sobre eles que Jesus diz que é da vontade do Pai que nenhum se perca, mas que os ressuscite no último dia (Jo 6.39). Portanto, eles se encontram em perfeita segurança. “As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão. Aquilo que meu Pai me deu é maior que tudo; e da mão do Pai ninguém pode arrebatar” (Jo 10.27-29). Assim como as ovelhas de Cristo são escolhidas dentre o mundo, e lhe são dadas, é Deus quem escolhe. Elas não o escolhem, mas ele é que as escolhe. Ninguém pode ser acrescentado ao número de ovelhas, e esse número certamente será completado. “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de modo algum o lançarei fora” (Jo 6.37). “Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.44). “Portanto, todo aquele que da parte do Pai tem ouvido e aprendido, esse vem a mim” (Jo 6.45). A Deus pertence o que será trazido ao conhecimento salvífíco da verdade. “Porque a vós outros é dado conhecer os mistérios do reino dos céus, mas àqueles não lhes é isso concedido” (Mt 13.11). “Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e instruídos, e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11.25). Em Atos 13.48, lemos: “e creram todos os que haviam sido destinados para a vida eterna”. Portanto, as Escrituras dizem que o arrependimento, a fé e a renovação operados pelo Espírito são dons de Deus. Cristo foi exaltado à destra de Deus para conceder-nos o arrependimento e o perdão dos pecados. Mas, se a fé e o arrependimento são dons de Deus, eles têm de resultar da eleição. Não há possibilidade de serem sua base.

Se o oficio dos teólogos, como geralmente se admite, é tomar os fatos da Escritura, como o cientista faz com os fatos da natureza, e descobrir neles sua doutrina, em vez de deduzir as

doutrinas dos princípios ou verdades primárias de sua filosofia, parece impossível resistir à conclusão de que a doutrina de Agostinho é a doutrina da Bíblia. Segundo essa doutrina, Deus é soberano absoluto. Ele faz o que parece bom a seus olhos. Envia a verdade a uma nação e a outra não. Dá a essa verdade poder salvífico em uma mente, e em outra não. Provém dele, e não de nós, que alguém esteja em Cristo e se tome herdeiro da vida etema.

Isso, como já demonstrado, é asseverado nas Escrituras em termos expressos,

com grande freqüência e clareza. É sustentado por todos os fatos da providência e da revelação. Não é atribuído a Deus nada que não se prove, por seu governo atual do mundo, ser sua legítima prerrogativa. Somente é ensinado que Deus propõe aquilo que vemos com nossos próprios olhos, o que ele verdadeiramente faz, e que sempre fez, nas dispensações de sua providência. Portanto, o oponente consistente desta doutrina tem de rejeitar até mesmo as verdades da religião natural. Como o agostinianismo concorda com os fatos da providência, naturalmente concorda com os fatos das Escrituras. As Escrituras declaram que a salvação dos pecadores é uma matéria da graça; e que o grande desígnio de todo o esquema da redenção é exibir a glória daquele atributo divino - exibir a administração do universo inteligente e, para sua edificação, o imerecido amor de Deus e sua ilimitada beneficência para com determinadas criaturas culpadas e contaminadas. Por isso os homens são descritos como imersos em um estado de pecado e miséria; por si sós não podem libertar-se desse estado; para a redenção deles, Deus enviou seu eterno Filho a fim de que assumisse a natureza deles, obedecesse e sofresse em lugar deles; e o Espírito Santo para que aplicasse a redenção adquirida pelo Filho. A introdução do elemento de mérito em parte alguma deste esquema vicia sua natureza ou frustra seus desígnios. A menos que nossa salvação seja de graça do começo ao fim, ela não pode ser uma exibição da graça. A Bíblia, não obstante, ensina que foi pela graça que se fez provisão da salvação; que foi revelada a uma nação, e não a outra; e que foi aplicada a uma pessoa, e não a outra. Ensina que toda a bondade do homem se deve à natureza do Espírito Santo, e que todas as bênçãos espirituais são fruto da eleição; que fomos eleitos para a santidade, e criados para as boas obras, visto que somos predestinados para sermos filhos de Deus. Com estes fatos da Escritura concorda a experiência dos cristãos. É a convicção íntima de cada crente, com base no testemunho de sua própria consciência, bem como no testemunho das Escrituras, que sua salvação provém de Deus; que provém de Deus, e não do crente, o fato de ter sido ele levado a exercer fé e arrependimento. Enquanto contempla seu interior, o crente se satisfaz com a veracidade dessas doutrinas. Somente quando olha para fora e tenta conciliar estas verdades com os ditames de seu próprio entendimento, é que ele se sente confuso e se toma céptico. Visto, porém, que nossa fé não se fundamenta na sabedoria dos homens, e, sim, no poder de Deus; e visto que a insensatez de Deus é mais sábia que os homens, a parte da sabedoria, bem como a vereda do dever e da segurança, é receber como genuíno o que Deus revelou, possamos ou não compreender seus caminhos para a perfeição.

§ 9. *Objeções ao Esquema Agostiniano*

Não se pode negar que há objeções consideráveis à doutrina agostiniana da soberania divina. Elas se voltam ainda mais poderosamente para os sentimentos e a imaginação do que para o entendimento. Portanto, apresentam-se geralmente em formas tão distorcidas e exageradas, a ponto de produzirem a mais intensa revulsão e repugnância. Não obstante, isso se deve em

parte à distorção da verdade, e em parte à oposição de nossa natureza imperfeita ou totalmente destituída de santidade às coisas do Espírito, das quais o Apóstolo fala em 1 Coríntios 2.14.

Apesar disso, pode observar-se em geral, acerca dessas objeções, que elas não militam exclusivamente contra esta doutrina. Um dos expedientes injustos da controvérsia é apresentar dificuldades que expressam o mesmo vigor contra alguma doutrina admitida como válida somente contra a doutrina rejeitada pelo autor da objeção. Portanto, as objeções contra o agostinianismo, nas quais se põe especial confiança, também podem ser usadas no mesmo sentido contra os decretos de Deus em geral; ou, se estes são negados, contra a presciência divina; contra a permissão do pecado e miséria; e, especialmente, contra a doutrina da pecaminosidade e miséria eternas de muitas das criaturas inteligentes de Deus. Estas são doutrinas admitidas por todos os cristãos, e apresentadas pelos incrédulos e ateus com matizes extremamente chocantes para a imaginação e os sentimentos, como fazem os antiagostinianos ao descrever a soberania de Deus. É igualmente difícil conciliar com nossas idéias naturais acerca de Deus que ele, mantendo controle absoluto sobre todas as criaturas, permitisse que tantas delas se perdessem etemamente, e que ele salvasse a uns e a outros não. A dificuldade é a mesma em ambos os casos. Deus não impede a perdição daqueles a quem, sem a menor dúvida, ele tem poder para salvar. Se os que admitem a providência de Deus dizem que ele tem sábias razões para permitir que pereçam tantos de nossa raça, os defensores de sua soberania dizem que ele tem razões adequadas para salvar alguns e a outros não. É irracional e injusto, portanto, imprimir dificuldades que também militam contra verdades admitidas como se fossem fatais a doutrinas controvertidas. Quando uma objeção se prova demais, ela é refutada racionalmente.

As Mesmas Objeções Militam contra a Providência de Deus

Uma segunda observação geral acerca dessas objeções é que elas militam contra a providência de Deus. Isso já foi demonstrado. É inútil e irracional argumentar contra fatos. De nada serviria dizer que é injusto que Deus trate mais

favoravelmente uma nação que a outra, um indivíduo que a outro, se de fato ele age como soberano na distribuição de seus favores. Que ele age de tal maneira é inegável ante as bênçãos providenciais e as vantagens religiosas. E isso é tudo o que o agostinianismo delcara com respeito às dispensações de sua graça. Portanto, caso se prove ser falso o princípio sobre o qual se baseiam essas objeções através dos fatos genuínos da providência, as objeções não podem ser válidas contra o esquema agostiniano.

Fundamentadas em Nossa Ignorância

Uma terceira e óbvia observação consiste em que tais objeções são subjetivas, ou seja, derivam toda sua força da limitação de nossos poderes e da estreiteza de nossas perspectivas. Presume-se que somos competentes para sentar-nos em juízo contra o governo que Deus exerce sobre o universo; que podemos averiguar o propósito que ele tem em vista e avaliar corretamente a sabedoria e justiça dos meios adotados para sua consecução. Esta é evidentemente uma pressuposição absurda, não só em virtude de nossa total incapacidade para compreender os caminhos de Deus, mas também porque, necessariamente, devemos julgar antes da consumação de seu plano, e também porque somos obrigados julgar segundo as aparências.

Ainda quando julgamos sobre os planos de um mortal como nós, é justo que esperemos até que estejam plenamente desenvolvidos, e também é justo que não devemos julgar até estarmos certos de conhecer suas verdadeiras intenções, bem como a relação dos meios com os fins.

Além disso, deve observar-se que estas dificuldades surgem de nossa contemplação, por assim dizer, de um só aspecto do caso. Observamos apenas a soberania de Deus e a natureza absoluta do controle que ele exerce sobre suas criaturas. Perdemos de vista ou somos incapazes de compreender a perfeita consistência desta soberania e controle com a livre agência e a responsabilidade de suas criaturas racionais. É perfeitamente verdadeiro, em um aspecto, que, com base em seu beneplácito, Deus decida qual seja o destino de cada ser humano; e é igualmente certo, em outro aspecto, que cada ser humano determine seu próprio destino. Tais verdades podem ser estabelecidas, cada uma delas, sobre bases mais sólidas. Portanto, sua consistência pode ser admitida como um fato, mesmo quando não somos capazes de descobri-la. Das multidões que se lançam à perseguição da fama, da riqueza ou do poder, alguns triunfam, outros fracassam. O êxito e o fracasso, em todo caso, são determinados pelo Senhor.

Isso é claramente expresso na Bíblia. “Deus”, diz o salmista, “é o juiz; a um abate, a outro exalta” (SI 75.7). “O Senhor empobrece e enriquece; abaixa e também exalta” (1 Sm 2.7). “O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor” (Jó 1.21). “Porque é ele o que te dá força para adquirires riquezas” (Dt 8.18). “É ele quem muda o tempo e as estações, remove reis e estabelece reis; ele dá sabedoria aos sábios e entendimento aos inteligentes” (Dn 2.21). “O Altíssimo tem domínio sobre o reino dos homens; e o dá a quem quer” (Dn 4.17). Esta é uma verdade da religião natural. Todos os homens, cristãos ou não-cristãos, oram pedindo êxito para seus empreendimentos. Reconhecem o controle providencial de Deus sobre os assuntos dos homens. Não obstante, estão plenamente conscientes da consistência desse controle com sua própria livre agência e responsabilidade. Cada pessoa que faz da busca da riqueza seu fim na vida tem consciência de que age assim por sua livre escolha. Ela é quem faz seus próprios planos; adota seus próprios meios; e age com tamanha liberdade e tão de acordo com os ditames de sua própria vontade, como se a providência não existisse. E isso não é uma ilusão. A pessoa é perfeitamente livre. Seu caráter se expressa na escolha que faz do fim que deseja alcançar. Ela não pode deixar de reconhecer sua responsabilidade por tal escolha, e por todos os meios que adota para levar a bom termo seus propósitos. Tudo isso é certo na esfera da religião. Deus põe a vida e a morte diante de cada pessoa que ouve o evangelho. Adverte-a quanto às conseqüências de uma má escolha. Apresenta-lhe e realça todas as considerações que deverão levá-la a uma decisão correta. Assegura ao pecador que, se ele deixar seu pecado e converter-se ao Senhor, será perdoado e aceito. Promete que, se ele pedir, receberá; se buscar, achará. Assegura-lhe que Deus está mais disposto a dar seu Santo Espírito do que os pais a dar pão a seus filhos. Mas, se a despeito de tudo isso, preferir deliberadamente o mundo, recusar-se a buscar a salvação de sua alma da maneira determinada, e fínalmente perecer, o pecador é totalmente responsável por seu caráter e conduta, bem como pela perdição de sua alma, do mesmo modo que o homem do mundo é responsável por sair em busca das riquezas. Em ambos os casos, e igualmente em ambos, a soberana disposição de Deus é consistente com a liberdade e a responsabilidade dos agentes. Portanto, é tão-somente por contemplar a metade da verdade que as dificuldades em questão aumentam a tal ponto. Os homens agem tão livremente em matéria de religião como em qualquer outra área da vida; e, quando perecem, isso se deve à obra de suas próprias mãos.

Essas Objeções Foram Assacadas contra os Ensinamentos dos Apóstolos

Outra observação acerca dessas objeções não pode ser ignorada. Elas foram apresentadas pelos judeus contra a doutrina do Apóstolo. Isso demonstra, ao menos, que a sua doutrina é a nossa doutrina. Se ele não houvera ensinado tudo o que os agostinianos sustentam como verdadeiro, não haveria lugar para tais objeções. Se ele houvera negado que Deus administra a salvação segundo seu beneplácito, tendo misericórdia de quem ele quer ter misericórdia, por que, pois, os judeus acusaram Deus de injusto, e de estar destruindo a responsabilidade do homem? Que aparência de injustiça haveria, se Paulo houvera ensinado que Deus elege àqueles a quem ele previamente sabe que vão arrepender-se e crer, e que a eleição tem por base essa presciência? Só porque ele afirma claramente a soberania de Deus é que surge ocasião às objeções. As respostas que Paulo apresenta a estas dificuldades deveriam satisfazer-nos por duas razões: primeiro, porque são as respostas ditadas pelo Espírito de Deus; e, segundo, porque são por si mesmas satisfatórias a toda a mente retamente constituída.

A primeira dessas objeções consiste em ser inconsistente com a justiça de Deus salvar um e outro não, segundo seu beneplácito. A isso responde Paulo: (1.) Que Deus reivindica sua prerrogativa. (2.) Que a exerce realmente. É inútil negar os fatos e dizer que o que Deus realmente faz é inconsistente com sua natureza. (3.) Que é uma prerrogativa justa, fundamentada não só na infinita superioridade de Deus e no fato de ser ele o proprietário de todas as suas criaturas, mas também em sua relação de Governador moral da raça de pecadores. Se mesmo um soberano humano tem direito de exercer juízo em perdoar um criminoso e outro não, então não se pode negar tal prerrogativa a Deus. Não pode haver injustiça em permitir que se execute a sentença de uma lei justa contra um delinqüente. E isso é tudo o que Deus faz com respeito aos pecadores.

Outra dificuldade relativa a esta questão surge da preordenação do pecado pertinente à questão dos decretos, a qual já foi discutida. O mesmo se aplica à objeção de que a doutrina em questão destrói todo o motivo para o esforço e para o uso dos meios de graça, e reduz a doutrina das Escrituras a um sistema meramente fatalista.

A tendência prática de qualquer doutrina deve ser decidida com base em sua natureza e seus efeitos. O efeito natural da convicção de que perdemos todo o direito diante da justiça de Deus, de que estamos à sua mercê, e de que ele poderia, com justiça, levar-nos a perecer em nossos pecados, é levar-nos a buscar essa misericórdia com ferver e importunação. E a experiência da Igreja em todas as épocas demonstra que este é o efeito da doutrina em questão. Ela não tem

conduzido à negligência, nem à indiferença, nem à rebelde oposição a Deus, mas à submissão, ao reconhecimento da verdade e a uma sólida confiança em Cristo como o Salvador designado dos que merecem a perdição.

1

Niemeyer, *Collectio Confessionum*, p. 269.

2

Caput I, art. I; *Acta Synodi*, edição de Dort, 1620, p. 241.

3

Cap. III, §§ 6, 7.

4

Examen Theologicum Acroamaticum, Leipzig, 1763, p. 599.

5

Hollaz, *Examen* III, i. cap. 1, questão 6; edição de Jeller, Homiae et Lipsiae, 1750, p. 589.

6

Ibid„ III. i. I,3;p. 586.

7

Hutter, *Soei Communes. Tract. Artic. Prcescient. Prov. Decr.*, etc., vii.; edição de Wittenberg, 1619, p. 793, b.

8

Hollaz, *Examen*, edição de 1750, *ut supra*, p. 619.

9

Hollaz, *Ibid.*, III. i. 2, 12, prob. c., *ut supra*, p. 631.

10

Apologia pro Confessione Remonstrantum, edição de Leyden, 1630, p. 84.

11

Theologia Christiana, V. xv. 15, edição de Amsterdã, 1715, p. 439.

12

Confessio Remonstrantium, VI. 6; Episcopii *Opera,* edição de Roterdã, 1665, vol. ii. parte 2, p. 80.

13

Ibid., xvii. 6; *ut supra,* p. 88.

14

Apologia pro Confessione Remonstrantium, p. 162.

15

Theologia, IV. xii. 8; p. 352.

16

Confessio Remonstrantium, xvii. 8; p. 89.

17

Apologia pro Confessione Remonstraníium, p. 102.

18

W. F. Warren, *System. Theologie,* Erste Lieferung, Hamburgo, p. 145.

19

[15] *Works,* vii. p. 97.

20

Ibid., i. vii. pp. 284, 285.

21

Warren, p. 146.

22

Works, vii. p. 97; vi. p. 42. Fletcher, i. p. 137 ss. etc.

23

Agostinho, *De Prcedestinatione Sanctorum*, VIII. 16; *Works*, edição Benedictines, vol. x. p. 1361, c.

CAPÍTULO II

O PACTO DA GRAÇA

§1.0 *Plano da Salvação é um Pacto*

O plano da salvação se apresenta sob a forma de um pacto, Isso se faz evidente:

Primeiro, pelo constante uso das palavras fYHa [*berith*] e ôia9fjKr| em referência a esse plano. Com respeito à primeira dessas palavras, ainda que às vezes seja empregada para denotar a lei, um arranjo ou uma disposição em geral, onde os elementos de um pacto, estritamente falando, estão ausentes, todavia não pode haver dúvida de que, segundo seu uso prevalecente no Velho Testamento, significa um contrato mútuo entre duas ou mais partes. É com muita freqüência usada para acordos entre pessoas, especialmente entre reis e governantes. Abraão e Abimeleque fizeram um pacto (Gn 21.27). Josué fez um pacto com o povo (Js 24.25). Jônatas eDavi fizeram um pacto (ISm 18.3). Jônatas fez um pacto com a casa de Davi (ISm 20.16). Acabe fez um pacto com Ben-Adade (lRs 20.34). E assim a encontramos com freqüência. Portanto, não se pode duvidar que o termo rvnp, quando empregado para transações entre homem e homem, significa um acordo mútuo. Não temos o direito de empregar-lhe outro sentido quando aplicado nas transações entre Deus e o homem. Faz-se reiterada menção do pacto de Deus com Abraão, como em Gênesis 15.18; 17,13, e depois com Isaque e Jacó. Então com os israelitas no monte Sinai. O Velho Testamento se fundamenta nesta idéia de uma relação pactuai entre Deus e o povo teocrático.

O significado da palavra ôia0ijKp nas Escrituras gregas, é tão exato quanto uniforme. Deriva-se do verbo õumGppi., *dispor,* e portanto, no grego ordinário, é usada para denotar qualquer arranjo ou disposição. Nas Escrituras, é quase invariavelmente usada no sentido de pacto, Na Septuaginta, é a tradução de /th? [*berith]* em todos os casos mencionados anteriormente. É o termo empregado sempre no Novo Testamento para designar o pacto com Abraão, com os israelitas e com os crentes. O antigo e o novo pacto são apresentados em contraste. Ambos eram pactos. Se a palavra tem esse significado quando aplicada à transação com Abraão e com os hebreus, então deve ter o mesmo significado quando aplicada ao plano de salvação revelado no evangelho.

Em segundo lugar, que o plano de salvação é apresentado na Bíblia sob a forma

de um pacto, prova-se não só à luz da significação e do uso das palavras supramencionados, mas também e mais decisivamente à luz do fato de que os elementos de um pacto se acham inclusos neste plano. Há partes, promessas ou estipulações mútuas e condições. De modo que ele é na verdade um pacto, seja qual for o nome que se lhe dê. Visto ser este o modo

bíblico de descrevê-lo, é de grande importância que ele seja mantido na teologia. Nossa única segurança para manter as verdades da Bíblia é aderir às Escrituras tão estreitamente quanto possivel em nosso método de apresentar as doutrinas nelas reveladas.

§ 2. *Diferentes Conceitos da Natureza Deste Pacto*

Muitos presumem que as partes do pacto da graça são Deus e o homem apostatado. O homem, por sua apostasia, havendo perdido o direito ao favor divino, perdeu também a imagem divina e, envolvido em pecado e miséria, teria perecido nesse estado não houvera Deus providenciado um plano de salvação. Movido de compaixão por suas criaturas apostatadas, Deus determinou enviar seu Filho ao mundo para assumir a natureza delas e fazer e sofrer tudo quanto fosse necessário à sua salvação. Com base nesta obra redentora de Cristo, Deus promete a salvação a todos os que se submeterem a esses termos com base nos quais ela é oferecida. Esta declaração geral abrange formas de opinião que diferem muito entre si.

1. Inclui até o conceito pelagiano do plano da salvação, que pressupõe não haver diferença alguma entre o pacto das obras, sob o qual Adão se encontrava, e o pacto da graça, sob o qual os homens se encontram agora, exceto quanto à magnitude da obediência necessária. Deus prometeu vida a Adão sob a condição de uma obediência perfeita, visto que ele estava em condição de prestar essa obediência. Ele promete a salvação agora sob a condição da obediência que podem prestar, sejam judeus, pagãos ou cristãos. Com base nesta postura, as partes do pacto são Deus e o homem; a promessa é a vida; a condição é a obediência, aquela que o homem, no uso de suas capacidades naturais, pode prestar.

2. O sistema remonstrante [arminiano] não difere essencialmente do pelagiano, no que diz respeito às partes, à promessa e à condição do pacto. Os remonstrantes também apresentam Deus e o homem como as partes; a vida, como a promessa; e a obediência, como a condição. Eles, porém, consideram os

homens caídos como em um estado de pecado por natureza, necessitando de uma graça supematural que é oferecida a todos, e a obediência exigida é a obediência da fé, ou *fldes obsequiosa,* fé que inclui e assegura a obediência evangélica. A salvação sob o evangelho é tão verdadeiramente pelas obras como sob a lei; mas a obediência exigida não é a justiça perfeita exigida de Adão, mas aquela que o homem caido pode então levar a bom termo com o auxílio do Espírito.

3. O arminianismo wesleyano exalta grandemente a obra de Cristo, a importância da influência do Espírito e a graça do evangelho, muito acima da norma adotada pelos remonstrantes. Não obstante, os dois sistemas são essencialmente idênticos. A obra de Cristo tem igual referência a todos os homens. Ela assegura a todos a promessa de salvação sob a condição de obediência evangélica; e ela obtém para todos, judeus e gentios, medidas suficientes da graça divina para tomar tal obediência praticável. A salvação de cada pessoa individualmente depende do uso que ela fizer desta graça suficiente.

4. Os luteranos também afirmam que Deus teve o sério propósito de salvar a todos os homens; que Cristo morreu igualmente por todos; que a salvação é oferecida a *todo aquele que ouvir o evangelho,* sob a condição, não de obras ou de obediência evangélica, mas de fé somente; não obstante, a fé é o dom de Deus; os homens não têm o poder de crer, mas têm o poder de resistir eficazmente; e aqueles, e somente aqueles, sob o evangelho, que voluntariamente resistem, perecem, e por essa razão. Segundo todos esses conceitos, os quais foram

mais plenamente expostos no capítulo anterior, o pacto da graça é um acordo entre Deus e o homem caído, no qual Deus oferece a salvação com base na submissão às exigências do evangelho. Quais sejam essas exigências, como já vimos, elas são explicadas de maneira diferenciada.

As distinções essenciais entre os conceitos supracitados do plano de salvação, ou pacto da graça, e o sistema agostiniano, são: (1.) Que, com base na exposição anterior, suas provisões têm a mesma referência com respeito a toda a humanidade, enquanto, com base na segunda, têm referência específica àquela parte da raça que é realmente salva; e (2.) Que o agostinianismo diz que é Deus, e não o homem, que decide quem deve ser salvo. Como já se observou com freqüência, a questão sobre quais destes sistemas são certos não deve ser decidida determinando qual é a mais agradável a nossos sentimentos, ou a mais plausível a nosso entendimento, mas qual é consistente com as doutrinas da

Bíblia e com os fatos da experiência. Este ponto já foi discutido. Nosso presente propósito é simplesmente expor como o agostinianismo interpreta o pacto da graça.

O termo *graça* é usado na Escritura e nos escritos religiosos ordinários em três sentidos. (1.) Para denotar amor imerecido, ou seja, amor exercido em favor dos que não o merecem. (2.) Para denotar qualquer favor imerecido, especialmente bênçãos espirituais. Portanto, todos os frutos do Espírito nos crentes são chamados graças, ou dons imerecidos provenientes de Deus. (3.) A palavra *graça* denota freqüentemente a influência supematural do Espírito Santo. Esta é uma graça preeminente, sendo o grande dom obtido pela obra de Cristo, e sem a qual sua redenção não serviria para nossa salvação. Em todos os sentidos do termo, o plano da salvação é propriamente chamado de *pacto de graça.* É de graça porque se originou no misterioso amor de Deus para com os pecadores que só mereciam sua ira e maldição. Em segundo lugar, porque promete a salvação não sob a condição de obras ou algo meritório de nossa parte, mas como um dom imerecido. E, em terceiro lugar, porque seus benefícios são assegurados e aplicados não no curso da natureza, nem no exercício das capacidades naturais do pecador, mas pela influência supematural do Espírito Santo, que lhe é concedida como um dom imerecido.

§ 3. As *Partes do Pacto*

À primeira vista parece haver certa confusão nas declarações da Escritura acerca das partes deste pacto. Às vezes Cristo é apresentado como uma das partes; outras vezes é apresentado não como uma das partes, mas como o mediador e oferenda do pacto, enquanto as partes apresentadas são Deus e seu povo. Como o antigo pacto foi firmado entre Deus e os hebreus, agindo Moisés como mediador, assim o novo pacto é comumente exposto na Bíblia como firmado entre Deus e seu povo, agindo Cristo como mediador. Portanto, ele é chamado de o mediador de um pacto superior, fundamentado em superiores promessas.

Alguns teólogos propõem conciliar estas descrições distintas dizendo que, assim como o pacto das obras foi firmado com Adão como representante de sua raça, e portanto com toda a humanidade dele procedente por geração ordinária, igualmente foi o pacto da graça firmado com Cristo como cabeça e representante de seu povo, e nele com todos os que lhe são dados pelo Pai. Isto simplifica a questão e concorda com o paralelismo que o Apóstolo traça entre Adão e Cristo em Romanos 5.12-21 e em 1 Coríntios 15.21,22,47-49. Contudo, não se

elimina assim a incongruência de que Cristo às vezes se apresenta como parte e como mediador do mesmo pacto. De fato, há dois pactos relacionados com a salvação do homem apostatado, um entre Deus e Cristo, e outro entre Deus e seu povo. Estes pactos diferem não só quanto às partes, mas também em suas promessas e condições. Ambos são apresentados de maneira tão clara na Bíblia que não devem ser confundidos. O último, o pacto da graça, baseia-se no primeiro, o pacto da redenção. De um é Cristo mediador e oferenda; do outro, ele é uma das partes concordantes.

Esta é uma questão que só tem que ver com a clareza da exposição. Não há diferenças doutrinais entre os que preferem o primeiro enunciado e os que preferem o segundo; entre os que incluem todos os fatos da Escritura relacionados com o tema em um só pacto entre Deus e Cristo como representante de seu povo e os que os distribuem em dois. A Confissão de Westminster parece, às vezes, adotar um modo de descrição, e às vezes outro. Na Confissão de Fé,[1] lemos: “O homem, por sua queda, tomando-se incapaz de viver por aquele pacto [ou seja, pelo pacto das obras], ao Senhor aprouve fazer um segundo, comumente chamado o pacto da graça; no qual gratuitamente oferece aos pecadores vida e salvação por meio de Jesus Cristo, requerendo deles fé nele para que sejam salvos, e prometendo dar, a todos aqueles que são ordenados, a vida seu Espírito Santo, para tomá-los dispostos e aptos para crer”. Aqui a implicação é que Deus e seu povo são as partes; pois em um pacto as promessas são feitas a uma das partes, e aqui lemos que se prometem a vida e a salvação aos pecadores, e que deles se exige fé. O mesmo conceito é apresentado no Breve Catecismo, segundo a interpretação natural da resposta à questão vinte. Ali está expresso: “Havendo Deus, de seu mero beneplácito, desde toda a eternidade, eleito alguns para a vida eterna, entrou com eles num pacto de graça, com o fim de libertá-los do estado de pecado e miséria, e levá-los a um estado de salvação por meio de um Redentor”. No Catecismo Maior, contudo, o outro conceito é expressamente adotado. Na resposta à pergunta[2] “Com quem o pacto da graça foi feito?”, lemos a resposta: “O pacto da graça foi feito com Cristo como o segundo Adão, e nele com todos os eleitos como sua semente”.

Dois Pactos a Serem Distinguidos

Esta confusão pode ser evitada pela distinção entre pacto da redenção entre o Pai e o Filho, e o pacto da graça entre Deus e seu povo. O último pressupõe o primeiro e nele se acha fundamentado. Os dois, contudo, não deve ser confundidos, uma vez que ambos são claramente revelados na Escritura, e

ademais diferem quanto às partes, quanto às promessas e quanto às condições. Sobre este tema, diz Turrettin:[3] “Atque hic superfluum videtur quaerere, An fcedus hoc contractum fuerit cum Christo, tanquam altera parte contrahente, et in ipso cum toto ejus semine, ut primum fcedus cum Adamo pactum fuerat, et in Adamo cum tota ejus posteritate: quod non paucis placet, quia promissiones ipsi dicuntur factse, Gal. iii.16, et quia, ut Caput et Princeps populi sui, in omnibus primas tenet, ut nihil nisi in ipso et ab ipso obtineri possit: An vero fcedus contractum sit in Christo cum toto semine, ut non tam habeat

rationem partis contrahentis, quam partis médias, quae inter dissidentes stat ad eos reconciliandos, ut aliis satius videtur. Superfluum, inquam, est de eo disceptare, quia res eodem redit; et certum est *duplex* hic *pactum* necessário attendendum esse, vel unius ejusdem pacti duas partes et gradus. Prius pactum est, quod inter Patrem et Filium intercedit, ad opus redemptionis exequendum. Posterius est, quod Deus cum electis in Christo contrahit, de illis per et propter Christum salvandis sub conditione fídei et resipiscentiee. Prius fit cum Sponsore et capite ad salutem membrorum: Posterius fít cum membris in capite et sponsore”.

O mesmo conceito é tomado por Witsius:[4] “Ut Foederis grátis natura penitius perspecta sit, duo imprimis distincte consideranda sunt. (1.) Pactum, quod inter Deum Patrem et mediatorem Christum intercedit. (2.) Testamentaria illa dispositio, qua Deus electis salutem aeternam, et omnia eo pertinentia, immutabilis fcedere addict. Prior conventio Dei cum mediatore est: posterior Dei cum electis. Hsc illam supponit, and in illa fundatur”.

§ 4. O *Pacto da Redenção*

Por isso se tem em mente o pacto entre o Pai e o Filho em referência à salvação do homem. Este é um tema que, por sua natureza, fica inteiramente além de nossa compreensão. Devemos receber os ensinamentos da Escritura com referência a isso sem pretender penetrar o mistério que naturalmente lhe pertence. Há um só Deus, um só Ser divino, a quem pertencem todos os atributos da Deidade. Na Deidade, porém, subsistem três pessoas, de mesma substância e iguais em poder e glória. E da natureza da personalidade, que uma pessoa é objetiva a outra. Se, pois, o Pai e o Filho são pessoas distintas, uma pode ser o objeto dos atos da outra. Uma pode amar, dirigir-se e comungar com a outra. O Pai pode enviar o Filho, dar-lhe uma obra para realizar e prometer-lhe uma recompensa. Tudo isso nos é, aliás, incompreensível, porém, sendo claramente

ensinado na Escritura, deve fazer parte da fé cristã.

A fim de demonstrar que há um pacto entre o Pai e o Filho, firmado na eternidade e revelado no tempo, não é necessário referir-se a passagens da Escritura nas quais esta verdade é declarada de maneira explícita. Há, aliás, passagens que são equivalentes a estas asseve-rações diretas. Isso implica as freqüentes e recorrentes declarações da Escritura de que o plano de Deus acerca da salvação dos homens teve a natureza de pacto, e foi firmado na eternidade. Paulo nos diz que ele esteve oculto na mente divina durante os séculos; que já existia antes da fundação do mundo. Cristo fala de promessas que lhe foram feitas antes de sua vinda; e que ele viera ao mundo para concretizar uma comissão recebida do Pai. O paralelo tão distintivo que se faz entre Adão e Cristo é por si só prova do que estamos tratando. Como Adão foi cabeça e representante de sua posteridade, assim Cristo é cabeça e representante de seu povo. E como Deus entrou em pacto com Adão, assim ele entrou em pacto com Cristo. Isso é exposto em Romanos 5.12-21 como a idéia fundamental de todas transações de Deus com os homens, tanto na queda deles quanto em sua redenção.

A prova da doutrina, contudo, tem uma base muito mais ampla. Quando uma pessoa destina a outra pessoa uma obra estipulada com a promessa de uma recompensa baseada no cumprimento daquela obra, há um pacto. Nada pode ser mais claro do que isso ser verdadeiro em relação ao Pai e ao Filho. O Pai encomendou uma obra ao Filho para levar a bom termo;

enviou-o ao mundo para que a concretizasse; e lhe prometeu grande recompensa quando a obra estivesse concluída. Esta é descrição constante das Escrituras. Portanto, temos as partes do pacto, a promessa e a condição. Estes são os elementos essenciais de um pacto. Sendo esta a descrição que a Escritura nos fornece, tem de ser a verdade à qual devemos aderir. Não se trata de mera figura, mas de uma verdadeira transação, e deve ser considerada e tratada como tal se quisermos compreender corretamente o plano da salvação. No Salmo 40, exposto pelo Apóstolo como uma referência ao Messias, lemos: “Eis aqui estou, no rolo do livro está escrito a meu respeito; agrada-me fazer a tua vontade, ó Deus meu” (vv. 7, 8), isto é, agrada-me a execução de teu propósito, de levar a bom termo o teu plano. “Nessa vontade”, diz o Apóstolo (Hb

10.10), “é que temos sido santificados [isto é, purificados da culpa do pecado], mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas.” Portanto, Cristo

veio para cumprir o propósito de Deus, para levar a bom termo uma obra que lhe fora designada. Assim, diz ele em João 17.4: “Eu te glorifiquei na terra, consumando a obra que me confiaste para fazer”. Ele fez essa afirmação no final de sua trajetória terrena. No início, quando ainda era criança, Jesus disse a seus pais: “Não sabíeis que me cumpria estar na casa de meu Pai?” (Lc 2.49). Nosso Senhor fala de si mesmo e se refere a si mesmo como que enviado ao mundo. Ele disse que, assim como o Pai o enviara ao mundo, assim também ele enviava seus discípulos ao mundo (Jo

17.18). “Vindo, porém, a plenitude do tempo, Deus enviou seu Filho, nascido de mulher, nascido sob a lei” (G14.4). Deus enviou o seu Filho unigênito ao mundo (1 Jo 4.9) e “enviou seu Filho como propiciação por nossos pecados” (v. 10).

Portanto, é evidente que Cristo veio realizar uma obra, foi enviado pelo Pai para concretizar um plano ou um desígnio preconcebido. Não é menos claro que o Pai fez promessas especiais ao Filho, as quais dependiam do cumprimento da obra que lhe fora designada. Isso pode parecer uma forma antropológica de descrição para uma transação entre as pessoas da adorada Trindade. Mas ela deve ser recebida como uma verdade substancial. O Pai confiou uma obra ao Filho, e lhe prometeu uma recompensa quando ela fosse realizada. A transação, portanto, teve a natureza de um pacto. O Filho assumiu a obrigação de levar a bom termo a obra que lhe fora designada; e o Pai assumiu a obrigação de conceder-lhe a recompensa estipulada. A infínitude de Deus não impede que essas coisas sejam possíveis.

Como a exposição da obra de Cristo na redenção do homem constitui grande parte da tarefa do teólogo, tudo o que é apropriado nesta seção é uma simples referência às declarações bíblicas acerca desta questão.

A Obra Designada ao Redentor

(1.) Ele tinha de assumir nossa natureza, humilhando-se ao nascer de uma mulher e ao ser achado na forma de homem. Precisava ser uma encarnação real, não uma mera teofania como ocorria amiúde na antiga dispensação, Ele tinha de tomar-se carne; assumir a parte de carne e corpo; ser osso de nossos ossos e came de nossa came, feito em todas as coisas semelhante a seus irmãos, todavia sem pecado, para que pudesse ser tocado com o senso de nossas enfermidades e estivesse apto a compadecer daqueles que são tentados, sendo ele mesmo também tentado. (2.) Isso tinha de ser feito sob a lei, assumindo voluntariamente

o cumprimento de toda justiça pela perfeita obediência à lei de Deus em todas as formas em que se tomara obrigatória ao homem. (3.) Ele tinha de levar nossos pecados, ser maldição em

nosso lugar, oferecendo-se como sacrifício ou propiciação a Deus em expiação pelos pecados dos homens. Isso envolvia toda a sua vida de humilhação e de dor e sofrimento, e sua ignomi-niosa morte na cruz, onde o Pai lhe ocultou o rosto. O que ele tinha de fazer depois disso pertence à sua exaltação e recompensa.

As Promessas Feitas ao Redentor

Em termos gerais, essa foi a obra que o Filho de Deus empreendeu realizar. As promessas do Pai ao Filho, condicionadas à consecução desta obra, eram: (1.) Que ele lhe prepararia um corpo, um tabemáculo apropriado, formado como foi o de Adão pela ação imediata de Deus, incontaminado e sem mancha ou sem defeito. (2.) Que ele lhe daria o Espírito sem medida, para que toda a sua natureza humana fosse cheia de graça e fortaleza, e tão adornada pela beleza da santidade que fosse todo ele atraente. (3.) Que estaria sempre à sua destra para sustentá-lo e confortá-lo nas horas mais tenebrosas de conflito com os poderes das trevas, e que finalmente poria Satanás debaixo das plantas de seus pés. (4.) Que o livraria do poder da morte, e o exaltaria à sua destra no céu, e lhe daria todo poder nos céus e na terra. (5.) Que ele, o Teantropo e cabeça da Igreja, teria o Espírito para enviar a quem quisesse, para renovar-lhes o coração, dar-lhes satisfação e consolo, e qualificá-los para o serviço de seu reino. (6.) Que todos os que o Pai lhe desse iriam a ele e seriam por ele guardados, de maneira que nenhum deles se perderia. (7.) Que uma multidão que ninguém pode contar seria assim feita participante de sua redenção, e que finalmente o reino do Messias abarcaria todas as nações da terra. (8.) Que, por meio de Cristo, nele e em sua Igreja redimida, se faria a mais sublime manifestação das perfeições divinas a todas as ordens de inteligências santas para toda a eternidade. O Filho de Deus verá assim o trabalho de sua alma, e ficará satisfeito.

§5.0 *Pacto da Graça*

Em virtude daquilo que o Filho de Deus concordou realizar por meio do pacto, e daquilo que realmente executou na plenitude do tempo, em conformidade com as estipulações do pacto com o Pai, seguem duas coisas: Primeiro, a salvação é oferecida a todos os homens sob a condição de fé em Cristo. Nosso Senhor ordenou a seus discípulos que fossem pelo mundo fora e pregassem o evangelho

a toda criatura. Não obstante, o evangelho é a oferta de salvação com base nas condições do pacto da graça. Neste sentido, o pacto da graça se estende a toda a humanidade. E, portanto, diz Turrettin:[5] “Fcedus hoc gratiae est pactum gratuitum inter Deum offensum et hominem offendentem in Christo initum, in quo Deus homini grátis propter Christum remissionem peccatorum et salutem pollicetur, homo vero eadem gratia fretus pollicetur fídem et obedientiam”. E lemos na Confissão de Westminster:[6] “Tomando-se o homem, por sua queda, incapaz de viver por meio desse pacto [ou seja, por meio do pacto das obras], aprouve ao Senhor fazer um segundo [pacto], comumente chamado o pacto da graça; no qual ele oferece gratuitamente aos pecadores [e a todos os pecadores] vida e salvação por meio de Jesus Cristo, requerendo-lhes fé nele para que possam ser salvos, e prometendo dar a

todos quantos são ordenados para a vida o Espírito Santo, para fazê-los aptos e dispostos a crer”. Portanto, se isso fosse tudo o que pretendiam aqueles que fazem com que as partes do pacto da graça sejam Deus e a humanidade em geral, e toda a humanidade igualmente, não haveria objeção alguma à doutrina. Porque indubitavelmente procede que Deus oferece a todos e a cada um a vida eterna condicionada à fé em Jesus Cristo. Como, porém, não é menos verdadeiro que todo o esquema da redenção tem uma referência especial àqueles que são dados pelo Pai ao Filho, e dos quais nosso Senhor diz: “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de nenhum o lançarei fora” (Jo 6.37), segue-se daí que o pacto da graça tem também uma referência especial aos eleitos. É a eles que Deus prometeu dar seu Espírito para que creiam; e só a eles pertence todas as promessas feitas aos crentes. Os que ignoram a distinção entre os pactos da redenção e da graça, mesclando o último com o primeiro, descrevem naturalmente as partes do pacto como sendo Deus e Cristo como cabeça e representante de seu próprio povo. E, portanto, a humanidade como tal não é uma parte em sentido algum. Tudo o que é importante é que adotemos o modo de descrição que abranja os vários fatos reconhecidos nas Escrituras. Um desses fatos é que a salvação é oferecida a todos os homens com a condição de fé em Cristo. E, portanto, até esse ponto, ou em um sentido que explique esse fato, o pacto da graça está firmado com todos os homens. O grande pecado dos que ouvem o evangelho consiste em que eles se recusam a aceitar este pacto, e, por isso, se colocam fora de seu âmbito.

Cristo como Mediador do Pacto

Como Cristo é uma parte do pacto da redenção, também é constantemente

apresentado como o mediador do pacto da graça, e não só no sentido de um *internuncius,* como Moisés foi mediador entre Deus e o povo de Israel, mas no sentido: (1.) De que foi por sua intervenção e unicamente com base no que ele fizera, ou prometera fazer, que Deus entrou neste novo pacto com os homens apostatados. E (2.) no sentido de uma garantia. Ele garante o cumprimento de todas as promessas e condições do pacto. Seu sangue foi o sangue do pacto. Ou seja, sua morte teve todos os efeitos de um sacrifício federal, não só unindo as partes do contrato, mas também assegurando o cumprimento de todas as suas estipulações. Portanto, ele é chamado não só de Meoírriç, mas também de "Eyyuoç (Hb 7.22), um *fiador,* ou *penhor.* Ao cumprir as condições das quais dependiam as promessas do pacto da redenção, a veracidade e a justiça de Deus ficam comprometidas para assegurar a salvação de seu povo; e isso assegura a fidelidade de seu povo. Dessa maneira Cristo responde tanto por Deus quanto pelo homem. Sua obra assegura os dons da graça de Deus, e a perseverança de seu povo na fé e na obediência. Portanto, ele é, em todos os sentidos, nossa salvação.

A Condição do Pacto

A condição do pacto da graça, no que diz respeito aos adultos, é a fé em Cristo. Ou seja, a fim de participar dos benefícios deste pacto temos de receber o Senhor Jesus Cristo como o Filho de Deus em quem e por causa de quem suas bênçãos são outorgadas aos filhos dos homens. Enquanto não cremos assim, somos estranhos e alheios ao pacto da promessa, sem Deus e sem Cristo. Temos de consentir com este pacto, renunciando a todo método de salva-

ção, e consentindo em ser salvos com base nos termos que ele nos propõe, antes de ser participantes de seus benefícios. A palavra “condição”, contudo, é empregada em dois sentidos. Às vezes significa a consideração meritória com base na qual se outorgam certos benefícios. Neste sentido, a condição do pacto originalmente firmado com Adão era a perfeita obediência. Se houvera Adão retido sua integridade, haveria merecido a bênção prometida. Pois, para quem trabalha, o salário não é graça, mas dívida. De igual modo, a obra de Cristo é a condição do pacto da redenção. Sua base era meritória, estabelecendo um fundamento com justiça para o cumprimento das promessas que o Pai lhe fizera. Em outros casos, porém, por condição simplesmente nos referimos a um *sine qua non.* Uma bênção pode ser prometida sob a condição de que seja solicitada; ou que haja disposição para recebê-la. Não há mérito em pedir, nem mérito na disposição de receber, que é a base do dom. Ele permanece sendo um

favor gratuito; não obstante, está condicionado ao ato de pedir. É neste sentido que a fé é a condição do pacto da graça. Não há mérito em crer. É apenas o ato de receber um favor oferecido. Em todo o caso, a necessidade é igualmente absoluta. Sem a obra de Cristo não teria havido nenhuma salvação; e sem fé não há salvação. O que crê no Filho tem a vida eterna. O que não crê, não verá a vida, mas sobre permanece a ira de Deus.

As Promessas do Pacto

As promessas do pacto estão todas incluídas na fórmula inclusiva, que aparece tão amiú-de nas Escrituras: “Eu serei o vosso Deus, e vós sereis o meu povo”. Isso envolve a plena restauração de nossa relação normal com Deus. Fica eliminada toda a base de alienação, toda a barreira à comunhão. Deus se comunica em sua plenitude com seu povo, que se toma dele por inteira conformidade com sua vontade e devoção a seu serviço, e é o objeto especial de seu favor.

Somos informados de que Deus é o nosso Deus não só porque ele é o Deus a quem reconhecemos e a quem professamos adorar e obedecer, como ele foi o Deus dos hebreus em distinção aos gentios que não reconheciam sua existência nem professavam ser seus adoradores; mas ele é *o* nosso Deus - a nossa porção infinita; a fonte para nós de tudo o que Deus é para aqueles que são os objetos de seu amor. Suas perfeições nos são reveladas como o mais sublime conhecimento; todas elas nos são comprometidas para nossa proteção, bem-aventurança e glória. O fato de ser ele o nosso Deus implica também que ele nos assegura seu amor, e nos admite à comunhão com ele mesmo. Visto que seu favor é vida, e sua misericórdia é melhor que a vida; visto que a visão de Deus, e o desfruto de seu amor e a comunhão com ele asseguram a mais sublime exaltação e beatificação possível de suas criaturas, é evidente que a promessa de ser nosso Deus, no sentido biblico do termo, inclui todo bem concebível e possível.

Quando se diz que temos de ser seu povo, o sentido é (1.) Que somos sua possessão peculiar. Seus deleites estão com os filhos dos homens. Dentre as diversas ordens de criaturas racionais, ele escolheu o homem para que seja o objeto especial de seu favor e o meio especial através do qual possa manifestar sua glória. E dentre a massa de seres humanos apostatados, ele escolheu, segundo seu próprio beneplácito, uma multidão inumerável para que fosse sua herança, como ele condescende em chamá-los; sobre eles derrama a plenitude de sua graça, e a eles revela sua glória para admiração de todas as

inteligências santas. (2.) Que sendo assim

escolhidos para o amor especial de Deus e para a mais sublime manifestação de sua glória, são em todas as coisas feitos aptos para este sublime destino. São justificados, santificados e glo-rifícados. São perfeitamente conformados com sua imagem, devotados ao seu serviço e obedientes à sua vontade.

§ 6. A Identidade do Pacto da Graça sob Todas as Dispensações

Por essa afirmação entende-se que o plano da salvação tem sido o mesmo sob todas as dispensações: a patriarcal, a mosaica e a cristã. Acerca desta questão, tem prevalecido grande diversidade de opiniões, e mais ainda modos de apresentá-las. Os socinianos dizem que sob a antiga economia não havia promessa de vida etema; e que a condição da salvação não era a fé em Cristo. Os remonstrantes admitiam que os patriarcas foram salvos, e foram salvos por meio de Cristo, ou seja, em virtude da obra que o Redentor iria cumprir; mas também questionavam se fora dada alguma promessa direta de vida etema no Velho Testamento, ou se a fé no Redentor era a condição da aceitação para com Deus. Sobre este tema, a "Apologia para a Confissão dos Remonstrantes" diz[7] concernente à fé em Jesus Cristo: "Et certum esse locum nullum esse unde appareat fidem instam sub V.T. prasceptam fuisse, aut viguisse". E Episcopius[8] diz: "Ex his facile colligere est, quid statuendum sit de quaestione illa famosa, An vitas asterneas promissio etiam in Veteri foedere locum habuerit, vel potius in foedere ipso comprehensa ftierit. Si enim speciales promissiones in foedere ipso veteri expressas videantur, fatendum est, nullam vitas astemas promissiones disertam in illis reperiri. Si quis contra sentiat, ejus est locum dare ubi illa exstat: quod puto impossibile esse. Sed vero, si promissiones Dei generales videantur, fatendum ex altera parte est, eas tales esse, ut promisio vitas astemas non subesse tantum videatur, sed ex Dei intentione eam eis subfuisse etiam credi debeaf'.

Os batistas, especialmente os da época da Reforma, não sustentam a doutrina comum acerca deste tema. Os anabatistas não só se referiram em termos muitíssimos desprezíveis à antiga dispensação e ao estado dos judeus naquela dispensação, mas também que era necessário a seu sistema peculiar que negassem que o pacto feito com Abraão incluía o pacto da graça. Os batistas sustentavam que as criancinhas não podem ser membros da igreja, e que o sinal de tal membresia não pode ser administrado com propriedade a ninguém que não tenha conhecimento nem fé. Mas não se pode negar que as criancinhas foram

incluídas no pacto feito com Abraão, e que elas recebiam a circuncisão, seu selo e sinal. Portanto, é essencial para a teoria deles que o pacto abraâmico seja considerado um mero pacto nacional, totalmente distinto do pacto da graça.

Os romanistas, ao presumir que a graça salvadora é comunicada mediante os sacramentos, e vendo que a massa dos antigos israelitas, pelo menos em muitas ocasiões, foi rejeitada por Deus, a despeito da participação deles nos sacramentos então ordenados, foram obrigados a presumir uma diferença radical entre os sacramentos do Velho e os do Novo Testamento. Os primeiros significavam apenas a graça; os segundos realmente a comunicavam. Disso se deduz que os que viviam antes da instituição dos sacramentos cristãos não foram realmente salvos. Em sua morte não eram admitidos no céu, mas levados para um lugar e estado chamado *limbus*

patrum, onde permaneceram numa condição negativa até a vinda de Cristo, que após sua morte desceu ao inferno, **0** *sheol,* para libertá-los.

Em oposição a esses diferentes conceitos, a doutrina comum da Igreja sempre foi que o plano da salvação permaneceu **0** mesmo desde o princípio. Há a mesma promessa de libertação dos males da apostasia, **0** mesmo Redentor, a mesma condição necessária para a participação nas bênçãos da redenção e a mesma salvação completa para todos os que abraçam as ofertas da misericórdia divina.

Ao determinar **0** grau de conhecimento possuído pelo antigo povo de Deus, não devemos ser levados por nossa própria capacidade de descobrir nas Escrituras do Velho Testamento as doutrinas da graça. Não podemos saber que quantidade de instrução suplementar recebeu o povo da parte dos profetas, nem que grau de iluminação lhes foi concedido. Não obstante, é evidente à luz dos escritos do Novo Testamento que o conhecimento do plano da salvação existente entre os judeus no tempo do advento era muito maior que **0** que nos pareceria possível pela mera leitura do Velho Testamento. Eles não só esperavam geralmente e com confiança **0** Messias, que devia ser um mestre além de libertador, mas os judeus devotos esperavam a salvação de Israel. Falavam com tanta familiaridade do Espírito Santo e do batismo que ele realizaria como nós, cristãos, **0** fazemos hoje. É principalmente com base nas declarações dos escritores do Novo Testamento e de suas exposições das antigas Escrituras que aprendemos a extensão da verdade revelada aos que viviam antes da vinda de Cristo.

Portanto, à luz das Escrituras como um todo, do Novo Testamento e do Velho

interpretado por uma autoridade infalível pelo Novo, aprendemos que 0 plano da salvação sempre foi um e 0 mesmo, tendo a mesma promessa, o mesmo Salvador, a mesma condição e a mesma salvação.

A Promessa da Vida Eterna Dada Antes do Advento

É evidente que a promessa para os que viveram antes do advento foi a mesma que a nossa. Imediatamente depois da Queda, Deus deu a Adão a promessa da redenção. Aquela promessa estava contida na predição de que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente. Nesta passagem fica evidente que a serpente é Satanás. Ele foi 0 tentador, e é sobre ele que se destinava a maldição pronunciada. Esmagar sua cabeça implica injúria ou ruína fatal. O príncipe das trevas que triunfara sobre nossos primeiros pais foi precipitado abaixo e despojado de sua vitória. Essa ruína será consumada pela semente da mulher. Esta frase pode significar a posteridade da mulher, e neste sentido comunicaria uma verdade importante: 0 homem triunfaria sobre Satanás. Mas, evidentemente, ela continha uma referência mais específica. Apontava para um indivíduo que, em um sentido peculiar, seria a semente da mulher. Isso se faz evidente pela analogia da profecia. Quando se prometeu a Abraão que em sua semente seriam benditas todas as nações da terra, seria muito natural entender sua posteridade como sendo sua semente, o povo hebreu. Mas sabemos com certeza, pela declaração direta do Apóstolo (G13.10), que 0 designado era um indivíduo, Cristo. E assim, quando Isaías predisse que "0 servo de Jeová" iria sofrer, triunfar e ser uma fonte de bênçãos para todo 0 seu povo, muitos entenderam, e muitos continuam entendendo, como uma referência à nação judaica, porque Deus às vezes se refere a seu servo Israel. Não obstante, o servo designado era o Messias, e 0 povo não é mais incluído na predição do que quando se disse que "a salvação vem dos judeus". Em todos esses

e em outros casos similares, temos duas diretrizes quanto ao verdadeiro significado que o Espirito quer comunicar. Uma diretriz se encontra nas declarações posteriores e explicativas da Escritura, e a outra no cumprimento dessas predições. Sabemos, à luz do acontecimento, quem é a semente da mulher; quem é a semente de Abraão; quem é Silo; quem é o Filho de Davi; quem é o Servo de Jeová; porque em Cristo e por Cristo se cumpriu tudo quanto se predisse destes. A semente da mulher devia esmagar a cabeça da serpente. Mas foi Cristo, e somente Cristo, quem veio ao mundo para destruir as obras do diabo. E esse, tal como o próprio Cristo declarou, foi o propósito de sua missão. Satanás era o forte homem armado a quem Cristo veio despojar e dele livrar os

que se submetiam à sua vontade. Temos, pois, a promessa da redenção feita a nossos primeiros pais imediatamente depois da Queda, a qual eles comunicariam a seus descendentes para mantê-la em constante lembrança. Esta promessa foi reiterada, e de vez em quando ampliada, até que finalmente veio o Redentor. Nessas predições adicionais e mais detalhadas, expõe-se a natureza desta redenção com uma clareza sempre crescente. Esta promessa geral incluía muitas promessas específicas. Assim encontramos Deus prometendo a seu povo fiel o perdão de seus pecados, a restauração a seu favor, a renovação de seu coração e o dom de seu Espírito. Na dispensação cristã não se oferecem bênçãos mais sublimes que estas. E por essas bênçãos o antigo povo de Deus anelava e orava ardorosamente. O Velho Testamento, e especialmente os Salmos e outras partes devocionais das antigas Escrituras, estão repletos do registro de tais orações e anseios. Nada pode ser mais claro do que o perdão e o favor de Deus prometidos aos santos antes da vinda de Cristo, e que essas são as bênçãos que agora nos são prometidas.

O Apóstolo nos ensina em Hebreus 11 que as esperanças dos patriarcas não se limitavam à presente vida, mas estavam fixadas em um estado futuro da existência. Portanto, um estado assim tem de haver-lhes sido revelado, e a vida eterna ter-lhes sido prometida. Portanto, diz ele (11.10) que Abraão “aguardava *a* cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e o edificador”. Que esta é uma menção do céu é óbvio à luz do versículo 16, onde lemos: “Mas, agora, aspiram a uma pátria superior, isto é, celestial. Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado o seu Deus, porquanto lhes preparou uma cidade”. Lemos que esses antigos dignitários sacrificaram, prazerosos, todo bem terreno, e inclusive a própria vida, “não aceitando seu resgate, para obterem superior ressurreição”. O fato de ser esta a fé comum dos judeus muito antes da vinda de Cristo é evidente à luz de 2 Macabeus 7.9, onde o mártir moribundo diz a seu atormentador: “Tu, como uma fúria, nos arrebatas desta presente vida, porém o Rei do mundo nos levantará, nós, que morremos por suas leis, para a vida eterna”. Nosso Senhor nos ensina que Abraão, Isaque e Jacó ainda vivem; e que o lugar no qual Abraão está é o céu. Seu seio era o lugar de repouso dos fiéis.

Cristo, o Redentor, sob Ambas as Dispensações

Esta é uma exibição bastante imperfeita da evidência que as Escrituras nos dão de que a promessa da redenção, e de tudo aquilo incluído naquela redenção, o perdão, a santificação, o favor divino e a vida eterna, foi dado ao povo de Deus

desde o princípio. Não é menos claro que o Redentor é o mesmo sob todas as dispensações. Aquele que foi predito como a semente da mulher, como a semente de Abraão, o Filho de Davi, o Renovo, o Servo de Jeová, o Príncipe da Paz, é nosso Senhor, Jesus Cristo, o Filho de Deus, Deus manifestado em carne.

Ele, portanto, foi desde **0** princípio exposto como a esperança do mundo, o SALVATOR HOMINUM. Ele foi exposto em todos os seus ofícios, como Profeta, Sacerdote e Rei. Sua obra foi descrita como um sacrifício, assim como uma redenção. Isso tudo é tão evidente, e tão geralmente admitido, a ponto de ser desnecessário citar textos como prova. É suficiente ir às declaração gerais do Novo Testamento acerca do assunto. Nosso Senhor ordenou aos judeus que examinassem suas Escrituras, porque elas testificavam dele. Ele disse que Moisés e os profetas haviam escrito a seu respeito. Começando com Moisés e todos os profetas, expôs aos discípulos o que todas as Escrituras dele diziam. Os Apóstolos, quando começaram a pregar **0** evangelho, não só demonstraram em todas as Escrituras que Jesus era **0** Cristo, mas recorriam continuamente a elas em apoio de tudo **0** que ensinavam acerca de sua pessoa e de sua obra. E com base no Velho Testamento que demonstram sua Deidade; sua encarnação; a natureza sacrifícial de sua morte; que ele foi verdadeiramente um Sacerdote para fazer uma reconciliação pelo povo, assim como Profeta e Rei; e que ele devia morrer, ressuscitar ao terceiro dia, subir aos céus e ser revestido de poder absoluto sobre toda a terra, e sobre todas as ordens de seres criados. Não há uma doutrina acerca de Cristo ensinada no Novo Testamento que os Apóstolos não afirmem como revelada em dispensações anteriores. Portanto, eles declaram de maneira explícita que foi por ele e pela eficácia de sua morte que os homens foram salvos anteriormente, assim como depois, à sua vinda. O Apóstolo Paulo diz (Rm 3.25) que Cristo foi entregue como propiciação para a remissão de pecados, não só *kv* tw *vw* Kcapt) mas também dos pecados cometidos antes do presente, durante a paciência de Deus. E em Hebreus 9,15, declara-se de maneira ainda mais explícita que ele morreu para o perdão dos pecados sob **0** primeiro pacto. Ele, portanto, como se afirma em Apocalipse 13.8, foi **0** Cordeiro morto desde a fundação do mundo. Esta é, ao menos, a interpretação comum e mais natural da passagem.

Uma revelação assim do Messias foi indubitavelmente dada no Velho Testamento para volver os olhos de toda a nação judaica em esperança e fé. O que disseram os dois discípulos em caminho para Emaús: “Ora, nós esperávamos que fosse ele quem havia de redimir a Israel” (Lc 24.21), revela qual era a expectativa geral e **0** desejo do povo. Paulo fala reiteradas vezes do Messias

como a esperança de Israel. Declarou a promessa de redenção por meio de Cristo como **0** grande objeto da esperança do povo. Quando foi obrigado a comparecer perante os tribunais dos judeus, e perante Agripa, declarou constantemente que, ao pregar a Cristo e a ressurreição, não se apartara da religião de seus pais; ao contrário, a ela se aferrara, enquanto seus inimigos dela se haviam apartado. “E, agora, estou sendo julgado”, diz ele, “por causa da esperança da promessa que por Deus foi feita a nossos pais” (At 26.6), E novamente diz aos judeus, em Roma, Atos 28.20: “Pela esperança de Israel estou preso com esta cadeia”. Ver também 23.6; 24.15. Em Efésios 1.12, ele denomina os judeus como oí **TTpor)ÃTUKQteç** *kv* **tq**> Xpuraj), *aqueles que esperavam no Messias antes de* sua vinda, Em Atos 13.27, ele diz que os governantes dos judeus rejeitaram a Cristo porque não conheceram “os ensinos dos profetas que se lêem todos os sábados”, e as quais eles, “quando **0** condenaram, cumpriram as profecias”. Nele estava a “promessa que foi feita aos pais”, nos diz ele (vv. 32, 33), da qual diz: “como Deus a cumpriu plenamente a nós, seus filhos, ressuscitando [ou trazendo à vida] a Jesus”, **0** Salvador há muito esperado. É desnecessário fazer rodeio a esta questão, visto que a doutrina de um Messias pessoal, que devia redimir o povo de Deus, não só permeia todo o Velho Testamento, mas por toda a parte do Novo Testamento é exposta como a grande promessa cumprida no advento e na obra de nosso Senhor Jesus Cristo.

A Fé é desde o Início a Condição da Salvação

Como foi feita aos que viveram antes da vinda de Cristo a mesma promessa que a nós é feita agora no evangelho, como lhes foi revelado o mesmo Redentor que se nos apresenta como o objeto da fé, segue-se necessariamente que a condição, ou os termos da salvação, foi a mesma naquele tempo e agora. Não se exigia mera fé ou confiança em Deus, nem simplesmente piedade, mas fé no Redentor prometido, ou fé na promessa da redenção por meio do Messias.

Tudo isso fica claro não apenas com base nas considerações mencionadas anteriormente, mas também: (1.) Pelo fato de que o Apóstolo ensina que a fé, não as obras, foi, antes de Cristo, o mesmo que depois dele, a condição da salvação. E isso não só o Apóstolo afirma em sua Epístola aos Romanos, mas também o demonstra. Ele argumenta que, pela própria natureza da questão, a justificação dos pecadores através das obras é uma contradição. Se são pecadores, então se acham sob a condenação por suas obras, e por isso não podem ser justificados por meio delas. Além do mais, ele mostra que o Velho Testamento fala por toda a parte de um perdão gratuito e da aceitação dos

homens por parte de Deus; mas, se é gratuito, então não pode ser meritório. Argumenta ainda, com base no caso de Abraão, que, segundo a expressa declaração das Escrituras, ele foi justificado pela fé; e cita dos antigos profetas o grande princípio, verdadeiro então e agora, que "o justo viverá por fé". (2.) Em segundo lugar, ele prova que a fé pretendida era fé em uma promessa, e não mera piedade geral ou confiança em Deus. Disse ele de Abraão que "não duvidou, por incredulidade, da promessa de Deus; mas, pela fé, se fortaleceu, dando glória a Deus, estando plenamente convicto de que ele era poderoso para cumprir o que prometera" (Rm 4.20, 21). (3.) O Apóstolo prova que a promessa específica, que era o objeto da fé do patriarca, era a promessa da redenção através de Cristo. Eles tinham de crer nessa promessa; e o verdadeiro povo de Deus creu nela. A massa do povo confundiu a natureza da redenção prometida; porém mesmo em seu caso a promessa de redenção é que foi o objeto de sua fé. Os instruídos pelo Espírito sabiam que ela era uma redenção da culpa e do poder do pecado e da conseqüente alienação de Deus. Em Gálatas 3.14, o Apóstolo, pois, diz que a bênção prometida a Abraão agora veio sobre os gentios. Essa bênção, pois, é aquela que, através do evangelho, é agora oferecida a todos os homens.

Portanto, não só à luz destas declarações explícitas de que era exigida desde o início fé no Redentor prometido, mas também com base no fato reconhecido de que o Velho Testamento está saturado da doutrina da redenção por meio do Messias, segue-se que aqueles que receberam a religião do Velho Testamento receberam a mesma doutrina, exercendo fé na promessa de Deus acerca de seu Filho. A Epístola aos Hebreus tem em grande medida o propósito de mostrar que a totalidade do Velho Testamento era um esboço do Novo, e perde todo o seu valor e sentido se porventura for ignorada sua referência a Cristo. Portanto, negar que a fé dos santos do Velho Testamento era uma fé no Messias e em sua redenção eqüivale a negar todo o conhecimento do sentido das revelações e das promessas das quais eles eram os recipientes.

Paulo, em Romanos 3.21, diz que o método de salvação revelado no evangelho já havia sido revelado na lei e nos profetas; e seu objetivo definido, em Gálatas 3.13-28, era provar que o pacto sob o qual vivemos, e segundo cujos termos devemos ser salvos, é o pacto idêntico firmado com Abraão, no qual as promessas de redenção foram feitas sob a condição de fé naquele em quem todas as nações da terra teriam de ser abençoadas. Este é um pacto anterior à lei mosaica, e do qual essa lei não podia desviar-se nem invalidar.

Sendo o pacto da graça, ou plano da salvação, o mesmo em todos os seus elementos desde o princípio, segue-se, primeiramente, em oposição aos anabatistas, que o povo de Deus antes de Cristo constituía a Igreja, e que a Igreja havia sido uma e a mesma sob todas as dispensações. Sempre tivera a mesma promessa, o mesmo Redentor e a mesma condição de membresia, ou seja, fé no Filho de Deus como o Salvador do mundo.

Deduz-se das mesmas promessas, em oposição aos romanistas, que era completa a salvação do povo de Deus que morreu antes da vinda de Cristo. Eles foram realmente perdoados, santificados e, na morte, admitidos naquele estado em que os que morrem na fé cristã são recebidos. Isso é confirmado pelo que nosso Senhor e os Apóstolos ensinaram. A salvação a nós prometida é aquela na qual os santos veterotestamentários já entraram. Os crentes gentílicos estão assentados com Abraão, Isaque e Jacó. O seio de Abraão era o lugar de repouso para todos os fiéis. Tudo o que Paulo reivindica para os crentes sob o evangelho é que eles são os filhos de Abraão e participantes de sua herança. Se esse é o caso, então toda a teoria ritual que presume que a graça e a salvação são comunicadas somente através dos sacramentos cristãos forçosamente é falsa.

§ 7. *Diferentes Dispensações A Primeira Dispensação, de Adão a Abraão*

Ainda que o pacto da graça tenha sido sempre o mesmo, as dispensações desse pacto têm mudado. A primeira dispensação estendeu-se de Adão até Abraão. Temos tão poucos registros desse período que não podemos determinar até que ponto a verdade fora revelada, nem que medidas foram adotadas para sua preservação. Tudo o que sabemos é que foram dadas promessas originais acerca da semente da mulher, como o Redentor de nossa raça; e que fora instituído o culto a Deus mediante sacrifícios. O fato de os sacrifícios serem uma instituição divina destinada a ensinar o método da salvação pode-se inferir: (I.) À luz de que ele é o método que a consciência comum dos homens os tem levado a adotar em todos os lugares. É aquele que sua relação com Deus como pecadores exigia. É ditame da consciência que a culpa requer expiação; e que a expiação se faz pelo derramamento de sangue. Portanto, não sendo os sacrifícios uma instituição arbitrária, mas a que tem seu fundamento em nossa relação real com Deus como pecadores, podemos inferir que foi por sua ordem, direta ou indireta, que tais sacrifícios eram oferecidos. (2.) Isso também pode ser deduzido do fato de Deus os aprovar, adotar e incorporar nas observâncias religiosas subseqüentemente ordenadas. (3.) O fato de que o homem deveria ser salvo por meio do sacrifício de Cristo, e de que este foi o grande evento a que se

referiam as instituições das dispensações anteriores, toma evidente que essa referência fora dada por desígnio e se fundamentava na instituição divina.

A Segunda Dispensação

A segunda dispensação estende-se de Abraão a Moisés. Esta se distinguia da primeira: (1.) Pela seleção dos descendentes de Abraão para que formassem o povo peculiar de Deus. Eles foram escolhidos a fim de preservar o conhecimento da genuína religião no meio da apostasia geral da humanidade. Para tal fim especial, receberam revelações especiais, e

Deus entrou com eles em um pacto, prometendo que seria o seu Deus, e que eles seriam o seu povo. (2.) Além de congregar assim do seio do mundo sua Igreja, e de fazer de seus membros seu povo peculiar, os distinguiu dos gentios em seu redor através da circuncisão, tornando a promessa da redenção mais definida. O Redentor deveria ser da semente de Abraão. Deveria ser uma pessoa. A salvação que ele tinha de efetuar pertenceria a todas as nações. (3.) Subseqüentemente, tomou-se notório que o Libertador precisaria vir da tribo de Judá.

A Terceira Dispensação

A terceira dispensação deste pacto foi de Moisés até Cristo. Tudo o que pertencia aos períodos anteriores foi adotado e incluído nesta. Estabeleceu-se grande volume de nossas ordenanças acerca da conduta, do culto e da religião. Introduziu-se um sacerdócio e um complicado sistema de sacrifícios. As promessas se tomaram mais concretas, expondo de maneira mais clara, mediante as instruções dos profetas, a pessoa e obra do Redentor vindouro como o Profeta, Sacerdote e Rei de seu povo. E assim foram revelados com mais e mais clareza a natureza da redenção que ele teria de levar a bom termo, e do reino que ele deveria estabelecer. Temos a autoridade direta do Novo Testamento para crer que o pacto da graça, ou plano da salvação, foi o fundamento de todas as instituições do período mosaico, e que seu principal desígnio era ensinar, por meio de tipos e de símbolos, o que agora é ensinado de maneira explícita através do evangelho. Lemos que Moisés (Hb 3.5) foi fiel como servo para dar testemunho daquelas coisas que seriam anunciadas depois.

Além desse caráter evangélico que inquestionavelmente pertence ao Pacto Mosaico, ele é apresentado em dois outros aspectos na Palavra de Deus. Primeiro, era um pacto nacional com o povo hebreu. Nesta perspectiva, as partes

foram Deus e o povo de Israel; a promessa foi a segurança e a prosperidade nacional; a condição era a obediência do povo como. nação à lei de Moisés; e o mediador foi Moisés. Neste aspecto, ele era um pacto legal. Ele dizia: “Faze isto e viverás”. Segundo, continha, como também acontece no Novo Testamento, uma proclamação renovada do pacto original das obras. É tão certo agora como foi nos dias de Adão, sempre foi e sempre será, que as criaturas racionais que obedecem à perfeição da lei de Deus são benditas no desfruto de seu favor; e que as que pecam ficam sujeitas à sua ira e maldição. Nosso Senhor assegurou ao jovem que a ele recorreu pedindo instrução, que guardasse os mandamentos, e viveria. E Paulo diz (Rm 2.6) que Deus dará a cada um conforme suas obras: tribulação e angústia para toda a alma humana que faz o mal; porém glória, honra e paz a todo aquele que faz o bem. Isso emana da relação que as criaturas inteligentes mantêm com Deus. De fato, é apenas uma formulação dos eternos e imutáveis princípios da justiça. Se o homem rejeita ou negligencia o evangelho, esses são os princípios, como ensina Paulo nos capitulos iniciais de sua Epístola aos Romanos, com base nos quais ele será julgado. Se não quiser viver sob a graça, se não quiser abraçar o método da salvação pela graça, então estará necessariamente debaixo da lei.

Estes diferentes aspectos sob os quais a economia mosaica se apresenta explicam a maneira aparentemente inconsistente em que ela se revela no Novo Testamento. (1.) Quando vista em relação ao povo de Deus antes do advento, ela é apresentada como divina e obrigatória. (2.) Quando vista em relação ao estado da Igreja depois do advento, ela é declarada como obsoleta. É descrita como casca sem vida da qual o ceme e o gérmen vivos foram extraídos, um corpo do

qual a alma se foi. (3.) Quando vista segundo sua verdadeira importância e desígnio como dispensação preparatória do pacto da graça, é mencionada como proclamando o evangelho, o mesmo método de salvação proclamado pelos próprios Apóstolos. (4.) Quando vista, à luz da qual era contemplada por aqueles que rejeitavam o evangelho, como mero sistema legal, é declarada como ministério de morte e condenação (2Co 3.6-18). (5.) E, quando confrontada com a nova economia, é apresentada como um estado de tutela e servidão, muito diferente da liberdade e do espírito filial da dispensação sob a qual ora vivemos.

A Dispensação do Evangelho

A dispensação do evangelho é chamada de nova em referência à economia mosaica, que era velha e estava a ponto de desvanecer-se. Distingue-se da antiga

economia:

1. Em ser universal, confinada não a um só povo, mas destinada e adaptada a todas as nações e a todas as classes de pessoas.

2. É mais espiritual, não só no sentido de que os tipos e as cerimônias do Velho Testamento desaparecem, mas de que a revelação propriamente dita é mais interior e espiritual. O que fora dado a conhecer de maneira objetiva é agora escrito, em sua maior parte, no coração (Hb 8.8-11). É incomparavelmente mais explícita em seus ensinamentos.

3. É mais puramente evangélica. Embora o Novo Testamento, como já vimos, contenha um elemento legal, revela a lei ainda como um pacto de obras obrigatório àqueles que rejeitam o evangelho; no Novo Testamento, porém, o evangelho predomina grandemente sobre a lei, enquanto, no Velho Testamento, a lei predomina sobre o evangelho.

4. A economia cristã é especialmente a dispensação do Espírito. A grande bênção prometida outrora, como conseqüência da vinda de Cristo, era o derramamento do Espírito sobre toda a carne, ou seja, sobre todas as nações e classes de pessoas. Esta era uma característica tão distintiva do período messiânico que o evangelista declara: “pois o Espírito Santo até aquele momento não fora dado, pois Jesus não havia sido ainda glorificado” (Jo 7.39). Nosso Senhor prometeu que, após sua morte e ascensão, ele enviaria o Consolador, o Espírito da verdade, para habitar com seu povo, para guiá-lo no conhecimento da verdade, convencer o mundo da justiça e do juízo por vir. Ele ordenou aos Apóstolos que permanecessem em Jerusalém até que recebessem esse poder do alto. E na explicação dos eventos do dia de Pentecostes, o Apóstolo Pedro disse: “A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis” (At 2.32, 33).

5. A antiga dispensação era temporária; a nova é permanente e final. Ao enviar seus discípulos para pregar o evangelho, e ao prometer-lhes o dom do Espírito, Cristo lhes assegurou que estaria com eles nessa obra até o fim do mundo. Esta dispensação é, portanto, a última antes da restauração de todas as coisas; a última, ou seja, a designada para a conversão dos homens e a congregação dos eleitos. Depois vem o fím; a ressurreição e o juízo final. No Velho Testamento há freqüentes indicações de outra e superior economia, da qual as

instituições mosaicas eram meramente preparatórias. Mas não temos na Escritura indicação de que a dispensação do Espírito avance rumo a uma dispensação nova e superior para a conversão das nações. Quando o evangelho for plenamente proclamado, então virá o fim.

CAPÍTULO III

A PESSOA DE CRISTO § 1. *Considerações Preliminares*

1. O fato mais misterioso e mais familiar da consciência e da experiência é a união da alma com o corpo na constituição de nossa natureza. Segundo a fé comum da humanidade e da Igreja, o homem é constituído de duas substâncias distintas: alma e corpo. Por substância entende-se aquilo que existe. É a entidade na qual propriedades, atributos e qualidades são inerentes e da qual são as manifestações. Portanto, é algo mais do que mera energia. É algo mais do que um nome coletivo para certo número de propriedades que aparecem em combinação. E aquilo que continua e permanece imutável sob todos os diferentes fenômenos dos quais pode ser o sujeito. A substância que designamos como alma é imaterial, ou seja, não tem nenhuma das propriedades da matéria, É espiritual, ou seja, possui todas as propriedades de um espírito. É autoconsciente, inteligente, agente voluntário. A substância a que chamamos corpo, em contrapartida, é material. Ou seja, possui todas as propriedades da matéria e nenhuma das propriedades da mente ou espírito. Este é o primeiro fato universalmente admitido com respeito à constituição de nossa natureza.

2. O segundo fato relaciona-se à natureza da união entre a alma e o corpo. É: (a.) Uma união pessoal. Alma e corpo constituem uma só pessoa individual, ou pessoa humana. Não há senão uma só consciência. É o homem ou pessoa que tem consciência de sensações e pensamentos, de afetos do corpo e atos da mente, (b.) É uma união sem mistura ou confusão. A alma permanece espírito, e o corpo permanece matéria. O cobre e o zinco combinados formam o bronze. Os elementos constitutivos perdem suas características distintivas e produzem uma terceira substância. Não há tal mistura na união da alma e corpo. Os dois permanecem distintos. Tampouco há transferência de qualquer das propriedades de um para o outro. Nenhuma propriedade da mente é transferida para o corpo; e nenhuma propriedade do corpo é transferida para a mente, (c.) Não obstante, a união não é mera habitação, uma união de contato ou espaço. A alma não habita no corpo como uma pessoa habita em uma casa ou em suas vestes. O corpo é parte de si mesmo e é necessário à sua completude como pessoa. Ele está em

cada parte dela, e tem consciência da mais leve mudança no estado ainda do menos importante de seus membros.

3. Em terceiro lugar, as conseqüências dessa união da alma e corpo são: (a.) Uma KOLVWVLK íôiwpátwv, ou comunhão de atributos. Ou seja, a pessoa é possuidora de todos os atributos tanto da alma quanto do corpo. Podemos afirmar do corpo tudo quanto podemos afirmar de

sua alma. Dizemos de alguém que é alto ou baixo; que está enfermo ou sadio; que é bonito ou deformado. De igual modo, podemos dizer que ele é judicioso, sábio, bom, benevolente ou culto. Seja o que for verdadeiro de qualquer elemento de sua constituição, é verdadeiro da pessoa toda. Mas o que é verdadeiro de um desses elementos não é verdadeiro do outro. Quando o corpo é ferido ou queimado, não é a alma que fica sujeita a tais acidentes; e quando a alma está arrependida ou é crente, ou iluminada ou informada, não é do corpo que se fala. Cada coisa tem propriedades e mudanças, mas é a pessoa ou homem que é o sujeito de todos eles. (b.) Portanto, podem-se fazer afirmações inconsistentes ou aparentemente contraditórias acerca da mesma pessoa. Podemos dizer que é débil e que é forte; que é mortal e que é imortal; que é espírito e que é pó e cinza, (c.) Podemos designar o homem com base em um elemento de sua natureza quando o que afirmamos dele é verdadeiro só no que concerne ao outro elemento. Podemos chamá-lo espírito, e não obstante dizer que está faminto e sedento. Podemos chamá-lo de verme da terra quando falamos dele como o sujeito da regeneração. Ou seja, a pessoa pode ser designada de qualquer de suas naturezas quando o predicado pertence ao outro, (d.) Como em virtude da união pessoal da alma e do corpo, todas as propriedades de ambas as partes são as propriedades do homem, da mesma maneira todos os atos de ambas as partes são os atos do homem. Alguns de nossos atos são puramente mentais, como pensar, arrepender-se e crer; alguns são puramente corporais, como o processo de digestão, assimilação e circulação do sangue; alguns são mistos, como todos os atos voluntários, entre os quais podem ser mencionados andar, falar, escrever. Nestes se dá uma concorrência ou cooperação direta da mente e do corpo. Essas várias classes de ações são atos humanos. É o homem que pensa; é o homem que fala e escreve; e é o homem que digere e assimila seus alimentos, (e.) Uma quinta conseqüência desta união hipostática é a exaltação do corpo. A razão pela qual o corpo do homem e sua vida estão tão profundamente exaltados acima dos de um animal é que estão em união pessoal com uma alma racional e imortal. É isso também o que produz sua dignidade e beleza. A magnífica plumagem de uma ave, ou a graciosa simetria

do antílope, nada são em comparação com a figura erguida e a formosura intelectual do homem. A mente irradia do corpo, e comunica uma dignidade e um valor que não poderiam ser possuídos por nenhuma configuração da mera matéria. Ao mesmo tempo, a alma não se degrada por sua união com o corpo. Assim estava revestida antes da queda, e há de estar revestida com um corpo em seu estado glorificado no céu. -

A união da alma com o corpo na constituição do homem é análoga à união da natureza divina e humana na pessoa de Cristo. Não se espera que uma analogia explique todas as questões. Há neste caso semelhanças suficientes a ponto de sustentar a fé e repreender a incredulidade. Não há nada em um que seja mais misterioso ou insondável que no outro. E como as dificuldades para compreender a união de duas substâncias distintas, matéria e mente, na pessoa do homem, induziram muitos a negar as realidades mais cristalinas da consciência, assim as dificuldades do mesmo gênero que acompanham a união das duas naturezas, a humana e a divina, na pessoa de Cristo, conduziram muitos a rejeitar os fatos mais cristalinos da Escritura.

§2 .*Os Fatos Bíblicos concernentes à Pessoa de Cristo*

Os fatos que a Bíblia ensina sobre a pessoa de Cristo são: primeiro, que ele era verdadeiramente homem, ou seja, que tinha uma natureza humana perfeita ou completa.

Portanto, tudo o que se pode asseverar do homem (ou seja, do homem como homem, e não do homem como apostatado de Deus) se pode asseverar de Cristo. Segundo, ele era verdadeiramente Deus, ou tinha uma natureza divina perfeita. Portanto, tudo o que se pode asseverar de Deus também se pode asseverar de Cristo. Terceiro, ele era uma pessoa. A mesma pessoa, eu, ou ego, que disse “tenho sede”, disse: “Antes que Abraão existisse, eu sou”. Esta é toda a doutrina da encarnação tal como se encontra nas Escrituras e na fé da Igreja.

Prova da Doutrina

A prova desta doutrina inclui três classes distintas de passagens das Escrituras, ou pode ser apresentada de três formas diferentes. Primeiro, a prova dos vários elementos da doutrina separadamente. Segundo, a linguagem própria das Escrituras que falam de Cristo, do começo ao fim, às vezes como homem, às vezes como Deus; e que combinam as duas formas de descrição, ou que passam

de uma para outra com tanta naturalidade e facilidade como fazem quando falam do homem como mortal e imortal, ou como corpóreo e espiritual. Terceiro, há certas passagens das Escrituras em que a doutrina da encarnação é apresentada de maneira formal e declarada dogmaticamente.

Primeiro Argumento: Todos os Elementos da Doutrina Ensinados Separadamente

Primeiro, as Escrituras ensinam que Cristo era verdadeiramente homem; ou tinha uma natureza humana completa. Ou seja, que ele tinha um verdadeiro corpo e alma racional.

Cristo Possuía um Corpo Verídico

Por um corpo verídico entende-se um corpo material, composto de carne e sangue, em tudo semelhante ao que é essencial ao corpo dos homens ordinários. Não era um fantasma, nem mera semelhança de corpo. Tampouco foi ele formado de uma substância celestial ou etérea. Isso é evidente uma vez que ele nasceu de uma mulher. Ele foi concebido no ventre da Virgem Maria, nutrido de sua substância, de modo que era consubstanciai com ela. Seu corpo cresceu em estatura, passando pelo processo ordinário de infância à idade adulta. Esteve sujeito a tudo o que afeta um corpo humano. Esteve sujeito à dor, ao prazer, à fome, à sede, à fadiga, ao sofrimento e à morte, Podia ser visto, sentido e tocado. As Escrituras declaram que ele era de carne e sangue. “Visto, pois, que os filhos têm participação comum de carne e sangue, destes também ele, igualmente, participou” (Hb 2.14). Nosso Senhor disse a discípulos aterrorizados: “Um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que eu tenho” (Lc 24.39). Ele foi anunciado no Velho Testamento como a semente da mulher, a semente de Abraão; o Filho de Davi. Foi declarado como homem, Varão de Dores; o Homem Cristo Jesus; e designou a si mesmo como o Filho do Homem, Esta designação aparece umas oitenta vezes no Evangelho. Portanto, nada se revela acerca de Cristo com maior clareza do que o fato de possuir ele um corpo genuíno.

Cristo Possuía uma Alma Racional

Não é menos claro que Cristo possuía uma alma racional. Ele pensava, raciocinava e sentia; sentia alegria e tristeza; cresceu em sabedoria; desconhecia quando chegaria o dia do juízo. Portanto, ele teria possuído uma inteligência

humana finita. Tais elementos, um verdadeiro corpo e uma alma racional, constituem uma natureza humana perfeita, completa, e assim fica demonstrado que ela fez parte da composição da pessoa de Cristo.

Cristo é Verdadeiramente Deus

Segundo, as Escrituras afirmam, com a mesma clareza, que Cristo era verdadeiramente Deus. Isso já foi amplamente demonstrado. São-lhe aplicados os mesmos nomes e títulos divinos. Ele é chamado Deus, ou Deus forte, o grande Deus, Deus sobre todas as coisas; Jeová; Senhor; Senhor dos senhores e Rei dos reis. São-lhe imputados todos os atributos divinos. Fala-se dele como onipresente, onisciente, onipotente e imutável, o mesmo ontem, hoje e para sempre. Ele é apresentado como o criador, sustentador e governador do universo. Todas as coisas foram criadas por ele e para ele; e nele todas as coisas subsistem. Ele é o objeto da adoração de todas as criaturas inteligentes, inclusive das mais exaltadas; ordena-se que todos os anjos (ou seja, todas as criaturas entre o homem e Deus) se prostrem diante dele. Ele é o objeto de todos os sentimentos religiosos; de reverência, amor, fé e devoção. Todos os homens e os anjos são responsáveis perante ele por seu caráter e conduta. Ele exige que os homens o honrem como honram ao Pai, que exerçam para com ele a mesma fé que exercem para com Deus. Declara que ele e o Pai são um; que aqueles que o viram, viram igualmente o Pai. Chama a si a todos os homens; promete perdoar-lhes os pecados; enviar-lhes seu Espírito Santo; dar-lhes repouso e paz; ressuscitá-los no último dia; e dar-lhes a vida etema. Deus não é mais, não pode prometer mais, nem fazer mais do que se diz de Cristo, que promete e faz. Portanto, ele foi desde o princípio o Deus do cristão, em toda época e lugar.

Cristo é uma Pessoa Una

Terceiro, ele era, além de homem perfeito e Deus perfeito, uma pessoa una. Em primeiro lugar, não existe absolutamente evidência de haver em Cristo dupla personalidade. As Escrituras revelam o Pai, o Filho e o Espírito como pessoas distintas na Deidade, visto que usam os pronomes pessoais em referência um ao outro. O Pai diz tu ao Filho; e o Filho diz tu ao Pai. O Pai diz ao Filho: “Dar-te-ei”; e o Filho diz: “Eis que venho para fazer a tua vontade”. Aliás, o primeiro é objetivo para o segundo. O Pai ama e envia o Filho; o Filho ama e obedece ao Pai. O mesmo sucede com o Espírito. Não há nada de análogo a isso no caso de Cristo. A natureza humana nunca se distingue da divina como pessoa distinta. O Filho de Deus nunca se dirige ao Filho do Homem como uma pessoa diferente

dele mesmo. As Escrituras não revelam mais que um Cristo. Em segundo lugar, além dessa prova negativa, a Bíblia apresenta toda a evidência da personalidade individual de nosso Senhor que este caso possa admitir. Ele sempre diz eu, meu. Sempre é abordado como tu, ti, te. As referências a ele são sempre como ele, seu, dele, a ele. Foi à mesma pessoa que se dirigiram: “Ainda não tens cinqüenta anos”; e: “Tu, Senhor, no princípio lançaste os fundamentos da terra, e os céus são

obra de tuas mãos”. A personalidade individual de Cristo se expressa de forma tão clara e variada como a de qualquer outra personagem cuja história esteja registrada na Escritura. Ao ensinar que Cristo possuia uma natureza humana perfeita e uma natureza divina perfeita, e que é uma pessoa, a Bíblia nos ensina toda a doutrina da encarnação tal como entrou na fé da Igreja desde o princípio.

Segundo Argumento: À Luz das Exposições Correntes da Escritura

A linguagem corrente das Escrituras concernente a Cristo prova que ele era concomitantemente divino e humano. No Velho Testamento, ele é anunciado como a semente de Abraão, da tribo de Judá e da família de Davi; que nasceria de uma virgem na cidade de Belém; como varão de dores; manso e humilde; portador do castigo de nossos pecados; e derramando sua alma na morte. Por toda a parte ele se acha descrito como homem. Ao mesmo tempo, é por toda a parte descrito como Deus; é chamado o Filho de Deus, Emanuel, o Deus forte, Jeová, justiça nossa; e se fala dele como existindo desde toda a eternidade; entronizado no céu e recebendo a adoração dos anjos.

No Novo Testamento, continua a mesma classe de descrição. Nosso Senhor, referindo-se a si mesmo, e os Apóstolos, falando dele, o descrevem invariavelmente como um homem. O Novo Testamento começa com sua genealogia para mostrar que ele era da família e da linhagem de Davi. Registra seu nascimento, vida e morte. Denomina-o Filho do Homem, o homem Cristo Jesus. Mas, com a mesma uniformidade, nosso Senhor assume, e os Apóstolos lhe atribuem, uma natureza divina. Ele declara ser o Filho de Deus, existindo desde a eternidade, possuindo poder no céu e na terra, com direito a toda reverência, amor e obediência devidos a Deus. Os Apóstolos o adoram; chamam-no de grande Deus e Salvador; reconhecem sua dependência dele e sua responsabilidade diante dele; e esperam nele o perdão, a santificação e a vida eterna. Tais descrições conflitantes, essa constante exposição da mesma pessoa como homem e também como Deus, não admitem solução fora da doutrina

da encarnação. Esta é a chave de toda a Biblia. Se esta doutrina for negada, tudo é confusão e contradição. Se ela for admitida, tudo é luz, harmonia e poder. Cristo é concomitantemente Deus e homem, em duas naturezas distintas e uma só pessoa para sempre. Este é o grande mistério da piedade: Deus manifestado em carne é a doutrina distintiva da religião da Bíblia, sem a qual tudo não passa de cadáver frio e sem vida.

Terceiro Argumento: À Luz de Passagens Particulares da Escritura

Ainda que, como transparece do que já dissemos, a doutrina da encarnação não repouse em alguns textos de prova isolados, mas na ampla base de toda a revelação de Deus acerca da pessoa e obra de seu Filho, há, contudo, algumas passagens nas quais esta doutrina é tão claramente exposta em todos os seus elementos, que não podem ser ignoradas ao tratarmos desta questão.

A esta classe de passagens pertence:

1. O primeiro capítulo de João, versículos 1-14. Aqui somos ensinados sobre o Logos: (1.) Que ele existia na eternidade. (2.) Que vivia em íntima relação com Deus. (3.) Que era Deus.

(4.) Que foi o Criador de todas as coisas. (5.) Que nele estava a vida. Tendo vida em si mesmo, ele é a fonte de vida para tudo o que vive. Ou seja, ele é a fonte da vida natural, da vida intelectual e da vida espiritual. (6.) E, portanto, ele é a verdadeira luz, ou seja, a fonte de todo o conhecimento e de toda a santidade. (7.) Ele veio para o mundo, e o mundo, embora tenha sido feito por intermédio dele, não o reconheceu. (8.) Ele veio para o seu povo, e inclusive este não o recebeu. (9.) Ele se fez carne, ou seja, assumiu nossa natureza, para que pudesse habitar entre nós como homem. (10) E, diz o Apóstolo, vimos sua glória, a glória que o revelou como sendo o unigênito do Pai. Aqui se ensina que uma pessoa verdadeiramente divina, a Palavra eterna, o Criador do mundo, se fez homem, habitou entre os homens, e se revelou aos que tinham olhos para ver, como o eterno Filho de Deus. Aqui temos toda a doutrina da encarnação, ensinada nos termos mais explícitos.

2. Uma segunda passagem no mesmo sentido é a que se encontra em 1 João 1.1-3. Nela somos ensinados que o que era no princípio, o que estava com Deus, o que era eterno, o que essencialmente era a vida, manifestou-se na terra, de modo que pôde ser visto, ouvido, contemplado e tocado. Aqui, uma vez mais, se

diz de uma pessoa divina, invisível, eterna, que assumiu nossa natureza, um corpo real e uma alma racional. Ela podia ser vista e tocada, além de ouvida. Essa é a principal idéia da epístola. A encarnação é declarada como a doutrina característica e essencial do evangelho. “Todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus; e todo espírito que não confessa a Jesus Cristo não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, presentemente, já está no mundo”.

3. Em Romanos 1.2-5, o Apóstolo diz que o evangelho trata do Filho de Deus, que é nosso Senhor Jesus Cristo, o qual, no tocante à natureza humana, Kaxà aápica, é o Filho de Davi; porém, no tocante à natureza divina, xatà nveOga, é o Filho de Deus. Aqui também se anunciam claramente as duas naturezas e a única personalidade do Redentor. A passagem paralela a esta é Romanos 9.5, onde se diz de Cristo que Kaxà aápKa descendeu dos pais, porém que, ao mesmo tempo, é Deus sobre todas as coisas e bendito para sempre. A mesma pessoa é declarada ser o supremo Deus e um dos filhos de Abraão, membro da nação hebraica por descendência natural.

4. Em 1 Timóteo 3.16, somos ensinados que Deus “foi manifestado na carne, foi justificado no Espírito, contemplado por anjos, pregado entre os gentios, crido no mundo, recebido na glória”. Nesta passagem, a redação é deveras duvidosa. O texto comum que traz 0eóç conta com o apoio de quase todos os manuscritos cursivos e de alguns dos unciais, de diversas versões e de muitos dos pais gregos. Mas, se lermos 0eóç ou óç, o significado é substancialmente o mesmo. Duas coisas estão claras: primeiro, que todos os predicados neste versículo pertencem a um só sujeito; e, segundo, que esse sujeito é Cristo. Ele, sua pessoa, é o grande mistério da Piedade. Ele se manifestou na carne (ou seja, em nossa natureza); assim manifestado, o Teantropo, foi justificado, ou seja, sua justiça foi realçada, ou seja, ele era o que afirmava ser (ou seja, o Filho de Deus), pelo Espírito, quer pela natureza ou majestade divina habitando nele, quer pelo Espírito Santo, cuja função é tomar as coisas de Cristo e a nós revelar. Ele, este Deus encarnado, foi visto, ou seja, reconhecido e servido por anjos; pregado entre os gentios como o Filho de Deus e Salvador dos homens; crido como tal; e, fínalmente, recebido na glória. Tudo o que ensina a Igreja acerca da pessoa de Cristo é aqui ensinado pelo Apóstolo.

5. Nenhuma passagem, contudo, é mais completa e explícita sobre este tema do que

Filipenses 2.6-11. Nesta passagem se ensina sobre uma e a mesma pessoa ou indivíduo: (1.) Que ele era Deus, ou existia em forma de Deus. A forma de uma coisa é o modo em que ela se revela, e é determinada por sua natureza. Não é necessário supor que pop^p tenha aqui, como sucede em outros casos, o sentido de d)úoLç; o último é implícito pelo primeiro. Ninguém pode aparecer, nem existir, à vista dos outros, em forma de Deus, ou seja, manifestando todas as perfeições divinas, se não é Deus. (2.) Portanto, afirma-se que a pessoa da qual se fala era igual a Deus. (3.) Ele se fez homem como outros homens, e assumiu a forma de um servo, ou seja, apareceu como servo entre os homens. (4.) Sujeitou-se a morrer na cruz. (5.) Foi exaltado sobre todos os seres criados, e revestiu-se de uma autoridade universal e absoluta. E assim Cristo, de quem fala esta passagem, tem uma natureza divina e uma natureza humana, e é uma pessoa una.

6. Em Hebreus 2.14, aprendemos claramente a mesma doutrina acerca da pessoa de Cristo. No primeiro capítulo dessa Epístola, declara-se do Filho que ele é o resplendor da glória do Pai e a imagem expressa de sua substância (ou seja, é o que o Pai é). O universo foi feito por ele. Ele sustenta todas as coisas com a palavra de seu poder. Ele é mais sublime que todos os anjos, ou seja, que todas as criaturas inteligentes. Eles devem adorá-lo. São descritos como meros instrumentos, porém o Filho é descrito como Deus. Ele criou os céus e estabeleceu os fundamentos da terra. É eterno e imutável. Está associado com Deus em glória e domínio. Ele, a pessoa de quem se fala tudo isso no primeiro capítulo, é apresentado no segundo como homem. Nele se cumpriu tudo o que havia ensinado o escritor sacro no Salmo 8 acerca do domínio universal destinado ao homem. Os homens são declarados como seus irmãos, porque ele e eles participam da mesma natureza. Visto que eles participaram de carne e sangue, também ele participou, para poder morrer e, mediante a morte, redimir seu povo de todos os males do pecado.

Nada pode ser mais claro do que o fato de as Escrituras ensinarem que Cristo é verdadeiramente Deus, verdadeiramente homem e uma pessoa una. Elas afirmam de Cristo tudo o que se pode afirmar de Deus, e tudo o que se pode afirmar de um homem isento de pecado. Não entram em explicações. Assumem como fato indubitável que Cristo é Deus e homem em uma só pessoa, justamente como assumem que um homem é uma alma e um corpo em uma só pessoa.

Aqui o tema poderia ser interrompido. Todos os fins da vida espiritual do crente recebem resposta através de um simples enunciado da doutrina acerca da pessoa

de Cristo tal como é apresentada na Escritura. Não obstante, as falsas explicações criam a necessidade de uma explicação correta. Os hereges de todas as épocas têm explicado de tal maneira os fatos registrados acerca de Cristo que têm negado ou a veracidade acerca de sua natureza divina, ou a integridade de sua natureza humana, ou a unidade de sua pessoa. Portanto, a Igreja se viu constrangida a ensinar o que está envolvido na doutrina da Bíblia: primeiro, quanto à natureza da união das duas naturezas em Cristo; e, segundo, quanto às conseqüências dessa união.

§ 3. *A União Hipostática Duas Naturezas em Cristo*

Existe uma união. Os elementos unidos são a natureza humana e a divina. Por natureza, neste contexto, se quer dizer substância. Em grego, as palavras correspondentes são (jiúoiç.e

oúoía; em latim, *natura* e *substantia.* A idéia de substância se faz necessária. Somos levados a crer que, onde vemos a manifestação de uma força, existe algo, um ente objetivo que age e do qual a força é uma manifestação. É por si só evidente que um *non-ens* não pode agir. Poderia ser oportuno lembrar aqui alguns princípios admitidos que já foram reiteradamente observados: (1.) É intuitivamente certo que atributos, propriedades e poder ou força implicam necessariamente uma substância da qual são a manifestação. De nada, nada pode asseverado. Aquilo do qual podemos asseverar os atributos, sejam da matéria, sejam da mente, tem de ser necessariamente uma realidade. (2.) Não é menos verdade que, onde os atributos são incompatíveis, as substâncias têm de ser diferentes e distintas. Aquilo que tem extensão não pode carecer de extensão. O que é divisível não pode ser indivisível. O que é incapaz de pensamento não pode pensar. O finito não pode ser infinito. (3.) Igualmente verdade é que os atributos não podem existir distintos e separados da substância. Não pode haver *accidentia sine subjecto;* caso contrário, poderia haver extensão sem nada estendido, e pensamento sem nada que pense. (4.) Também é intuitivamente verdade que os atributos de uma substância não podem ser transferidos para outra. A matéria não pode ser dotada dos atributos da mente; porque então deixaria de ser matéria. A mente não pode ser revestida das propriedades da matéria, porque então deixaria de ser mente; tampouco a humanidade pode ser possuída pelos atributos da Deidade, porque então deixaria de ser humanidade. Significa dizer que o finito não pode ser infinito. Falando em termos gerais, esses princípios têm sido reconhecidos como axiomáticos em toda a história do pensamento humano; e a negação deles põe fim a toda discussão.

Se forem admitidos os princípios supramencionados, segue-se, pois, que, ao apresentar seu Filho como que revestido de todos os atributos da humanidade, com um corpo nascido de mulher, que cresceu em estatura, que foi visto, sentido e tocado; e com uma alma que se perturbava, que desfrutava e que crescia em sabedoria e desconhecia certas coisas, Deus quer e exige que creiamos que ele era um homem verdadeiro - não um fantasma, nem uma abstração -, não um complexo de propriedades sem a substância da humanidade, mas um verdadeiro homem, real, como os demais homens, porém isento de pecado. De igual modo, quando ele é declarado como Deus sobre todas as coisas, como onisciente, onipotente e eterno, não é menos evidente que possui uma natureza verdadeiramente divina; que a substância de Deus nele é o sujeito ao qual são inerentes todos esses atributos divinos. Sendo esse o caso, aprendemos que os elementos combinados na constituição de sua natureza, ou seja, sua humanidade e divindade, são duas naturezas ou substâncias distintas. Esta foi a fé da Igreja universal. Naqueles credos antigos que foram adotados pelas Igrejas Grega, Latina e Protestante, declara-se que Cristo é, com respeito à sua humanidade, consubstanciai conosco; e quanto à sua divindade, consubstanciai com o Pai. No Concilio da Calcedônia, a Igreja declarou que nosso Senhor era[9] ©eòv àXr|0(Sç Kal ãvOptóuov àXr|9wç tòv aútòv êx i|jdxtíç XoYucijç Ka! oúpato;, ópooúoiov

uarpl **xatà xriv** Geóriira **Kal opooúaiov tòv aótòv** f)plv **xarà** rijv **ávOpoúnórryca.**

Diz Tomás de Aquino:[10] “Humana natura in Christo quam vis sit substantia particularis: qui tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus et homo, non potest dici hypostasis vel suppositum”. Em todos os credos da Reforma, a mesma doutrina está

presente. Na “Confissão de Augsburgo”,[11] lemos: “Filius Dei assumpsit humanam naturam in utero beatas Mariae virginis, ut sint duas naturae, divina et humana, in unitate personae inseparabiliter conjunctas, unus Christus, vere Deus et vere homo”. “Natura (<t>úaiç, oiioía) in Christo est substantia vel divinitatis vel humanitatis. Persona **(ÚTTÓaraaiç, npóoGotrov)** Christi est individuum ex utraque natura et divina et humana, conjuncta, non mixta, concretum.”[12]
Na “Segunda Confissão Helvética”,[13] lemos: “Agnoscimus in uno atque eodem Domino nostro Jesu Christo, duas naturas (pois *natura, substantia*, são usadas em outras partes do capítulo), divinam et humanam. ... In una persona unitae vel conjunctae [sunt]: ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur: unum

inquam verum Deum, et hominem, juxta divinam naturam Patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem, et per omnia similem, peccato excepto". Portanto, os teólogos ensinam:[14] "Natura divina est essentia divina, qua Christus Patri et Spiritui Sancto coessentialis est. Natura humana est essentia seu substantia humana, qua Christus nobis hominibus coessentialis est". Ou, como se declarou nos antigos credos, Cristo não é *aXXoç* **κοί!** *aXXoç* (uma pessoa e outra pessoa), mas *aXXo* **κοcI** *aXXo* (uma substância e outra substância).

As Duas Naturezas São Unidas, Porém Não Misturadas Nem Confundidas

Já vimos que o primeiro ponto importante concernente à pessoa de Cristo consiste em que os elementos unidos ou combinados em sua pessoa são duas substâncias distintas: humanidade e divindade; que ele tem em sua constituição a mesma essência ou substância que nos constitui como humanos, e a mesma substância que faz Deus infinito, eterno e imutável em todas as suas perfeições. O segundo ponto consiste em que essa união não é através de mistura a ponto de ser produzida uma nova e terceira substância, a qual não seria humanidade nem divindade, mas possuiria as propriedades de ambas. Isso se toma uma impossibilidade, visto que as propriedades em questão são incompatíveis. Não podemos misturar mente e matéria para formar uma substância que nem é mente nem matéria, mas matéria espiritual, pois isso seria contradição. Eqüivaleria a uma extensão não estendida, a uma intangibilidade tangível, a uma invisibilidade visível. Também não é possível que as naturezas humana e divina devam ser tão misturadas que resultem em uma terceira, a qual não seja nem puramente humana nem puramente divina, mas teantrópica. A pessoa de Cristo é teantrópica, mas não sua natureza; pois isso faria o finito infinito, e o infinito finito. Cristo não seria nem Deus nem homem. As Escrituras, porém, declaram constantemente ser ele tanto Deus quanto homem. Em todos os credos cristãos, portanto, declara-se que as duas naturezas em Cristo retêm cada uma suas próprias propriedades e atributos. Todos eles ensinam que as naturezas não são confundidas: "Sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus in una persona unitae vel conjunctae".

Portanto, como o corpo humano retém todas as suas propriedades como matéria, e a alma todos os seus atributos como espírito, em sua união em nossas pessoas, assim a humanidade e divindade retêm cada uma suas propriedades peculiares em sua união na pessoa de Cristo. E como a inteligência, a sensibilidade e a vontade são propriedades da alma humana, à luz desse fato segue-se que a alma humana de Cristo reteve sua inteligência, sensibilidade e vontade. Mas a

inteligência e a vontade não são menos as propriedades essenciais da natureza divina, e portanto foram retidas depois de sua união com a natureza humana de Cristo. E assim, ao ensinar que Cristo era verdadeiramente homem e verdadeiramente Deus, as Escrituras ensinam que ele tinha uma inteligência e uma vontade finita, e portanto uma inteligência infinita. E assim, como a Igreja sempre manteve, nele havia e há duas vontades, duas évépyeuu ou operações. Seu intelecto humano crescia, sua inteligência humana era e é infinita. Sua vontade humana tinha somente poder humano, sua vontade divina era e é onipotente. Por mais misterioso e insondável que seja tudo isso, não o é mais do que a união dos elementos discordantes da mente e da matéria em nossa própria constituição.

Não Há Transferência dos Atributos de uma para a Outra Natureza

O terceiro ponto em relação à pessoa de Cristo consiste em que nenhum atributo de uma natureza é transferido para a outra. Isso está virtualmente incluído no que já ficou expresso. Não obstante, há que admitir-se que as duas naturezas de Cristo não se misturam nem se confundem, mas cada uma mantém os atributos que lhe são peculiares. As propriedades ou os atributos, porém, de uma substância constituem sua essência, de maneira que, se são tirados ou se lhe são acrescentadas outras propriedades ou atributos de natureza diferente, a substância propriamente dita é alterada. Caso se tire da matéria a racionalidade, ela deixa de ser matéria. Caso se dê extensão àquilo que por si mesmo é incapaz de extensão, perde-se sua identidade. Se, pois, confere-se infinidade ao finito, então ele deixa de ser finito. Caso se confiram atributos divinos ao homem, então ele deixa de ser homem; e caso se transfiram atributos humanos a Deus, então ele deixa de ser Deus. As Escrituras ensinam que a natureza humana de Cristo manteve sua integridade depois da encarnação; e que a natureza divina permaneceu divina. A Biblia nunca requer de nós que recebamos como verídico algo que a constituição de nossa natureza, dada pelo próprio Deus, nos força a crer ser falso ou impossível.

A União é uma União Pessoal

A união das duas naturezas em Cristo é uma união pessoal ou hipostática. Portanto significa, em primeiro lugar, que não se trata de mera habitação da natureza divina análoga à habitação do Espírito de Deus em seu povo. Muito menos se trata de mera união moral ou de solidariedade; nem de uma relação temporal e mutável entre os dois. No segundo caso, tem-se o propósito de

afirmar que a união é tal que Cristo se toma uma só pessoa. Assim como a união da alma e do corpo constitui uma pessoa em um só ser, assim a união do Filho de Deus com nossa natureza o constitui em uma só pessoa. E como no homem a personalidade está na alma e não no corpo, assim a personalidade de Cristo está na natureza divina. Estes dois extremos são sobejamente demonstrados na Escritura. O primeiro, a unidade da pessoa de Cristo, já se demonstrou; e o segundo é demonstrado pelo fato de que o Logos, o Filho, era

desde toda a eternidade uma pessoa distinta na Deidade. Foi uma pessoa divina, não meramente uma natureza divina, a que assumiu a humanidade, ou a que encarnou. Portanto, segue-se que a natureza humana de Cristo, considerada separadamente, é impessoal. A isso, aliás, se objeta que a inteligência e a vontade constituem personalidade, e que enquanto estas pertencem à natureza humana de Cristo, não se pode negar personalidade a ela. Não obstante, uma pessoa é um *suppositum intelligens,* porém a natureza humana de Cristo não é um *suppositum* ou subsistência. Para a personalidade são essenciais tanto a natureza humana quanto a subsistência distinta. E esta última nunca foi possessão da natureza humana de Cristo. O Filho de Deus não se uniu a uma pessoa humana, mas a uma natureza humana. A prova disso é o fato de Cristo ser uma só pessoa. A possibilidade de tal união não pode ser negada racionalmente. Os realistas crêem que a humanidade genérica, embora inteligente e voluntária, é impessoal, só existindo pessoalmente nos seres individuais. Ainda que o realismo possa não ser uma filosofia correta, o fato de sua ampla e contínua presença pode ser tomado como prova de que não envolve nenhuma contradição palpável. Portanto, a natureza humana, ainda que dotada de inteligência e vontade, pode ser, e de fato o é na pessoa de Cristo, impessoal. E esta é a nítida doutrina da Escritura, porque o Filho de Deus, uma pessoa divina, assumiu perfeita natureza humana, e, não obstante, permanece sendo uma pessoa.

Portanto, os fatos revelados na Escritura acerca de Cristo nos levam a crer: (1.) Que em sua pessoa se acham unidas inseparavelmente duas naturezas, a divina e a humana; e a palavra nesta conexão significa substância. (2.) Que estas duas naturezas ou substâncias não estão misturadas nem confundidas de maneira que formem uma terceira, que não é nem uma nem a outra. Cada natureza retém todas as suas próprias propriedades sem mudanças; de modo que em Cristo há uma inteligência finita e uma inteligência infinita, uma vontade ou energia finita, e uma vontade infinita. (3.) Que nenhuma propriedade da natureza divina é transferida para a humana, e que muito menos alguma propriedade da humana

é transferida para a divina. A humanidade em Cristo não é deificada, nem a divindade fica reduzida às limitações da humanidade. (4.) A união das naturezas não é mero contato ou ocupação da mesma porção de espaço. Não é uma habitação, nem um simples controle da natureza divina sobre as operações da humana, mas uma união pessoal; uma união tal que seu resultado fez de Cristo uma pessoa com duas naturezas distintas para sempre; concomitantemente, Deus e homem.

§ 4. *Conseqüências da União Hipostática Comunhão de Atributos*

A primeira e mais óbvia desses conseqüências é a KOLVWULO; lôicopátcov, ou comunhão de atributos. Com isso não se quer dizer que uma natureza participe dos atributos da outra, mas simplesmente que a pessoa é o KOIVWVÓÇ, OU participante dos atributos de ambas as naturezas; de modo que tudo o que se pode afirmar de qualquer de ambas as naturezas, pode-se afirmar da pessoa. Como de um homem pode-se afirmar tudo o que é verdadeiro de sua natureza humana, e tudo o que é verdadeiro de sua divindade; como podemos dizer que uma pessoa é mortal e imortal, que é uma criatura do pó e é filha de Deus, igualmente podemos dizer que Cristo é finito e infinito; que é ignorante e onisciente; que é menor que Deus e igual a Deus;

que existiu desde a eternidade e nasceu no tempo; que criou todas as coisas e foi varão de dores. É com base neste princípio, de que o que é verdade de ambas as naturezas é verdade da pessoa, que uma multidão de passagens das Escrituras deve ser explicada. Essas passagens são de diversos tipos.

1. Aquelas nas quais o predicado pertence a toda a pessoa. Esta é a classe mais numerosa. Portanto, quando Cristo é chamado nosso Redentor, nosso Senhor, nosso Rei, Profeta ou Sacerdote, nosso Pastor etc., todas estas coisas são verdadeiras a seu respeito, não como o Logos, o Filho, nem como o homem Cristo Jesus, mas como o ©eávGpuiroç, o Deus-homem. E, de modo semelhante, quando se diz a respeito de Cristo que ele se humilhou, entregou-se pessoalmente por nós, que é o cabeça da Igreja, que é nossa vida, nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção, isso é verdade de Cristo como pessoa. O mesmo se pode dizer sobre aquelas passagens nas quais se diz que ele foi exaltado acima de todos os principados e potestades; que está sentado à destra de Deus, e que virá julgar o mundo.

2. Há muitas passagens nas quais a pessoa é o sujeito, mas o predicado é

procedente só da natureza divina, ou do Logos. Como quando nosso Senhor disse: “Antes que Abraão existisse, eu sou”; “A glória que eu tinha contigo antes da fundação do mundo”; ou como quando se diz: “Tu, ó Senhor, no princípio lançaste os fundamentos da terra, e os céus são obra de tuas mãos”.

3. Passagens nas quais a pessoa é o sujeito, porém o predicado só é procedente da natureza humana. Como quando Cristo disse: “Tenho sede”; “Minha alma está triste até a morte”. E quando lemos que “Jesus chorou”. Portanto, todas essas passagens que falam de nosso Senhor como caminhando, comendo e dormindo; e como sendo visto, tocado e guiado. Há duas classes de passagens sob este tópico, as quais são de especial interesse. Primeiro, aquelas nas quais a pessoa é designada à luz da natureza divina, quando o predicado procede só da natureza humana. “A Igreja de Deus que foi comprada com seu sangue.” “O Senhor da glória foi crucificado.” O Filho não conhece o tempo em que virá o juízo final (Mc 13.32). Portanto, as formas de expressão há muito prevalecentes na Igreja: “o sangue de Deus”, “Deus, o onipotente criador, morreu” etc., estão em concordância com o uso bíblico. E se é certo dizer “Deus morreu”, é certo dizer “Ele nasceu”. A pessoa nascida da Virgem Maria era uma pessoa divina. Ele era o Filho de Deus. Pois, como já se viu, a pessoa de Cristo é, nas Escrituras, amiúde designada à luz da natureza divina, quando o predicado procede só da natureza humana. Sobre essa forma particular de expressão, que, à luz de seu uso, é geralmente ofensiva aos ouvidos protestantes, Turrettin observa: “Maria potest dici vere **SeotÓKOç** seu *Mater Dei*, Deipara, si vox Dei sumatur concrete pro toto personali Christi, quod constat ex persona Aóyou et natura humana, quo sensu vocatur *Mater Domini* Luc. 1.43, sed non precise et abstracte ratione Deitatis”.[15] A segunda classe de passagens sob este tópico pertence ao tipo oposto, ou seja, são aquelas nas quais a pessoa é denominada còm base na natureza humana enquanto o predicado procede só da natureza divina. E assim Cristo é chamado de o Filho do homem que está no céu. Aqui, a denominação “Filho do homem” pertence à natureza humana, enquanto o predicado (ubiqüidade) procede só da natureza divina. E assim nosso Senhor disse: “Que será, pois, se virdes o Filho do Homem subir para o lugar onde primeiro estava?” (Jo 6.62). Em Romanos 9.5, Aquele que procede dos pais (a semente de Abraão e filho de Davi) é declarado como Deus sobre todas as coisas e bendito etemamente.

4. Há uma quarta classe de passagens que vem sob o primeiro tópico supramencionado, mas tem a peculiaridade de que a denominação deriva da natureza divina, quando o predicado não procede da natureza divina

propriamente dita, mas apenas do **0eúv0puiToç** [Theantrõpos]. E assim se diz: “E também o próprio Filho estará sujeito àquele que pôs todas as coisas debaixo de seus pés”. Aqui a designação Filho pertence à natureza divina, mas a sujeição asseverada não pertence ao Filho como tal, ou ao Logos, nem pertence simplesmente à natureza humana, mas ofícialmente do Deus-homem. Por isso diz nosso Senhor: “O Pai é maior que eu”. O Pai não é maior que o Filho, pois são da mesma substância e iguais em poder e glória. É na qualidade de Deus-homem que ele está economicamente sujeito ao Pai. É provável que a passagem em João 5.26 pertença a esta classe: “Assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo”. Isso pode ser compreendido à luz da eterna comunicação de vida da primeira à segunda pessoa da Trindade (ou seja, da eterna geração); ou pode referir-se à constituição da pessoa de Cristo. E então o termo, Filho, designaria não o Logos, mas o Teantropo, e a comunicação de vida não seria do Pai para o Filho, mas Pai para o Teantropo. Foi do agrado do Pai que Cristo possuísse uma natureza divina de vida inerente a fim de que ele fosse a fonte de vida para seu povo.

É instrutivo observar aqui quão fácil e naturalmente os escritores sacros afirmam de nosso Senhor os atributos humanos e os divinos, qualquer que seja a denominação de sua pessoa. Chamam-no Senhor, ou Filho, e lhe atribuem, às vezes na mesma oração, o que procede dele somente como Deus, ou que é verdade só no que diz respeito à sua humanidade, e o que é verdade só no que diz respeito a ele como o Deus-homem. E assim, no início da Epístola aos Hebreus, lemos: “Deus nos falou pelo Filho”. Aqui Filho significa o Logos encarnado. Na cláusula seguinte, “pelo qual também fez o universo”, o que se expressa só é verdade no que diz respeito ao Filho eterno. Assim também o que se segue imediatamente: Aquele que é “o resplendor da glória, e a expressão exata de seu Ser, sustentando todas as coisas [o universo] pela palavra de seu poder”. Mas na cláusula que se segue, “depois de ter feito a purificação dos pecados [isto é, por meio de sua morte sacrificial]”, a referência é à sua natureza humana, porquanto o que morreu foi só seu corpo. E então acrescenta que ele “assentou-se à direita da Majestade nas alturas”, o que é verdade do Deus-homem.

Os Atos de Cristo

A segunda conseqüência da união hipostática relaciona-se com os atos de Cristo. Como uma pessoa é um só ser, e, visto ser ela um só ser, todos os seus atos são os atos desse ser, assim todos os atos de Cristo são os atos de sua pessoa como

um todo. Mas, como se observou antes, os atos de uma pessoa são de três categorias: os que são puramente mentais, como o pensamento; os que pertencem exclusivamente ao corpo, como a digestão e a assimilação; e os mistos, ou seja, tanto mentais quanto corporais, como sucede com todos os atos voluntários, como falar, escrever etc. Mas todos eles são igualmente atos do homem. É o homem quem pensa, quem digere seu alimento e quem fala. E assim se dá com os atos de Cristo. Alguns são puramente divinos, como a criação e a preservação; alguns são puramente humanos, como comer, beber, dormir; alguns são teantrópicos, ou seja, neles concorrem ambas as naturezas, como na obra da redenção. Mas todos esses são atos de Cristo, de uma e da mesma pessoa. Foi Cristo quem criou o mundo. Era Cristo quem comia e bebia. E é Cristo quem nos redime do poder das trevas.

1

' Capítulo vii, § 3.

2

Pergunta 31.

3

XII. ii. 12; edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. pp. 157, 158.

4

De f*Economia Fcederum,* lib. II. ii. 1, edição de 1712, p. 130.

5

XII. ii. 5, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p. 156.

6

Capítulo vii. § 3.

7

Edição de Leyden, 1630, p. 91.

8

Insíituiones Theologicce, lib. III. iv. I; *Works,* Amsterdã, 1650, vol. i. p. 156.

9

Ac tio Quinta, Binius, *Concilia Generalia,* vol. ii. parte 1, p. 253, e.

10

Sumrna, III. quasst. ii. art. 3, edição de Cologne, 1640, p. 5, da quarta coleção.

11

III.; Hase, *Libri Symbolici,* p. 10,

12

Hutterus Redivivus, de Hase, sexta edição, p. 224.

13

Cap. XI.; *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, p. 484.

14

Syntagma Theologiae, de Polanus, vi. 12, Hanoviae, 1625, p. 362, a, b.

15

Locus XVIII. qu£est v. 18, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. pp. 273, 274.

Também aqui, como no caso dos atributos de Cristo, sua pessoa pode ser denominada à luz de uma natureza, quando os atos que lhe são atribuídos pertencem à outra natureza. Ele é chamado Deus, o Filho de Deus, o Senhor da glória, em referência àquele que se entregou à morte. E é chamado homem, ou o Filho do Homem, quando os atos que lhe são atribuídos envolvem o exercício do poder ou autoridade divina. É o Filho do Homem quem perdoa os pecados; quem é o Senhor do sábado; quem ressuscita os mortos; e quem enviará seus anjos a recolher seus eleitos.

Sendo esta a doutrina bíblica sobre a pessoa de Cristo, segue-se que, embora a natureza divina seja imutável e impassível, e, portanto, que nem a obediência nem o sofrimento de Cristo tenham sido a obediência ou o sofrimento da natureza divina, eles foram nada menos que a obediência e o sofrimento de uma pessoa divina. A alma de uma pessoa não pode ser ferida nem queimada, mas quando o corpo é ferido é a pessoa quem sofre. Da mesma maneira a obediência de Cristo foi a justiça de Deus, e o sangue de Cristo era o sangue de Deus. É a este fato que se devem o mérito infinito e a eficácia de sua obra. Isso é declarado expressamente na Escritura. É impossível, diz o Apóstolo, que o sangue de touros e de cabritos tire os pecados. Foi porque Cristo possuía o Espírito eterno que através daquela oferta única de si mesmo ele tornou perfeitos para sempre os que são santificados. Esta é a idéia principal em que insiste a Epístola aos Hebreus. Esta é a razão apresentada por que o sacrifício de Cristo não precisa ser jamais repetido, e por que é infinitamente mais eficaz do que os da antiga dispensação. Esta verdade tem estado gravada no coração dos crentes de todas as épocas. Cada crente pode dizer de coração: “Jesus, meu Deus, só teu sangue tem suficiente poder para fazer expiação”.

O Homem Cristo Jesus é o Objeto de Culto

Outra clara inferência derivada desta doutrina é que o homem Cristo Jesus é o objeto de culto religioso. O culto, no sentido religioso do termo, consiste em atribuir a seu objeto as perfeições divinas. A posse dessas perfeições é, portanto, a única base concreta para tal culto. A humanidade de Cristo, conseqüentemente, não é a base de culto, mas entra na constituição dessa pessoa que, sendo Deus acima de todos e bendito eternamente, é o objeto de adoração para os santos e anjos. Por conseguinte, descobrimos que foi ele quem viram, sentiram e tocaram, quem, os Apóstolos cultuaram como seu Senhor e Deus; quem supremamente amaram e a quem se consagraram como sacrifício vivo.

Cristo Pode Solidarizar-se com Seu Povo

Uma terceira inferência que os Apóstolos extraíram desta doutrina é que Cristo é um sumo sacerdote misericordioso e fiel. Ele é precisamente o Salvador de que necessitamos. Deus como Deus, o Logos etemo, não podia ser nem fazer o que requerem nossas necessidades. E muito menos um homem, por mais sábio, santo e benevolente que fosse, poderia satisfazer as necessidades de nossa alma. Tudo o de que necessitamos, e tudo o que podemos desejar, é um Salvador que seja ao mesmo tempo Deus e homem em duas naturezas distintas e uma pessoa para sempre. Como Deus, está presente em todos os lugares, onipotente e infinito

em todos os seus recursos para salvar e abençoar; e como homem, ou sendo também homem, pôde compadecer-se de nossas debilidades, foi tentado como nós à nossa semelhança, excetuando o pecado, sujeitou-se à lei que nós haviamos transgredido, e suportou a pena em que havíamos incorrido. Nele habita toda a plenitude da Deidade, em forma corporal, em forma de homem, para ser-nos acessível, e assim podermos participar de sua plenitude. Portanto, somos completos nele, sem necessitar de nada mais.

O Logos Encarnado é a Fonte da Vida

As Escrituras ensinam que o Logos é a vida eterna, possuindo vida em si mesmo, e é também a fonte da vida, física, intelectual e espiritual. Ensinam, ainda, que sua encarnação foi a condição necessária da comunicação da vida espiritual aos filhos dos homens. Ele, pois, é o único Salvador, a única fonte de vida para nós. Chegamos a ser participantes desta vida através de nossa união com ele. Esta união é em parte federal, estabelecida nos conselhos eternos; em parte vital pela habitação do Espírito Santo; e em parte voluntária e consciente pela fé. É aos que crêem, aos que o recebem como Deus manifestado em carne, que ele se toma vida etema. Porquanto não são eles mesmos quem vive, mas é Cristo quem vive neles (G12.20). A vida do crente não é uma vida corporativa, condicionada a uma união com alguma organização externa chamada a Igreja, porque todo aquele que invoca o nome do Senhor, ou seja, todo aquele que lhe rende culto religioso e espera nele como seu Deus e Salvador, será salvo, quer em uma masmorra, quer solitário em um deserto.

A Exaltação da Natureza Humana de Cristo

Outra conseqüência da união hipostática é a exaltação da humanidade de Cristo.

Como o corpo humano, em virtude de sua união vital com uma alma imortal, é incomensuravelmente exaltado acima de toda e qualquer organização material no universo (que se possa ser conhecido ou revelado), assim a humanidade de Cristo, em virtude de sua união com sua natureza divina, é incomensuravelmente exaltada em dignidade e honra, e ainda em poder, acima de todas as criaturas inteligentes. O corpo humano, contudo, não é agora, nem será, mesmo quando se fizer semelhante ao glorioso corpo de Cristo, tão exaltado a ponto de não mais ser material. De igual modo, a humanidade de Cristo não é tão exaltada por sua com sua natureza divina que não mais seja humana. Isso romperia o vínculo de solidariedade entre ele e nós. Foi esse piedoso erro de alguns cristãos que os levou a fundir sua humanidade a sua Deidade. Este é um erro tão real, se não tão fatal, como fundir sua Deidade à sua humanidade. Temos de reter ambas as verdades. "O Homem Cristo Jesus" e "Deus bendito acima de todas as coisas" é o único e indiviso e inseparável objeto de culto, de amor e de confiança do povo de Deus, e cada um de seus componentes pode dizer:

"Jesus, meu Deus, conheço seu Nome, Seu Nome é toda minha confiança; Nem minha alma se envergonhará, Nem me deixará perder minha esperança."

§ 5. *Doutrinas Errôneas e Heréticas Concernentes à Pessoa de Cristo*

Por mais claramente que as verdades supramencionadas acerca da Pessoa de Cristo nos pareçam reveladas nas Santas Escrituras, não foi senão depois de um conflito de seis séculos que elas chegaram a ser tão completamente formuladas a ponto de assegurar o assentimento geral da Igreja. Devemos ter sempre em mente a diferença entre as especulações dos teólogos e a fé da grande massa do povo de Deus. É falsa a pressuposição de que as doutrinas ensinadas pelos escritores eclesiásticos de uma era particular constituíam a fé dos crentes daquela época. As doutrinas dos teólogos são, em sua maior parte, determinadas por seus antecedentes e pela filosofia predominante da época em que vivem. Isso é inevitável. A fé do comum do povo é determinada pela palavra de Deus, pelo culto do santuário e pelos ensinamentos do Espírito. O povo de Deus se mantém em grande medida ignorante ou indiferente às especulações dos teólogos. Não se pode pôr em dúvida que a grande massa do povo cria desde o princípio que Deus era verdadeiramente homem, que era verdadeiramente Deus, e que é uma pessoa. Não podiam ler as Escrituras nem crer nelas sem que essas verdades ficassem gravadas em seu coração. Todos os registros de suas confissões, hinos e orações demonstram que eles eram adoradores daquele que morreu pelos seus pecados. E é com base nesse fato que foram considerados e descritos por todos os escritores

pagãos coetâneos. Mas enquanto o povo repousava nestas realidades essenciais, os teólogos se viam forçados, de dentro e de fora, a perguntar: Como isso pode ser possível? Como é possível que a mesma pessoa seja Deus e homem ao mesmo tempo? Como se relaciona a Deidade na pessoa de Cristo com sua humanidade? Foi nas respostas dadas a tais perguntas que surgiram as dificuldades e controvérsias. Para evitar as grandes e evidentes dificuldades relacionadas com a doutrina da encarnação de Deus, alguns negaram sua verdadeira divindade; outros negaram a realidade ou a integridade de sua natureza humana; outros explicaram de tal forma a natureza e os efeitos da união a ponto de interferir ou com a integridade da natureza divina de Cristo, ou com a unidade de sua pessoa.

Os Ebionitas

Os erros que perturbavam a paz da Igreja primitiva sobre esta e outras questões surgiram ou do judaísmo ou das filosofias pagãs. Os judeus que se professavam cristãos não puderam, em muitos casos, como aprendemos do próprio Novo Testamento, emancipar-se de suas próprias opiniões e preconceitos anteriores. Por uma má interpretação de suas Escrituras, foram levados a esperar um Messias que seria cabeça de sua nação no mesmo sentido que o foram Davi e Salomão. Por isso rejeitaram a Cristo, que veio como varão de dores, não tendo onde reclinar a cabeça. E os que se viram constrangidos, por suas doutrinas e milagres, a reconhecê-lo como o Messias prometido, muitos o consideravam mero homem, filho de José e Maria, distinto de todos os outros homens unicamente por sua santidade e seus dotes extraordinários. Este foi o caso da seita conhecida como os ebionitas. O significado desse nome é duvidoso. Embora corporativa e caracteristicamente mantivessem este pobre conceito da pessoa de Cristo como mero homem, faz-se evidente, não obstante, à luz dos registros fragmentários dos antigos escritores, que divergiam grandemente entre si, e estavam divididos em diferentes classes. Alguns haviam misturado às suas opiniões judaicas, mais ou menos, os elementos da filosofia agnóstica. Isso se devia ao fato de

que muitos dos mestres do gnosticismo eram judeus. Por isso é que os pais fazem referência aos ebionitas judeus e aos ebionitas gnósticos. Até onde seus conceitos da pessoa de Cristo foram modificadas pelo gnosticismo, deixaram de ser os conceitos distintivos dos ebionitas como uma corporação.

Outra classe de cristãos judeus nominais é a conhecida como os nazarenos.

Diferiam pouco dos ebionitas judeus. Ambos os grupos insistiam na perene obrigação para com a lei de Moisés, e ambos consideravam Cristo mero homem. Os nazarenos, porém, reconheciam sua concepção como um ato milagroso, e assim o elevavam acima de todos os homens, considerando-o Filho de Deus em um sentido peculiar. O reconhecimento da deidade de Cristo e a capacidade e a boa disposição de unir-se ao culto do qual ele era o objeto foram desde o princípio a condição indispensável para a comunhão cristã. Portanto, essas seitas judaicas, que negavam sua divindade, existiam fora da Igreja, e não foram reconhecidas como cristãs.

Os Gnósticos

Como os ebionitas negavam a divindade, assim os gnósticos negavam a humanidade de Cristo de diferentes formas. Foram levados a esta negação por seus conceitos sobre a origem do mal. Deus é a única fonte do bem. Como o mal existe, sua origem está não só fora dele, mas também independentemente dele. Mas ele é a fonte de todas as existências espirituais. Por emanação de sua substância são produzidos seres espirituais. Deles procedem outras emanações, e destas ainda outras, em uma deterioração sempre crescente, com base em sua distância da fonte primordial. O mal surge da matéria. O mundo não foi criado por Deus, mas por um espírito inferior a ele, o Demiurgo, a quem algumas das seitas gnósticas consideravam o Deus dos judeus. O homem consiste em um espírito derivado de Deus combinado com um corpo material e uma alma animal. Em virtude dessa união do espiritual com o material, o espírito fica contaminado e escravizado. Sua redenção consiste na emancipação do corpo, a fim de capacitá-lo a voltar a entrar na esfera dos espíritos puros, ou perder-se em Deus. Para realizar tal redenção, Cristo, uma das mais elevadas emanações de Deus (ou Aíons) veio ao mundo. Era necessário que aparecesse “em semelhança de homem”, porém era impossível que pudesse fazer-se homem sem estar sujeito à contaminação e à servidão das quais veio libertar os homens. Para enfrentar tal dificuldade, eles adotaram várias teorias. Alguns afirmavam que Cristo não tinha um corpo real ou que carecia de alma humana, mera aparência sem substância ou realidade. Por isso foram chamados docetistas, significando o verbo grego ÕOK6G), *aparentar, parecer ser.* Segundo esta classe de gnósticos, toda a vida terrena de Cristo foi uma ilusão. Ele não nasceu, nem sofreu, nem morreu. Outros admitiam que ele tinha um corpo real, mas negavam que fosse material. Ensinavam que tal corpo fora formado de alguma substância etérea ou celestial, e trazido por Cristo ao mundo. Embora nascido da virgem Maria, não era da substância dela, mas simplesmente através dela, como um molde, é que

sua substância etérea foi conformada. Portanto, nos credos antigos explica-se que Cristo nasceu não *per,* mas *ex Maria virgine,* o que é explicado no sentido de ex *substantia matris suce.* Foi também em oposição a esta heresia gnóstica que os antigos credos enfatizaram a declaração de que, quanto à sua natureza humana, Cristo é consubstanciai conosco. Outros, como os ceríntios, afirmavam que Jesus e Cristo eram distintos. Jesus era um homem

ordinário, filho de José e de Maria. Cristo era um espírito ou poder que desceu sobre Jesus no momento de seu batismo, tornando-se seu guia e guardião, e capacitando-o a realizar milagres. No momento de sua paixão, o Cristo se foi, voltando ao céu, deixando o homem Jesus para que sofresse sozinho. Como nada está mais claramente revelado nas Escrituras, e como nada é mais essencial ao ser de Cristo como Salvador dos homens do que o fato de haver sido verdadeiramente homem, todas essas teorias gnósticas foram rejeitadas como heréticas.

A Doutrina Apolinariana

Uma vez que a doutrina gnóstica que negava totalmente a natureza humana de Cristo foi rejeitada, a próxima tentativa foi dirigida contra a integridade dessa natureza. Muitos dos antigos pais, especialmente os da escola de Alexandria, haviam apresentado conceitos deste elemento da pessoa de Cristo, o qual o removia mais ou menos da classe dos homens ordinários. Não obstante, afirmavam que ele era verdadeiramente homem. Os apolinarianos, assim chamados por causa de Apolinário, eminente bispo de Laodicéia, adotando a distinção platônica entre ocôpa, i|/uxq e weüpa, como três sujeitos ou princípios distintos na constituição do homem, admitiam que Cristo possuía um corpo genuíno (owpa) e uma alma animal (ijiuxri), mas não um espírito racional, ou mente (uveOpa ou vouç). Nele o Filho eterno, ou Logos, supriu o lugar da inteligência humana. Os apolinarianos foram levados à adoção desta teoria em parte pela dificuldade de conceber como duas naturezas completas poderiam unir-se a uma vida e consciência. Se Cristo é Deus, ou o Logos divino, deve ter uma inteligência infinita e uma vontade soberana. Se é um homem perfeito, então deve ter uma inteligência finita e uma vontade humana. Como, pois, é possível que seja ele uma pessoa? Isso é deveras incompreensível; mas não envolve contradição. Apolinário admitia que a i|/uxq e nveOpa nos homens ordinários, ainda que dois princípios distintos, estão unidos numa vida e consciência. A i|roxií tem sua própria vida e inteligência, e assim tem o uveOpa, e não obstante as duas coisas são uma só. Mas uma segunda e mais forte indução

para a adoção da teoria apolinariana foi a doutrina que então era sustentada, por muitos, pelo menos pelos pais platonistas, de que a razão no homem é parte do Logos divino ou razão universal. De modo que a diferença entre o homem e Deus, no que diz respeito à inteligência do homem, é meramente quantitativa. Se esse é o caso, então é difícil conceber como poderia haver em Cristo ao mesmo tempo uma parte do Logos e todo o Logos. A parte teria, necessariamente, a predominância do todo, ou compreendida no todo. Mas, a despeito da força deste argumento *ad hominem* dirigido contra alguns de seus oponentes, era tão poderosa a convicção da Igreja de que Cristo era um homem perfeito, possuindo em si todos os elementos de nossa natureza, que a doutrina apolinariana foi condenada no concilio geral de Constantinopla, reunido em 381 d.C., e logo desapareceu.

Nestorianismo

Ficando assim manifesta a integridade das duas naturezas em Cristo, e declarada como a fé da Igreja, a próxima questão que surgiu se referia às relações entre as duas naturezas na pessoa única de Cristo. O nestorianismo é a designação adotada na história da Igreja para a doutrina que afirma ou implica a dupla personalidade de nosso Senhor. O Logos divino foi

descrito como que habitando no homem Cristo Jesus, de modo que a união entre as duas naturezas é algo análogo à habitação do Espírito, A verdadeira divindade de Cristo foi assim posta em risco. Ele se distinguia de outros homens em quem Deus habitou somente pela plenitude da presença divina e pelo controle absoluto do divino sobre o humano. Esta não era a doutrina declarada ou real de Nestório, mas foi a doutrina de que ele foi acusado e a conclusão a que seus princípios, segundo se supunha, levaram. Nestório foi um homem de grande excelência e eminência; primeiro, foi um presbítero em Antioquia, e depois patriarca de Constantinopla. A controvérsia sobre este tema surgiu em defender ele um de seus presbíteros que negava que a Virgem Maria pudesse propriamente ser chamada de Mãe de Deus. Visto que tal designação da bem-aventurada Virgem já havia recebido a sanção da Igreja, e era familiar e muito querida ao povo, a objeção de Nestório a usá-la despertou geral e violenta oposição. Só por isso foi ele acusado de heresia. Não obstante, visto haver um sentido em que Maria era a Mãe de Deus, e um sentido em que tal designação é blasfema, tudo depende do real significado dado aos termos. O que Nestório realmente queria dizer, segundo sua própria declaração, era simplesmente que Deus, a natureza divina, não podia nem nascer nem morrer. Em sua terceira carta a Celestino,

bispo de Roma, ele disse: “Ego autem ad hanc quidem vocem, quae est Geotóicoç, nisi secundum Apollinaris et Arii furorem ad confusionem naturarum proferatur, volentibus dicere non resisto; nec tamen ambigo quia haec vox GeouÓKOç illi covi cedat, quae est xpiawuòicaç, tanquam prolatae ab Angelis et evangelistis”. O que ele asseverava era: “Non peperit creatura creatorem, sed peperit hominem deitatis instrumentum. ... Spiritus sanctus ... Deus Verbo templum fabricatus est, quod habitarei, ex virgine”. Não obstante, ele obviamente levou a distinção de naturezas longe demais, pois nem ele nem seus seguidores podiam persuadir-se do uso da linguagem bíblica: “A Igreja de Deus que ele comprou com seu sangue”. A versão siríaca usada pelos nestorianos traz a redação Xpiotóq em vez de 0eóç em Atos 20.28. O principal oponente de Nestório foi Cirilo de Alexandria, que assegurou sua condenação por meios violentos no Sínodo de Éfeso, em 431 d.C. Esta decisão irregular foi resistida pelos bispos gregos e sírios, de maneira que a controvérsia, pelo menos durante certo tempo, constituiu um conflito entre estas duas seções da Igreja. Finalmente, Nestório foi deposto e desterrado, e morreu em 440 d. C. Seus seguidores emigraram para a Pérsia e se organizaram em uma comunhão separada, que continua existindo até nossos dias.

Eutiquianismo

Como Nestório dividiu as duas naturezas de Cristo a ponto de supor duas pessoas, seus oponentes foram levados ao extremo oposto. Em vez de duas naturezas, insistiam que em Cristo só havia uma. O próprio Cirilo ensinara o que claramente implicava esta idéia. Segundo Cirilo, só há uma natureza em Cristo, porque através da encarnação, ou união hipostática, o humano foi convertido em divino.[1] Entre os teólogos alexandrinos extremados, ignorou-se a humanidade de Cristo. Ele era o Logos que nascera, o Logos que sofrerá e morrera. Tudo em Cristo era divino, inclusive seu corpo.[2] A oposição entre os bispos sírios e egípcios (Antioquia

e Alexandria) se tomou tão acentuada que qualquer distinção de naturezas em Cristo chegou a ser denunciada pelos últimos como nestorianismo. Mas foi Êutico, presbítero de Constantinopla, um dos mais enérgicos defensores das idéias de Cirilo e oponente de Nestório, que chegou a ser o representante desta doutrina, a qual desde então levou seu nome. Foi por isso acusado de heresia, e condenado em um concilio convocado pelo Patriarca de Constantinopla. Êutico admitia que antes da encarnação havia duas natureza, mas depois uma só. **'0| íoXoy(3 êk õúo** (|)í)oea)v yeY6vvf|O0ai ròv KÚpiov f||ic3v irpò xf|ç évooewç,

|ierà ôè xf|v evcxnv, píav (|)úoiv Ó|íoA.oyó). Qual foi, porém, a natureza que resultou da união das duas? A humana poderia ser exaltada à divina, ou perdida nela, como uma gota de vinagre (para usar uma das ilustrações então empregadas) no oceano. Então Cristo deixou de ser homem. E como a união das naturezas ocorreu desde o princípio, toda a vida humana terrena de Cristo tomou-se uma ilusão, uma vazia aparência. Onde, pois, encontramos sua obra redentora e seu vínculo ou solidariedade conosco? Ou o efeito da união teria íundido o divino no humano, de modo que uma natureza, por fim, resultou na natureza humana. Então a genuína divindade de Cristo foi negada, e temos apenas um salvador humano. Ou o efeito da união das duas naturezas foi a produção de uma terceira, que não era nem humana nem divina, mas teantrópica, como em combinação química um ácido e uma álcali, quando unidos, produzem uma substância que não mais é ácido nem alcalina. Então Cristo, em vez de ser Deus e homem, não é nem Deus nem homem. Sendo isso contrário às Escrituras, e colocando Cristo fora da esfera das simpatias humanas, opunha-se às convicções íntimas da Igreja.

A condenação de Êutico em Constantinopla desagradou em extremo a Dióscoro, bispo de Alexandria, e seus associados. Através de sua influência, um sínodo geral foi convocado em Éfeso em 449 d.C., do qual os oponentes de Êutico foram forçosamente excluídos, e sua doutrina de uma só natureza em Cristo foi formalmente sancionada. O Concilio passou em seguida a excomungar os que ensinavam a doutrina contrária, e Êutico foi restaurado a seu cargo. As doutrinas do Concilio (conhecido na história como “o concilio ladrão”) foram sancionadas pelo imperador Teodósio. Mas, ao morrer no ano seguinte, e sendo seu sucessor hostil a Dióscoro, convocou outro sínodo geral, que se reuniu na Calcedônia em 451 d.C. Aqui Dióscoro foi deposto, e a carta de Leão de Roma a Flaviano de Constantinopla foi adotada como a verdadeira exposição da fé da Igreja. E em harmonia com as distinções que aquela carta continha, o Concilio redigiu sua confissão, a qual diz:[3] “Ensinamos que Jesus Cristo é perfeito no que tange à sua Deidade, e perfeito no que tange à condição humana; que ele é verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, consistindo em uma alma racional e um corpo; que ele é consubstanciai com o Pai quanto à sua divindade e consubstanciai conosco quanto à sua humanidade, e como nós em todos os aspectos, excetuando o pecado. Ele foi gerado pelo Pai antes da criação (npò alcóvcov) no tocante à sua deidade; mas nestes últimos dias ele, em nosso favor, e para nossa salvação, nasceu de Maria Virgem, a mãe de Deus no tocante à sua humanidade. Ele é um e o mesmo Cristo, Senhor, unigênito, existindo em duas naturezas sem mescla, sem mudança, sem divisão, sem separação; não

ficando absolutamente destruída a diversidade das duas naturezas por sua união na única pessoa, senão que, ao contrário, é preservada a propriedade particular de cada natureza, concorrendo numa só pessoa e uma só subsistência". Este foi um dos seis concílios gerais a cujas decisões professaram

sua concordância todos os protestantes no tempo da Reforma. A Igreja Latina recebeu com alegria esta confissão do Concilio da Calcedônia, mas deparou-se com grande oposição em algumas partes, especialmente na Palestina e Egito, e por isso a controvérsia acerca desta questão não cessou. Este conflito resultou em grandes desordens e derramamento de sangue na Palestino e Egito, incluindo uma revolução em Constantinopla. Foi deposto um imperador e entronizado outro. Depois de quase dois séculos de controvérsia, o Imperador Heráclito tentou chegar a uma conciliação, levando as duas partes a admitir que em Cristo havia duas naturezas, mas uma só vontade e operação, pia Ôeavõpíiai èvépyeia. Este esforço teve êxito até o ponto em que uma porção dos monofísitas concordaram com esta modificação do credo do Concilio da Calcedônia; porém os mais decididos desse partido e a grande massa dos ortodoxos se recusaram. A controvérsia, depois disso, girou especialmente em tomo da questão de haver uma só ou duas vontades em Cristo. Se havia apenas uma, então, tal como declaravam os ortodoxos, podia haver somente uma natureza, porque a vontade é um dos elementos ou faculdades essenciais de uma natureza racional. Negar a Cristo uma vontade humana era negar que ele teve uma natureza humana ou que foi verdadeiramente homem. Além disso, tal negação impossibilitava que fosse ele tentado, e por isso contradizia as Escrituras e o separava de seu povo no sentido de que não podia solidarizar-se com eles em suas tentações. Portanto, o esforço de Heráclito foi frustrado, e a controvérsia prosseguiu acerbamente, até que, finalmente, o sexto concilio geral reunido em Constantinopla, em 681 d.C., decidiu de maneira autoritativa em favor da doutrina de que na única pessoa de Cristo, assim como há duas naturezas distintas, humana e divina, há necessariamente duas inteligências e duas vontades, uma falível e finita, a outra imutável e infinita. Cristo foi tentado, e portanto havia a possibilidade metafísica de que houvesse cedido. Segundo esse Concilio, a pessoa de Cristo não só foi formada[44]èx õúo (jmaeuv, mas que consiste da união hipostática *kv* õúo (pvacoi, e diz em nome da Igreja que há ôúo cjuxnxàç Gelijaeiç proí QeÀqpara *kv* aútqj, xal õúo cjnxnxàç évepyeíaç áõiaipéTWç, arpéutaiç, àpepíotuç, áauyxúrcoç xarà tt)v tâv ayíuv narépcov õiõaaxa/líoív cooaúruç lapúrropev. Os monotelitas, assim condenados, foram perseguidos e expulsos para o oriente, onde se perpetraram na seita dos maronitas.

Com este concilio cessou o conflito acerca desta doutrina no sentido em que, desde então, não houve modificações posteriores da doutrina da Igreja. A decisão contra Nestório, na qual se firmou a unidade da pessoa de Cristo; a qual se fez contra Êutico, afirmando a distinção das naturezas e a tomada contra os monotelitas, declarando que a posse de uma natureza humana envolvia necessariamente a posse de uma vontade humana, foi recebida como a verdadeira fé pela Igreja universal: a grega, a latina e a protestante.

Durante a Idade Média, ainda que a pessoa de Cristo fosse objeto de diversas especulações por parte de escritores individuais, não surgiu uma oposição aberta nem organizada contra as decisões dos concílios anteriormente mencionados.

§ 6. *A Doutrina das Igrejas Reformadas*

Na época da Reforma, os reformadores aderiram estritamente à doutrina da Igreja Primitiva. Isso se faz evidente à luz das diversas Confissões adotadas pelos vários corpos reforma-

dos, especialmente na Segunda Confissão Helvética que, como já se viu, revisa e rejeita todas as antigas heresias acerca desta questão e adota a linguagem dos antigos credos. Nesta Confissão, lemos:[5] "Credimus praeterea et docemus filium Dei Dominum nostrum Jesum Christum ab aetemo prsedestinatum vel praeordinatum esse, a Patre, salvatorem mundi: credimusque hunc esse genitum, non tantum, cum ex virgine Maria camem assumsit, nec tantum ante jacta fundamenta mundi, sed ante omnem acternitatem, et quidem, a Patre, ineffabiliter.... Proinde Filius est Patri juxta divinitatem coacqualis et consubstantialis, Deus veras, non nuncupatione, aut adoptione, aut ulla dignatione, sed substantia atque natura.... Abominamur ergo Arii et omnium Arianoram impiam contra filium Dei doctrinam.... Eundem quoque astemi Dei asternum filium credimus et docemus hominis factum esse filium, ex semine Abrahaa atque Davidis, non ex viri coitu, quod Hebion dixit, sed conceptum purissime ex Spiritu Sancto, et natum ex Maria semper virgine:... Caro ergo Christi, nec phantastica fuit, nec coelitus allata, sicuti Valentinus et Martion somniabant. Praeterea anima fuit Domino nostro non absque sensu et ratione, ut Apollinaris sentiebat, neque caro absque anima, ut Eunomius docebat, se anima cum ratione sua, et caro cum sensibus suis, per quos sensus, veros dolores tempore passionis suae sustinuit.... Agnoscimus ergo in uno atque eodem Domino nostro Jesu Christo, duas naturas [vel *substantias,* como está em várias edições], divinam et humanam: et has ita dicimus conjunctas et unitas esse, ut

absorptae, aut confusas, aut immixtae non sint: sed salvis potius et permanentibus naturarum proprietatibus, in una persona, unitas et conjunctse: ita ut unum Christum Dominum, non duos veneremur: unum inquam veram Deum et hominem, juxta divinam naturam Patri, juxta humanam vero nobis hominibus consubstantialem, et per omnia similem, peccato excepto. Etenim, ut Nestorianum dogma ex uno Christo duos faciens, et unionem personas dissolvens, abominamur: ita Eutychetis et Monothelitarum vel Monophysicorum vesaniam, expungentem naturse humanae proprietatem execramur penitus. Ergo minime docemus naturam in Christo divinam passam esse, aut Christum secundum humanam naturam adhuc esse in hoc mundo, adeoque esse ubique. Neque enim vel sentimus, vel docemus veritatem corporis Christi a clarificatione desiisse, aut deificatam, adeoque sic deificatam esse, ut suas proprietates, quoad corpus et animam, depossuerit, ac prorsus in naturam divinam abierat, unaque duntaxat substantia esse coeperit. ... Prasterea credimus Dominum nostrum Jesum Christum, vere passum et mortuum esse pro nobis. ... ínterim non negamus et Dominum gloriae, juxta verba Pauli, cracifixum esse pro nobis. Nam communicationem idiomatum, ex scripturis petitam, et ab universa vetustate in explicandis componendisque scripturaram locis in speciem pugnantibus usurpatam, religiose et reverenter recipimus et usurpamus".

E assim se toma patente que os reformados rejeitaram de maneira concreta todos os erros acerca da pessoa de Cristo que haviam sido condehados na Igreja Primitiva: os erros de Ário, dos ebionitas, dos gnósticos, o apolinarianismo, o nestorianismo, o eutiquianismo e o monotelitismo, assim como a doutrina peculiarmente luterana introduzida na época da Reforma. Os reformados ensinaram o que haviam ensinado os seis primeiros concílios gerais, e o que recebeu a Igreja universal: nem mais, nem menos. Com isso concorda a precisa, bela e clara afirmação da Confissão de Westminster: "O Filho de Deus, a segunda pessoa da Trindade, sendo verdadeiro e temo Deus, igual e de mesma substância com o Pai, havendo chegado a plenitude do tempo, tomou para si a natureza humana com todas as suas propriedades essenciais e com suas debilida-

des comuns, todavia sem pecado. Foi concebido pelo poder do Espírito Santo no ventre da Virgem Maria, da substância dela. De modo que, duas naturezas completas, perfeitas e distintas, a Deidade e a humanidade, foram inseparavelmente unidas numa só pessoa, sem conversão, composição ou confusão. Esta pessoa é verdadeiro Deus e verdadeiro homem, um só Cristo, o único mediador entre Deus e o homem".[6]

§ 7. A Doutrina Luterana

Em seus símbolos, os luteranos adotam todas as decisões doutrinais da Igreja Primitiva acerca da pessoa de Cristo. Portanto, afirmam: (1.) Que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. (2.) Que ele possui duas naturezas distintas, uma humana e a outra, divina; que, no que diz respeito à última, ele é consubstanciai com o Pai, e, no que diz respeito à primeira, é consubstanciai com os homens. (3.) Que ele é uma só pessoa. Há um só Cristo, e não dois. (4.) Que as duas naturezas são intimamente unidas, mas sem confusão ou mudança. Cada natureza retém suas propriedades peculiares. Não obstante, afirmam que os atributos de uma natureza foram comunicados à outra. Admitem uma "comunio idiomatum" no sentido em que, o que é verdadeiro de cada natureza, é verdadeiro da pessoa. Além disso, porém, insistem numa "communicatio naturarum". E, por natureza, neste contexto, querem dizer a essência. Em seus símbolos e escritos aparece com freqüência a fórmula "natura, seu substantia, seu essentia". Esta essência divina é comunicada à humana. Uma interpenetra a outra. Estão "mescladas" (*commiscentur*). Não se transformam em uma essência, mas permanecem como duas; mas onde está uma, a outra está; o que uma faz, a outra faz. O humano é tão verdadeiramente divino quanto a essência etema da Deidade, exceto pelo fato de que não é divina *ex se,* mas por comunicação. (5.) Não obstante, por mais derrogatório que fosse à natureza divina supô-la sujeita às limitações e enfermidades da humanidade, essa comunicação de atributos diz-se ser confinada à natureza humana. (6.) A natureza humana de Cristo, pois, é onipotente, onisciente e em todas as partes presente no tocante à alma e ao corpo. (7.) Como essa transferência de atributos divinos da natureza divina para a humana é conseqüência da encarnação, ou, melhor, a constitui como tal, ela começou quando começou a encarnação, e por conseguinte no ventre da Virgem Maria. (8.) A humilhação de Cristo consistiu principalmente em ocultar ou não empregar as perfeições divinas de sua natureza humana enquanto estava na terra; e sua exaltação em manifestar a glória divina de sua humanidade. Sobre este tema, a "Fórmula de Concórdia"[7] diz: "Eamque Majestatem, ratione unionis personalis, semper Christus habuit: sed in statu suae humiliationis sese exinanivit; qua de causa reverá «tate, sapientia et gratia apud Deum atque homines profecit. Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam, post resurrectionem plene et prorsus deponeret, ut in plenariam usurpationem, manifestationem et declarationem divina: majestatis collocaretur, et hoc modo in gloriam suam ingrederetur". (9.) Não obstante, Cristo, quando na terra, e mesmo quando

no ventre da Virgem, estava em todas as partes presente com respeito à sua alma e com respeito ao seu corpo.

O enunciado anterior crê-se ser uma descrição correta da doutrina da Igreja Luterana tal como se apresenta no capítulo oitavo da “Fórmula de Concórdia”. Todavia, não é pequena a

dificuldade para determinar qual é realmente a doutrina luterana. A Cristologia de Lutero, ainda que muito clara e acentuada, em certos pontos, era indefinida e, em outros, duvidosa. Seus sucessores diferiam seriamente entre si. Um dos principais objetivos da “Fórmula de Concórdia” foi decidir as questões que eram alvo de disputa. Isso se fez através de contemporizações. Ambos os partidos fizeram concessões, e no entanto ambos insistiram em que enunciavam seus pontos de vista particulares em uma e outra parte daquele documento. Portanto, é difícil, se não impossível, conciliar algumas seções da “Fórmula de Concórdia” com outras. De fato, as divisões cujo propósito era curar não tiveram fim.

Diferentes Pontos de Vista entre os Luteranos

Os principais pontos de dissensão entre os teólogos luteranos concernentes à pessoa de Cristo eram os seguintes: a natureza e os efeitos da união das naturezas em Cristo; a base dessa união; e o tempo em que ela se concretizou. A Igreja Reformada, ao aderir à doutrina tal como fora estabelecida no Concilio da Calcedônia, sustentou que existe uma diferença tão essencial entre a natureza divina e a humana, que uma não podia converter-se na outra, e que uma não era capaz de receber os atributos da outra. Se Deus viesse a tornar-se sujeito às limitações da humanidade, então deixaria de ser Deus; e se o homem recebesse os atributos de Deus, deixaria de ser homem. Isso foi considerado uma verdade patente. A “comunhão de atributos” que admitiam os reformados, em concordância com a fé da Igreja, se referia tão-somente à pessoa de Cristo, não a suas naturezas. Cristo possuía todos os atributos da humanidade e da divindade, mas as duas naturezas permaneciam distintas; assim como o homem está sujeito a tudo o que pode ser predicado de seu corpo e de sua alma, ainda que os atributos de um não sejam predicados da outra. Os luteranos mantinham que, com base nesta postura, as duas naturezas ficavam tão separadas como *duo asseres agglutinatos.* E afirmavam que isso não seria uma verdadeira encarnação. Os reformados reconheciam que Jesus Cristo, o filho da Virgem Maria, era uma pessoa divina, porém negavam que sua natureza humana fosse divina. Os luteranos mantinham que o homem se convertera em Deus, e que o

humano se convertera em divino. Caso contrário, Cristo, revestido de nossa natureza, não podia ser objeto de culto divino. É como se não pudéssemos reverenciar um homem a menos que crêssemos que os atributos de sua mente fossem transferidos para seu corpo.

Embora os teólogos luteranos concordem quanto ao fato de que o homem Jesus se fez Deus, diferem quanto ao modo em que isso se concretizou. Assim Brentius, amigo de Lutero e reformador de Würtemberg, em sua obra "De Personali Unione", diz: Se o Logos "tencionava permanecer fora de Cristo, quer pessoalmente, quer com sua natureza, mas proposto a fazer-se homem, necessariamente tinha de exaltar a humanidade à sua própria majestade. Nisso, de fato, consiste a encarnação, em que o homem Cristo não meramente nunca existiu nem agiu sem o Logos, mas também que o Logos nunca existiu nem agiu sem o homem que tomara; e isso só foi possível através da elevação da humanidade a uma igual dignidade com o Logos; a encarnação consiste precisamente nessa elevação: uma é idêntica à outra".[8] "Segundo a fílo-

sofia de Zuínglio, não há proporção entre o finito e o infinito; na filosofia de Deus, porém, a humanidade finita pode também tomar-se infinita."[9] E assim a natureza humana de Cristo é possuidora de todos os atributos divinos. Enche o céu e a terra. É onisciente e onipotente. Lemos na "Fórmula de Concórdia":[10] "Itaque non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, omnia novit, omnia potest, omnibus creaturis praesens est, et omnia, quae in coelis, in terris et sub terra sunt, sub pedibus suis et in manu sua habet". E ainda:[11] "Non in Christo sunt duse separatse personse, sed unica tantum est persona. Ubicunque ea est, ibi est unica tantum et indivisa persona. Ubicunque ea est, ibi est unica tantum et indivisa persona. Et ubicunque recte dixeris: hic est Deus, ibi fateri oportet, et dicere, ergo etiam Christus homo adest". Sendo este o caso, admitindo-se que o homem se toma Deus, que o humano se toma divino, o finito infinito, surge a pergunta: Como isso é possível? Como a divindade é assim comunicada à humanidade? É na resposta a estas perguntas que aparecem as inconsistências não só nas opiniões dos teólogos, mas também nos livros simbólicos. Era um princípio da escola de Wittenberg dos teólogos luteranos que a natureza humana é incapaz de divindade. Assim é também com Chemnitz, o maior dos teólogos da era posterior à Reforma. Em sua obra "De Duabus Naturis in Christo, de Hypostatica Earum Unione, de Communicatione Idiomatum" etc., diz Domer: "Ele refuta da maneira mais vigorosa uma 'physica, naturalis communicatio' ou 'transfusio idiomatum'; e com não menos calor nega ele a 'capacitas' de uma

‘natura finita’ para o ‘infinitum, se isso significa mais do que isto: que o divino possa habitar e agir no homem”.[12] Quanto à ubiqüidade do corpo de Cristo, a dissensão era ainda mais acentuada.[13] Não obstante, esta idéia da capacidade da natureza humana para a divindade chegou a ser a idéia formadora na doutrina luterana da pessoa de Cristo.

Uma diversidade não menor é a que aparece na resposta à pergunta: O que se pretende pela comunicação das naturezas? Às vezes se diz que é uma comunicação da essência de Deus à natureza humana de Cristo; às vezes se diz que é uma comunicação de atributos divinos; e às vezes se diz que não significa nada mais do que isto: o humano é feito o órgão do divino.[14] O primeiro tem autoridade simbólica em seu favor, e é o mais consistente com a teoria. É o sentido próprio das palavras, porque, visto que na “Fórmula de Concórdia” *natura*

é constantemente explicada pelas palavras *substantia* e *essentia*, uma comunicação de natureza é uma comunicação de essência. Uma não se converte na outra, pois as duas são entremeadas e misturadas sem ser confundidas.[15]

A ilustração favorita desta união de duas naturezas derivou-se do ferro quente. Nesse caso (segundo a teoria do calor que então estava em voga), duas substâncias são unidas. Uma interpenetra a outra. O ferro recebe os atributos do calor. Ele resplandece e queima. Onde estiver o ferro, ali está a calor. Mas um não se converte no outro. O ferro continua sendo ferro, e o calor continua sendo calor. Isso é muito engenhoso, mas, como ocorre amiúde, a analogia falha precisamente no ponto que se pretende ilustrar. O ponto que se pretende explicar é como o homem se converte em Deus e Deus em homem; como o humano se transforma em divino e o finito em infinito. Na ilustração, o calor não se transforma em ferro, nem o ferro em calor. A única relação entre ambos é uma justaposição espacial. Na doutrina, porém, o humano se toma divino; o homem se converte em Deus.

Um segundo ponto de dissensão, ainda que menor, era que alguns atribuíam a comunhão dos atributos das duas naturezas à união hipostática, enquanto outros mantinham que a união era o resultado da comunicação da natureza divina à humana.

A dificuldade primordial e a fonte principal de diversidade, contudo, se relacionavam ao tempo e ao modo da união das duas naturezas. Já vimos que um

partido mantinha que essa união se concretizou no momento da “concepção miraculosa”. A concepção foi a ascensão. Da mesma forma que a união do divino com a natureza humana fez divina a natureza humana, ela se tomou *instanter* omnipresente, onipotente e infinitamente exaltada. O efeito da encarnação foi que o Àóyoç já não existia extra camem, nem tampouco era a *caro extra Xòyov.* O que um é, é o outro; o que um sabe, sabe o outro; o que um faz, faz o outro; e toda aquela majestade, glória ou bem-aventurança que um tenha, tenha o outro. “Tão certamente como o ato da encarnação comunica a essência divina à humanidade, com a mesma certeza tem de ser comunicada essa verdadeira onipresença, e não meramente sua potência, que não existe,

à carne de Cristo.”[16] A “Fórmula de Concórdia” ensina a mesma doutrina,[17] e diz: “Ex eodem etiam fundamento credimus, docemus et confítemur, Filium hominis ad dexteram omnipotentis majestatis et virtutis Dei, realiter, hoc est, vere et reipsa, secundum humanam suam naturam, esse exaltatum, cum homo ille in Deum assumptus fuerit, quamprimum in utero matris a Spiritu Sancto est confectus, ejusque humanitas jam tum cum Filio Dei altissimi personaliter fuerit unita”. Mas isso presume que toda a vida terrena de Cristo foi uma ilusão. Não poderia haver crescimento nem desenvolvimento de sua natureza humana. Ele era onisciente e onipotente quando era um bebê não nascido. A Bíblia diz que ele cresceu em conhecimento; esta teoria diz que ele sabia todas as coisas desde o princípio; que ele era o governador do universo cooperando em toda a atividade do Logos quando ainda no ventre da Virgem. Que ele era supremamente bendito quanto à sua natureza humana quando no horto e na cruz; e que estava vivo no tocante à sua alma e ao seu corpo enquanto jazia no túmulo. Se esse é o caso, ele jamais sofreu nem morreu, e jamais houve redenção através de seu sangue,

Para evitar as conseqüências fatais de sua teoria, os luteranos foram levados a certas explicações diferenciadas e sutis, bem como contraditórias. Segundo alguns, não houve uma comunicação *real* da essência divina e de seus atributos à natureza humana senão após sua ressurreição. O Logos estava nele só potencialmente. Houve por parte da natureza divina uma *retractio,* ou r|auxáÇeiv, ou quietude, de modo que era como se não estivesse ali. Segundo outros, houve um **Kpúi|uç** voluntário, ou velado, de si mesmo ou de sua glória divina por parte da humanidade de Cristo. Segundo outros, essa humilhação foi antes o ato do Deus-homem, que só ocasionalmente revelou o fato de que a natureza humana era divina. Nenhuma explicação poderia resolver as dificuldades desta questão, porque estas são inseparáveis da pressuposição de que a natureza humana de Cristo estava permeada pelos atributos divinos desde

o momento de sua miraculosa concepção. É uma contradição dizer que a mesma mente individual era onisciente e, não obstante, ignorante, e que cresceu em conhecimento; que a mesma alma racional era a ao mesmo tempo supremamente feliz e triste até a morte; que o mesmo corpo estava potencialmente vivo, e contudo realmente morto. Pela natureza da questão, não pode haver diferença entre a KTqciç e xpíjoiç de tais atributos divinos como a onisciência e a onipresença. Seria necessário um volume para apresentar os detalhes das controvérsias entre as diferentes escolas dos doutores luteranos sobre este e outros pontos relacionados. Tudo o que se pode esperar aqui é este esboço geral.[18]

Observações sobre a Doutrina Luterana

1. A primeira observação que por si só insinua sobre esta doutrina luterana é seu contraste com a simplicidade do evangelho. O Novo Testamento declara de nosso Senhor Jesus Cristo tudo o que pode ser declarado de um homem sem pecado, e tudo o que pode ser dito de uma pessoa divina. É simplesmente afirmar este fato de outra maneira dizer que a Bíblia ensina que o eterno Filho de Deus se fez homem tomando para si verdadeiro corpo e verdadeira alma racional, e que assim foi e continua sendo Deus e homem, com duas naturezas distintas e uma pessoa para sempre. Tudo quanto vai além disso não passa de especulação. Não satisfeitos em admitir o fato de que as duas naturezas estão unidas na única pessoa de Cristo, os teólogos luteranos insistem em explicar o fato. Dispõem-se a reconhecer que duas naturezas ou substâncias, alma e corpo, se unem na única pessoa do homem, sem pretender explicar a natureza essencial da união. E por que, pois, não podem receber o fato de que as duas naturezas estão unidas em Cristo sem filosofar sobre o assunto? Portanto, a primeira objeção é que a doutrina luterana não passa de uma tentativa de explicar o inexplicável.

2. Uma segunda objeção é que o caráter da explicação foi determinado pelas opiniões peculiares de Lutero acerca da Ceia do Senhor. Cria ele que o corpo e o sangue de Cristo estão real e localmente presentes na Eucaristia. E quando se lhe perguntou: “Como pode o corpo de Cristo, que está no céu, estar presente em muitos lugares diferentes ao mesmo tempo?”, ele respondeu que o corpo de Cristo está em todos os lugares. E quando se lhe perguntou: “E como isso é possível?”, sua única resposta foi que, em virtude da encarnação, foram comunicados à alma os atributos da natureza divina, de maneira que, onde está o Logos, ali deve estar a alma e o corpo de Cristo.

Há duas coisas especialmente destacáveis em Lutero como teólogo. A primeira é sua total sujeição à autoridade da Escritura, tal como ele a entendia. Além do mais, parece que ele nunca duvidava da exatidão de suas interpretações, e tampouco se dispunha a tolerar que os demais lançassem alguma dúvida. Quanto a questões não claramente determinadas na Bíblia, segundo pensava ele, mostrava-se sumamente tolerante e liberal. Mas com respeito àqueles pontos que cria estarem ensinados na palavra de Deus, não admitia nem dúvidas nem dissensões. O outro traço marcante em seu caráter era seu poder de fé. Podia crer não só naquilo que repugnava a seus sentimentos, mas no que estava diretamente oposto a seu sistema, inclusive naquilo que era naturalmente impossível. Sua doutrina cardinal era "a justificação somente pela fé", como traduziu ele Romanos 3.28. Ensinou constantemente não apenas que ninguém pode salvar-se sem fé em Cristo, mas que somente a fé é necessária. Não obstante, visto entender que nosso Senhor ensinava em João 3.5 que o batismo é essencial para a salvação, afirmou sua absoluta necessidade, ainda que muito contra sua vontade. Para conciliar este ensino com sua doutrina da necessidade e suficiência da fé, afirmava que os recém-nascidos exerciam fé ao serem batizados, embora por fé ele quisesse dizer a recepção inteligente, voluntária e cordial de Cristo tal como ele é oferecido no evangelho. De igual modo, ele nutria aversão pela doutrina romanista da transubstanciação e se opunha acerbamente a todas as sutilezas do escolasticismo. Visto, porém, que entendeu literalmente as palavras de nosso Senhor, "Isto é meu corpo", adotou todas as sutilezas, inconsistências e, poderíamos dizer, impossibilidades envolvidas na doutrina da ubiqüidade do corpo de Cristo. Um corpo inclui a idéia de forma tanto quanto de substância. O corpo de uma pessoa não é água, amo-

níaco e outras substâncias orgânicas das quais se compõe. É, aliás, uma grande objeção a qualquer doutrina que deva sua existência principalmente ao desejo de sustentar uma falsa interpretação da Escritura.

Os luteranos, na verdade, negam que sua doutrina da pessoa de Cristo seja assim subordinada a seus conceitos acerca da Ceia do Senhor. Inclusive Domer, em uma passagem, parece adotar o mesmo fundamento. Mas, em outros lugares, admite isso de maneira franca. Assim, falando de Lutero, diz que ele "não desenvolveu suas profundas e plenas intuições cristológicas de maneira doutrinalmente organizada. Muito pelo contrário, sua controvérsia com os suíços o levou à adoção de princípios divergentes simples, que ajudaram a reduzir a Cristologia à categoria de seguidora na carona de outra doutrina, em vez de conceder-lhe uma vida de independência e uma esfera própria".[19] E na página

seguinte, ele diz: “Inclusive os campeões da paz entre os partidos evangélicos puseram sua Cristologia numa posição de dependência à doutrina da Eucaristia, que quase envolveu a perda integral dos grandes traços da doutrina de Lutero”.

3. Deve-se objetar à doutrina luterana não apenas que ela tenta explicar o que é um mistério inescrutável, e que a explicação deriva seu caráter dos pontos de vista de Lutero da Eucaristia, mas também que a explicação propriamente dita é totalmente insatisfatória. Em primeiro lugar, é unilateral. Insiste em uma comunicação das naturezas e uma comunhão de atributos. Os luteranos afirmavam que Deus se fez homem tão verdadeiramente como, e no mesmo sentido, em que o homem se fez Deus. Não obstante, negavam que a natureza divina recebesse algo da humana, ou que Deus se tomasse absolutamente sujeito às limitações da humanidade. Não obstante, tal limitação parece estar envolvida na doutrina luterana da humilhação de Cristo. A idéia é que, depois da encarnação, o Logos não é *extra carnem,* que toda a sua atividade é com e por meio da atividade de sua humanidade; e no entanto afirma-se que durante seu tempo na terra sua humanidade ele não exerceu, salvo ocasionalmente, suas perfeições divinas. Isso parece necessariamente implicar a admissão de que o Logos não exerceu essas perfeições durante o período da humilhação. Ou seja, que, enquanto Cristo esteve na terra, o conhecimento e o poder do Logos foram medidos e circunscritos pelo conhecimento e poder da alma humana de Cristo. Esta é a doutrina moderna da KÉvcocnç, que Lutero rejeitou. Ele se recusava, diz Domer, a “comprar um crescimento real da unidade vital divina-humana pelo preço de uma depotenciação ou auto-esvaziamento do Logos”.[20]

Em segundo lugar, a doutrina de que tratamos é destituída de todo e qualquer apoio bíblico. Quase todos os argumentos derivados das Escrituras de que os luteranos se valem encontram-se em passagens nas quais a pessoa de Cristo é denominada por sua natureza humana, quando se lhe imputam os atributos ou prerrogativas divinas. E assim, por haver dito: “O Filho do Homem está no céu”, logo se infere que a natureza humana, ou seja, a alma e o corpo de Cristo, estava no céu enquanto ele se achava na terra. Eles, porém, não levam este princípio até o fim, e argumentam que, em virtude de Cristo ser denominado à luz de sua natureza divina, quando se lhe atribuem as limitações da humanidade, por isso mesmo sua natureza divina se acha limitada. Mas se o fato de ser chamado Deus quando se afirma que comprou a Igreja com seu sangue não prova que a natureza divina sofreu a morte, tampouco prova a ubiqüidade de

sua humanidade o fato de ser chamado Filho do Homem quando se afirma que

está no céu. *E* é preciso atribuir ainda menos importância ao argumento baseado em passagens nas quais o Teantropo é o sujeito ao qual se atribuem perfeições e prerrogativas divinas. O fato de nosso Senhor dizer: “Toda a autoridade me foi dada nos céus e na terra”, não prova a onipotência de sua natureza humana, mais do que sua declaração “Antes que Abraão existisse, eu sou” demonstra que sua humanidade era eterna. Dizer que o homem é uma criatura racional não implica que seu corpo pensa, como dizer que Jesus Cristo é Deus não implica que sua natureza humana era divina. Se a união pessoal entre a alma e o corpo, no homem, não implica que os atributos da alma são comunicados ao corpo, então a união pessoal das duas naturezas, em Cristo, não implica que os atributos divinos são comunicados à sua humanidade.

Em terceiro lugar, a doutrina luterana destrói a integridade da natureza humana de Cristo. Um corpo que enche a imensidade não é um corpo humano. Uma alma onisciente, onipresente e onipotente não é uma alma humana. Se esta doutrina for verídica, perde-se o Cristo da Bíblia e do coração humano.

Em quarto lugar, a doutrina luterana é contrária a toda a tendência do ensino da Palavra de Deus e de toda a Igreja. Se há algo claramente revelado nas Escrituras acerca de nosso Senhor, e se há algo ao qual se prende instintivamente o coração do crente, é que ele é Deus acima de todas as coisas e bendito para sempre. Ele é, não obstante, um homem como nós; osso de nossos ossos e carne de nossa carne; que pode compadecer-se de nossas mazelas e que conhece, por sua própria experiência e presente consciência, quão frágil e vacilante é a natureza humana. Ele se fez homem e continua sendo homem para poder ser misericordioso e fiel sumo sacerdote no que diz respeito a Deus. Porém um homem cujo corpo e alma enchem a imensidade, que, “como homem”, é onisciente e onipotente, como se acaba de afirmar, deixa de ser homem. Sua humanidade se funde na divindade, e ele se toma não Deus e homem, mas somente Deus, e com isso perdemos nosso Salvador, o Jesus da Bíblia, que foi varão de dores e experimentado em sofrimento, um conosco em sua humanidade, e portanto pode compadecer-se de nós e nos salvar.

Finalmente, uma objeção fatal à doutrina ora em consideração é que ela envolve a impossibilidade física de os atributos serem separáveis das substâncias das quais constituem sua manifestação. Trata-se da mesma classe de impossibilidade que uma ação sem que alguém aja; ou o movimento sem algo que se mova. É uma objeção imposta tanto pelos próprios luteranos quanto por outros contra a doutrina romanista da transubstanciação, a presunção de que os acidentes ou

atributos do pão e do vinho existem na Eucaristia quando a substância deles já não existe. De igual modo, segundo a doutrina luterana, os atributos da natureza QU essência divina são transferidos para outra essência. Se não existe tal transferência ou comunicação, então a natureza humana de Cristo não é mais onisciente nem onipotente do que um operador de milagres. Se a natureza divina só exerce sua onipotência em conexão com a atividade da humanidade, então a humanidade é mero órgão ou instrumento da natureza divina. Não obstante, esta idéia é repudiada pelos luteranos. Eles admitem que, para que Deus exerça seu poder, quando Pedro disse ao aleijado: "Levanta-te e anda", tratava-se de algo muito diferente que tomar Pedro onipotente. Além disso, a onipresença e a onisciência não são atributos dos quais uma criatura possa ser órgão. O conhecimento é algo subjetivo. Se uma mente conhece tudo, então aquela mente, e não outra em conexão com ela, é otíisci-

ente. Se o corpo de Cristo está presente em todos os lugares, então é a substância daquele corpo, e não a essência de Deus, o que é onipresente. A doutrina luterana, porém, consiste em que os atributos essenciais ou propriedades das duas naturezas permanecem sem mudanças depois da união hipostática. As propriedades da essência divina não se converteram nas propriedades da essência humana. Então a humanidade de Cristo possui os atributos da divindade sem sua essência, e contudo esses atributos ou propriedades não são inerentes em sua substância humana.[21]

Parece uma clara contradição de termos dizer que o humano se converte em divino, que o finito se toma infinito; e não menos contraditório é dizer que a humanidade de Cristo possua atributos infinitos, e, não obstante, ela mesma não é infinita.

A doutrina luterana da Pessoa de Cristo nunca se desligou da doutrina luterana da Ceia do Senhor. Ambas são peculiares desta Igreja, e não constituem parte do cristianismo universal.

§ 8. *Formas Mais Recentes da Doutrina*

Durante o período entre a Reforma e nosso tempo atual, a doutrina sobre a Pessoa de Cristo esteve sob constante discussão. Não obstante, as opiniões que se apresentavam eram grandemente aplicáveis a uma ou a outra das formas da doutrina já consideradas. As únicas teorias que chamam especial atenção são o socianismo e a humanidade preexistente de Cristo.

O Socianismo

Socino era italiano, e nasceu de uma família nobre de Siena, em 1539. A primeira parte de sua vida não foi dedicada ao estudo. Como favorito do Grã Duque, passou doze anos em sua corte, e em seguida foi para Basiléia a fim de prosseguir seus estudos teológicos, nos quais se interessara profundamente. Depois de uns poucos anos, foi para Polônia e estabeleceu-se em Cracóvia. Ali e em suas cercanias passou a maior parte de sua vida ativa. Morreu em 1604.

Os primeiros socinianos fundaram uma escola em Racóvia, na Polônia Menor, e essa instituição logrou tanto renome que atraiu estudantes dentre os protestantes e romanistas, Não obstante, foi suprimida pelo governo em 1658, e os seguidores de Socino, depois de sofrerem prolongada perseguição, acabaram expulsos do reino.

Socino e seus seguidores admitiram a autoridade divina das Escrituras. Os escritores sacros, diziam eles, escreveram *divino Spiritu impulsi eoque dictante.* Admitiam que a Bíblia continha doutrinas superiores, porém não contrárias, à razão. E dessa contrariedade a razão devia julgar. Com base nesse fato, rejeitaram muitas doutrinas defendidas pela Igreja universal, especialmente as doutrinas da Trindade e da Expiação. Socino disse que, uma vez que só

existe uma essência divina, só pode haver uma pessoa divina. Negou que existisse uma religião natural ou uma teologia natural. Considerava a revelação supematural a única fonte de nosso conhecimento de Deus e das coisas divinas. A única religião era a cristã, a qual ele definia como “Via divinitus proposita et patefacta perveniendi ad immortalitatem, seu aetemam vitam”.[22] Esta é a resposta à primeira pergunta da “Brevíssima Institutio”, da qual Socino foi o autor.

Já que todos os homens pecaram, ficaram sujeitos à pena de morte eterna, o que Socino entendeu como sendo aniquilamento. Para livrar os homens dessa pensa, Deus enviou Cristo ao mundo, e somente por meio dele é que se pode assegurar a imortalidade. Concernente a Cristo, Socino ensinou que em si mesmo e por sua própria natureza era mero homem, não tendo existido antes de haver nascido da Virgem Maria. Não obstante, distinguia-se de todos os demais homens:

1. Por sua concepção miraculosa.[23]

2. Ainda que pecável e suscetível a ser tentado, estava totalmente isento de pecado.

3. Recebeu um batismo especial do Espírito Santo, ou seja, da divina eficiência.

4. Algum tempo antes de entrar em seu ministério público, foi levado ao céu para que visse a Deus e fosse instruído por ele diretamente. Há duas passagens que falam que Cristo estivera no céu (Jo 3.13 e Jo 6.62). “In priore loco”, diz Socino, “ex Graxo ita verba Christi legi possunt, ut dicat, filium hominis non quidem esse in ccelo, sed fuisse. Vox enim Graxa *&v* quae per prresens tempus reddita fúit, potest, ut doctissimi aliqui interpretes annotarunt (Erasmus et Beza), reddi per prreteritum imperfectum; ut legatur non *qui est,* sed, *qui erat in ccelo.”*[24]' Como não se admitia nenhuma preexistência de Cristo, estas passagens eram consideradas asserções diretas de que ele fora levado ao céu durante sua vida terrena.

5. A grande distinção de Cristo é que, a partir de sua ressurreição e ascensão, lhe foi confiado todo o poder no céu e na terra. Ele está exaltado acima de todas as criaturas, e foi constituído vice-rei de Deus sobre todo o universo. Formula-se a seguinte pergunta: “Quid tamen istud ejus divinum imperium nominatim complectitur?”. Eis a resposta: “Propter id quod jam dictum est, nempe quod hoc potestatem complectitur plenissimam et absolutissimam in verum Dei populum, hinc necessário sequitur, eodem divino império contineri potestatem et dominationem in omnes angelos et spiritus tam maios, quam bonos”.[25] E ainda: “Nonne ex eadem tua ratiocinatione sequitur, Jesum Christum in omnes homines plenum dominatum habere? Sine dubio; nec solum in omnes homines sed praeter ipsum unum Deum 1 Cor. xv.27, prorsus in alia omnia, quemadmodum divina testimonia nos diserte docent”.[26]

6. Devido a esta exaltação e autoridade, Cristo é propriamente chamado de Deus, e deve ser adorado. Socino a ninguém reconhecia como cristão que não fosse adorador de Cristo. A resposta à pergunta 246 no Catecismo Racoviano, ele declara que aqueles “qui Christum non invocant nec adorandum censent” não são cristãos, porque de fato não têm a Cristo.[27]

7. Socino reconhece que os homens devem sua salvação a Cristo. Ele os salva não só em seu caráter de profeta ao ensinar-lhes a verdade; não só em seu caráter de sacerdote intercedendo por eles; mas especialmente em virtude de seu ofício

régio. Cristo exerce o poder e a autoridade divinos e absolutos que lhe foram concedidos para a proteção e assistência deles. Ele opera não só sobre eles e para eles, mas também dentro deles, de maneira que é por meio dele que se alcança a imortalidade ou a vida eterna.

À luz de tudo isso faz-se evidente que Socino e seus seguidores tinham uma visão mais exaltada de Cristo que aqueles que se denominam socinianos na Grã-Bretanha e na América, os quais consideram nosso Senhor um homem comum. O termo Unitário, especialmente neste país, é empregado em um sentido que inclui a todos os que negam a doutrina da Trindade, mas retêm o nome de cristãos. Portanto, inclui os arianos, semi-arianos, socinianos genuínos e humanitários.

A Preexistência da Humanidade de Cristo Swedenborg

Esta teoria tem sido defendida em diferentes formas. A doutrina de Swedenborg é tão mis-tica que é muito difícil ser claramente entendida, e tem sido modificada em maior ou menor grau por seus discípulos reconhecidos. Swedenborg era filho de um bispo sueco. Nasceu em janeiro de 1688 e morreu em março de 1772. Desfrutou de uma educação inicial muito vantajosa, Manifestou extraordinária precocidade, e fez tamanhos avanços em cada ramo da cultura que granjeou a mais elevada posição entre os literatos de seus dias. Escreveu numerosas obras em todas as esferas da ciência antes de voltar sua atenção para os assuntos da religião. Crendo que a Igreja existente, em todas as suas formas, fracassara em chegar ao verdadeiro sentido da Escritura, considerou-se como que chamado por Deus, de maneira extraordinária ou miraculosa, para revelar o significado oculto da palavra de Deus e fundar uma nova igreja.

1. Concernente a Deus, Swedenborg ensinou que Ele possuía não só essência, mas também forma, e que essa forma era humana. Ele chamava Deus de “o eterno Deus-homem”. Há dois tipos de corpos, o material e o espiritual. Cada pessoa, além de seu corpo externo e material, possui outro que é interno e espiritual. O último tem todos os órgãos do primeiro, de modo que pode ver, ouvir e sentir. Na morte, o corpo externo é descartado, e a alma doravante age através da vestimenta etérea ou espiritual. Esta é a única ressurreição que Swedenborg admitia. Não há ressurgimento dos corpos postos na sepultura. Entretanto, como o espiritual corresponde ao material, os que conhecem uns aos outros neste mundo desfrutarão de reconhecimento mútuo

no mundo por vir. Este aspecto de sua antropologia vincula-se à sua doutrina concernente a Deus. Pois como a alma, de sua própria natureza, forma para si mesma um corpo para agir *ad extra*, assim a essência de Deus forma para si mesma um corpo espiritual para a manifestação externa.

Como não existe senão uma só essência divina, Swedenborg afirmava que não pode haver senão uma pessoa divina. Ele considerava a doutrina da Igreja acerca da Trindade como triteísmo. Ele admitia uma Trindade de princípios, mas não de pessoas. Como a alma e o corpo no homem são uma só pessoa, e deles procedem a atividade que opera de fora, assim em Deus o divino e o humano são o Pai e o Filho, como uma só pessoa, e o Espírito Santo é sua eficiência ou influência santificadora.

2. Concernente ao homem, Swedenborg ensinou que ele foi criado à imagem de Deus, e era uma criatura de uma natureza muito elevada. Swedenborg entendia o relato bíblico da queda como uma alegoria da apostasia da Igreja. Não obstante, admitia que os homens são pecadores e já nascem com forte disposição para o mal, mas não perderam sua capacidade para o bem. Conseqüentemente, necessitam de redenção. São suscetíveis à libertação do mal, não só porque retêm sua liberdade moral, mas também porque, em virtude do corpo interior espiritual, são capazes de comunicação com seres espirituais. Como o homem, por meio de seu corpo material, se relaciona com o mundo dos sentidos, assim, em virtude de seu corpo espiritual, ele está apto a relacionar-se com os habitantes do mundo espiritual. Swedenborg apresenta muitos exemplos de como ele conversava com Deus e com os anjos, bons e maus. Por anjos, todavia, ele tinha em mente as pessoas que já haviam deixado esta vida. Ele não admitia a existência de nenhuma inteligência criada além do homem.

3. Ele afirmava que Cristo era Jeová, o único Deus vivo e verdadeiro, o criador, preservador e soberano do mundo. Visto que esta pessoa divina era Deus e homem desde a eternidade, sua encarnação, ou manifestação na carne, consistia em haver ele assumido um corpo material com sua vida física no ventre da Virgem Maria. Esse foi o corpo que cresceu, sofreu e morreu. No caso dos homens ordinários, o corpo material é deixado para sempre no túmulo; mas, no caso de Cristo, o corpo externo foi gradualmente aperfeiçoado e glorificado até perder-se naquele corpo espiritual e eterno. Esta idéia de um duplo corpo em Cristo não é de forma alguma peculiar a Swedenborg. Barclay, o teólogo representante dos quacres, diz: “Visto que havia o corpo externo e visível e templo de Jesus Cristo, o qual tomou sua origem da Virgem Maria, há também o

corpo espiritual de Cristo, através do qual ele, que era a Palavra que esteve no princípio com Deus, e era e é Deus, revelou-se aos filhos dos homens em todos os tempos, e através de quem os homens, em todos os tempos, chegam a ser participantes da vida eterna, e a ter comunhão e participação com Deus e Cristo".[28] E uma vez mais, P. Poiret, de Amsterdã, ensina que "La Majesté divine voulut couvrir son corps glorieux de notre chair mortelle, qu'il voulut prendre dans le sein d'une Vierge". "Le corps de Jésus Christ, se revêtant de la chair et du sang de la bien heureuse Vierge, fera aussi peu un composé de deux corps différents, qu'un habit blanc et lumineux plongé dans un vase de couleur chargée et obscure, ou il se charge de la matière, qui produit cette opacité, ne devient pour cela un habit double ou deux habits, au lieu d'un."[29]

4. A obra redentora de Cristo não consiste era carregar ele nossos pecados no madeiro, nem em fazer satisfação à justiça de Deus em prol de nossas ofensas. Swedenborg rejeita toda a idéia de tal satisfação. A obra da salvação é inteiramente subjetiva. A justificação é o perdão concedido com base no arrependimento. O povo de Deus se toma interiormente justo, e sendo assim santo é admitido na presença de Deus e dos espíritos santos no céu. Seus pontos de vista peculiares do estado dos falecidos, no céu ou no inferno, não reclamam consideração neste lugar.[30]

Isaac Watts

Ninguém, familiarizando-se com os "Salmos e Hinos" do dr. Watts, nutre qualquer dúvida de ser ele um devoto adorador de nosso Senhor Jesus Cristo, nem coloca em questão sua convicção sobre a doutrina da Trindade. Todavia, em virtude de seus pontos de vista sobre a pessoa de Cristo, há uma vaga impressão de que, de alguma forma, ele se desviou da fé da Igreja. Aliás, afirma-se cora freqüência que ele era ariano. Em suas obras,[31] contudo, há uma dissertação sobre "a doutrina cristã da trindade: ou, Pai, Filho e Espírito, três pessoas e um só Deus, asseverado e provado, com seus divinos direitos e honras vindicados, por clara evidência da Escritura, sem o auxílio ou empecilho dos esquemas humanos. Escrito principalmente para o uso de cristãos particulares". Nessa dissertação, a doutrina comum da Igreja é apresentada na forma usual e sustentada pelos argumentos comuns, com singular perspicácia e vigor.

Seus pontos de vista peculiares sobre a pessoa de Cristo se acham elaborados em três discursos sobre "The Glory of Christ as God-man",[32] publicado em 1746. No primeiro deles, ele faz referência às "aparições visíveis de Cristo, como

Deus, antes de sua encarnação", e traz a lume todos os textos nos quais ele é chamado de Jeová, Deus e Senhor, e aqueles nos quais os atributos e prerrogativas divinos lhe são atribuídos.

No segundo, ele trata dos "extensos poderes da natureza humana de Cristo em seu presente estado glorificado". Em um ensaio prévio, ele assumiu a posição de que a "alma humana de Cristo é o primeiro, o maior, o mais sábio, o mais santo e o melhor de todos os espíritos criados".[33] Ele argumenta este ponto à luz de todas aquelas passagens da Escritura que falam da exaltação de Cristo e do dom que ele recebeu de domínio absolutamente uni-

versai. Como a natureza divina de Cristo não admite exaltação ou receber algo como dom, ele deduziu que essas passagens devem ser entendidas de sua natureza humana, e portanto que Cristo, como homem, deve ser considerado exaltado acima de todas as coisas criadas. À objeção: "Como é possível que um espírito humano seja revestido com poderes de tão vasta extensão?", ele responde, primeiro, que o poder em questão não é infinito; e, em segundo lugar, que, se a doutrina da indivisibilidade da matéria for verdadeira, então não podemos fixar o mínimo de pequenez, e então podemos determinar o máximo de grandeza. "Por que", pergunta ele, "não poderia a alma humana de Cristo ser designada para governar o mundo, como a alma humana é designada para governar seu corpo, quando é evidente que a alma do homem não conhece a milésima parte das finíssimas ramificações dos músculos e nervos, e o mais tênue vapor ou espíritos animais que são partes desse corpo?"[34] Em terceiro lugar, dificilmente podemos pôr limite ainda à nossa própria capacidade; e no entanto a "alma de Cristo pode ser imaginada, em sua própria natureza, como transcendendo os poderes de todas as demais almas, na medida em que um anjo excede um idiota, e todavia não passar ainda de uma alma humana, pois *gradus non mutant speciem*".[35] Em quarto lugar, se os poderes da alma de Cristo não estavam em seu estado de humilhação suficiente para os propósitos do governo e do juízo, isso não prova que eles não são agora suficientes em seu estado glorifícado. "Quem sabe a que 'espantosa amplitude podem chegar todos os poderes naturais do homem quando ele alcançar o estado de glória?'"[36] Em quinto lugar, e principalmente, esta suprema exaltação do poder da alma humana de Cristo se deve à sua união com a natureza divina. Foi por causa dessa união que, quando a alma de Cristo, enquanto aqui na terra, queria realizar um milagre, o efeito se seguia imediatamente. Portanto, "o homem Cristo pode produzir todos os mandamentos de Deus pelos quais o mundo é governado".[37] "Sobre esta

descrição das coisas", acrescenta ele, "as várias linguagens da Escritura parecem ser verídicas e muitíssimo inteligíveis. Cristo diz que por si mesmo ele nada podia fazer, pois 'não conhecia o dia do juízo', enquanto estava aqui na terra etc., e contudo disse que 'conhecia o coração dos homens e conhecia todas as coisas'; pois tão sólida era a mente divina unida àquele que aprouve comunicar todas estas idéias, como era sólida sua natureza humana capaz de recebê-las."[38]

O terceiro discurso é dedicado a provar a preexistência da alma humana de Cristo. Ele argumenta com base no fato de que há muitas expressões na Bíblia que parecem implicar que ele possuía uma natureza dependente antes de Vir a este mundo. Ele é chamado de anjo ou mensageiro de Deus, e é descrito como alguém enviado a executar sua vontade. Ele argumenta ainda sobre o fato de Cristo declarar ser a imagem de Deus, mas a essência ou natureza divina não pode por si mesma ser imagem. Tal termo só pode aplicar-se à natureza criada unida à divina, de modo que a "pessoa complexa" assim constituída revelaria o que Deus é. Um argumento é também esboçado à luz de todas aquelas passagens em que se descreve Cristo como tendo-se humilhado, havendo-se tomado pobre, sendo destituído de

qualquer reputação. Tudo não pode, diz ele, ser propriamente entendido como referência à natureza divina, mas é perfeitamente inteligível e pleno de sentido como uma referência à alma humana de nosso Senhor. Foi um ato de inaudita condescendência para a mais inteligente das criaturas "esvaziar-se" e fazer-se tão ignorante e frágil quanto uma criança, submetendo-se não só ao crescimento em sabedoria, mas às enfermidades e sofrimentos de nosso estado mortal. Ao perguntar-se como um intelecto tão exaltado poderia reduzir-se à condição ou estado de uma criança, ele respondeu que algo análogo a isso ocorre com alguma freqüência, mesmo na experiência humana. Os homens de idade adulta e de extrema erudição têm perdido todo o seu conhecimento e sido reduzidos à necessidade de aprender tudo outra vez, embora em alguns casos tal conhecimento tenha voltado subitamente. Foi a mesma natureza que se esvaziou que em seguida se encheu de glória como recompensa. Outro argumento em prol da preexistência da alma de Cristo, diz ele, pode ser extraído do fato de que sua encarnação "é sempre expressa com certa linguagem corpórea, tal como se denota em assumir ele uma natureza animal, ou corpo, ou carne, sem a-mínima menção de assumir uma alma".[39]

Novamente,[40] "O pacto entre Deus o Pai e seu Filho Jesus Cristo para a redenção da humanidade é descrito na Escritura como sendo feito e acordado desde ou

antes da fundação do mundo. Não seria, pois, mais apropriado que ambas as partes reais estivessem realmente presentes, e que tal transação não fosse meramente dentro da essência divina através de personalidades tão distintas como não dotadas de mente e vontade distintas? A essência de Deus é geralmente admitida pelos doutores protestantes como sendo a mesma única essência numérica nas três personalidades, e portanto não pode ser senão uma só mente ou espírito conspícuo. Ora, seria possível um único entendimento e vontade fazer tal pacto descrito na Escritura?". "Concordo que a natureza divina, que está em Cristo desde a eternidade, engendre e harmonize todas as partes desse pacto. Mas não acrescentaria a esse pacto resplendor e glória, e mais conspícua eqüidade, supor o homem Cristo Jesus, que é mais propriamente o mediador segundo 1 Timóteo 2.5, estar também presente antes da fundação do mundo, ser escolhido e designado como o redentor ou reconciliador da humanidade, ser, pois, ordenado cabeça de seu futuro povo para receber promessa, graça e bênção em seu nome, e para aceitar a solene e poderosa incumbência das mãos de seu Pai, ou seja, de cuidar de milhões de almas?"

Watts argumenta ainda, à luz do que a Bíblia ensina sobre a Filiação de Cristo: "Ao ser chamado Filho, Filho unigênito, isso parece implicar derivação e dependência; e talvez a Filiação de Cristo, e ser ele o unigênito do Pai, possa ser mais bem explicado, atribuindo isso à sua alma humana, existindo de alguma forma peculiar e imediata de criação, formação ou derivação do Pai, antes que outras criaturas fossem formadas; especialmente se incluirmos na mesma idéia de Filiação sua união à natureza divina, e se acrescentarmos também sua exaltação ao ofício de Messias, como Rei e Senhor de todos".[41]

O dr. Watts explica claramente o que ele entende pela preexistência da humanidade de Cristo, quando diz:[42] "Toda a idéia que tenho de uma alma humana é esta, a saber: uma mente ou

um espírito criado que tenha entendimento e vontade, e poderes racionais, e que se adapte a unir-se a um corpo humano, de tal maneira que exerça os poderes de um homem, para sentir os apetites e sensibilidades e paixões de um homem, como para receber impressões ou sensações, quer de prazer, quer de dor, por meio desse corpo, e que seja também apto a incitar e influenciar todas as faculdades animais desse corpo de uma forma acessível à natureza humana".

O que é dito acima está muito longe de ser uma exposição completa das considerações apresentadas pelo dr. Watts em abono à sua teoria. É

simplesmente uma seleção de seus argumentos mais plausíveis apresentados a fim de que sua doutrina seja propriamente entendida.

Tudo indica que ele cria na Deidade eterna do Logos como a segunda pessoa da Trindade; e que Deus, antes que quaisquer outras criaturas fossem chamadas à existência, criou uma alma humana em união pessoal com o Logos de faculdades tão exaltadas que o tomassem o maior de todos os espíritos criados; que a encarnação consistiu nesta pessoa complexa assumindo um corpo material humano com sua vida animal; que a humilhação de Cristo consistiu em sua alma humana assim exaltada em sua própria natureza, esvaziando-se de seu conhecimento, poder e glória, e assumindo não só o gradual desenvolvimento de sua humanidade, mas também tudo o que fez de nosso Senhor, enquanto estava aqui na terra, um homem de dores. Sua exaltação consistiu no alargamento dos poderes de sua alma durante seu estado de humilhação, e em sua ressurreição e ascensão à destra de Deus.

Objeções

As objeções mais óbvias a esta teoria são:

1. Que ela é contrária à fé comum da Igreja, e portanto ao mais óbvio sentido da Escritura. A Bíblia, ao ensinar que o Filho de Deus se tomou homem, com isso ensina que ele assumiu um corpo e uma alma genuínos. Pois nem uma alma sem o corpo, nem um corpo sem uma alma, é um homem no sentido bíblico do termo. Foi o Logos que se tomou homem; e não um Deus-homem que assumiu um corpo material.

2. As passagens da Escritura citadas em seu abono são interpretadas, em sua maior parte, em violação do princípio reconhecido de que tudo o que é verdadeiro de cada uma das naturezas em Cristo pode ser predicado de sua pessoa. Como Cristo pôde dizer: “Tenho sede”, sem implicar que sua natureza divina estava sujeita às necessidades de um corpo material, também ele pôde dizer: “Todo poder me foi dado no céu e na terra”, sem ensinar que tal poder reveste sua humanidade.

3. A doutrina de que a alma humana de Cristo foi o primeiro e mais exaltado dos espíritos criados o coloca fora do alcance da solidariedade humana. Ele é, como homem, para nós, muito mais do que o anjo Gabriel. Necessitamos, e a Bíblia no-lo revela, por assim dizer, de um Salvador mais circunscrito, um que,

ainda que verdadeiro Deus, não obstante seja um homem igual a seus irmãos, a quem podemos envolver nos braços de nossa fé e amor.[43]

§ 9. *Formas Modernas da Doutrina*

Domer, na primeira edição de sua obra sobre a "Pessoa de Cristo", diz que a teologia luterana levou ao máximo extremo a tentativa de preservar a unidade da pessoa de Cristo, com base na pressuposição da Igreja de que ele possuía duas naturezas distintas. Se tal tentativa for um fracasso, nada mais resta. Ele mantém que é um fracasso por envolver a pressuposição impossível de uma transferência de atributos sem mudança de substância, mas também porque é unilateral. Recusa-se a admitir a comunicação dos atributos humanos à natureza divina, enquanto insiste na transferência das perfeições divinas na natureza humana. E, além disso, insiste ele, se for admitido tudo o que pretende a teoria luterana, a união das duas naturezas permanece tão irreal como na doutrina da Igreja. Qualquer distinção de naturezas, diz ele, tem de ser abandonada no sentido ordinário do termo. É com base nesta pressuposição que se baseiam as posturas modernas acerca da Pessoa de Cristo. Tais posturas podem ser divididas em duas classes: a panteísta e a teísta. Mas estas duas classes têm muito em comum. Ambas se baseiam no princípio da unidade de Deus e do homem. Isso é admitido por todos os lados. "O traço característico de todas as cristologias recentes", diz Domer, "é o esforço de ensinar a unidade essencial do divino e do humano".[44] O tópico da seção na qual esta admissão ocorre, é: "Os Fundamentos da nova Cristologia estabelecidos por Schelling, Hegel, Schleiermacher". Isso eqüivale a dizer que a Nova Cristologia está baseada nos princípios da filosofia panteísta. Baur[45] diz o mesmo. Ele intitula a última divisão de sua obra sobre a Trindade: "Die gegenseitige Durchdringung der Philosophie und der Theologie", ou seja, A mútua interpretação da Filosofia e da Teologia. Esta última se funde na primeira. O dr. Ullmann diz que a doutrina da unidade de Deus e do homem, que ele cita como a idéia fundamental da teologia de Schleiermacher e do próprio cristianismo, não é inteiramente nova. Foi inculcada pelos místicos alemães da Idade Média.[46] Hegel diz que o que a Bíblia ensina sobre Cristo não é próprio de um indivíduo, mas só da humanidade como um todo; e as idéias cristológicas de Hegel, diz o dr. John Nevin de Mercersburg, "são muito significativas e cheias de instrução".[47] A objeção de que estes princípios são panteístas, ele descreve como "mero ruído sem nenhum sentido", e acrescenta que necessitamos de um panteísmo cristão para opor-se ao panteísmo anticristão de nossos dias. Schleiermacher diz que um panteísmo que

se aferre à fórmula “Um e Tudo” (“a doutrina de que tudo é um”) é perfeitamente consistente com a religião, e pouco difere em seus efeitos do monoteísmo! Poder-se-iam aduzir confissões similares em quantidade inumerável. Os teólogos dessa classe negam que Deus e o homem sejam essencialmente diferentes. Repetem, quase continuamente, que Deus e o homem são um, e fazem disso a idéia fundamental do cristianismo, e especialmente da cristologia.

Cristologia Panteística

Visto que a teologia cristã se propõe a ser uma exibição da teologia bíblica, cada teoria que envolva uma negação do Deus pessoal se encontra propriamente muito além de sua esfera. Não obstante, nos sistemas modernos se dá tal combinação de princípios panteístas com as doutrinas teístas, que as duas coisas não podem ser mantidas inteiramente separadas. Os teólogos panteístas e teístas da escola moderna se unem em declarar “a unidade de Deus e do homem”. Eles, porém, compreendem esta doutrina em sentidos diversos. Com os primeiros ela é entendida como que denotando identidade, de maneira que o homem é apenas a mais elevada forma da existência de Deus; para os outros amiúde significa apenas que “*natura humana capax est naturae divinae”*. O humano é capaz de receber os atributos do divino. O homem pode chegar a ser Deus.

Segue-se desta doutrina, em primeiro lugar, que Deus é o único verdadeiro Ser do qual o mundo é o fenômeno sempre mutante, que “die Menschwerdung Gottes ist eine Menschwerdung von Ewigkeit”. *A encarnação de Deus é desde a eternidade.* E, em segundo lugar, que este processo é contínuo, completo não em um caso, mas só no todo. Cada homem é uma forma da vida de Deus, mas o infinito nunca é plenamente realizado nem revelado em alguma manifestação isolada. Alguns desses filósofos estavam dispostos a dizer que Deus foi mais plenamente manifestado em Cristo do que em qualquer outro indivíduo de nossa raça, mas a diferença entre ele e os outros homens é apenas em grau. Outros dizem que a distinção peculiar de Cristo foi que ele teve uma visão mais clara e uma convicção mais profunda da identidade de Deus e do homem que qualquer outro homem. Tudo se reduz ao sumário da doutrina tal como a apresenta Strauss.[55] Disse ele: “Se a idéia da unidade das naturezas divina e humana, de Deus e do homem, é uma realidade, segue-se que esta realidade é efetuada ou manifestada uma vez por todas em um só indivíduo, como nunca antes nem nunca depois dele? ... Uma idéia nunca se exibe em toda a sua plenitude em um só exemplar; e em todos os demais só de maneira imperfeita.

Uma idéia sempre é exibida em uma variedade e multiplicidade de exemplares que se complementam entre si; sua riqueza se difunde pela constante mudança dos indivíduos, um sucedendo ou suplantando o outro... A humanidade, a raça humana, é o Deus-homem. A chave para a verdadeira Cristologia consiste em que os predicados que a Igreja aplica a Cristo, como um indivíduo, pertencem a uma idéia, ou a um todo genérico". Também diz Blasche:[56] "Entendemos por Deus fazendo-se homem não a revelação dele mesmo num ou o mais dos mais perfeitos dos homens, mas a manifestação de si mesmo na raça dos homens (in der ganzen Menschheit)".

Cristologia Teística

Temos a autoridade de Dorner para dizer que as especulações modernas acerca da Cristologia estão baseadas nos dois princípios de que há tão-somente uma natureza em Cristo, e que a natureza humana é *capax naturae divinae*, é capaz de tomar-se divina. A isso se deve acrescentar um terceiro princípio, ainda que mesmo Domer não o mantenha, ou seja, que o divino é capaz de tomar-se humano. [48] [49]

Os defensores desses princípios concordam: Primeiro, em admitir que houve real crescimento do homem Cristo Jesus. Quando pequeno, ele era frágil, ignorante e inconsciente de caráter moral como qualquer outra criancinha. Quando menino, não possuía mais vigor intelectual ou físico que quaisquer outros meninos. Não obstante, há certa diferença na maneira de declarar sobre como Cristo era durante a maturidade de sua vida terrena. Segundo alguns, ele não tinha conhecimento nem poder super-humano. Tudo o que ele sabia lhe era comunicado pelo Pai, dizem alguns, ou pelo Logos, dizem outros. Os milagres que operava não provinham de seu próprio poder, mas do poder de Deus. Diante do túmulo de Lázaro, ele orou por poder, a fim de restaurar seu amigo à vida; ou, melhor, para que Deus o ressuscitasse dos homens; e deu graças porque sua oração foi ouvida.

Em segundo lugar, eles concordam que o desenvolvimento da humanidade de nosso Senhor foi isento de pecado. Desde o princípio ele era santo, inculpável, imaculado e separado dos pecadores. Não obstante, teve de confrontar todas as enfermidades de nossa natureza, bem como resistir a todas as tentações oriundas da carne, do mundo e do diabo com que seu povo teve de enfrentar. Ele era passível de pecado. Assim como estava sujeito a fome, sede, cansaço e dor, assim como tinha sentimentos sujeitos aos melindres ante a ingratidão e o

insulto, ele era vulnerável à impaciência e ao ressentimento que o sofrimento ou a injúria pode produzir. E como era suscetível ao prazer proveniente do amor e da admiração de outros, estava exposto à tentação de buscar a honra que vem dos homens. Mas em tudo ele permaneceu sem pecado.

Em terceiro lugar, concordam em que só foi gradualmente que Cristo chegou ao conhecimento de que ele era uma pessoa divina e de posse e no emprego dos atributos divinos. Periodicamente lhe eram dadas do alto comunicações de conhecimento e poder, de maneira que tanto o conhecimento do que ele era quanto a consciência da posse das perfeições divinas lhe vieram gradualmente. Por isso a exaltação de Cristo começou e se concretizou enquanto ele estava na terra, mas não foi senão na ressurreição e ascensão que ele passou a ser verdadeiramente divino para sempre.

Em quarto lugar, desde sua ascensão e seu assentar à destra de Deus, ele continua sendo um homem e nada mais que um homem. Não obstante, ele é um homem infinito. Um homem com todas as características de uma alma humana possuindo todas as perfeições da Deidade. A partir de sua ascensão, como o expressa Gess, um homem foi recebido na adorável Trindade. “Assim como o Filho glorificado permanece sendo homem, um homem é assim recebido na vida trinitária da Deidade desde e pela glorificação do Filho.”[50] Thomasius diz a mesma coisa. “De immanente Lebensbewegung der drei Personen ist nunmehr gewissermassen eine gõttlich-menschliche geworden; ... So tief ist in der Person Christi die Menschheit in den Kreis der Trinitãt hereingenommen - und zwar nicht auf vorübergehende Weise, sondem fur immer.

Denn der Sohn bleibt ewig Mensch.”[51] Isto é: “O movimento imanente da vida das três pessoas tomou-se agora, em certa medida, divino-humano;... tão profundamente foi tomada a humanidade na pessoa de Cristo na esfera da Trindade - e isso não de uma forma temporal, mas para sempre. Porque o Filho permanece homem etemamente”. Na página seguinte ele diz que a humanidade, ou a condição de homem (Menschsein) chegou a ser a forma existencial permanente de Deus o Filho. E novamente[52] diz que a humanidade (das menschliche Geschlecht) está “exaltada à plena igualdade com Deus” (schlecht Gott selbst gleichgesetzt). Isso seria absolutamente impossível não fosse a natureza humana em sua constituição original capaz de receber todas as perfeições divinas e tomar-se absolutamente divina. Por conseguinte, nesta conexão, Thomasius diz que o homem é, de todas as criaturas, o mais próximo de Deus.[53] “Por sua própria natureza, ele seria capaz de plena participação na

glória divina; deve ser o órgão dentro do qual possa ser derramada a total plenitude do amor divino, e por meio do qual se possa agir de maneira adequada, ou de outra maneira não podemos compreender como Deus poderia apropriar-se da natureza humana como sua própria forma de existência permanente."

Portanto, o resultado da encarnação é que Deus se tomou homem em um sentido tal que o Filho de Deus não tem vida nem atividade, nem conhecimento, presença ou poder fora de ou à parte de sua humanidade. Em Cristo só há uma vida, uma atividade, uma consciência. Cada ato do Logos encarnado é um ato humano, e cada experiência da humanidade de Cristo, todas as suas dores, debilidades e sofrimentos foram a experiência do Logos. "A vida absoluta, que é o ser de Deus, existe nos estreitos limites de uma vida humana terrena; a santidade e verdade absoluta, os atributos essenciais de Deus, se desenvolvem na forma de pensamento e vontade humanos; o amor absoluto assumiu uma forma humana, vive como sentimento humano, como sensibilidade humana no coração desse homem; a liberdade absoluta tem a forma de autodeterminação humana. O Filho de Deus não reservou para si mesmo uma forma especial de existência (ein besonderes Fürsichseyn), uma consciência especial, uma esfera ou um poder especial de ação; Ele não existe em parte alguma fora da carne (nec Verbum extra camem nec caro extra Verbum). Ele se tomou homem na totalidade de seu ser; sua existência e forma de vida são de um homem corpóreo-espiritual sujeito às limitações espa-ço-temporais. A outra faceta dessa relação é que a natureza humana é absorvida inteiramente na divina, e impregnada por ela. Não tem nem uma consciência humana especial nem uma atividade humana especial da vontade em distinção à do Logos, assim como esta última nada tem que não pertença à primeira; no pensar, querer e agir humanos, o Logos pensa, quer e age. Todo dualismo de uma forma de existência divino-humana, de uma consciência divino-humana, de uma concomitância de ação divino-humana, fica necessariamente excluído; como também sucede com toda a comunicação sucessiva (Hineinbildung) de um para o outro; é uma atividade, sensibilidade e desenvolvimento idênticos e vivos, visto ser um Ego, uma personalidade, divino-humana (unio, communio, communicatio, naturarum)."[54]

Quanto à maneira em que se concretiza essa identificação completa do humano e do divino na pessoa de Cristo, há, como citado anteriormente, duas opiniões. Segundo Domer, há uma alma humana para começar, à qual o Logos eterno, sem se sujeitar a nenhuma mudança, comunica periodicamente sua divindade, enquanto o humano se toma mais e mais capaz de receber as perfeições de Deus, até que, por fim, se torna completamente divino. Com isso Domer conectou uma

teoria filosófica sobre a relação de Cristo com o universo, especialmente com todo o mundo espiritual.[55]

A outra visão da questão é que o Logos Etemo, por um processo de autolimitação, despojou-se de todos os seus atributos divinos. Deixou de ser onipresente, onisciente e onipotente. Reduziu a si mesmo, por assim dizer, às dimensões de um homem. Enquanto era recém-nascido, como já se afirmou, não tinha conhecimento nem poder acima de qualquer outro recém-nascido humano. Passou pelo processo regular de crescimento e desenvolvimento, e teve todas as experiências dos homens ordinários, porém sem pecado. Mas, como a substância do Logos era a substância daquela criancinha nascida da Virgem, passou a desenvolver-se não só até alcançar a altura de excelência e glória que homem algum jamais alcançou, mas até culminar, fínalmente, na plena igualdade com Deus.

Acerca desta questão, diz Thomasius: Primeiro, que o Filho Etemo, depois de assumir a humanidade, reteve suas perfeições e prerrogativas divinas, ele não se tomou homem, nem se uniu com a humanidade. Pairou sobre ela e a incluiu como um círculo maior faz com um menor. Mas não houve verdadeiro contato nem comunicação. Segundo, se no momento da ençamação foi comunicada à humanidade a natureza divina na plenitude de seu ser e perfeição, então Cristo não poderia ter uma existência humana. A vida histórica desaparece; e fica destruído todo o vínculo de relação e de solidariedade conosco. Terceiro, a única maneira na qual se poderia responder ao grande fim buscado é que Deus mesmo, mediante um processo de depotenciação, ou autolimitação, se fez homem; ele tomou sobre si uma forma de existência sujeita às limitações do tempo e do espaço, e passou pelo processo ordinário e regular de desenvolvimento humano, tomando parte em todas as experiências sem pecado de uma vida e morte humanas.[56]

Ebrard

Ebrard expõe a doutrina de maneira um pouco diferente. Afirma que o Logos reduziu-se às dimensões de um homem; porém, ao mesmo tempo, reteve e exerceu suas perfeições divinas como a Segunda Pessoa da Trindade. Em resposta à pergunta de como é possível unir os atributos humanos e divinos na mesma pessoa, ele diz que a solução deve ser achada na constituição original e no destino da humanidade. O homem foi designado para este domínio supremo, perfeita santidade e ilimitado conhecimento. “A glorificação de Deus

como Filho, no tempo, é idêntica à culminação do desenvolvimento normal do homem.” Muitos, embora nem todos, defensores de sua teoria sustentam que a encarnação teria ocorrido mesmo que o homem nunca houvesse pecado. Entrava no propósito divino em referência à qual o homem alcançaria assim a unidade com ele.

Quanto à pergunta ainda mais difícil, ou seja, como o Filho, na qualidade de Segunda Pessoa da Trindade, pôde reter suas perfeições divinas (tal como Ebrard afirma que ele retém), e no entanto descartá-las, como se revela na terra? “Uma governa o mundo e é onisciente, a outra não é”, ele responde que precisamos compreender o problema. Não se trata de duas naturezas se converterem em uma só natureza. “Duas naturezas como duas coisas (Stücken) estão fora de cogitação.” O Logos não é uma natureza, e o Filho de Deus, encarnado, Jesus, outra, senão que o Filho encarnado possui as propriedades de ambas as naturezas. A pergunta é simplesmente: Como é possível o Logos encarnado, já que não tem uma natureza, a divina, na forma de Deus (in der Ewigkeitsform), ser um com o Logos governante do mundo, o qual existe na forma de Deus? A esta pergunta, que eqüivale a perguntar; Como pode a mesma mente individual ser finita e infinita ao mesmo tempo?, ele responde dizendo primeiro que a continuidade de existência não depende da continuidade de consciência. Um homem, em um desmaio ou um estado de sono hipnótico, é a mesma pessoa, embora sua consciência esteja suspensa ou seja anormal. Isso é verídico, mas a questão é: Como a mesma mente pode ser ao mesmo tempo consciente e inconsciente? Como o mesmo Logos individual pode ser uma frágil criancinha e ao mesmo tempo o Deus inteligentemente ativo governando o mundo? Em segundo lugar, ele admite que a resposta anterior não satisfaz plenamente o caso, e portanto acrescenta que toda a dificuldade desaparece quando temos em mente (dass die Ewigkeit nicht eine der Zeit parallellaufende Linie ist) *que a Eternidade e o Tempo não são linhas paralelas.* Mas, em terceiro lugar, visto que isso não é suficiente, ele diz que o Logos Etemo ignora sua forma humana de existência com um relance (mit einem Schlage), enquanto o Logos encarnado não age assim, mas, com uma verdadeira consciência humana, olha para adiante e para trás. Tudo isso não vale nada. A contradição permanece. A teoria presume que a mesma mente individual pode ser ao mesmo tempo consciente e inconsciente, finita e infinita, ignorante e onisciente.[57]

Gess

Gess admite a contradição envolvida na doutrina tal como Ebrard a apresenta, e

por isso adota a forma comum da teoria. Ele afirma que o Filho Etemo, na encarnação, despojou-se

da Deidade e fez-se homem. A substância do Logos permaneceu; mas a substância estava na forma de uma criancinha, e não tinha nenhum conhecimento ou poder superiores aos de uma criancinha. Na Trindade, o Pai é por si mesmo Deus; o Filho é Deus pela comunicação da vida divina do Pai. Durante a carreira terrena do Logos, a comunicação da vida divina foi suspensa. O Logos reduzido às limitações da humanidade recebeu do Pai aquela comunicação de poder supematural de que necessitava. Quando subiu e se assentou à destra de Deus, recebeu a vida divina em toda a sua plenitude como a possuíra antes de vir ao mundo. “A mesma substância”, diz ele, “que dormiu no ventre da Virgem, sem consciência de si mesmo, ofereceu-se ao Pai em sacrifício, trinta e quatro anos depois, sem mancha nem contaminação, havendo antes revelado à humanidade a verdade que havia compreendido perfeitamente. Na época desse sono já existia na substância aquela vida indestrutível em virtude da qual ele consumou nossa redenção (Hb 7.16), bem como o poder para conhecer o Pai como ninguém mais o conhece (Mt 11.27), porém era uma vida inconsciente. Além disso, a mesma substância que agora dormia em inconsciência existira com o Pai como o Logos, por meio de quem o Pai criara, governara e preservara o mundo, mas já não tinha consciência disso.”[58] Na página seguinte lemos que a vontade consciente de um homem é a que põe suas capacidades em ação. “Quando esta cai no sono, todos os poderes da alma ficam dormentes. Era a substância do Logos que inerentemente tinha o poder de chamar o mundo à existência, de sustentá-lo e de iluminá-lo; mas, quando o Logos mergulhou no sono da inconsciência, sua eterna santidade, sua onisciência, sua onipresença e todos os seus atributos realmente divinos se desvaneceram; sendo a vontade propriamente consciente do Logos através da qual todos os poderes divinos residentes nele foram postos em ação. Haviam-se desvanecido, ou seja, estavam suspensos - ainda existiam, mas só potencialmente. Além do mais, quando um homem desperta de seu sono, coloca-se imediatamente na posse de seus poderes e faculdades; mas quando a consciência despertou em Jesus, não foi a do Logos eterno, mas a consciência realmente humana, que se desenvolve gradualmente e só preserva sua identidade através de constantes mudanças.... Foi esta forma humana de existência autoconsciente que o Logos escolheu em sua ação de auto-esvaziamen-to. Portanto, é claramente patente que não se deve atribuir a Jesus, enquanto esteve na terra, nem a onisciência, que vê e conhece todas as coisas concomitantemente e de um só ponto central, nem a fusão imutável da vontade na do Pai, nem

santidade divina; e o mesmo sucede com a imutável bem-aventurança da vida divina. Tampouco foi somente a consciência própria e eterna da qual o se Filho privou, mas ele também ‘afastou-se do Pai’. Não devemos entender que a habitação mútua do Pai, do Filho e do Espírito se tenha dissolvido, mas, sim, que o ato de o Pai dar o Filho, que tinha vida em si mesmo, como a tem o Pai, foi suspenso. Uma vez colocadas de lado sua autoconsciência e atividade, ele perdeu com isso a capacidade de receber em si a corrente de vida do Pai, e de enviá-la novamente; em outros termos, já não era onipotente. Também perdeu, ou pôs de lado, sua onipresença, a qual não deve ser, em todo caso, considerada como universalmente difundida, mas como dependente da vontade consciente.”[59]

Observações

1. A primeira observação que se deve fazer sobre esta teoria, em todas as suas formas, é que ela se aparta da fé da Igreja. Esta objeção aparece em primeiro lugar em cada ocasião, porque este é seu lugar apropriado. Se a Bíblia é a única norma infalível de fé e de prática, e se a Bíblia é um livro claro, e se o Espírito conduz o povo de Deus (não a igreja externa, ou o corpo de meros cristãos professos) ao conhecimento da verdade, então é irresistível a presunção de que, aquilo que crêem todos os verdadeiros cristãos ser o sentido das Escrituras, então esse é seu sentido. Tudo o que o mundo cristão tem crido, e continua crendo, é que Cristo foi um homem genuíno; que tinha um corpo genuíno e uma alma humana. O Concilio da Calcedônia, ao formular este artigo da fé comum, declarou que Cristo era, e é, Deus e homem em duas naturezas distintas e uma só pessoa para sempre; que, segundo esta natureza, é consubstanciai (ópooúoioç) conosco; e, segundo aquela, ele é consubstanciai com o Pai. Não há discussões concernentes ao sentido em que o Concilio empregou a palavra *natureza*, porque ela tem um significado estabelecido na teologia, e porque é explicada pelo emprego da palavra latina consubstanciai e da palavra grega ópooúaLoç. Tampouco é questionado o fato de as decisões daquele Concilio terem sido aceitas por toda a Igreja. Esta doutrina das duas naturezas de Cristo é rejeitada pela nova teoria. Isso, como já vimos, é o que afirma Domer de maneira expressa. Já vimos também o que Ebrard diz, ou seja, que a idéia de duas naturezas no sentido de duas substâncias (Stücke, existências concretas) está fora de cogitação. O Logos não assumiu natureza humana, e, sim, atributos humanos; apareceu, em seu aspecto externo, como homem. Gess, em seu luminoso livro, ensina reiteradamente que a substância do Logos foi a alma humana de Cristo. Ele fala de sua “natureza de Logos”; do “Logos sendo a vida,

ou princípio vital” de sua humanidade. Diz, literalmente,[60] que a alma de Jesus era “não semelhante à dos demais homens, uma alma criada por Deus e para Deus, mas o Logos em forma de existência humana”. É consoante, diz ele, “com a natureza da alma de Cristo, como sendo o Logos existindo em forma humana, que Deus tomasse posse dela de maneira peculiar”. Tal idéia é a própria essência dessa doutrina. Porque, se o Logos “esvaziou-se” a si mesmo, despojou-se de sua onipresença e onipotência, e tomou-se uma alma humana, que necessidade ou possibilidade resta para uma nova alma criada?

1

Ver Domer, Hagenbach e Münscher sobre esta controvérsia.

2

Dogmengeschichte, de Neander, vol. i, p. 349.

3

Acta Quinta, Binius, *Concilia Generalia*, vol. ii, parte I, p. 253, e. f.

4

" Binius, *Concilia Generalis*, Colônia, 1618, vol. iii, parte i, seção i, pp. 230, 231.

5

XI; Niemeyer, *Collectio Confessionum*, pp. 483-485.

6

Capítulo viii, § 2.

7

VIII. 16; *Libri Symbolici*, de Hase, p. 608.

8

History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ, pelo dr. J. A. Domer, traduzido pelo rev. D. W. Simon, Edimburgo, T. e T. Clark, 1862. Divisão II. vol. ii. p. 180.

9

Md., p. 183.

10

VIII. 16; *Libri Symbolici*, de Hase, p. 608.

11

VIII. 82; *Md.*, p. 784.

12

Domer, Div. II, vol. ii, p. 200.

13

Acerca deste ponto, Domer, na p. 240, nota, diz: “Selnekker designa a ‘Ubiquitas absoluta figmentum Sathame’ (Chemnitz, um ‘monstrum’ e ‘portentum’), e todavia subscreveu a fórmula bergiana que incluía as palavras de Lutero: ‘omnia in universum plena esse Christi etiam juxta humanam naturam’, que diz em repetidas ocasiões: Qüe quem não crê que ali onde está o Logos também está a humanidade de Cristo divide a pessoa; o que assume a doutrina de Lutero dos três modos de existência do corpo de Cristo - e também aquela segundo a qual ‘Christi corpus repletive, absolute ut Deus, in omnibus creaturis sit”\

14

Domer diz de Chemnitz: “Em suas mais elevadas declarações cristológicas, o Filho do homem não passa de um órgão movido por Deus: descrição à qual até os wittenbergianos objetaram”. *Person of Christ*, div. II, vol. ii, p. 203, nota.

15

A *Fórmula de Concórdia* (VIII.17-19; Hase, *Libri Symbolici*, p. 765) diz: “Catholica Christi ecclesia semper, omnibusque temporibus simplicissime credidit et sensit, humanam et divinam naturam in persona Christi eo modo unitas esse, ut veram inter se communicationem habeant. Neque tamen ideo naturas in unam essentiam, sed ut D. Lutherus loquitur, in unam personam conveniunt et commiscentur. Et propter hanc hypostaticam unionem et communicationem veteres orthodoxi ecclesiae doctores saspe admodum, non modo ante, verum etiam post, Chalcedonense concilium, vocábulo (mixtionis), in pia tamen sententia et vero discrimine, usi sunt. ... Et quidem erudita antiquitas unionem hypostaticam et naturarum communicationem similitudine animas et corporis, item ferri candentis, aliquo modo declaravit. Anima enim et corpus (quemadmodum etiam ignis et ferrum) non tantum per phrasin aut modum loquendi, aut verbaliter, sed vere et realiter communicationem inter se habent: neque tamen hoc modo confusio aut naturarum exasquatio introducitur, qualis fíeri solet, cum ex melle et aqua mulsum conficitur; talis enim potus non amplius aut aqua est mera, aut mel merum sed mixtus quidam ex utroque potus. Longe certe aliter se res in illa divinas et humanas naturas unione (in persona Christi) habent: longe enim

sublimior est, et plane ineffabilis communicatio et unio divinas et humanas naturas, in persona Christi, propter quam unionem et communicationem Deus homo est, et homo Deus. Nec tamen hac unione et comunicatione naturarum vel ipsas naturas, vel harum proprietates confunduntur: sed utraque natura essentiam et proprietates suas retinet."

16

Domer, div. II, vol. ii, p, 284. Domer faz a observação, citada no texto, com referência especial à doutrina dos teólogos de Tübingen. Não obstante, aplica-se a todas as formas da teoria luterana.

17

VIII. x.; Hase, *Libri Symbolici,* p. 608.

18

Estes detalhes podem ser encontrados extensamente na obra maior de Domer sobre a Pessoa de Cristo, à qual já se fez referência, e na obra intitulada *Christi Person und Werk; Darstellung der evangelisck-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus.* Von G. Thomasius D. und ord. Professor der Theologie an der Universitãt Erlangen. Em dois volumes, 1853 e 1857.

Ver também *The Conservative Reformation and its Theology,* como representada na Confissão de Augsburgo, e na *History and Literature of the Evangelical Lutheran Church.* De Charles P. Krauth, D. D., Norton Professor de Teologia no Evangelical Lutheran Theological Seminary, e Professor de Filosofia Intelectual e Moral na Universidade da Pensilvânia. Filadélfia, J. B. Lippincott & Co., 1871, 8vo, pp. 840. Este é um livro muito consistente e instrutivo, e apresenta a doutrina luterana na forma mais plausível que ela admite.

19

Domer, *History of the Doctrine on the Person of Christ,* div. II. vol. ii, p. 172.

20

Ibid., p. 97.

21

A Fórmula da Concórdia, capítulo viii, seções 6 e 7, Epítome; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 606, diz: "Cremimus, docemus et confitemur, divinam et humanam naturas non in unam substantiam commixtas, nec unam in alteram mutatam esse, sed utramque naturam retinere suas proprietates essentiales, ut quas alterius naturas proprietates fieri nequeant.

"Proprietates divinas naturas sunt: esse omnipotentem, asternam, infinitam, et secundum naturas naturalisque suas essentias proprietatem, per se, ubique presentem esse, omnia novisse, etc. Hasc omnia neque sunt neque unquam fiunt humana; naturae proprietates."

22

Christiance Religionis Brevíssima Institutio per Interrogationes et Responsiones, quam Cathechismum vulgo vocant. Scripta a Fausto Socino Senensi. Irenopoli, Post annum 1656. Constitui parte do primeiro volume das obras de Fausto Socino, tal como foram publicadas na *Bibliotheca Fratrum Polonorum*, pp. 651-676.

23

Acerca deste ponto, Socino diz, na *Brevíssima Institutio:* "De Christi essentia ita statuo illum esse hominem Rom. v.15, in Virginis utero et sic sine viri ope, divini Spiritus vi conceptum ac formatum, Matt. i.20-23; Luc. i.35, indeque genitum, primum quidem patibilem ac mortalem 2 Cor. xiii.4, donec scilicet munus sibi a Deo demandatum hic in terris obivit; deinde vero postquam in ccelum ascendit, impatibilem et immortalem factum, Rom. vi.9." *Bibliotheca Fratrum Polonorum, Fausti Socini Opera*, vol. i. p. 654.

24

Bibliotheca Fratrum Polonorum, Fausti Socini Opera, vol. i. p. 674.

25

Ibid., vol. i. p. 656.

26

Ibid.

27

Em resposta à pergunta: "Numquid humanas naturas in Christo exaltationem recte percipere non prorsus necessariam esse statuis?", a *Brevíssima Institutio* responde *(Ibid.* p. 655): "Eatenus rectam cognitionem istam prorsus necessariam esse statuo, quatemus quis sine illa non esset Christo Jesu divinum cultum exhibiturus, ob eam causam, quam antea dixi; nimirum, quod Deus ut id a nobis fíat, omnino requirit". Socino também diz que não é cristão quem nega que Cristo entende nossos pensamentos quando oramos. *Ibid.*, 656.

28

An Apology for the True Christian Divinity, Prop. xiii. 2; edição de Filadélfia, 1805, p. 463.

29

CEconomie du Retablissement après l'Incarnation de Jésus Christ, cap. III. §§ 11,12. Citado por Domer, *Person of Christ*, div. II. vol. ii. p. 328.

30

As doutrinas de Swedenborg são mais clara e concisamente apresentadas em sua obra, *Vera Christiana Religio,* Amsterdã, 1771. Ela tem sido freqüentemente traduzida. Uma versão inglesa foi publicada em Boston em 1833, em um só volume de 576 páginas. Como ilustração do modo como Swedenborg fala de sua comunicação com o mundo espiritual, algumas frases podem ser citadas da página 30 da obra supracitada. Ele diz que, quándo se sentiu atônito entre a multidão de pessoas que se fundiu à natureza de Deus, um anjo pôs-se de pé a seu lado e disse: ‘Sobre o que você está meditando?’, e eu respondi: ‘Sobre a multidão dessas pessoas que crêem nessa natureza, e portanto no criador do universo’. E o anjo me disse: ‘Todos pertencem ao inferno, e são convocados para lá por Satanás e os demônios; Satanás, que os têm confirmado em favor da natureza, e por isso têm negado a Deus; os demônios, que têm vivido perversamente, e por isso têm rejeitado, de todo o coração, todo o reconhecimento de Deus’.”

31

Watts, *Works,* edição de Londres, 1753, vol. vi. pp. 413-492.

32

Ibid., pp. 721-855.

33

Ibid., p. 706.

34

Watts, Works, edição de Londres, 1753, vol. vi. p, 786.

35

Ibid., p. 787.

36

Ibid., p. 789.

37

Ibid., p. 795.

38

Ibid., p. 796.

39

Watts, Works, edição de Londres, 1753, vol. vi. p. 820.

40

Ibid., p. 819.

41

Ibid., p. 825.

42

Ibid., p. 844.

43

O dr. Watts, vol. vi. pp. 853, 854, faz referência a vários escritores e teólogos distintos, como a concordar com ele quanto à sua doutrina da preexistência da alma de Cristo. Entre eles estão o dr. Henry More, *Mystery of Godliness;* o dr. Edward Fowler, Bispo de Gloucester, em seu *Discourse of the descent of the man Christ Jesus from Heaven;* o dr. Francis Gastrell, Bispo de Chester, em seu *Remarks on Dr, Clarke, Scripture Doctrine of the Trinity;* o dr. Thomas Bumet, do Charter House, em seu livro, *De Statu Mortuorum et Resurgentium.*

44

Domer, div. II. vol. iii. p. 101.

45

Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menshwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Von Dr. Ferdinand Christian Baur, Tübingen, 1843, vol. iii. p. 751.

46

Dr. Ullmann, Ensaio em *Studien un Kritiken for,* 1846.

47

MercersburgReview, janeiro de 1851, pp. 58, 61, 73. Resenha da Cristologia de Liebner, pelo rev. John W. Nevin, D.D., Professor de Teologia no Seminário da Igreja Reformada Alemã.

48

Das Leben Jesu, § 149, terceira edição de Tübingen, 1839, vol. ii. pp. 766, 767; *eDogmatik*, vol. ii. p. 214.

49

[36] Citado por Strauss, *Dogmatik*, edição de Tübingen, 1841, vol. ii. p. 214.

50

The Scripture Doctrine of the Person of Christ. Tradução livre do alemão de W. F. Gess, com muitas adições por J. A. Reubeít, D.D., professor na Universidade de Indiana, Bloomington, Ind. Andover: Warren F. Draper, 1870, p. 414. Esta obra está admiravelmente traduzida e apresenta o mais claro esboço da moderna doutrina da Kenosis que apareceu até a atualidade. O autor expressa sua satisfação de achar-se apoiado em sua posição, a qual estabeleceu pelo estudo das Escrituras pela autoridade de Liebner e de Thomasius, que chegaram substancialmente às mesas conclusões via especulação. Há razões para esta autofelicitação do autor, porque seu livro é muito mais bíblico em sua abordagem da questão do que qualquer outro livro da mesma classe que conhecemos. Ele demanda uma resenha e crítica plena de franqueza.

51

Christi Person und Werk. Darstellung der evangelisch-lutherischen Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. Von G. Thomasius, dr. U. ord. Professor der Theologie der Universität Erlangen. Zweite erweiterte Auflage, Erlangen, 1857, vol. ii. p. 295,

52

Ibid., p. 299.

53

Ibid., p. 296.

54

Thomasius, *ut supra*, pp. 201, 202.

55

Baur, em seu *Lehre von der Dreieinigkeit*, vol. iii. p. 987, apresenta o seguinte relato da teoria de Domer: Wie der Mensch das Haupt und die Krone der natürlichen Schõpfiing sei, so sei auch die Menscheit ais die auseinandergetretene Vielheit eines hõhem Ganzen, einer hõhem Idee, zu betrachten, nãmlich Christi. Und wie die Natur sich nicht blos in der Idee eines Menschen zur Einheit versammle, sondem im wirklichen Menschen, so fasse sich auch die Menschheit nicht zusammen in einer blossen Idee, einem idealen Christus, sondem in dem wirklichen Gottmenschen, der ihre Totalitãt persõnlich darstelle, und aller einzelnen individualitãten Urbilder oder ideale Persõnlichkeiten in sich versammle. Und wenn die erste Zusammenfassung zerstreuter Momente in Adam, wenn auch selbst noch ein Naturwesen, doch eine

unendlich hõhere Gestalt dargestellt habe, ais jedes der einzelnen Naturwesen, so stehe auch der zweite Adam, obwohl in sich eine Zusammenfassung der Menschheit und selbst noch ein Mensch, doch ais eine unendlich hõlere Gestalt da, denn alie einzelnen Darstellungen unserer Gattung. Sei Adam das Haupt der natürlichen Schõpfung gewesen, ais solches aber bereits hinüberreichend mit seinem Wesen in das Reich des Geistes und hinübergreifend über die natürliche Welt, so sei Christus das Haupt der geistigen Schõpfung, ais solches aber schon hinüberweisend von der Menschheit auf eine kosmische oder metaphysiche Bedeutung seiner Person.

56

Thomasius, *Christi Person un Werk,* vol. ii. pp. 141-143.

57

Christliche Dogmatik. Von Johannes Heinrich August Ebrard, Doctor und ord. Professor der ref. Theologie zu Erlangen. Kõnigsberg, 1852, vol. ii, §§ 391-394, pp. 142-149.

58

The Scripture Doctrine of the Person of Chríst. Traduzido do alemão por J. A. Reubelt, D.D. p. 342.

59

Ibid., pp. 343, 344.

60

The Scripture Doctrine of the Christ, p. 378.

Isto não é apolinarianismo; visto que Apolinário ensinou que o Logos ocupou a posição de uma alma racional na pessoa de Cristo. Ele não se converteu nesta alma, mas, retendo *in actu*, bem como *in potentia*, a plenitude das perfeições divinas, assumiu seu lugar. Tampouco é precisamente um eutiquianismo. Isso porque Êutico afirmou haver duas naturezas antes da união, e somente uma depois. As duas se uniram de modo que se tomassem uma só. Isso é negado pela teoria que temos diante de nós, a qual afirma que, desde o princípio, o Logos foi o único elemento racional na constituição da pessoa de nosso Senhor. Não obstante, concorda com esses dois erros antigos, rejeitados pela Igreja, em seus princípios essenciais. Concorda com o apolinarianismo, em que o Logos foi o elemento racional em Cristo; e concorda com o eutiquianismo, em que Cristo teve apenas uma natureza.

A doutrina enfrenta uma contradição ainda mais evidente com as decisões do Concilio de Constantinopla concernente à controvérsia monotelita. Aquele Concilio decidiu que, já que havia duas naturezas em Cristo, então havia necessariamente duas vontades. A nova teoria,

ao afirmar a unicidade da natureza de Cristo, nega que ele tivesse duas vontades. Os atos, as emoções e os sofrimentos de sua vida terrena foram os atos, as emoções e os sofrimentos do Logos. No que diz respeito ao interesse cristão pela doutrina, foi para chegar a esta conclusão que a teoria foi adaptada, se não inventada. Foi para explicar como aquele valor mais que humano pertence aos sofrimentos de Cristo, e uma eficácia mais que humana a sua vida, que tantos cristãos foram levados a abraçar a nova doutrina. A doutrina da Igreja, contudo, não considera nem os sofrimentos nem a vida de Cristo como pertencentes a um mero homem. Ele era uma pessoa divina, Deus manifestado em carne; e seus sofrimentos e vida foram os de tal pessoa. Os cristãos podem dizer, e sempre têm dito, com uma fé inteligente e cordial, que Deus comprou a Igreja com seu sangue. Foi porque a pessoa que morreu era possuidora de um Espírito Eterno que seu sangue nos purifica de todo o pecado.

2. Os argumentos da Escritura, em abono da teoria, são, em sua maior parte, baseados na negligência do princípio tão freqüentemente mencionado, de que da pessoa de Cristo se pode afirmar tudo o que se pode afirmar tanto de sua natureza humana quando de sua natureza divina. Só porque se pode dizer de uma pessoa que nasceu e sofreu e morreu, isso não prova que o Logos, como tal, nasceu e sofreu e morreu, mais do que dizer que uma pessoa está enferma ou

ferida prova com isso que sua alma está enferma ou ferida. Naturalmente, a mesma observação se aplica à exaltação e ao domínio do Redentor ressurrecto. É a pessoa que é objeto da adoração de todas as inteligências criadas, e à qual elas devem obediência; mas isso não prova que a natureza humana de Cristo possui atributos divinos. A verdade é que, com base na doutrina moderna da Kenosis, ele não tem natureza humana, como já se patenteou.

3. A teoria em questão é inconsistente com a cristalina doutrina tanto da religião revelada quando da religião natural concernente à natureza de Deus. Ele é Espírito infinito, eterno e imutável. Portanto, toda a teoria que pretenda que Deus possa despojar-se de sua onipotência, onisciência e onipresença, e tornar-se tão frágil, ignorante e limitado como uma criancinha, contradiz o primeiro princípio de toda a religião e, se é possível perdoar a expressão, choca o senso comum dos homens.

4. Em vez de eliminar quaisquer dificuldades da doutrina da encarnação, isso as aumenta consideravelmente. Segundo o conceito de Domer, somos chamados a crer que uma alma humana recebe gradualmente crescentes medidas da plenitude divina, até que, por fim, se toma infinita. Isso eqüivale a dizer que ela deixa de existir. Somente com base na pressuposição de que Domer, quando diz que a natureza essencial de Deus é amor, e que a comunicação da Deidade é a comunicação da plenitude do amor divino, quer dizer, que Deus é puramente ético, um atributo, mas não uma substância, é que podemos dar algum sentido definido à sua doutrina. Segundo Ebrard, exige-se que creiamos que uma substância divina e infinita do Logos era finita e infinita; consciente e inconsciente; onipresente e confinada a estreitos limites no espaço; e estava ativa no exercício da onipotência, e tão frágil como uma criancinha, tudo isso a um só tempo. Segundo o conceito mais comum concernente a esta questão, exige-se que creiamos que o Deus infinito, na pessoa de seu Filho, pôde tomar-se ignorante e frágil, e ao mesmo tempo onisciente e onipotente; que pôde deixar de ser Deus, e ao mesmo tempo voltar novamente a ser Deus. Gess disse que Deus não é onipotente, a menos que tenha poder sobre si mesmo, poder, aliás, para deixar de ser Deus. Se isso fosse possível no tocante ao Filho, então seria possível no tocante ao Pai e ao Espírito; ou seja, seria possível que o Jeová Triúno aniquilasse a si mesmo. E então, o que sucederia?

5. Esta doutrina destrói a humanidade de Cristo. Ele não é e jamais foi homem. Nunca teve uma alma humana nem um coração humano, Foi a substância do Logos revestida de um corpo humano nascido da Virgem, e não uma alma

humana. Um ser sem alma humana não é homem. O Salvador que esta teoria oferece é o Deus Infinito com um corpo espiritual, Ao exaltar assim a humanidade de Cristo à infinidade, ela é dissipada e perdida.

Schleiermacher

A cristologia prevalecente entre uma numerosa e distinta classe de teólogos modernos, ainda que não seja expressamente panteísta, baseia-se, não obstante, na pressuposição da unidade essencial de Deus e do homem. Esta classe inclui a escola de Schleiermacher em todas as suas modificações, não só na Alemanha, mas também na Inglaterra e América. Schleiermacher é considerado o mais interessante, bem como o mais influente teólogo dos tempos modernos, Ele não foi nem poderia ser coerente ao tentar conciliar algumas doutrinas contraditórias. Há três coisas em seus antecedentes e circunstâncias que devem ser levadas em conta a fim de fazer uma justa apreciação do homem ou de seu sistema. Primeiro, ele passou a primeira parte de sua vida entre os morávios, e se deixou impregnar suficientemente do espírito deles, especialmente de sua reverência por Cristo, o qual, para os morávios, é quase o objeto exclusivo de adoração. Schleiermacher conservou essa reverência por Cristo durante toda a sua vida. Em um dos discursos pronunciados por ocasião de sua morte, afirmou-se: “Ele tudo fez para conseguir salvar Cristo”. Sua filosofia, sua crítica histórica, tudo, ele se dispôs a fazer encurvar-se ante o grande alvo de preservar para si aquele amado objeto de reverência e amor.[1] Em segundo lugar, sua cultura acadêmica o levou a adotar um sistema filosófico cujos princípios e tendências eram decididamente panteístas. E, terceiro, sucumbiu sob os ataques que a crítica racionalista fizera contra a fé na Bíblia, Não a podia receber como uma revelação supematural de Deus. Não a considerava como contendo doutrinas nas quais somos obrigados a crer com base na autoridade dos escritos sacros. E assim, privado do Cristo histórico, ou, pelo menos, privado da base histórica comum para a fé em Cristo, decidiu erigir uma cristologia e todo um sistema teológico cristão de dentro; e tecê-la com os materiais que lhe eram oferecidos por sua consciência religiosa. Ele disse aos racionalistas que poderiam expurgar o que quisessem dos registros evangélicos; que poderiam demolir todo o edifício da teologia da Igreja, que ele tinha um Cristo e um cristianismo em seu próprio íntimo. No prosseguimento da nova e difícil tarefa de construir um sistema teológico cristão com base nos fatos da experiência cristã, nutriu o propósito de assegurar para ela uma posição inexpugnável ante a filosofia. Sendo que a filosofia é uma questão de conhecimento, e a religião, uma questão de sentimentos, ambas as coisas pertenciam a diferentes esferas, e por isso não

havia necessidade de colisão entre ambas.

A Cristologia de Schleiermacher

Ele pressupôs: (1.) Que a religião, em geral, e o cristianismo, em particular, não era uma doutrina ou sistema de doutrina; não era um *cultus,* ou uma disciplina; mas uma vida, um poder ou uma energia interior espiritual. (2.) Que o verdadeiro cristão é cônscio de ser o recipiente dessa nova vida. (3.) Que o verdadeiro cristão sabe que ela não se originou nele mesmo, nem na Igreja à qual pertença, porque a humanidade não é capaz, nem no indivíduo nem em alguma de suas organizações, de produzir o que é especificamente novo e mais elevado e melhor do que ele mesmo. (4.) Isso precisa da aceitação de uma fonte ou autor desta vida, fora da raça de homens ordinários ou da humanidade em seu desenvolvimento regular. (5.) Portanto, ele pressupôs a existência histórica atual de um homem novo, sem pecado e absolutamente perfeito através de um novo ato criador. (6.) Tal homem era Cristo, de quem tem consciência cada cristão que recebe a nova vida, da qual ele é o sujeito. (7.) Cristo é o *Urbild,* ou Homem Ideal, em quem se realiza plenamente a idéia da humanidade. (8.) Ele é, não obstante, divino, ou Deus em forma humana, porque o homem é o *modus existendi* de Deus sobre a terra. Nos homens ordinários, inclusive em Adão, Deus, por assim dizer, foi e é perfeitamente desenvolvido. A consciência de Deus, ou Deus dentro, está dominada por nossa consciência do mundo, ou por nossa consciência como determinada pelas coisas que se vêem, temporais. (9.) Este não foi o caso de Cristo. Nele, sem luta nem oposição, a consciência de Deus, o Deus dentro, controlou toda a sua vida interior e exterior. (10) A preeminência de Cristo sobre outros homens consistiu em sua absoluta impecabilidade e isenção de erro. Dele se deve dizer não simplesmente *potest non peccare,* mas *non potestpeccare.* Ele não podia ser tentado; porque a tentação presume a possibilidade de pecar, e a possibilidade de pecar presume menos que perfeição. (11) A obra redentora e o valor de Cristo consistem não no que ele ensinou ou no que ele fez, mas no que ele era. O que ele ensinou e o que ele fez podem ser explicados de muitas maneiras, ou, inclusive, podem ser racionalizados, mas o que ele era permanece, e este é o fato totalmente importante. (12) Visto ser ele assim perfeito, e portanto o homem ideal e miraculosamente produzido, ele é a fonte de vida para outros. Ele desperta a consciência de Deus, adormecida nos homens, e lhe dá domínio sobre a sensibilidade ou o elemento sensual de nossa natureza, de maneira que os crentes chegam a ser, no mesmo sentido, ainda que em grau inferior, o que Cristo foi, Deus manifestado na came. Sendo esta a obra de Cristo, e sendo este processo

redentor devido ao qual ele foi, podemos prescindir de sua ressurreição e ascensão, de sentar-se à destra de Deus etc. etc. Todos esses podem ser admitidos com base histórica, havendo homens bons testificado deles como fatos, mas eles não têm nenhuma importância ou poder religioso. (13) A nova vida da qual Cristo é o autor, que neste país comumente se denomina “sua vida divino-humana”, é o princípio animador e constituinte da Igreja, e é por meio da união com a Igreja que esta vida é transmitida aos crentes individualmente.

Objeções a Esta Teoria

Este é um magro esboço da cristologia de Schleiermacher. Sua doutrina concernente a Cristo está tão implícita em seus pontos de vista sobre antropologia e teologia, e sobre a relação de Deus com o mundo, que não pode ser plenamente apresentada nem apropriadamente apreciada, exceto como parte integral de todo o seu sistema.

Por mais que a teoria de Schleiermacher fosse abraçada com grande deleite como refugio

por aqueles que se viram constrangidos a abandonar o cristianismo como doutrina, e por maior que tenha sido sua popularidade e influência, foi assaltada de muitos e diferentes pontos e julgada sob muitos e diferentes prismas. Aqui só podem ser consideradas pelo prisma da teologia cristã. Deve-se lembrar que assim como o idealista não sente nem age com base em sua teoria, assim também a vida interior de um teólogo não pode ser determinada por suas doutrinas especulativas. Isso não faz o erro menos digno de censura nem menos perigoso. Não obstante, é um fato, e nos capacita a condenar um sistema sem ferir nossa caridade para com seu autor. Contudo, Schleiermacher foi um caso excepcional. Como norma geral, a fé de um homem é a expressão de sua vida interior.

1, A primeira objeção à teoria de Schleiermacher é que ela não é nem pretende ser bíblica. Não está baseada nos ensinos objetivos da palavra de Deus. Pressupõe, aliás, que a experiência religiosa dos Apóstolos e dos cristãos primitivos foi substancialmente a mesma experiência, e portanto envolvia as mesmas verdades, dos cristãos da atualidade. Schleiermacher ainda admite que a experiência deles era tão pura e tão distintivamente marcada que tinha a autoridade de uma norma pela qual outros crentes deveriam julgar a sua própria. Mas ele nega que a interpretação que deram de suas experiências tenha alguma

autoridade normativa para outros, ou seja, diz que não somos obrigados a crer no que os Apóstolos criam. Os apelos que ele faz às Escrituras em abono de suas doutrinas peculiares são extremamente raros e meramente incidentais. Ele professa erigir um sistema independente da Bíblia, fundamentado no que os cristãos descobrem agora no conteúdo de sua própria experiência.

2. O sistema não é o que pretende ser. Schleiermacher professou descartar a especulação do âmbito da religião. Empreendeu a construção de uma teoria do cristianismo com a qual a filosofia não teria nenhum direito de objetar. De fato, seu sistema é especulativo do princípio ao fim. Nunca teria existido exceto como o produto de uma mente totalmente imbuída dos princípios da filosofia alemã. Não possui coerência, nem vigor e certamente nenhum significado, a não ser que se aceite a correção de suas opiniões concernentes à natureza de Deus, da natureza do homem e da relação de Deus com o mundo. Esta objeção foi assacada contra seu sistema por todos os partidos na Alemanha. Os supematuralistas, que crêem na Bíblia, acusaram-no de pôr as conclusões de sua própria filosofia no lugar das ditadas pela própria consciência cristã. E os filósofos disseram que ele não era fiel nem à sua filosofia nem à sua religião. Mudava de um para outro terreno conforme conviesse a seus propósitos. Sobre esta questão, Strauss disse[2] que Schleiermacher bandeou primeiramente da filosofia para a teologia, e em seguida, da teologia para a filosofia; e que sua indecisão caracteriza toda a sua posição. Embora isso partisse de um espírito malévolo, é, não obstante, procedente. Suas opiniões especulativas, ou seja, as conclusões às quais ele chega por via de especulação, são a base de todo o seu sistema; e por isso aqueles que o adotam o recebem com base na autoridade da razão, não na revelação. É uma teoria filosófica, e nada mais. Isso se fará evidente em nosso exame.

Fundamentado em Princípios Panteístas

3. Uma terceira objeção consiste em que o sistema é essencialmente panteísta. Este é, aliás, um termo ambíguo. Aqui, porém, é empregado em seu sentido ordinário e próprio. Não se pretende que Schleiermacher mantivesse que o universo é Deus, nem que Deus é universo, mas, sim, que negou qualquer dualismo apropriado entre Deus e o mundo, e entre Deus e o homem. Ele afirmava que tais pontos de vista concernentes a Deus eram inconsistentes com o teísmo no verdadeiro e aceito sentido do termo. Ou seja, ele não admitia a existência de um Deus pessoal e extraterreno. Esta é uma acusação lançada contra seu sistema desde o princípio, inclusive por parte de panteístas confessos.

Eles dizem que, embora negue a existência de um Deus pessoal, Schleiermacher ensina, contudo, doutrinas inconsistentes com tal negação, ou seja, com o que eles consideram a verdadeira posição da relação do infinito com o finito. Os teístas apresentavam a mesma objeção. O dr. Braniss[3] afirmou: “Die Annahme eines persõnlichen Gottes ist in diesem System unmõglich”, ou seja, “A admissão de um Deus pessoal é, nesse sistema, impossível”.[4] Isso ele demonstra, entre outras formas, por uma referência ao que Schleiermacher ensina sobre os atributos de Deus, os quais para ele não são predicados de um sujeito; não nos dizem nada do que seja Deus; são apenas formas ou estados de nossa própria consciência, determinados por nossa relação com o sistema de coisas em sua relação causai. Strauss, partindo de outro prisma, diz que Schleiermacher nunca poderia conciliar-se com o reconhecimento de um Deus pessoal extraterreno. Cristo era o único Deus que ele tinha; e este, infelizmente, era pouco menos que um Deus ideal; um Deus que existira; mas, se porventura ainda existe, ele o deixa indeterminado, pelo menos teoricamente. Baur apresenta a inconsistência de Schleiermacher de um prisma diferente. Em um lugar, afirma que ele oscilava de um lado para o outro entre o idealismo de Kant e de Fichte e o panteísmo de Spinoza e de Schelling, que considerava apenas diferentes pólos do mesmo sistema (derselben Weltanschauung).[5] Novamente Baur diz que o elemento essencial da doutrina de Schleiermacher concernente a Deus é a mesma imanência de Deus no mundo que Spinoza havia ensinado.[6] [7] Ele concorda com a crítica de Strauss, de que todas as principais posições da primeira parte da Glaubenslehre de Schleiermacher são inteligíveis somente quando as fórmulas de Spinoza são traduzidas, de quem se derivam; e acrescenta que ele não estabelece uma diferença maior entre Deus e o mundo do que a que Spinoza estabelece entre a *natura naturans* e a *natura naturata.*[14] Schleiermacher escreveu no tempo em que a disputa entre os racionalistas e os supematuralistas estava em seu apogeu. Os primeiros atribuíam todos os acontecimentos a causas naturais. Os segundos mantinham a possibilidade dos milagres e de uma revelação supematural. Sendo teístas ambos os partidos, os racionalistas não tinham base sobre a qual sustentar-se. Porque, caso se admita a existência de um Deus extraterreno e pessoal, é absolutamente irrazoável negar que ele possa intervir com sua atividade imediata na seqüência de acontecimentos. Schleiermacher cortou o nó negando a diferença entre o natural e o supematural. Não há

realmente um Deus extraterreno, nenhuma esfera de atividade divina além do mundo, nem outra lei de sua ação além da necessidade.[8]

Envolve a Rejeição da Doutrina da Trindade

4.0 sistema de Schleiermacher ignora a doutrina da Trindade. Para ele, Deus, no mundo, é o Pai; Deus, em Cristo, é o Filho; Deus, na Igreja, é o Espírito. E assim fica excluída toda a preexistência pessoal de Cristo. As Escrituras e a Igreja ensinam que o eterno Filho de Deus, que estava com o Pai desde a eternidade, que fez o universo e podia dizer: "Antes que Abraão existisse, eu sou", se fez homem, nasceu de mulher, mas sem pecado. Isso Schleiermacher nega. Não houve Filho de Deus antes do nascimento de Cristo em Belém. Só então é que Cristo começou como pessoa distinta; ele não teve preexistência além do que é comum a todos os homens.

5. Este sistema faz de Cristo mero homem. Ele é constantemente descrito como o Homem Ideal, Urbild, um homem perfeito. Nele a idéia de humanidade diz-se ser plenamente concretizada. Sua vida diz-se ser uma; e que essa uma vida é uma verdadeira vida humana. Havia nele uma só natureza, e esta era humana. Ora, pouco importa que com tais descrições se diga que Cristo é divino, e que sua vida foi uma vida divina; porque se diz isso com base no fato de que o divino é humano, e que o humano é divino. Deus e o homem são um. A diferença entre Cristo e os demais homens é simplesmente de grau. Ele é perfeito, nós somos imperfeitos. Ele é, como o tem expresso Baur, simplesmente *primus inter pares.* Cristo é o Urbild ou homem arquétipo. Mas "a realidade do arquétipo não vai além de nossa natureza".[9] Inclusive na forma modificada em que a doutrina tem sido adotada neste país, tem-se mantido este traço do sistema. O dr. Nevin, em seu "The Mystical Presence", é prolifero em sua afirmação da humanidade simples de Cristo. Afirma que ele não teve uma vida do corpo e outra da alma; uma vida de sua humanidade e outra de sua divindade. Ela é uma só vida do princípio ao fim, e é "em todos os aspectos uma verdadeira vida humana".[10] "Cristo é o homem arquétipo em quem a verdadeira idéia de humanidade é trazida a lume." "Ele é o homem ideal." Afirma-se que nossa natureza só é completa nele. Esta é também a mensagem da revista "Mercersburg Review" em todos os seus artigos relacionados com a antropologia ou com a soteriologia. Presume-se por toda a parte que Deus e o homem são um só; que a divindade é o completo desenvolvimento da humanidade. "A glorificação de Cristo foi o pleno avanço de nossa natureza humana propriamente dita para o poder de uma vida divina." Não há em Cristo nada que não pertença à humanidade. Steudel, portanto, diz da cristologia de Schleiermacher que ela faz de Cristo simplesmente "um homem completo". Diz Knapp que ele deifica o humano, e converte o humano em divino.[11] Domer

declara: “Ele cria que o ser perfeito de Deus estava em Cristo; e por esta razão o considerou como o homem perfeito. E assim, vice-versa, visto ser um homem completo, a consciência de Deus tomou-se um ser de Deus nele”.[12] Ou seja, visto ser

ele um homem perfeito, ele é Deus. E Strauss diz que, segundo Schleiermacher, a criação do homem imperfeito em Adão foi completada em Cristo; e como Cristo não assumiu um corpo verdadeiro e uma alma racional, mas, sim, uma humanidade genérica, a natureza humana como vida genérica é elevada ao poder da divindade, não só nele, mas também na Igreja. A encarnação de Deus não é uma manifestação singular na carne, na pessoa de Cristo, aparecendo na terra durante tinta e três anos, e em seguida transferida para o céu. Isso, diz ele, teria sido apenas “um sublime avatar, fantasticamente exposto assim à vista dos homens”, sem nenhum efeito posterior. Ao contrário, é a introdução da vida de Deus na humanidade, transformando-a em divina. É natural que os que assim se deificam vejam os que se consideram “vermes do pó” como criaturas mui dignas de lástima.[13] Não obstante, a objeção a este sistema ora em consideração não é tanto que ele deifica o homem, quanto que faz de Cristo apenas um homem ideal. Portanto, está em total divergência com os ensinos da Escritura, com a fé da Igreja e com as convicções íntimas do povo de Deus.

A Antropologia de Schleiermacher

6. Como o sistema em pauta é antibíblico no que ensina sobre a natureza de Deus e a pessoa de Cristo, não é menos contrário às Escrituras no que ensina sobre o homem. Aliás, a teologia e a antropologia do sistema se relacionam tanto que não podem ser sustentadas separadamente. Segundo a Bíblia e a fé comum tanto da Igreja quanto do mundo, o homem é um ser criado pela palavra do poder de Deus, consistindo em um corpo material e em uma alma imaterial. Portanto, há na constituição de nossa pessoa dois sujeitos ou substâncias diferentes, cada uma com suas propriedades peculiares. De maneira que, embora elas estejam intimamente unidas no presente estado do ser, a alma é capaz de uma existência e uma atividade conscientes fora do corpo, ou separada dele. Por isso a alma do homem é uma substância individual distinta, e não a forma, ou *moáus existendi*, de uma vida geral. Segundo Schleiermacher, “o homem como tal, ou em si mesmo, é o conhecimento (das Erkennen) da terra em sua substância eterna (Seyn) e em seu desenvolvimento sempre mutante. Ou o Espírito (der Geist, Dios) na maneira ou forma em que vem à consciência em nossa terra”. Der Mensch an sich ist das Erkennen der Erde in Seinem ewigen

Seyn un in seinem immer wechselnden Werden: oder der Geist, der nach Art und Weise unserer Erde zum Selbstbewusstseyn sich gestaltet.[14] Da parte dos escritores de Mercersburg, a idéia é apresentada em termos bem diferentes, mas substancialmente no mesmo sentido.[15] E assim se diz: “O mundo, em sua perspectiva inferior, não é simplesmente o teatro ou cenário externo sobre o qual o homem é posto para que exerça seu papel como candidato ao céu. Na mais ampla de suas diferentes formas de existência, está totalmente impregnado com o poder de uma só vida, que vem fínalmente a seu pleno sentido e força

somente na pessoa humana”. E[16] “O mundo é um todo orgânico que se completa no homem; e a humanidade é considerada totalmente como um único grande fato que é trazido à concretização não imediatamente, mas na forma de história, desenvolvendo sempre mais de seu verdadeiro sentido interior, e alcançando sua consumação final”. E também: “É uma propriedade universal da vida desenvolver-se a partir de dentro, através de um poder auto-organizador, para determinado fim, o qual é a sua própria realização, ou, em outros termos, a exibição e a atualização com uma forma externa de todos os elementos, funções, poderes e capacidades que ela inclui potencialmente. Assim, pode-se dizer da vida que ela é, em seu começo, tudo aquilo que pode tomar-se no final”.

A teoria consiste em que há algo infinito, absoluto e universal, espírito, vida, poder vital, substância, Deus, Urwesen, ou como se queira chamá-lo, que se desenvolve por meio de uma força interior, em todas as formas de existência real. Dessas formas o homem é a mais elevada. Esse desenvolvimento se dá através de um processo, como se dá com o crescimento de uma planta ou de um animal. O tronco de uma árvore, seus ramos, folhagem e frutos, não são formados por atos súbitos, criativos, realizando o efeito via milagre. Tudo é regular, uma obra de lei, uma força ininterrupta agindo com base em sua natureza interna. Assim é na evolução do espírito, ou princípio de vida; não há lugar para a intervenção especial, nem para atos criativos. Tudo acontece via história e mediante um desenvolvimento orgânico regular. Aqui há uma falha na doutrina de Schleiermacher. Ele admitia um ato criador, supematural, na criação. E como o *quantum* da vida, ou espírito, comunicado ao homem no início, foi insuficiente para prosseguir seu desenvolvimento até a perfeição, ou seja, até que alcançasse ou atualizasse tudo o que há nesta vida da qual ele é a manifestação (ou seja, em Deus), houve certa necessidade de um novo ato criador, pelo qual foi produzido, na pessoa de Cristo, um homem perfeito. A partir dele, e depois dele, o processo prossegue naturalmente, por desenvolvimento regular.[17] O

poder

vital, o espírito, aumenta quantitativamente, e daí se desenvolve historicamente na forma da Igreja. A Igreja, portanto, consiste naqueles aos quais foi comunicado este elevado princípio de vida, e em quem ele se desenvolve até que seja desenvolvido tudo o que ele inclui. Ou seja, até que se realize plenamente a unidade essencial de Deus e do homem.

Há outra forma de descrição corrente entre os discípulos de Schleiermacher, especialmente neste país. Seus defensores falam da humanidade como uma vida genérica. Definem o homem como a manifestação dessa vida genérica em relação a uma organização especial e corpórea, pela qual é generalizada e se toma pessoal. Foi essa humanidade genérica que pecou em Adão, e estava, portanto, corrompida em todos os homens individuais nos quais se manifestou. Foi essa humanidade genérica que Cristo assumiu em união pessoal com sua divindade, não como duas substâncias distintas, mas unidas de tal maneira que se tomaram uma vida humana genérica. Essa humanidade purificada desenvolve-se agora através de uma força interior na Igreja, assim como a partir de Adão a humanidade genérica desenvolveu-se em sua posteridade. Tudo isso, porém, só difere verbalmente da declaração mais simples e filosófica de Schleiermacher. Porque continua pressupondo que a idéia fundamental do evangelho é que Deus e o homem são um só. Essa humanidade genérica é apenas uma forma da vida de Deus. E quanto a pecar ela em Adão, e sendo doravante corrompida, pecado e corrupção são apenas desenvolvimento imperfeito. Deus, o princípio universal da vida, como o chama o dr. Nevin, manifestado de forma tão variada nas diferentes existências neste mundo, está imperfeita ou insuficientemente manifestado no homem genericamente, mas perfeitamente em Cristo, e através dele finalmente em uma perfeição semelhante em seu povo. Portanto, Cristo, segundo Domer, é uma pessoa universal. Ele compreende em si mesmo a totalidade da humanidade. Tudo o que é revelado separadamente em outros é recapitulado nele. Neste sistema, “Der Mittelpunkt”, diz Schwarz, “christlicher Wahrheit, der christologische Kem der ganzen Dogmatik ist die Gõschel-Doener’sche monstrõse Vorstellung von der Allpersõnlichkeit Christi, die ihm ais dem Urmenscheri zukommt. Es ist ‘die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit”.[18] “Neste sistema, o ponto intermédio da verdade cristã, o cerne da teologia dogmática é a monstruosa idéia de Gõschel e de Domer da Total-personalidade de Cristo que lhe pertence como o Urmensch ou homem arquétipo. Ele compreende em si mesmo todas as formas ou sistemas

diversificados dos dons naturais da humanidade.” Gõschel e Domer, acrescenta Schwarz, foram impelidos a este ponto de vista em virtude de concederem a seu oponente, Strauss, que o Absoluto só poderia revelar-se na totalidade dos indivíduos; e portanto, como o Absoluto estava em Cristo, ele deve abarcar todos os indivíduos, porque (o Gattungsbegriff) a verdadeira e plena idéia da humanidade, o homem ideal, ou Urmensch, foi revelada em Cristo. A objeção é constantemente apresentada por seus críticos alemães, como Baur, Strauss e Schwarz, de que Schleiermacher admite que o Absoluto é revelado em toda a perfeição na totalidade dos indivíduos, e, não obstante, é revelado perfeitamente em Cristo, o que, segundo a própria filosofia de Schleiermacher, eles proclamam como uma contradição ou impossibilidade.[19]

O desígnio dos parágrafos anteriores é simplesmente exibir o caráter antibíblico da cristologia de Schleiermacher em todas as suas modificações, como ela se acha baseada em uma perspectiva da natureza humana totalmente distinta do que está na palavra de Deus. Pressupõe a unidade de Deus e do homem. Afirma categoricamente que a humanidade plenamente desenvolvida é divina; que Cristo é Deus ao ser o homem ideal, ou perfeito.

A Teoria de Schleiermacher Perverte o Plano da Salvação

7. Nem mesmo é necessário observar que o plano da salvação, segundo a doutrina de Schleiermacher, é totalmente diferente daquele revelado na Bíblia e daquele abraçado pela Igreja em todos os tempos. Isso é considerado, pelo menos na Alemanha, uma rejeição e uma substituição do sistema da Igreja, e só em algumas de suas formas uma conciliação dos dois, quanto ao que é considerado absolutamente essencial. O sistema rejeita, em todas as suas formas, as doutrinas da expiação ou satisfação da justiça de Deus; da regeneração e santificação pelo Espírito Santo; da justificação como ato judicial ou forense; da fé em Cristo, como uma confiança no que ele fez por nós, em distinção ao que ele fez em nós; em suma, de todas as grandes doutrinas distintivas não só da Reforma, mas da fé universal. Muitos dos seguidores de Schleiermacher rejeitam essas doutrinas de modo explícito; outros retêm mais ou menos os termos, mas não em seu significado aceito e estabelecido. Outro sistema de salvação substitui o bíblico. Cristo nos salva não por aquilo que ele ensina nem por aquilo que ele faz, mas por aquilo que ele é. Ele infunde um novo princípio de vida na Igreja e no mundo. A vida universal, tal como foi comunicada ou revelada a Adão, tem sido, debatendo-se, desenvolvida imperfeitamente em todos os seus descendentes. Em Cristo, um novo influxo dessa vida é comunicado

ou infundido às veias da humanidade. A partir daí, como um novo ponto de partida, a humanidade entra na etapa de desenvolvimento, que deve resultar na plena atualização da vida divina na forma da humanidade. Visto que desde Adão a natureza humana se desenvolveu de dentro através de uma força interior em um processo histórico regular, também desde Cristo há o mesmo desenvolvimento histórico a partir de dentro. Tudo é natural. Não há supematural senão o ponto de partida; o primeiro impulso ou a primeira infusão da vida divina. No sistema não há lugar para a obra do Espírito Santo. Aliás, a própria existência do Espírito Santo como ser pessoal é expressamente negada por Schleiermacher. Por Espírito ele se refere à vida comum da Igreja, ou seja, a vida divina, ou Deus tal como se revela na Igreja. Como de Adão derivamos uma natureza quantitativamente deficiente, e nesse sentido corrompida, e não temos nada mais que ver com ele, assim de Cristo recebemos maior medida de vida, espírito ou maturidade divina, e já não temos nada mais que ver com ele [Cristo]. Toda a sua obra redentora está na nova levedura que ele introduziu na humanidade, que se difunde através de um desenvolvimento natural. Isso, no dizer de Baur, vem a ser pouco mais que a impressão que seu caráter teve sobre o mundo. Ele faz um paralelo entre Schleiermacher e Kant, entre o "Glaubenslehre", do primeiro, e "Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vcmunft", do segundo; o claro racionalismo deste, e a mística obscuridade daquele. Ambos admitem que há um bom princípio e um mau princípio. Ambos dizem que a redenção do homem consiste no triunfo do bom princípio. Ambos dizem que a libertação do mal ou a obra redentora é um processo puramente natural. Ambos atribuem o êxito da luta à influência de Cristo. O primeiro diz que Cristo comunica aos homens uma nova vida; o outro diz que Cristo desperta o bem

dormente que já está na natureza do homem. Tudo admite uma simples explicação mistica.[20] Em cada grande época, algum homem não só imprime seu caráter e infunde seu espírito aos homens de sua geração, mas também transmite sua influência de geração a geração. Todo o corpo de luteranos é o que é devido ao fato de que Lutero era o que era. O espírito de Inácio de Loyola continua em atividade nos jesuítas de nosso tempo como foi em sua própria pessoa.
Os escoceses são o que são em virtude de John Knox; e os wesleyanos devem não só sua doutrina e disciplina, mas todo seu *animus* e caráter a John Wesley. A esta categoria reduzem os inclementes críticos alemães de Schleiermacher sua teoria da redenção do homem por Cristo Jesus. É questão de influência pessoal como a de outros grandes homens. Isso seria considerado por seus discípulos o mais degradante e injusto conceito de sua doutrina. E é indubitavelmente injusto.

Pois seja qual for a verdade de seu sistema meramente especulativo, é inquestionável que em seu coração ele considerava Cristo infmitamente exaltado acima de todos os homens, e o objeto apropriado de adoração e confiança.

Esta *Vermittelungstheologie* (teologia mediadora), como é denominada em alemão, é confessadamente uma tentativa de combinar as conclusões das especulações modernas com a doutrina cristã, ou, melhor, com o cristianismo. É uma tentativa de misturar elementos incongruentes que se recusam a entrar em combinação. A filosofia especulativa moderna, em todas as suas formas, insiste na negação de todo o verdadeiro dualismo; Deus e o mundo são correlata, um pressupõe o outro; sem o mundo, não há Deus; a criação é a auto-evolução ou automanifestação de Deus; portanto, é necessária e eterna. Deus não pode existir sem o mundo, como tampouco a mente pode existir sem o pensamento. A preservação do progresso e a consumação do mundo ocorre por um processo necessário de desenvolvimento, como em todas as formas de vida. Não há possibilidade de uma intervenção especial por parte de Deus. Os milagres, quer espirituais quer físicos, são um absurdo e uma impossibilidade.[21] O mesmo sucede com a atividade de Deus no tempo, ou de qualquer outra forma como um poder vital geral. Isso impede a eficácia da oração exceto no que diz respeito à sua influência subjetiva. Schleiermacher tinha parte nesse horror ao supematural e nessa rejeição de todos os milagres. No caso de Cristo, viu-se forçado a admitir “um novo ato criativo”. Mas desculpou-se por sua admissão, descrevendo-o apenas como uma finalização do ato original da criação, e dizendo que foi só por um momento, e que a partir daí tudo era natural.

Schwarz, pessoalmente um grande admirador de Schleiermacher, ainda que não seu discípulo, caracteriza essa “teologia mediadora” como um fracasso absoluto. Não é nem uma coisa nem outra. Nem é fiel a seus princípios especulativos, nem ao cristianismo. Rejeita virtualmente o sistema da Igreja, mas tenta salvar o cristianismo adotando pelo menos sua

fraseologia. Schwarz diz que ele é sistema de “frases”, que tenta sarar as feridas da ortodoxia através de palavras que parecem significar muito, mas podem ser feitas para significar muito ou pouco, segundo os gostos do leitor. Fala constantemente da cristandade como vida, como a vida de Deus, como desenvolvendo-se orgânica e naturalmente não pela assistência supematural, mas através de um poder vital interior, como nos outros casos de desenvolvimento orgânico. Presume elevar-se à concepção de todo o mundo como um organismo, no qual Deus é um dos fatores, não diferenciando o mundo e Deus no que tange

à substância ou vida, mas simplesmente no que tange às funções. Concede à "especulação" que a verdade fundamental da filosofia e do cristianismo é a unidade de Deus e do homem. O homem é Deus vivendo em determinada forma ou estado de desenvolvimento. Enquanto a "teologia mediadora" concede tudo isso, ele admite, não obstante, um começo miraculoso ou supematural do mundo e da pessoa de Cristo, e abandona assim seu sistema filosófico. Pelo menos, os membros de uma ala da escola de Schleiermacher são assim inconsistentes; os da outra ala são mais fiéis a seus princípios.

Visto que a teologia cristã é simplesmente a exibição e a ilustração dos fatos e verdades da Bíblia, em suas devidas relações e proporções, ela não tem nada que fazer com tais especulações. A "teologia mediadora" não pretende estar fundamentada na Bíblia. Não professa, pelo menos na Alemanha, adesão à doutrina da Igreja. De maneira expressa abandona o cristianismo como doutrina, para salvá-lo como vida. Está baseada em "especulação" e não em autoridade, seja das Escrituras, seja da Igreja. Portanto não oferece nenhum outro nem mais firme fundamento para nossa fé e esperança do que qualquer outro sistema filosófico; e isso, como demonstra a história, é um fundamento de areias movediças, movendo-se e afundando-se mês após mês e mesmo dia após dia. Schleiermacher morreu em pouco mais de trinta anos, e já existem oito ou dez classes diferentes de seus discípulos gerais que diferem entre si quase tanto quanto das doutrinas da Reforma. Twesten e Ullmann, Liebner e Thomasius, Lange e Alexander Schweizer, divergem muitíssimo, tendo cada um deles seu próprio solvente filosófico das doutrinas da Bíblia, produzindo cada um deles um resíduo diferente.

A simples, sublime e salvadora cristologia da Bíblia e da Igreja universal é: "Que o eterno Filho de Deus se fez homem, tomando para si um verdadeiro corpo e uma alma racional, e que assim era e continua sendo Deus e homem em duas naturezas distintas e uma só pessoa para sempre."

CAPÍTULO IV

A OBRA MEDIADORA DE CRISTO

§ 1. *Cristo, o Único Mediador*

Segundo as Escrituras, a encarnação do eterno Filho de Deus não foi um acontecimento necessário emanando da natureza de Deus. Não foi o ponto

culminante no desenvolvimento da humanidade. Foi um ato de humilhação voluntária. Deus deu seu Filho para a redenção do homem. Ele veio ao mundo para salvar seu povo dos pecados; para buscar e salvar os perdidos. Ele participou de carne e sangue a fim de destruir, por sua morte, aquele que tinha o poder da morte, a saber, o diabo, e libertar aqueles que, pelo temor da morte (ou seja, por sua assimilação da ira de Deus), estavam durante toda a vida sujeitos à escravidão. Ele morreu, o justo pelos injustos, para aproximar-nos de Deus. Esta é a constante descrição das Escrituras. A doutrina da teologia especulativa moderna, de que a encarnação ocorreria ainda que o homem não houvesse pecado, é portanto contrária às mais claras doutrinas da Bíblia.
Não obstante, pressupondo-se que os homens apostatados deveriam ser redimidos, então a encarnação foi uma necessidade. Não havia outra maneira de conseguir esse fim. Isso está claramente ensinado nas Escrituras. O nome de Cristo é o único nome pelo qual os homens podem ser salvos. Se a justiça pudesse ser alcançada de outra maneira, então Cristo, diz o Apóstolo, morreu em vão (G1 2.21). Se a lei (qualquer instituição ou instrumento) pudesse dar vida, certamente a justiça teria sido pela lei (G1 3.21).

Como o desígnio da encarnação do Filho de Deus era reconciliar-nos com Deus, e como a reconciliação das partes inimizadas é uma obra de mediação, Cristo é chamado de nosso mediador. Como a reconciliação é às vezes efetuada por simples intercessão, ou negociação, a pessoa que assim eficazmente intercede pode chamar-se mediador. Mas onde a reconciliação envolve a necessidade de satisfação pelo pecado como cometido contra Deus, então somente ele é o mediador que pode fazer expiação pelo pecado. Como isso foi e só poderia ser feito por Cristo, segue-se que ele é o único mediador entre Deus e o homem. Ele é nossa paz, que reconcilia com Deus judeus e gentios em um só corpo pela cruz (Ef 2.16). Portanto, para nós só há um mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo (lTm 2.5).

A Igreja Romana considera mediadores os sacerdotes, os santos e os anjos, especialmente a Virgem Maria, não só no sentido de intercessores, mas como pacificadores sem cuja intervenção a reconciliação com Deus não pode ser obtida. Isso surge de princípios errôneos envolvidos na teologia da Igreja de Roma. O primeiro tem que ver com o ofício do sacerdócio. Os romanistas ensinam que os benefícios da redenção só podem ser obtidos através da

intervenção dos sacerdotes. Tais benefícios fluem por meio dos sacramentos. Os sacramentos, para poderem ser aplicados, têm de ser administrados por homens

canonicamente ordenados. Os sacerdotes oferecem sacrifícios e concedem a absolvição. São tão verdadeiramente mediadores, ainda que em grau subordinado, quanto o próprio Cristo. Ninguém pode ir a Deus, a não ser por meio deles. E esta é a principal idéia na mediação, no sentido bíblico da palavra.

O outro princípio acha-se envolvido na doutrina do mérito tal como a sustentam os romanistas. Segundo eles, as boas obras feitas depois da regeneração possuem verdadeiro mérito aos olhos de Deus. É possível para o povo de Deus não só adquirir um grau de mérito suficiente para sua própria salvação, mas também mais que suficiente para eles. Tal mérito, sobre o princípio da comunhão dos santos, pode ser posto à disposição de outros. Portanto, apela-se para os santos, a fim de apelar para os méritos deles diante do trono de Deus como a base do perdão ou da libertação daqueles por quem eles intercedem. Segundo as Escrituras, esta é a obra peculiar de Cristo como nosso mediador; sua atribuição aos santos, portanto, os constitui mediadores. Como o ministro cristão não é sacerdote, e como nenhum homem tem mérito algum diante de Deus, e muito menos uma superabundância de mérito, todo o fundamento desta doutrina romanista se desvanece. Cristo é nosso único mediador, não simplesmente porque assim o ensinam as Escrituras, mas também porque só ele pôde cumprir e cumpre o que é necessário para nossa reconciliação çom Deus; e só ele tem as qualificações pessoais para tal obra.

§ 2. *Qualificações para a Obra*

O que tais qualificações são, as Escrituras claramente ensinam.

1. Ele teria de ser um homem. Os Apóstolos apontam como a razão pela qual Cristo assumiu nossa natureza e não a natureza dos anjos, ou seja, para que ele pudesse redimir-nos (Hb 2.14-16). Era necessário que ele fosse feito sob a lei a qual quebráramos; que ele cumprisse toda a justiça; sofresse e morresse; fosse capaz de solidarizar-se com seu povo em todas as suas enfermidades, e se unisse com ele em uma natureza comum. Aquele que santifica (purifica do pecado tanto como culpa quanto como poluição) e aqueles que são santificados são e têm de ser de uma só natureza. Portanto, como os filhos foram participantes de carne e sangue, assim também ele tomou parte no mesmo (Hb 2.11-14).

2. O Mediador entre Deus e os homens tem de ser isento de pecado. Sob a lei, a vitima oferecida sobre o altar tinha de ser imaculada. Cristo, que iria oferecer-se a Deus como sacrifício pelos pecados do mundo, tinha de ser ele mesmo

isento de pecado. Portanto, o Sumo Sacerdote que nos convém, Aquele que nossas necessidades demandam, tem de ser santo, inocente, incontaminado e separado dos pecadores (Hb 7.26). Ele foi, portanto, “sem pecado” (Hb 4.15; lPe 2.22). Um Salvador do pecado que fosse pecador é uma impossibilidade. Ele não poderia ter acesso a Deus. Não poderia ser sacrifício pelos pecados; e não poderia ser fonte de santidade e vida etema para seu povo. Essa ausência de pecado em nosso Senhor não eqüivale a impecabilidade absoluta. Não era um *non potest peccare.* Se ele era um homem genuíno, então seria capaz de pecar. Que ele não pecou sob a maior provação; que quando era ofendido abençoava; quando sofria não ameaçava; quando era uma ovelha muda diante de seus tosquiadores, é posto diante de nós como um exemplo. Tentação implica a possibilidade de pecar. Se à luz da constituição de sua pessoa era impossível que Cristo pecasse, então sua tentação não era real, mas sem propósito, e ele não poderia solidarizar-se com seu povo.

3. Não era menos necessário que nosso Mediador fosse uma pessoa divina. O sangue de alguma mera criatura não poderia tirar o pecado. E tão-somente porque nosso Senhor possuía o Espírito eterno, que uma oferenda de si mesmo aperfeiçoou para sempre os que crêem. Ninguém, senão uma pessoa divina, poderia destruir o poder de Satanás e libertar os que eram conduzidos cativos à vontade dele. Ninguém, senão Aquele que tinha vida em si mesmo, poderia ser a fonte de vida, espiritual e eterna, para seu povo. Ninguém, senão uma pessoa onipotente, poderia controlar todos os acontecimentos até a final consumação do plano da redenção, e poderia ressuscitar dos mortos; e fazem-se necessários uma sabedoria e um conhecimento infinito naquele que seria o juiz de todos os homens, e cabeça sobre todas as coisas em prol de sua Igreja. Ninguém, senão um só, em quem habitasse toda a plenitude da Deidade, poderia ser o objeto, bem como a fonte, da vida religiosa de todos os redimidos.

Nas Escrituras declara-se que são essenciais tais qualificações para o ofício de mediador entre Deus e os homens; todas são cumpridas em Cristo; e todas elas foram exigidas pela natureza da obra que ele veio concretizar.

Visto ser necessário que Cristo fosse tanto Deus quanto homem em duas naturezas distintas e uma só pessoa, segue-se que sua obra mediadora, que inclui tudo o que ele fez e continua fazendo para a salvação dos homens, é a obra não de sua natureza humana com exclusão da divina, nem desta com exclusão daquela. E a obra do ©eávôponroç [*Theantròpos*], do Deus-homem. Dos atos de Cristo, como já observamos, alguns são puramente divinos, como a criação, a

preservação etc.; e outros puramente humanos, ou seja, aqueles para cujo cumprimento são não somente adequados os poderes ordinários do homem, mas também nos quais só se exercem faculdades humanas; e, terceiro, os mistos, que pertencem à totalidade da pessoa. Como falar na pessoa é um exercício conjunto da mente e do corpo, assim a obra mediadora em Cristo é a obra conjunta de sua divindade e humanidade. Cada natureza age em conformidade com suas leis. Quando uma pessoa fala, a mente e o corpo concorrem na produção do efeito, cada um segundo sua natureza. Assim, quando nosso Senhor falava, a sabedoria, a verdade e a autoridade com que ele falava se deviam à sua divindade; a forma humana dos pensamentos e sua articulação eram o que eram em virtude das funções de sua natureza humana. O mesmo se dá com todos os seus atos redentores. Como a mente da pessoa concorre em suportar os sofrimentos do corpo segundo a natureza da mente, assim a divindade de Cristo concorria com os sofrimentos de sua natureza humana segundo a natureza da divindade.

Sobre este tema, os escolásticos faziam as seguintes distinções: “(1.) Est ó èvepyuv, *Agens* seu Principium *quod* agit, quod est suppositum seu persona Christi. (2.) Tò èvepyriuKÒv seu *Principium formale quo* agit; illud per quod agens, seu persona Christi operatur, duas scilicet naturas, quarum unaquasque citra ullum confusionem operatur. (3.) 'Evépyeta seu *operatio* quas pendet a principio quo, et naturam sui principii refert, ut sit divina, si principium quo sit divina natura, humana vero, si sit humanitas. (4.) Evépyrpa, seu àuotéÀeapa, quod pendet a principio quod, estque *opus* extemum quod mediationem vocamus.... Ita unum est agens principale, nim. persona Cristi, et unum âiroteÀeopa.seu opus mediatorium; sed operatur per duas naturas, ut duo principia, unde fluunt duae èvepyeím seu operationes ad unum illud opus concurrentes”.[22]

Todos os atos e sofrimentos de Cristo no exercício de sua obra mediadora foram, portanto, os atos e sofrimentos de uma pessoa divina. Foi o Senhor da glória que foi crucificado; foi o Filho de Deus que derramou sua alma até a morte. É evidente que esta é a doutrina das Escrituras: (1.) Porque elas atribuem a eficácia e o poder de seus atos, a verdade e sabedoria de suas palavras, e o valor de seus sofrimentos, ao fato de que eram os atos, as palavras e os sofrimentos de Deus manifestado na carne. São predicados de uma e da mesma pessoa que desde o princípio estava com Deus e era Deus, que criou todas as coisas e para quem foram feitas todas as coisas, e por quem todas as coisas subsistem. (2.) Se a obra mediadora de Cristo pertence exclusivamente à sua natureza humana, ou, em outros termos, se ele é nosso mediador somente como homem, então temos

apenas um Salvador humano, e toda a glória, poder e suficiência do evangelho se desvanecem. (3.) Pela natureza da obra. A redenção dos homens apostatados é uma obra para a qual somente uma pessoa divina é competente. O ofício profético de Cristo pressupõe que ele possuía “todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento”; seu ofício sacerdotal demandava a dignidade do Filho de Deus, para fazer sua obra disponível; e ninguém, senão uma pessoa divina, poderia exercer o domínio que foi confiado a Cristo como mediador. Somente o Filho Eterno poderia livrar-nos da servidão de Satanás e da morte proveniente do pecado, ou levantar os mortos, ou dar vida eterna, ou vencer a todos os seus e os nossos inimigos. Necessitamos de um Salvador que fosse não apenas santo, inocente, incontaminado e separado dos pecadores, mas também “mais sublime que os céus”.

§3.0 *Tríplice Ofício de Cristo*

Foi durante longo tempo costume dos teólogos apresentar a obra mediadora de Cristo sob os tópicos de seus ofícios profético, sacerdotal e régio. Alguns têm feito objeção a essa divisão e classificação, dizendo que estes ofícios não são distintos, visto que o dever de ensinar era tanto do ofício sacerdotal quanto do profético, e que sua redenção era efetuada por meio da instrução. Este método, contudo, tinha não só a sanção de uso estabelecido e óbvias conveniências, mas é de essencial importância e conta com um sólido fundamento bíblico. (1.) No Velho Testamento, os vários ofícios eram distintos. O profeta, como tal, não era sacerdote; e o rei não era nem sacerdote nem profeta. Dois destes ofícios foram, em dadas ocasiões, às vezes unidos na mesma pessoa sob a teocracia, como Moisés foi ao mesmo tempo sacerdote e profeta, e Davi profeta e rei. Não obstante, os ofícios eram distintos. (2.) O Messias, durante a teocracia e no uso de linguagem tal como então se entendia, foi predito como profeta, sacerdote e rei. Moisés, falando de Cristo, disse: “O Senhor, teu Deus, te suscitará um profeta do meio de ti, de teus irmãos, semelhante a mim”. Foi sobejamente ensinado que um verdadeiro libertador iria exercer todos os deveres de um profeta como revelador da vontade de Deus. Iria ser um grande mestre de justiça; luz para alumiar os gentios, bem como glória de seu povo Israel. E não menos clara e amiúde se declarava que ele seria sacerdote. “Tu és sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque”; e deveria ser um sacerdote em seu trono (SI 110.4; Zc 6.13). Deveria levar os pecados do povo e fazer intercessão pelos transgressores. Seu ofício régio é apresentado de maneira tão proeminente nas profecias messiânicas que os judeus o esperavam só na qualidade de rei. Ele reinaria sobre todas as nações. Seu reino não teria fim. Seria Senhor dos

senhores e Rei dos

reis. (3.) No Novo Testamento, o Redentor, ao assumir o ofício do Messias prometido, apresentou-se ao povo como seu profeta, sacerdote e rei; e os que o receberam, receberam-no em todos os seus ofícios. Ele aplicou a si mesmo todas as profecias referentes ao Messias. Referiu-se a Moisés, predizendo o Messias como profeta; a Davi, estabelecendo-o como sacerdote; e às profecias de Daniel, concernentes ao Reino que ele veio estabelecer. Os Apóstolos o receberam como o mestre enviado por Deus para revelar o plano da salvação e para desenvolver o destino futuro da Igreja. No primeiro capítulo da Epístola aos Hebreus, lemos: "Havendo Deus outrora falado muitas vezes, e de muitas maneiras, aos pais, pelos profetas, nestes últimos dias nos falou pelo Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as cõisas, pelo qual também fez o universo". Nessa Epístola, o sacerdócio de Cristo é apresentado de maneira elaborada, e contém intensa insistência sobre sua superioridade, em todos os aspectos, ao sacerdócio da antiga economia. De igual modo, o Novo Testamento está cheio de instrução concernente às bases, natureza, extensão e duração de seu reino. Ele é constantemente designado como senhor, como nosso dono e soberano absoluto. Nada, pois, pode ser mais claro do que o fato de que os profetas do Velho Testamento predisseram que o Messias seria profeta, sacerdote e rei, de sorte que o Novo Testamento descreve o Senhor Jesus mantendo todos estes ofícios. (4.) Que não se trata de uma mera descrição figurativa, é evidente à luz do fato de que Cristo exerceu todas as funções de profeta, sacerdote e rei. Ele não foi simplesmente chamado assim, senão que a obra que ele realmente realizou incluía perfeitamente tudo o que os antigos profetas, sacerdotes e reis realizaram numa esfera inferior e como uma prefiguração daquela obra mais perfeita de Cristo. (5.) Como pessoas apostatadas, ignorantes, culpadas, contaminadas e impotentes, necessitamos de um Salvador que seja profeta para ensinar-nos; de um sacerdote para que faça expiação e interceda por nós; e de um para governar-nos e proteger-nos. E a salvação que recebemos de suas mãos inclui tudo quanto um profeta, um sacerdote e um rei fariam, no mais elevado sentido destes termos. Somos iluminados no conhecimento da verdade; somos reconciliados com Deus por meio da morte sacrifícial de seu Filho; somos libertados do poder de Satanás e introduzidos no reino de Deus, tudo o que pressupõe que a um só tempo faria nosso Redentor como profeta, sacerdote e rei. Essa não é, portanto, simplesmente uma classificação conveniente do conteúdo de sua missão e obra, mas entra em sua própria natureza, e deve ser conservado em nossa teologia, se quisermos tomar a verdade como se encontra revelada na palavra de Deus.

Sob a antiga economia, as funções desses vários ofícios não foram apenas confiadas a diferentes pessoas, não havendo ninguém sob a teocracia a exercer concomitantemente o ofício de profeta, sacerdote e rei; mas quando dois desses ofícios se juntavam numa só pessoa, ainda continuavam separados. A mesma pessoa podia às vezes agir como profeta e às vezes como sacerdote ou rei; mas em Cristo esses ofícios se cumularam mais intimamente. Ele instruía enquanto agia como sacerdote, e seu domínio se estendia sobre a alma dando livramento da cegueira e do erro, tanto quanto do poder do pecado e do domínio do diabo. O evangelho é seu cetro. Ele governa o mundo pela instrumentalidade da verdade e do amor. "Tria ista officia", diz Turrettin, "ita in Christo conjunguntur, ut non solum eorum operationes distinctas exerat, sed eadem actio a tribus simul prodeat, quod rei admirabilitatem non parum auget. Sic Crux Christi, qu® est Altare sacerdotis, in quo se in victimam Deo obtulit, est etiam schola prophetae, in qua nos docet mysterium salutis, unde Evangelium vocatur verbum

crucis, et Trophaeum regis, in qua scil. Triumphavit de principatibus et potestatibus. Col. Ii.15. Evangelium est lex prophetae, Is. Ii.2,3, Sceptrum regis, Ps. Cx.2, Gladius sacerdotis, quo penetrat ad intimas cordis divisiones, Heb. iv. 12, et Altare, cui imponi debet sacrifícium fídei nostrae. Ita Spiritus, qui ut Spiritus, sapientise est effectus prophetiae, ut Spiritus consolationis est fructus sacerdotii, ut Spiritus roborit et gloriae est regis donum."[23]

O OFÍCIO PROFÉTICO

§ 1. *A Natureza do Ofício Profético*

Segundo o uso bíblico; um profeta é alguém que fala em nome de outro. Em Êxodo 7.1, lemos: "Vê que te constituí como Deus sobre Faraó; e Arão, teu irmão, será teu profeta". Moisés seria a fonte autoritativa da comunicação, e Arão, o órgão dessa fonte. Esta é a relação do profeta com Deus. Deus comunica, e o profeta anuncia a mensagem que ele recebeu. Em Êxodo 4.16, lemos de Arão em relação a Moisés: "Ele falará por ti ao povo; ele te será por boca, e tu lhe serás por Deus". E em Jeremias 15.19, lemos sobre o profeta: "Serás a minha boca". Na instituição de um profeta, ou na constituição de um homem como porta-voz de Deus, lemos: "Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar. De todo aquele que não ouvir minhas palavras, que ele falar em meu nome, disso lhe pedirei contas" (Dt 18.18,19). Um profeta, pois, é alguém que fala em nome de Deus. Deve, contudo, ser o

órgão imediato de Deus. Em certo sentido, de cada pessoa que lê ou que prega a palavra de Deus, pode-se dizer: “fala em meu nome”. As verdades que ele pronuncia repousam sobre a autoridade de Deus; são suas palavras, das quais o pregador é o órgão para comunicar ao povo. Os ministros, contudo, não são profetas. Uma ampla distinção se faz tanto no Velho quanto no Novo Testamento entre profetas e mestres. Os primeiros são inspirados; os últimos não o são. Qualquer pessoa que recebe uma revelação de Deus, ou é inspirada na comunicação dela, é chamada de profeta nas Escrituras. Daí todos os escritos sacros serem chamados de proféticos. Os judeus dividiam suas Escrituras em a lei e os profetas. A lei, ou pentateuco, foi escrita por Moisés, o qual foi declaradamente um profeta; e a outra classe, inclusive todas as porções históricas, devocionais e proféticas (comumente assim chamadas), é também obra de profetas, ou seja, de homens inspirados. A predição do futuro era apenas parte incidental da obra do profeta, porque algumas das comunicações que ele recebia faziam referência a eventos futuros.

Portanto, quando foi predito que o Messias seria um profeta, também se predisse que ele seria o grande órgão de Deus para comunicar sua mente e vontade aos homens. E quando nosso Senhor apareceu na terra, foi para falar as palavras de Deus. “E a palavra que estais ouvindo não é minha, mas do Pai, que me enviou” (Jo 14.24). “Jesus, o Nazareno, que era varão profeta, poderoso em obras e palavras, diante de Deus e de todo o povo” (Lc 24.19).

§ 2. *Como Cristo Executa o Oficio de Profeta*

Na execução de seu ofício profético, Cristo nos é revelado (1.) Como o Verbo eterno, o Aóyoç, o Jeová manifestado e manifestante. Ele é a fonte de todo o conhecimento para o universo inteligente, especialmente para os filhos dos homens. Ele era, e é, a luz do mundo. E a verdade. Nele habitam todos os tesouros da sabedoria e do conhecimento; e dele se irradia toda a luz que os homens recebem e obtêm. (2.) Isso, ainda que independente de sua obra oficial como profeta na economia da redenção, é seu fundamento necessário. Não tivesse ele a plenitude da sabedoria divina, e não poderia ser a fonte de conhecimento, especialmente daquele conhecimento que é vida eterna para todo o seu povo. Sob a antiga dispensação, ou antes de seu advento na carne, ele fez conhecido Deus, seus propósitos e vontade, não só através de manifestações pessoais de si mesmo aos patriarcas e profetas, mas também através de seu Espírito, ao revelar a verdade e a vontade de Deus, ao inspirar os designados para registrar essas revelações e iluminar a mente de seu povo, conduzindo-os

assim ao conhecimento salvífico da verdade. (3.) Enquanto na terra, ele continuou o exercício de seu ofício profético através de instruções pessoais, em discursos, parábolas e exposições da lei e dos profetas; e em tudo isso ele ensinou concernente à sua própria pessoa e obra, e concernente ao progresso e comunicação de seu reino. (4.) Desde sua ascensão, ele exerce o mesmo ofício não só na revelação mais completa do evangelho feita aos Apóstolos e em sua inspiração como mestres infalíveis, mas também na instituição do ministério e constantemente chamando homens para esse ofício, bem como pelas influências do Espírito Santo, que coopera com a verdade em cada coração humano, e toma-a eficaz para a santificação e salvação de seu próprio povo. E assim desde o início, tanto em seu estado de humilhação quanto de exaltação, tanto antes quanto depois de seu advento na carne, Cristo executa o ofício de profeta ao revelar-nos, por meio de sua Palavra e seu Espírito, a vontade de Deus para nossa salvação.

O OFÍCIO SACERDOTAL

§ 1. *Cristo é Sacerdote Verdadeiramente, Não Figuradamente*

O significado da palavra sacerdote, e a natureza desse oficio, devem ser determinados, primeiramente, pelo uso e consenso gerais; em segundo lugar, pelas declarações expressas das Escrituras; e, em terceiro lugar, pela natureza das funções peculiares ao ofício. Com base nessas fontes, pode-se demonstrar que um sacerdote é: (1.) Um homem devidamente designado para agir em prol de outros homens nas coisas pertencentes a Deus. A idéia que j az no fundamento do oficio é que os homens, sendo pecadores, não têm livre acesso a Deus. Portanto, deve-se designar alguém que tenha em si mesmo esse direito, ou que se lhe haja concedido, para que se aproxime de Deus em favor deles. Conseqüentemente, um sacerdote é, pela natureza de seu oficio, um mediador. (2.) Um sacerdote é designado para oferecer dons e sacrifícios pelos pecadores. Sua função é reconciliar os homens com Deus; fazer expiação pelos pecados deles; e apresentar suas pessoas, confissões e oferendas a Deus. (3.) Ele intercede pelo povo. Isso não meramente como um homem pode orar por outro, mas recomendando a eficácia de seu sacrifício e a autoridade de seu oficio como bases sobre as quais suas orações devem ser respondidas.

Muito depende da exatidão desta definição. De pouco serviria admitir que Cristo é sacerdote se por esse termo nos referirmos simplesmente a um ministro da religião, ou ainda a alguém por cuja intervenção se granjeiam e se comunicam

bênçãos divinas. Mas se por sacerdote se pretende tudo o que está incluído na definição anterior, então por ela ficam determinados a relação que Cristo tem conosco, nossos deveres para com ele, sua relação com Deus e a natureza de sua obra.

É evidente que a definição anterior é correta, e que Cristo é sacerdote no verdadeiro sentido do termo:

1. À luz do uso geral da palavra e da natureza do ofício entre todas as nações e em todas as eras do mundo. Os homens, em todos os lugares, têm tido consciência de pecado. Nessa consciência está incluído o senso de pecado (ou de justa exposição ao desagrado de Deus), contaminação e conseqüente indignidade para aproximar-se de Deus. A consciência deles, ou as leis de sua natureza moral, sempre lhes ensinou a necessidade de expiar a culpa mediante uma satisfação da justiça divina, e a própria incapacidade e indignidade deles para fazer uma expiação apropriada, ou para lograr, por seus próprios esforços, o favor de Deus. Portanto, eles sempre buscam alguma classe de homens que ajam em seu favor; façam por eles o que

bem sabem deve ser feito e que estão convencidos de que eles mesmos não podem fazer. Daí a designação de sacerdotes, que sempre foram considerados homens cuja ocupação era propiciar a Deus através de sacrifícios expiatórios, através de oblações e orações. Dizer que um sacerdote é meramente um mestre religioso é contradizer o testemunho universal da história.

2.0 sentido no qual Cristo é um sacerdote deve ser determinado pelo uso da palavra e pela natureza do oficio sob a antiga dispensação. No Velho Testamento, um sacerdote era um homem selecionado dentre o povo, designado a agir como seu mediador, aproximando-se de Deus em favor deles, e cuja ocupação seria a de oferecer sacrifícios expiatórios pelo pecado e interceder pelos ofensores. Ao povo não se permitia aproximar-se de Deus. Só o Sumo Sacerdote podia ultrapassar o véu; e só podia fazê-lo com sangue que havia oferecido por seus próprios pecados e por todos os pecados do povo. Tudo isso era simbólico e típico. O que os sacerdotes aaraônicos eram simbolicamente, Cristo o foi realmente. O que eles tipificavam em seu ofício e serviços, nele foi cumprido. Eles eram a sombra; ele foi a substância. Eles ensinavam como o pecado seria retirado; e ele realmente o retirou. Negar que Cristo seja sacerdote no sentido que lhe imprime o Velho Testamento seria invalidar as Escrituras, ou adotar princípios de interpretação que invalidam seus ensinamentos.

3. Temos no Novo Testamento uma definição autoritativa do termo e uma exibição da natureza do ofício. Em Hebreus 5.1, lemos: “Porque todo sumo sacerdote ... é constituído nas coisas concernentes a Deus, a favor dos homens (ínrèp ávGpoÍTroiv, em seu benefício e em seu lugar), para oferecer tanto dons como sacrifícios pelos pecados”. Aqui, todas as idéias supracitadas são distintamente reconhecidas. Um sacerdote é um homem designado em favor de outros, para aproximar-se de Deus e oferecer sacrifícios. E declara-se que Cristo foi tal sacerdote.

4. Cristo não só é chamado sacerdote em Hebreus, mas o Apóstolo, por toda a Epístola, prova: *(a.)* Que ele tinha todas as qualificações para o ofício. (*b*.) Que ele foi designado por Deus. (c.) Que ele foi sacerdote de uma ordem superior a Arão. *(d.)* Que seu sacerdócio substituiu todos os outros. (*e*.) Que ele exerceu todas as funções do ofício - mediação, sacrifício e intercessão. *(f.)* Que tal foi a eficácia de seu sacrifício, que este não necessita ser repetido. Através de uma só oferta de si mesmo, ele obteve para nós eterna redenção.

5. Os efeitos ou benefícios assegurados pela obra de Cristo são aqueles que emanam do exercício do ofício sacerdotal em nosso favor. Esses benefícios são: *(a.)* A expiação de nossa culpa; (*b*.) A propiciação de Deus; e (c.) Nossa conseqüente reconciliação com ele, de onde emanam todas as bênçãos subjetivas da vida espiritual e eterna. Esses são benefícios que não se asseguram através de ensino, por influência moral, pelo exemplo ou por qualquer mudança interior operada em nós. Cristo, portanto, é verdadeiramente um sacerdote no pleno sentido bíblico do termo.

§ 2. *Cristo, Nosso Único Sacerdote*

Isso se deduz da natureza e desígnio do ofício. (1.) Nenhum homem, salvo o Senhor Jesus Cristo, tem liberdade de acesso a Deus. Todos os homens, sendo pecadores, necessitam de alguém que se aproxime de Deus em nosso favor. (2.) Nenhum outro sacrifício, além do seu, poderia tirar o pecado. (3.) É somente através dele que Deus se faz propício aos homens pecadores; e (4.) É somente através dele que os benefícios que emanam do favor divino são comunicados a seu povo.

Os sacerdotes do Velho Testamento eram, como já se observou, apenas símbolos e tipos do verdadeiro sacerdócio de Cristo. Seus sacrifícios não podiam purificar a consciência do senso de pecado. Só serviam para a purificação da carne.

Asseguravam a reconciliação com Deus somente enquanto eram objeto da fé e base da confiança. Daí, como ensina o Apóstolo, eram oferecidos continuamente, porque, sendo inerentemente ineficazes, o povo precisava ser constantemente lembrado de sua culpa e de sua necessidade de um sacrifício mais eficaz predito nas Escrituras.

Se os sacerdotes veterotestamentários não eram realmente sacerdotes, exceto tipicamente, muito menos os ministros do evangelho. Quando entre os protestantes se dá o nome de sacerdote a qualquer classe de ministros, o termo é um substituto de presbítero, com o qual é constantemente intercambiado. Significa npeapútepoç, e não lepeúç. (Define-se como, em grego, npeopúiepoç, ancião; em latim, presbyter; em português, presbítero; em espanhol, presbítero; em francês, prête; em anglo saxão, preost; em holandês e alemão, priester; em dinamarquês, praest.) Entre os romanistas não é assim. Para eles o ministro é realmente sacerdote. (1.) Porque ele faz mediação entre Deus e o povo. (2.) Porque ele pretende oferecer sacrifícios propiciatórios. (3.) Porque, na absolvição, ele eficaz e autoritativamente intercede, tomando eficaz o sacrifício pelo pecado em sua aplicação aos indivíduos, que é o elemento essencial na intercessão de Cristo. Os sacerdotes romanistas são mediadores, porque ensina-se que o pecador não pode pessoalmente chegar a Deus por meio de Cristo e obter o perdão e a graça, mas pode lograr tais bênçãos através da intervenção deles. São sacrifícadores, porque assumem a função de oferecer a Deus o corpo e o sangue reais de Cristo, como expia-ção pelos pecados do povo. E são intercessores, não como uma pessoa por orar por outra, mas como quem possui a capacidade de perdoar os pecados. Por isso têm poder de vida e morte; as chaves do reino do céu. Eles atam, e ninguém pode desatar; desatam, e ninguém pode atar. Este é o mais elevado poder que o homem jamais assumiu sobre seus semelhantes e, quando é reconhecido, reduz o povo a um estado da mais abjeta sujeição. Não há maior benefício que aquele dado pela Reforma ao mundo, a saber, a quebra desse jugo de ferro. E isso se conseguiu demonstrando, com base nas Escrituras, que os ministros da religião sob o evangelho não são sacerdotes no sentido oficial do termo. Demonstrou-se:

1. Que a palavra *sacerdote*, tepeúç, jamais se lhes aplica no Novo Testamento. A eles se dá todo o título apropriado de honra. São chamados bispos de almas, pastores, mestres, administradores, governadores, servos ou ministros de Deus; despenseiros dos mistérios divinos; supervisores, arautos, porém jamais sacerdotes. Visto que os escritores sacros eram judeus, para os quais nada havia mais familiar do que a palavra sacerdote, cujos ministros de religião eram

constantemente chamados assim, o fato de jamais terem empregado esta palavra, ou qualquer termo derivado dela, para referir-se aos ministros do evangelho, sejam eles apóstolos, presbíteros ou evangelistas, é pouco menos que miraculoso. É um daqueles casos nos quais o silêncio da Escritura fala com extrema eloqüência.

2. Não se atribui jamais nenhuma função sacerdotal aos ministros cristãos. Estes não fazem mediação entre Deus e o homem. Nunca se diz deles que oferecessem sacrifícios pelos pecados; e eles não têm nenhum poder como intercessores que não pertença a todos os crentes.

3. Todos os crentes são sacerdotes no único sentido em que os homens são sacerdotes sob o evangelho. Ou seja, todos têm liberdade para chegar-se a Deus por meio de Cristo. Ele converteu todo o seu povo em reis e sacerdotes para com Deus.

4. A doutrina romanista é derrogatória da honra de Cristo. Ele veio para ser o mediador entre Deus e o homem; para fazer satisfação por nossos pecados; para obter para nós o perdão e a reconciliação com Deus. Presumir que continuamos necessitados da intervenção sacerdotal dos homens é presumir que a obra de Cristo foi um fracasso.

5. Os escritores sacros expressamente ensinam o que esta doutrina [de Roma] nega. Ensinam que os homens, em todos os lugares, têm livre acesso a Cristo e, através dele, a Deus; que a fé nele assegura participação em todos os benefícios de sua redenção, e que, portanto, um ladrão na cruz, um prisioneiro na masmorra, um crente solitário em seu quarto estão perto de Deus, e têm certeza de sua aceitação desde que clamem em nome do Senhor. Negar isso, ensinar a necessidade da intervenção ou ministração dos homens para assegurar-nos a salvação de nossa alma, é contradizer os mais claros ensinamentos da palavra de Deus.

6. Esta doutrina [de Roma] contradiz as íntimas convicções do povo de Deus em todas as eras. Eles sabem que temos através de Cristo e por intermédio do Espírito Santo livre acesso a Deus. São assim instruídos pelo Espírito Santo. Valem-se dessa liberdade a despeito do que todos os homens possam fazer. Sabem que a doutrina que os sujeitam ao sacerdócio como os únicos despenseiros autorizados da graça e da salvação não procede de Deus; e que tal doutrina leva a alma dos homens à mais escravizadora servidão.

7. Todos os princípios sobre os quais descansa a doutrina do sacerdócio do clero cristão são falsos. E falso que o ministério seja uma classe distinta do povo, distinguido por dons supematurais comunicados pelo sacramento da ordem. É falso que o pão e o vinho sejam transformados no corpo e sangue de Cristo. É falso que a Eucaristia seja um sacrifício propiciatório aplicado para remissão de pecados e benefícios espirituais, segundo a intenção do sacerdote oficiante. Cristo, pois, ao ser ele o único mediador entre Deus e o homem, é o único e todo-suficiente Sumo Sacerdote de nossa confissão.

§ 3. *Definição de Termos*

Cristo, diz-se, executa o ofício de sacerdote, ao oferecer-se uma única vez por nós em sacrifício para dar satisfação à justiça divina, e reconciliar-nos com Deus, e ao interceder continuamente por nós. A expiação, a propiciação, a reconciliação e a intercessão são os vários aspectos sob os quais é apresentada a obra de Cristo, como sacerdote, na palavra de Deus.

Antes de tentarmos enunciar o que as Escrituras ensinam com referência a essas questões, será oportuno definir os termos que aparecem constantemente em discussões teológicas sobre este tema.

A Palavra Expiação

A palavra expiação é amiúde usada, especialmente neste país, para designar a obra sacerdotal de Cristo. Esta palavra não ocorre na versão inglesa do Novo Testamento, exceto em Romanos 5.11, onde é intercambiada com "reconciliação", como a tradução do termo grego, Kara/UaYii No Velho Testamento, ela ocorre com freqüência. As objeções contra seu uso para expressar a obra de Cristo são:

1. Sua ambigüidade. Expiar é propriamente estar, ou levar a estar em alguém. É assim

usada tanto na linguagem comum quanto em teologia. Neste sentido, expiar é reconciliar; e expiação é reconciliação. Portanto, expressa o efeito, e não a natureza da obra de Cristo. Mas é também, em segundo lugar, usada para expressar aquilo pelo qual a reconciliação é efetivada. Então significa satisfação, ou compensação. Corresponde, em nossa versão, à palavra hebraica ")B3, que em relação à ofensa ou culpa significa expiar. Assim em Levítico 5.16, lemos: se um homem cometer uma ofensa, nsp? insn. *o sacerdote fará expiação por ele*\

ou seja, expiará ou fará satisfação por sua ofensa. Também em Êxodo 32.30; Levítico 4.26; Números 6.11. Em referência à pessoa do ofensor, significa reconciliar por meio de expiação, propiciar a Deus em nosso favor. Ver Êxodo 30.15; Levítico 4.20; 16.6. Ezequiel 45.17: "Estarão a cargo do príncipe os holocaustos ... ele mesmo proverá a oferta pelo pecado ... T?3 nasb , *para fazer expiação pela casa de Israel"*. E assim amiúde em outros

lugares. Enquanto o verbo *expiar* significa reconciliar por meio de expiação, o substantivo significa ou a própria reconciliação, ou os meios pelos quais ela é efetuada. Este último sentido não é um uso bíblico da palavra, mas é muito comum nos escritos teológicos. Portanto, quando falamos da expiação feita por Cristo, de sua necessidade, eficácia, aplicação ou extensão, nossa intenção é a obra de Cristo, o que ele fez para expiar os pecados dos homens.
Esta ambigüidade da palavra necessariamente dá origem a certa medida de confusão.

2. Outra objeção a seu uso geral é que ela não é suficientemente abrangente. Como comumente usada, inclui somente a obra sacrificial de Cristo, e não sua obediência vicária à lei divina. A expiação de Cristo diz-se consistir em seus sofrimentos e morte. Mas sua obra salvífica inclui muito mais do que seus sofrimentos expiatórios.

3. Uma terceira objeção é que esse uso do termo expiação é um distanciamento do uso estabelecido pelas Igrejas da Reforma. É importante aderir às palavras antigas se quisermos aderir às doutrinas antigas.

Satisfação

A palavra satisfação tem sido empregada geralmente, ao longo dos séculos, para designar a obra especial de Cristo na salvação dos homens. Nos teólogos latinos, a palavra é *"satisfactio"*, e entre os escritores alemães, "Genugthum", sendo seu equivalente etimológico exato "o fazer suficiente". Pela satisfação de Cristo se pretende tudo o que ele fez para satisfazer as demandas da lei e da justiça de Deus, em lugar e em favor dos pecadores. Esta palavra tem a vantagem de ser precisa, inclusiva e geralmente aceita, e por isso devemos aderir a ela. Não obstante, há duas classes de satisfação que, como diferem essencialmente em natureza e efeitos, não devem ser confundidas. A primeira é pecuniária ou comercial; a outra é legal e forense. Quando um devedor paga a demanda de seu credor de maneira plena, ele dá satisfação a suas demandas e fica livre de toda

demanda posterior. Neste caso, o que se paga é a soma exata devida, nem mais nem menos. É um simples assunto de justiça comutativa: um *quidpro quo*\ tanto por tanto. Não pode haver condescendência, misericórdia nem graça por parte de um credor que recebe o pagamento de uma dívida. Não lhe importa quem pague a dívida, seja o próprio devedor, seja alguém em seu lugar; porque a reivindicação do credor é simplesmente com base na quantidade devida, e não com base na pessoa do devedor. No caso de crimes, a questão é distinta. A demanda se concretiza, então, na pessoa do ofensor. É ele mesmo quem

está sob a reivindicação da justiça. A substituição, nos tribunais humanos, está fora de questão. O ponto essencial em questões criminais não é a natureza da pena, mas quem a sofrerá. A alma que pecar, essa morrerá. E a pena não tem de ser, raramente é, da natureza do dano infligido. Tudo o que se requer é que seja um equivalente justo. Para um assalto, pode tratar-se de uma multa; para um roubo, dp cárcere; para traição, do desterro ou da morte. No caso de um substituto ser providenciado para receber a penalidade no lugar do criminoso, seria para o ofensor uma questão de pura graça, tanto mais realçada em proporção à dignidade do substituto e à grandeza do mal do qual o criminoso é isentado. Outra importante diferença entre satisfação pecuniária e penal é que a primeira libera *ipso facto.* No momento em que a dívida é paga, o devedor fica livre, e isso de maneira total. Não se pode admitir nenhum atraso, nem se pode impor condição alguma à sua liberação. Mas, no caso de um criminoso, visto não ter nenhum direito a que um substituto tome seu lugar, se porventura se prover de um, os termos sobre os quais os benefícios de sua substituição serão creditados à parte penalizada são questão de acordo, ou de pacto, entre o substituto e o magistrado que representa a justiça. A liberação do ofensor pode ser imediata, incondicional e completa; ou pode ser deferida, suspensa com base em certas condições, e a outorga de seus benefícios pode ser gradual.

Como a satisfação de Cristo não foi pecuniária, e, sim, penal ou forense; uma satisfação em prol de pecadores, e não em prol de alguns que devessem certa quantia de dinheiro, segue-se:

1. Que não consiste em um exato *quiápro quo,* tanto por tanto. Isso, como já se observou, não é o caso nem mesmo entre os homens. A pena por roubo não é a restituição da coisa roubada, nem de seu exato valor pecuniário. E geralmente algo de uma natureza totalmente diferente. Talvez sejam açoites ou encarceramento. O castigo por um assalto não é a aplicação do mesmo grau de dano sobre a pessoa do ofensor. O mesmo sucede com a calúnia, o abuso de

confiança, a traição e a todas as demais ofensas criminais. O castigo pela ofensa é algo diferente ao mal que o próprio ofensor tenha feito. Tudo o que a justiça exige numa satisfação penal é que seja uma verdadeira satisfação, e não meramente algo aceito em graça como tal. Tem de haver uma proporção adequada com o crime cometido. Pode ser diferente em sua natureza, mas deve ter um valor inerente. Multar uma pessoa com alguns centavos por um assassinato em primeiro grau seria uma burla; mas a morte ou a prisão perpétua constituiriam uma verdadeira satisfação para a justiça. Portanto, tudo o que a Igreja ensina quando afirma que Cristo satisfez a justiça divina pelos pecados dos homens é que o que ele fez e sofreu foi uma verdadeira e adequada compensação pela pena remitida e pelos benefícios conferidos. Seus sofrimentos e morte foram adequados para a concretização de todos os fins designados pelo castigo dos pecados dos homens. Ele deu satisfação à justiça. Fez consistente com a justiça de Deus que o pecador fosse justificado. Mas não sofreu nem em gênero nem em grau o que os pecadores teriam sofrido. Em valor, seus sofrimentos transcenderam infinitamente os deles. A morte de um homem eminentemente bom seria de muito mais peso do que a aniquilação de um universo de insetos. Da mesma forma, a humilhação, os sofrimentos e a morte do eterno Filho de Deus transcenderam incomensuravelmente toda a medida em valor e poder a penalidade que um mundo de pecadores haveria suportado.

2. A satisfação de Cristo era uma questão de graça. O Pai não estava obrigado a prover um substituto para os homens apostatados, nem o Filho obrigado a assumir tal ofício. Foi um ato de pura graça que Deus suspendesse a execução da pena da lei, e consentisse em aceitar os sofrimentos e morte vicários de seu Filho unigênito. E foi um ato de amor sem paralelo

que o Filho consentisse em assumir nossa natureza, levar nossos pecados e morrer, o justo pelos injustos, para levar-nos a Deus. Portanto, todos os benefícios que se creditam em favor dos pecadores como conseqüência da satisfação realizada por Cristo são para eles simples dádivas; bênçãos às quais eles mesmos não têm direito algum. Requerem nossa gratidão e excluem toda a jactância.

3. Não obstante, é questão de justiça que as bênçãos que Cristo quis granjear para seu povo lhe fossem realmente concedidas. Isso se deduz por duas razões: primeiro, lhe foram prometidas como recompensa mediante sua obediência e sofrimentos. Deus firmou com Cristo que, se ele cumprisse as condições impostas, se fizesse satisfação pelos pecados de seu povo, este seria salvo.

Segue-se, em segundo lugar, pela natureza de uma satisfação. Se as exigências da justiça são satisfeitas, não podem ser novamente exigidas. Esta é a analogia entre a obra de Cristo e o pagamento de uma dívida. O ponto de concordância entre ambos os casos não está na natureza da satisfação oferecida, mas no aspecto do efeito produzido. Em ambos os casos, as pessoas pelas quais se faz satisfação ficam certamente livres. Sua isenção ou liberação é, em ambos os casos, e igualmente em ambos, questão de justiça. Isso é o que ensinam as Escrituras quando dizem que Cristo se deu como resgate. Quando se paga e aceita um resgate, o livramento do cativo é assunto de justiça. Não obstante, não deixa de ser para os cativos um assunto de graça. Eles devem uma dívida de gratidão àquele que pagou o resgate, e essa dívida é muito maior quando o resgate é a própria vida de seu libertador. Assim é no caso da satisfação operada por Cristo. A justiça exige a salvação de seu povo. Esta é sua recompensa. É ele quem adquiriu esse direito sobre a justiça de Deus; seu povo não tem tal direito, exceto por meio dele. Além disso, pertence à natureza de uma satisfação que ela corresponda a todos os fins do castigo. Que razão há para infligir-se uma pena para a qual se oferece satisfação?

4. Sendo a satisfação de Cristo uma questão de pacto entre o Pai e o Filho, a distribuição de seus benefícios é determinada pelos termos daquele pacto. Não libera *ipso facto.* O povo de Deus não está justificado desde a eternidade. Não entra no mundo em um estado justificado. Permanece (os adultos) em estado de condenação até que creia. E mesmo os benefícios da redenção são concedidos gradualmente. O crente os recebe paulatinamente nesta vida, mas a plenitude total das bênçãos está reservada para a vida por vir. Todos estes são fatos da Escritura e da experiência, e são todos explicados pela natureza da satisfação concretizada. Não se trata do pagamento de uma dívida, mas de um assunto de acordo ou pacto. Pareceu bem às partes do pacto da redenção que estas questões fossem assim dispostas.

Penalidade

As palavras penal e penalidade são freqüentemente mal-entendidas. Por penalidade de uma lei, amiúde se compreende uma classe ou grau específico de sofrimento. Diz-se que a penalidade da lei divina é a morte eterna. Portanto, se Cristo sofreu a penalidade da lei, então deve ter sofrido morte eterna; ou, como dizem outros, ele teria enfrentado o mesmo gênero de sofrimentos que enfrentam os que são chamados a sofrer o abandono de Deus, e morrem etemamente. Essa dificuldade é às vezes confrontada pelos teólogos mais antigos, dizendo com

Burman:[24]

“Tenendum, passionem hanc Christi, licet poenarum nostrarum vim omnem quoad intensionem quasi exhauserit, non tamen seternitatem earum tulisse: temporis enim infínitatem, infinita personse dignitas recompensavit”. Diz Turrettin:[25] “Si Christus mortem seternam non tulit sed temporalem tantum et triduanam, non minus tamen solvit quod a nobis debebatur quoad infínitatem poenae. Quia si non fuit infinita quoad durationem, fuit tamen talis aequivalenter quoad valorem, propter personse patientis infínitam dignitatem, quia non fuit passio meri hominis, sed veri Dei, qui suo sanguine Ecclesiam acquisivit, Act. xx.28, ut quod deest finito tempori, suppleatur per personse divinse conditionem, quse passioni temporali pondus addit infínitum”.

Outra resposta igualmente comum é que Cristo sofreu o que a lei denunciava contra os pecadores quanto à essência da pena, mas não quanto a seus acidentes. Esses acidentes modificam imensamente todos os castigos. Para uma pessoa de cultura e refinamento, que mantém estreitas relações com as de sua própria classe, a prisão por um crime é uma pena indizivelmente mais severa do que para um delinqüente empedernido e degradado. A essência da pena da lei divina é a manifestação do desagrado de Deus, a retração do favor divino. Isso Cristo enfrentou em nosso lugar. Ele suportou a ira de Deus. No caso de criaturas pecaminosas, isso induz a uma perdição definitiva e sem fim, porque elas não têm vida em si mesmas. No caso de Cristo, foi a ocultação temporal do rosto de seu Pai. Para os pecadores, esse abandono divino é necessariamente acompanhado de remorso, desespero e resistência e inimizade rebeldes. Tudo isso são meros acidentes circunstanciais, que não acompanham os sofrimentos de Cristo. Assim diz Turrettin: “Vere tulit poenas quas damnati tulissemus, non quidam tamdiu, non omnes, non in eo loco, non cum illis effectis; sed tamen sensit justam Dei iram”. Ainda:[26] “Licet desperatio et fremitus conjungantur cum poenis damnatorum; non sequitur Christum ferendo poenas peccato debitas debuisse illis exponi, quia non sunt de essentia poenae, prout a judice infligitur, vel a sponsore sanctissimo fertur; sed habent rationem adjuncti, quod eam comitatur, propter vitium subjecti patientis”.

Uma terceira e mais satisfatória resposta à objeção de que estamos tratando é que as palavras penal e penalidade não designam nenhum gênero ou grau particular de sofrimento, mas qualquer gênero ou qualquer grau que é aplicado judicialmente para satisfação da justiça. A palavra morte, tal como é empregada na Escritura para designar o pagamento ou retribuição do pecado, inclui todos os

tipos e graus de sofrimento infligidos como seu castigo. Portanto, com as palavras penal e penalidade não expressamos nada concernente à natureza dos sofrimentos suportados, mas somente o desígnio de sua aplicação. O sofrimento sem nenhuma referência à razão de tal acontecimento é uma calamidade; se infligido para benefício de quem sofre, é disciplina; se para satisfação da justiça, é castigo. O mesmo gênero e quantidade de sofrimento podem, em um caso, ser uma calamidade; em outro, disciplina; e ainda em outro, castigo retributivo. Se uma pessoa morre por acidente, é uma calamidade. Se é executada por um crime e no exercício de uma sentença judicial, é um castigo. Uma pessoa pode ser presa como proteção de uma violenta injustiça. Sua prisão é em tal caso um ato de bondade. Mas se é presa no exercício de uma sentença judicial, então é castigo. Em ambos os casos, o mal sofrido pode ser precisamente o mesmo. Lutero foi preso durante meses para proteger-se da fúria do papa. Portanto, quando dizemos que os sofrimentos de Cristo foram

penais, ou que ele sofreu a penalidade da lei, não dizemos nada concernente à natureza ou ao grau de dores que ele sofreu. Apenas dizemos, de um lado, que seus sofrimentos não foram meras calamidades, nem disciplina designada para seu benefício pessoal, nem meramente dogmáticos, nem simbólicos, nem exemplares, nem o acompanhamento necessário do conflito entre o bem e o mal; e, do outro lado, afirmamos que foram designados para a satisfação da justiça. Ele morreu para que Deus pudesse ser justo e justificador dos impios.

Não obstante, não se deve inferir, por isso, que o gênero e o grau dos sofrimentos de nosso Senhor foram uma questão sem importância. Não estamos autorizados a dizer, como se tem afirmado tão freqüentemente, que uma gota de seu sangue teria sido suficiente para redimir o mundo. Isso pode ser a expressão de um sentimento piedoso, mas não uma verdade bíblica. Ele não teria sofrido como sofreu, nem até o grau em que o fez, a não ser que existisse uma razão plausível para isso. É preciso haver alguma proporção entre o mal suportado e o benefício a assegurar. Se uma pessoa fosse salva da morte ou da servidão através do gesto de um príncipe que pagasse certa quantia, seria absurdo chamar isso de satisfação ou resgate. É preciso haver muita renúncia e sofrimento para imprimir dignidade e valor inerente à expi-ação oferecida. Portanto, enquanto o valor dos sofrimentos de Cristo se deve principalmente à dignidade de sua pessoa, o caráter e a intensidade desses sofrimentos são elementos essenciais em seu valor. Não obstante, seu caráter como penal não depende de sua natureza, mas de seu designio.

Vicário

Por sofrimento ou castigo vicário, não se entendem meramente certos sofrimentos suportados para o benefício de outros. Os sofrimentos dos mártires, patriotas e filantropos, embora suportados pelo bem da Igreja, da pátria ou da humanidade, não são vicários. Esta palavra, segundo seu significado e uso, inclui a idéia de substituição. O sofrimento vicário é um sofrimento suportado por uma pessoa em lugar de outra, ou seja, em seu lugar. Necessariamente, pressupõe a isenção da parte em cujo lugar se suporta o sofrimento. Um *vigário* é um substituto, alguém que toma o lugar de outro e age em seu lugar. Neste sentido, o papa pretende ser o vigário de Cristo na terra. Ele reivindica e pretende exercer as prerrogativas de Cristo. O que um substituto faz pela pessoa cujo lugar ele preenche, é vicário, e absolve aquela pessoa da necessidade de fazer ou sofrer a mesma coisa.[27] Quando, pois, se diz que os sofrimentos de Cristo foram vicários, o significado é que ele sofreu no lugar dos pecadores. Ele foi o substituto deles. Ele assumiu sua obrigação de satisfazer a justiça. O que ele fez e sofreu desfaz a necessidade de eles cumprirem os requerimentos da lei em sua própria pessoa. Essa idéia de substituição e obediência e sofrimento vicários permeia todas as religiões do mundo; o que prova que ela tem seu fundamento na natureza do homem. É sancionada na Palavra de Deus e incorporada nas doutrinas por ela reveladas. E isso prova que a idéia não é meramente humana, mas divina; que está em concordância, não só com a razão humana, mas também com a razão divina. Não é justo empregar palavras em um sentido inconsistente com seu significado estabelecido; dizer, por exemplo, que os sofrimentos de Cristo foram vicários, quando isso

nada mais significa que seus sofrimentos tiveram como resultado o bem da humanidade. Isso se pode dizer de qualquer sofrimento pelo bem público; inclusive do sofrimento de criminosos e dos finalmente impenitentes. Os sofrimentos de Cristo foram vicários no sentido em que a morte de um homem é vicária quando morre em lugar de outro para salvá-lo de uma penalidade merecida; no sentido em que era vicária a morte do sacrifício veterotestamentário, tomado em lugar da morte do transgressor. E este é o sentido em que devemos usar a palavra.

Culpa

A palavra culpa, tal como já se observou reiteradamente, expressa a relação que o pecado tem com a justiça, ou, como diziam os antigos teólogos, com a

penalidade da lei. Mas essa relação é dupla. Primeiro, aquela que é expressa com as palavras criminalidade e desmerecimento ou demérito. Ela é inseparável do pecado. Não pode pertencer a ninguém que não seja pessoalmente pecador, e acompanha permanentemente todos os que têm pecado. Não é removida pela justificação, muito menos pelo perdão. Não pode ser transferida de uma pessoa para outra. Mas, em segundo lugar, culpa significa a obrigação de satisfazer a justiça. Ela pode ser removida pela satisfação da justiça pessoal ou vicariamente. Pode ser transferida de uma pessoa para outra, ou assumida por uma pessoa no lugar de outra. Quando alguém rouba ou comete qualquer outra ofensa à qual a lei da terra designa uma penalidade específica, se se submete à penalidade, sua culpa, neste segundo sentido, é removida. Não só é próprio que seja essa pessoa permaneça sem ulterior molestação da parte do estado por aquele delito, mas a justiça requer sua isenção de qualquer castigo adicional. É neste sentido que se diz que a culpa do pecado de Adão nos é imputada; que Cristo assumiu a culpa de nosso pecado; e que seu sangue nos purifica da culpa. Isso é muito diferente do demérito ou desmerecimento pessoal. O sentido teológico ordinário da palavra culpa é bem expresso pela palavra germânica *Schuld*, que significa a responsabilidade por algum erro, ou injúria, ou perda; ou a obrigação de fazer-se satisfação. Portanto, inclui o significado de nossas palavras culpa e dívida. “Inc bin nicht schuldig” significa: Eu não sou responsável. Eu não sou obrigado a dar satisfação. “Des Todes schuldig seyn” significa estar sob a obrigação de enfrentar a morte como penalidade. “Des hõllischen Feuers schuldig” significa ser com justiça obrigado a suportar os fogos do inferno. E assim, na oração de nosso Senhor, “Vergieb uns unsere Schulden” remete-nos à obrigação de dar satisfação por nossos pecados. Portanto, os teólogos alemães, antigos e modernos, falam da culpa (Schuld) do ofensor transferida, nos serviços sacrificiais do Velho Testamento, do ofensor para a vítima. Diz Ebrard:[28] “Die Schuld kann, wie wir wissen, nur so hinweggethan werden, dass sie wirklich gestraft, d. h. gesühnt wird; entweder muss der Sünder selbst die Strafe tragen, oder es muss sich ein stellvertretendes Opfer ausfindig machen lassen, welches die Schuld zu übemehmen, die Strafe zu tragen und alsdann die dadurch erworbene Schuldfreiheit oder Gerechtigkeit dem Menschen wieder mitzutheilen vermag”. Ou seja: “A culpa, como sabemos, só pode ser tirada através do castigo. Ou o próprio pecador tem de levar o castigo, ou é preciso prover um substituto para que assuma a culpa e leve o castigo, e assim se consiga a libertação da culpa, ou justiça, para o ofensor”. Esta é a idéia fundamental de expiação ou satisfação, que se encontra na base de todos os sacrifícios pelo pecado em todo

o mundo, e especialmente nos da economia mosaica. E esta é a idéia essencial da doutrina da satisfação de Cristo tal como se apresenta nas Escrituras do início ao fim, e que está tão entretecida na fé e na experiência do povo de Deus que tem resistido a todo gênero de assaltos por dentro e por fora, de crentes que amam filosofar e de incrédulos confessos. Pressupõe que a culpa, Schuld, *reatus,* no sentido de obrigação do pecador em satisfazer a justiça divina, pode ser tirada, pode ser transferida de uma pessoa para outra, ou assumida por uma em lugar da outra. Em perfeita consistência com esta doutrina, mantém-se que a culpa ou *reatus,* no sentido de demérito, não admite eliminação nem transferência.

Redenção

Redenção às vezes significa simples livramento; mas, propriamente falando, e sempre em sua aplicação à obra de Cristo, significa livramento mediante compra. Isso é evidente em virtude de ser um livramento não por meio de autoridade, nem de poder, nem de instrução, nem de influência moral, mas através de sangue, pelo pagamento de um resgate. Este é o significado etimológico da palavra áTToA.ÚTptoolç, que é procedente de Xúpov, *um resgate,* e este último termo de A,úw, *comprar,* por exemplo, a liberdade de um escravo ou cativo.

Expiação e Propiciação

Expiação e propiciação são termos correlativos. O pecador, ou sua culpa, é expiado; Deus, ou a justiça, é propiciado. A culpa tem de ser, pela natureza de Deus, visitada com castigo, o qual é a expressão do desagrado de Deus contra o pecado. A culpa é expiada, na descrição bíblica, coberta, por meio de satisfação, ou seja, por meio de castigo vicário. Deus é assim propiciado, ou seja, agora é consistente com sua natureza perdoar e abençoar o pecado. Ser propício e ser amoroso não são termos equivalentes. Deus é amor. Ele nos amou enquanto pecadores, e antes que se fizesse satisfação. A satisfação ou expiação não desperta o amor na mente divina. Só faz consistente com sua justiça que. Deus exerça seu amor para com os transgressores de sua lei. Isso é expresso pelo verbo grego, lAáoKopca, *propitium facio*. “Reconciliar alguém com alguém mediante expiação.”[29] Aquilo através do qual esta reconciliação é oferecida chama-se i.Aaap.óç ou lAaanípion. O efeito produzido consiste em que Deus é 'ílaoç. Deus é bom para com todos, cheio de piedade e compaixão para com todos, mesmo para com os principais pecadores. Mas ele é 'íA,aoç somente para com aqueles por cujos pecados fez uma expiação. Ou seja, segundo o uso que faz o Velho Testamento, “cujos pecados são cobertos”. “Cobrir o pecado”, “1G3 , nunca é usado para expressar a idéia de purificação moral, ou santificação, mas sempre a de expiação. O meio pelo qual se diz que o pecado é coberto não é a

reforma nem as boas obras, mas o sangue, a satisfação vicária. Isso, em hebraico, é ”iob, o que cobre, cobertura. A combinação estas duas idéias conduz a LXX a chamar a cobertura da arca de Ucto-nípLov, aquilo que cobria ou que fechava o testemunho da lei contra os pecados do povo, tornando Deus assim propício. Mas era UaotripLov.só porque era aspergida com sangue. Os homens podem filosofar sobre a natureza de Deus, de sua relação com suas criaturas e os termos sobre os quais ele perdoará o pecado, e é possível que jamais cheguem a uma conclusão

satisfatória; mas quando a pergunta é simplesmente “O que as Escrituras ensinam sobre esta questão?”, a resposta é relativamente fácil. No Velho e no Novo Testamento, declara-se ser Deus justo no sentido de sua natureza exigir o castigo do pecado; por isso não pode haver remissão sem tal castigo, vicário ou pessoal; o plano da salvação exibido típica e simbolicamente na instituição mosaica, exposta nos profetas e ensinada de forma clara e variada no Novo Testamento, envolve a substituição do encarnado Filho de Deus em lugar dos pecadores, o qual assumiu a obrigação deles de satisfazer a justiça divina; e ele de fato deu plena e perfeita satisfação pelo pecado, suportando em lugar deles a penalidade da lei. Tudo isso é tão claro e inegável que sempre foi a fé da Igreja, e os principais racionalistas de nosso tempo admitem que esta é a doutrina da Escritura. Ela tem sido negada somente por aqueles que estão fora da Igreja, portanto não cristãos, ou por aqueles que, em vez de submeter-se à simples palavra de Deus, sentem-se obrigados a explicar seus ensinos em conformidade com suas próprias convicções subjetivas.

1

Quando estava em Berlim, o autor ia com freqüência à Igreja de Schleiermacher. Os hinos que devia ser cantados eram impressos em folhas de papel e distribuídos às entradas. Eram sempre evangélicos e espirituais em grau máximo, cheios de louvor e gratidão a nosso Redentor. Tholuck disse que Schleiermacher, quando se sentava às tardes com a família, dizia amiúde: “Chamem as crianças; cantemos um hino de louvor a Cristo”. Podemos duvidar de que ele esteja agora cantando esses louvores? São João nos assegura que, para quem Cristo é Deus, Cristo é seu Salvador.

2

Dogmatik, Tübingen, 1841, vol. ii, p. 176.

3

Ueber Schleiermacher ’s Glaubenlehre, ein kritischer Versuch, p. 182.

4

Ver Gess, *Uebersicht über Schleiermacher 's System*, p. 185.

5

Lehre von der Dreieinigkeit, de Baur, vol. iii. p. 842.

6

Ibid., p. 850.

7

Ibid., p. 851.

8

Ver Baur, p. 858, que cita Zeller *(Theol. Jahrb.* Bd. 1, H. 2, S. 285.,), dizendo que esses princípios, que aparecem por toda a parte na *obmDogmatik*, de Schleiermacher, contêm todo o segredo de seu spinozismo.

9

Person of Christ, de Domer, div. II. vol. iii, p. 301.

10

The Mystical Presence, Filadélfia, 1846, p. 167.

11

Uebersicht über Schleiermacher's System, de Gess, p. 225.

12

Domer, *ut supra*, II, vol. iii, p. 194.

13

Em uma sessão do Senado Acadêmico da Universidade de Berlim, Marheinecke chamou Neander de teimoso, e perguntou: Que direito tinha ele de expor uma opinião em qualquer questão filosófica? Neander, por sua vez, disse que a doutrina de Marheinecke, o hegelianismo, era para ele ein Greuel, um horror repugnante. E não é para menos, porque uma doutrina que faz dos homens a forma mais elevada da existência de Deus é suficiente para assombrar até mesmo Satanás.

14

Domer, primeira edição, p. 488.

15

Na *Mercersburg Review,* 1850, p. 550.

16

Página 7 do mesmo volume.

17

Schleiermacher *(Zweites Sendschreiben zu Lücke; Works,* edição de Berlim, 1836, primeira parte, vol. ii, p. 653), diz: “Onde o supematural ocorre comigo, é sempre um primeiro; e toma-se natural como segundo. Assim, a criação c supematural, mas depois é um processo natural (Naturzusammenhang). E assim Cristo é supematural como em seu começo, mas se toma natural como pessoa humana pura ou simples. O mesmo se dá com o Espirito Santo e com a Igreja Cristã”. De modo semelhante, o dr. Nevin diz reiteradas vezes: “O supematural tomou-se natural”. Tal inconsistência no sistema de Schleiermacher, esta colisão entre sua filosofia e sua teologia, é tratada por todos os críticos alemães. Assim Schwarz *(Geschichte der neuesten Theologie,* p. 254), diz: “Schleiermacher steht in seiner Ontologie und Kosmologie, in Dem, was er über das Verhãltniss Gottes zur Welt in seiner Dialektik feststellt, ganz und gar auf dem Boden einer einheitlichen und zusammenhãngenden Weltanschauung. Ebenso in der Lehre von der Schopfung und Erhaltung der Wel, wie sie die Dogmatik ausfiihrt. Gott und die Weltsind untrennbare Correlata; das Verhãltniss Gottes zur Welt ist ein nothwendiges, stetiges, zusammenhãngendes. Fürausserordentliche Actionem, iúr ein vereinzeltes Handeln Gottes auf die Welt ausserhalb des Naturgesetzes oder gegen dasselbe ist nirgends ein Ort.... Aber- es ist zuzugeben, - diese die philosophische Grundanschanuung bildende Immanenz wird von dem Theologen Schleiermacher nicht streng innegehalten, das aus der Ontologie und Kosmologie verbannte Wunder dringt durch die Christologie wieder ein. Die Person Christi in ihrer religiossitlichen Absolutheit ist ein Wunder, eine Ausnahme vom Naturgesetz, sie stehet einzig da. Ihr Eintreten in die Menschheit erfodert trotz aller Anschliessungen nach rückwãrtz wie nach vorwãrtz einen besondem gottlichen Anstoss, sie ist aus der geschichtlichen Entwickelung nicht hervorgegangen und nicht zu begreifen. Und dieser übematürliche Anstoss ist es, welcher, so sehr er auch wieder in die Natürlichkeit einlenkt, doch mit dem religiõs-moralischen Wunder auch die Mõglichkeit der damit zusammenhãngenden physischen Wunder offen lãsst und so den ganzen Weltzuzammenhang durchbricht”.

18

Schwarz, *Geschichte de newsten Theologie,* p. 260.

19

Baur, *Christiiche Lehre von der Versõhnug,* pp. 621-624.

20

O escritor estava certa vez sentado com Tholuck em um parque público, quando este disse: “Dirijo meus olhos na outra direção, e contudo continuo consciente de sua presença. A que se deve isso?”. A resposta foi: “Você sabe que eu estou aqui; e tal conhecimento produz o estado mental ao qual você chama de consciência de minha presença”. Tholuck, com bom humor, respondeu: “Ah! que estúpido é isso. Não crê você que há uma influência que surge de mim para você e de você para mim?”. A única resposta foi: “Talvez seja assim”. De todos os homens geniais, encantadores e afetuosos que o escritor já conheceu ao longo de uma longa vida, Tholuck se ergue entre os primeiros. O escritor recebeu mais benefício dele do que de todas as fontes combinadas durante seus dois anos de residência na Europa.

21

“Eigentliche Mirakel anzunehmen, d, h. Unterbrechungen oder Aufhebungen der Naturordnung, dazu wird kein philosophischer Denker sich herablassen.” J. H. Fichte, por Schwarz, p. 319.

22

Turrettin, locus xiv. quasst. ii. 3, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p. 335. Ele cita da *Damasc*. lib. li. 4, orth. fid. c. 18, e se refere a 10“ Epístola a Flaviano, de Leio.

23

Locus XIV. qusest V. 13, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. pp. 347, 348.

24

' Synopsis Theologice, V.xvii. 8, Edição de Genebra, 1678, voi. ii. p. 89.

25

Institutio, loc. XIV. qu. xi. 28; *Works,* edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p. 384.

26

Loc. XIV. qu. xi. 29, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p. 384.

27

Mesmo na medicina, a palavra retém seu significado próprio. “Uma secreção vicária é uma secreção de uma parte no lugar de outra.” Cessa de ser vicária quando a primeira não consegue deter a última.

28

Dogmatik, § 401; edição de Kõnigsbcrg, 1852, vol. ii. p. 159.

29

Robinson, *Lexicon ofthe New Testament,* in verbo.

CAPÍTULO VII

A SATISFAÇÃO DE CRISTO

§ 1. *Enunciado da Doutrina*

Os símbolos das Igrejas Luterana e Reformada concordam plenamente em seu enunciado desta doutrina. Na "Confissão de Augsburgo",[1] lemos que Christus "sua morte pro nostris peccatis satisfecifNa "Apologia à Confissão de Augsburgo"[2] ela é mais plenamente apresentada: "Christus, quia sine peccato subiit pcenam peccati, et victima pro nobis factus est, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet hos qui credunt in ipsum, quia ipse est propitiatio pro eis, propter quam nunc justi reputantur. Cum autem justi reputentur, lex non potest eos accusare, et damnare, etiamsi re ipsa legi non satisfecerint". "Mors Christi non est solum satisfatio pro culpa, sed etiam pro aetema morte."[3] "In propitiatore haec duo concummt: Primum, oportet exstare verbum Dei, ex quo certo sciamus, quod Deus velit misereri et exaudire invocantes per hunc propitiatorem. Talis exstat de Christo promissio. ... Alterum est in propitiatore, quod merita ipsius proposita sunt, ut, quae pro aliis satisfacerent, quae aliis donentur imputatione divina, ut per ea, tanquam propriis meritis justi reputentur, ut si quis amicus pro amico solvit aes alienum, debitor alieno mérito tanquam proprio liberatur. Ita Chisti merita nobis donantur, ut justi reputemur fiducia meritorum Christi, cum in eum credimus, tanquam própria merita haberemus."[4] Na "Fórmula de Concórdia" esta doutrina é não apenas apresentada, mas elaboradamente exposta e vindicada. Lemos:[5] "Justitia illa, quae coram Deo fidei, aut credentibus, ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit, et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit, in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae), obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit, eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita, ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua, nostra causa Patri suo ccelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet, et salute aetema donef'.

As Confissões Reformadas são de conteúdo semelhante. A Segunda Confissão

Helvética[6] afirma: “Christus peccata mundi in se recepit et sustulit, divinseque justitiae satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum, propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat”. A Confissão Belga afirma:[7] “Credimus, Jesum Christum summum illum sacerdotem esse,... qui se nostro nomine coram Patre ad placandam ipsius iram cum plena satisfactione obtulit, sistens se ipsum super altare crucis, et sanguinem suum pretiosum ad purgationem peccatorum nostrorum profudit”. O Catecismo de Heidelberg afirma:[8] “Deus vult justitiae satisfieri; quocirca necesse est, vel per nos, vel per alium satisfaciamus”. Nas respostas seguintes, ensina-se que o homem não pode por si mesmo satisfazer a justiça de Deus, nem pode fazê-lo qualquer criatura por si mesma; que foi necessário que Aquele que, como nosso substituto, fizesse a satisfação em nosso lugar fosse ao mesmo tempo Deus e homem. Em resposta à pergunta:[9] “Por que foi necessário que Cristo morresse?”, responde-se: “Propterea quod justitiae et veritati Dei nullo alio pacto pro nostris peccatis potuit satisfieri, quam ipsa morte fílii Dei”. O Catecismo de Heidelberg, sendo o padrão de doutrina em todas as igrejas reformadas da Holanda e Alemanha, Europa e América, é um dos mais importantes e autoritativos símbolos da Reforma.

Na “Fórmula de Consenso Helvética”,[10] lemos: “Ita Christus vice electorum obedientia mortis suas Deo patri satisfecit, ut in censum tamen vicariae et obedientiae illius, universa ejus, quam per totius vitae suas curriculum legi... sive agendo sive patiendo praestitit, obedientia vocari debeat.... Rotundo asserit ore Spiritus Dei, Christum sanctissima vita legi et justitise divinae pro nobis satisfecisse, et pretium illud, quod empti sumus Deo, non in passionibus duntaxat, sed tota ejus vita legi conformata collocaf’.

A “Confissão de Westminster”,[11] declara: “O Senhor Jesus, por sua perfeita obediência e sacrifício de si mesmo, que ele por meio do Espírito eterno ofereceu a Deus uma vez para sempre, satisfez plenamente a justiça de seu Pai; e adquiriu não só reconciliação, mas uma herança eterna no reino do céu para todos aqueles que o Pai lhe deu”.

Não obstante, esta não é a doutrina peculiar das Igrejas Luterana e Reformada; é parte da fé da Igreja universal. O Concilio de Trento afirma:[12] “Jesus Christus, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem meruit, et pro nobis Deo patri satisfecit”. “Christus Jesus, qui pro peccatis nostris satisfecit.”'[13] O Catecismo

Romano afirma:[14] “Hoc in passione, et morte Filius Dei salvator noster spectavit, ut omnium aetatum peccata redimeret ac deleret, et pro eis Patri abunde, cumulateque satisfaceret’’. “Prima satisfactio et praestantissima illa est, qua pro scelerum nostrorum ratione, etiam si Deus summo jure nobiscum velit agere, quidquid a nobis debeatur,

cumulate persolutum est. Hsec vero ejusmodi esse dicitur, quse nobis Deum propitium et placatum reddidit, eamque uni Christo domino acceptam ferimus, qui in cruce, pretio pro peccatis nostris soluto, plenissime Deo satisfecit.”[15]

§ 2. O *Valor Intrínseco da Satisfação de Cristo*

O primeiro ponto é que a obra de Cristo teve a natureza de satisfação, porque enfrentou e respondeu a todos requerimentos da lei e da justiça de Deus contra o pecador. A lei já não condena o pecador que crê em Cristo. Mas aqueles a quem a lei infínitamente santa e estrita de Deus não condena têm direito à comunhão e ao favor divinos. Portanto, a obra de Cristo não foi mero substituto para a execução da lei, que Deus em sua soberana misericórdia considera adequado aceitar em lugar do que o pecador era obrigado a dar. Tinha um valor inerente que a tomava uma satisfação perfeita, de modo que a justiça não tem mais exigências. É aqui como no caso dos criminosos para com o estado. Se um delinqüente assim sofre a pena prescrita pela lei como castigo de seu delito, já não está sujeito à condenação. Não se lhe pode exigir, com justiça, nenhum castigo adicional por aquele delito. Isso é o que se chama de perfeição da satisfação de Cristo. Ela satisfaz perfeitamente, por seu próprio valor intrínseco, as exigências da justiça. Este é o ponto que se pretende ilustrar quando a obra de Cristo é comparada nas Escrituras e nos escritos dos teólogos ao pagamento de uma dívida. O credor já não tem mais exigências quando a dívida que fora contraída com ele é totalmente paga.

Essa perfeição da satisfação de Cristo, como já se observou, não se deve ao fato de que ele tenha sofrido, nem em gênero nem em grau, o que o pecador teria de haver suportado, mas principalmente à infinita dignidade de sua pessoa. Ele não era mero homem, mas Deus e homem em uma só pessoa. Sua obediência e seus sofrimentos eram, portanto, a obediência e os sofrimentos de uma pessoa divina. Isso não implica, como pressupõem os patripassianos na Igreja antiga, e como pressupõem alguns escritores nos temos modernos, que a natureza divina propriamente dita sofreu. Essa idéia é igualmente repudiada pelas igrejas latina, luterana e reformada. Na “Segunda Confissão Helvética”,[16] lemos: “Minime

docemus naturam in Christo divinam passam esse". A "Fórmula de Concórdia"[17] ensina a mesma coisa, citando Lutero, que diz que nosso Salvador, para sofrer, teve de tomar-se homem, "non enim in sua natura Deus mori potest. Postquam autem Deus et homo unitus est in una persona, recte et vere dicitur: Deus mortuus est, quando videlicet ille homo moritur, qui cum Deo unum quiddam, seu una persona est". Isso é precisamente o que o Apóstolo, em Hebreus 2.14, ensina, quando diz que Aquele que era o Filho de Deus, que criou os céus e a terra, e que sustenta todas as coisas com a palavra de seu poder, e que é imutável e etemo, assumiu nossa natureza (came e sangue) a fim de poder morrer, e pela morte destruir o que tinha o poder da morte, a saber, o diabo. Cristo é uma só pessoa, com duas naturezas distintas, e portanto tudo o que se pode dizer de cada natureza, pode-se dizer da pessoa. Uma indignidade infligida ao corpo de uma pessoa lhe é infligida como pessoa. Se esse princípio não fosse correto, não haveria

maior crime na crucificação de Cristo do que na injusta aplicação da morte sobre um homem ordinário. Mas o princípio em questão é claramente reconhecido nas Escrituras, e portanto os escritores sacros não hesitam em dizer que Deus comprou a Igreja com seu próprio sangue; e que o Senhor da glória foi crucificado. Daí expressões tais como *Dei mors, Dei sanguis, Deipassio* terem a sanção do uso tanto bíblico quanto da Igreja. Segue-se disso que a satisfação de Cristo possui todo o valor que pertence à obediência e aos sofrimentos do eterno Filho de Deus, e sua justiça, tanto ativa quanto passiva, é infinitamente meritória. Isso é o que o Apóstolo claramente ensina em Hebreus 9.13, 14: "Portanto, se o sangue de bodes e de touros e a cinza de uma novilha, aspergidos sobre os contaminados, os santificam, quanto à purificação da came, muito mais o sangue de Cristo, que, pelo Espírito eterno, a si mesmo se ofereceu sem mácula a Deus, purificará a nossa consciência de obras mortas, para servirmos ao Deus vivo!". A eficácia superior do sacrifício de Cristo é assim atribuída à dignidade infinitamente superior de sua pessoa.

Segue-se da perfeição da satisfação de Cristo, que anula e impossibilita todas as outras satisfações pelo pecado. Os sofrimentos que os crentes justificados são chamados a suportar, não são castigos, porque não se destinam à satisfação da justiça. São disciplinas que têm o propósito de beneficiar aqueles que as sofrem, a edificação da Igreja e a glória de Deus. Todas as Igrejas Protestantes concorrem nesta posição.

A Doutrina Romanista da Satisfação

Os romanistas, enquanto de um lado exaltam ao extremo o valor intrínseco da satisfação de Cristo, do outro restringem sua aplicação. Em certa época, prevalecia na Igreja Latina a doutrina de que a obra de Cristo só era válida para o perdão dos pecados cometidos antes do batismo. Com respeito aos pecados pós-batismais, afirmavam ou que eram imperdoáveis, ou que o próprio pecador tinha de expiá-los. Esta idéia de que a satisfação de Cristo só tem valia para o perdão de pecados cometidos antes da conversão foi adotada por muitos racionalistas como, por exemplo, por Bretschneider.[18] Diz ele: "Für spãtere Sünden der Christen gilt das Opfer Christi nicht, sondem es geht dem Sünder nur einmal, bei der Taufe, zu Gute". "O sacrifício de Cristo não é válido para os pecados posteriores do cristão. Beneficia o pecador só uma vez, em seu batismo."[19] O mais destacável é que o dr. Emmons, embora fosse puritano, tinha uma idéia muito semelhante. O único benefício que recebemos de Cristo, diz ele, é o perdão dos pecados. Este é concedido quando cremos. Depois disso, somos recompensados ou castigados não só com base em, mas devido a nossas obras.[20] Havendo sido rejeitada como herética a doutrina de que os pecados pós-batismais são imperdoáveis, os teólogos romanistas adotaram a teoria de que a satisfação de Cristo só tem valia para a remissão da pena da morte eterna; deixando o pecador obrigado a sofrer o castigo temporal devido às suas transgressões ou fazer satisfação por eles.

A doutrina romanista da satisfação derivou-se de uma perversão das penitências impostas nos primeiros séculos sobre os caídos. Tais penitências eram satisfações dadas à Igreja; isto

é, tinham o propósito de satisfazer a Igreja concernente ao arrependimento do ofensor. Quando chegaram a ser consideradas satisfações apresentadas ante a justiça de Deus, os teólogos se viram obrigados a adotar uma teoria para conciliar a prática da Igreja com a doutrina da satisfação infinitamente meritória de Cristo. A teoria era que a satisfação de Cristo, ainda que fosse infinita em mérito, se destinara só para granjear a remissão da morte eterna. Eles devem continuar suportando os castigos temporais e as penas do purgatório após a morte, ao critério da Igreja, como satisfações para os pecados. Este não é o lugar para a discussão completa desta questão. Será suficiente observar: (1.) Que se, como o ensinam as Escrituras, todo o pecado merece a ira e maldição de Deus, tanto nesta vida quanto na vindoura, então é fora de toda a questão que o pecador possa oferecer satisfação pelo menor de todos os seus pecados. O que porventura oferecer como base de perdão por si mesmo precisa ser perdoado. Isso é tão evidente que os romanistas têm modificado sua teoria a ponto de

destruí-la de fato, ao ensinar que a satisfação dada pelos penitentes é aceita como tal somente por causa de Cristo. Mas se esse é o caso, então a satisfação de Cristo é auto-suficiente, e não se limita a remover a penalidade da morte eterna. (2.) Na Bíblia, lemos que a obra de Cristo purifica de todo o pecado. Todos os outros sacrifícios e satisfações são descritos como absolutamente sem validade, inclusive se o homem desse o fruto de seu corpo pelo pecado de sua alma. (3.) Os que crêem em Cristo são justificados, diz o Apóstolo, de todas as coisas. Não mais estão sob condenação. Ninguém pode acusá-los de nada. Têm paz com Deus. (4.) A doutrina da satisfação suplementar é derrogatória de Cristo e destruidora da paz do crente, reduzindo-o a um estado de escravidão e pondo sua salvação nas mãos do sacerdote [humano e pecador]. (5.) Se Cristo é nosso único sacerdote, sua obra é a única satisfação pelo pecado. Todas as outras são desnecessárias e impossíveis. „

§ 3. *A Doutrina dos Scotistas e dos Remonstrantes*

Enquanto os protestantes e a Igreja geralmente têm mantido a doutrina de que a satisfação de Cristo, em virtude da dignidade de sua pessoa e da natureza e grau de seus sofrimentos, era e é infinitamente meritória, absolutamente perfeita por seu valor intrínseco, bem como completamente eficaz em sua aplicação a todos os pecados do crente, os scotistas da Idade Média, e depois deles Grotius e os remonstrantes, negaram que a obra de Cristo tivesse valor inerente para satisfazer a justiça divina, mas disseram que ela foi aceita como satisfação, *acceptatione gratuita.* As proposições estabelecidas por Anselmo, em seu transcendente livro, “Cur Deus Homo?”, foram: “(1.) Quod necessarium fuit hominem redimi. (2.) Quod non potuit redimi sine satisfactione. (3.) Quod facienda erat satisfactio a Deo homine. (4.) Quod convenientior modus fui hic, scilicet per passionem Christi”. O argumento de Anselmo fundamenta-se na pressuposição de que o perdão do pecado requeria uma satisfação infinita, ou seja, uma satisfação de mérito infinito, a qual só podia ser oferecida por uma pessoa de dignidade infinita. Duns Scotus contestou este princípio e todas as proposições nele fundamentadas. Ele desenvolveu o princípio oposto, a saber: “Tantum valet omne creatum oblatum, pro quanto Deus acceptaf’. Portanto, qualquer pessoa poderia fazer satisfação por seus próprios pecados; ou alguém oferecer pelos pecados de todos os homens, quisera Deus assim ordenar. “Meritum Christi”, diz ele, “fuit finitum, quia a principio finito essentialiter dependens. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed quatenus homo.” Este princípio tomou-se o

fundamento da doutrina dos remonstrantes sobre a obra de Cristo, e da obra de Grotius, “De Satisfactione Christ.” Diz Limborch:[21]“Satisfactio Christi dicitur, qua pro nobis pcenas omnes luit peccatis nostris debitas, easque perferendo et exhauriendo divinae justitiae satisfecit. Verum ílla sententia nullum habet in Scriptura fundamentum. Mors Christi vocatur sacrificium pro peccato; atqui sacrifícia non sunt solutiones debitorum, neque plenarias pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio. In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fit. Redemtionis pretium enim constitui solet pro libera restimatione illius qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi mérito”.[22] Curcellaeus, outro distinto remonstrante, ou teólogo arminiano, diz a mesma coisa:[23] “Non ergo, ut vulgo putant, satisfecit [Christus] patiendo omnes pcenas, quas peccatis nostris merueramus. Nam primo, istud ad sacrificii rationem non pertinet.... Sacrifícia enim non sunt solutiones debitorum.... Secundo, Christus non est passus mortem aetemam quae erat pcena peccato debita, nam paucis tantum horis in cruce prependit, et tertia die resurrexit ex mortuis. Imo etinamsi mortem aetemam pertulisset, non videtur satisfacere potuisse pro omnibus totius mundi peccatis. Haec enim fuisset tantum una mors, quae omnibus mortibus, quas singuli pro suis peccatis meruerant, non aequivaluisset”.

É óbvio que as objeções apresentadas nos extratos supramencionados surgem de confundir-se satisfação pecuniária com satisfação judicial ou legal. Existe certa analogia entre elas, e por isso, com base nessa analogia, é correto dizer que Cristo assumiu e quitou nossas dívidas. A analogia consiste, primeiramente, no efeito produzido, a saber, o livramento daqueles por quem a satisfação é feita; em segundo lugar, que um equivalente real é pago; e, em terceiro lugar, que em ambos os casos a justiça requer que ocorra a liberação da obrigação. Mas, como já vimos, os dois tipos de satisfação diferem, primeiramente, em que na satisfação da pena a demanda não é por algum grau ou tipo específico de sofrimento; em segundo lugar, que enquanto o valor da satisfação pecuniária depende inteiramente da pessoa por quem o pagamento é feito, no outro caso tudo depende da dignidade daquele por quem a satisfação é efetuada; e, em terceiro lugar, que os benefícios de uma satisfação penal são conferidos segundo os termos ou condições do pacto em seguimento de que ela é oferecida e aceita.

O princípio de que uma coisa vale aquilo que Deus decide que valha, que é a base da doutrina de que a obra de Cristo não foi uma satisfação em virtude de seu valor intrínseco, mas somente pela aceitação de Deus em graça, não pode ser

certo. Isso porque:

1. Eqüivale a dizer que não há verdade em nada. Deus pode (se tal linguagem pode ser justificada) tomar qualquer coisa como qualquer outra; um todo por uma parte, ou uma parte por um todo; a verdade pelo erro, ou o erro pela verdade; o ilegítimo pelo legítimo, ou o legítimo pelo ilegítimo; o sangue de um cabrito pelo sangue do Eterno Filho de Deus. Isso é impossível. A natureza de Deus é imutável: razão, verdade e bondade imutáveis; e sua natureza determina sua vontade e seus juízos. Portanto, é impossível que ele tome como satisfa-

ção o que não o é.

2. O princípio em questão envolve a negação da necessidade da obra de Cristo. É inconcebível que Deus envie seu Filho unigênito ao mundo para sofrer e morrer se os próprios fins poderiam cumprir-se de alguma outra maneira. Se cada pessoa pudesse expiar seus próprios pecados, ou uma pessoa os pecados de todo o mundo, então Cristo morreu em vão.

3. Se esta doutrina é certa, então não é certo que seja impossível que o sangue de touros e de cabritos pudesse tirar os pecados. Se cada *creatum oblatum tantum valet, pro quanto Deus acceptat*, então por que não teriam sido suficientes os sacrifícios do Velho Testamento para tirar o pecado? O que os fazia eficazes era sua própria e inerente incapacidade. E o que faz efetiva a satisfação de Cristo é seu próprio valor inerente.

4. As Escrituras ensinam a necessidade da morte de Cristo, não só por implicação, mas também por afirmação direta. Em Gálatas 2.21 o Apóstolo diz: “Não anulo a graça de Deus; pois, se a justiça é mediante a lei, segue-se que Cristo morreu em vão”. Isso significa que, se a justiça necessária para a salvação dos homens pudesse ser granjeada por qualquer outro meio, toda a obra de Cristo é questão de super-rogação, um gasto desnecessário do que estava acima de todo e qualquer preço. Ainda mais explícito é sua linguagem em Gálatas 3.21: “É, porventura, a lei contrária às promessas de Deus? De modo nenhum! Porque, se fosse promulgada uma lei que pudesse dar vida, a justiça, na verdade, seria procedente da lei”. O que lemos aqui é que, se algum outro método houvera sido válido para salvar os pecadores, ele teria sido adotado. Nosso Senhor pergunta, em Lucas 24.26: “Porventura, não convinha que o Cristo padecesse e entrasse na sua glória?”. Houve uma obrigação, ou necessidade, que requeria seus padecimentos se ele ia realizar a salvação dos pecadores. Novamente o Apóstolo

diz, em Hebreus 2.10: “Porque convinha que aquele, por cuja causa e por quem todas as coisas existem, conduzindo muitos filhos à glória, aperfeiçoasse, por meio de sofrimentos, o Autor da salvação deles”. Houve uma necessidade para os padecimentos de Cristo, e tal necessidade não era meramente governamental, nem para o poder moral cumulativo no coração do pecador, mas derivou-se da natureza de Deus. Ela se tomou dele. Era consistente com suas perfeições e caráter, o qual é a mais elevada classe concebível de necessidade.

5. O que as Escrituras ensinam sobre a justiça de Deus conduz à mesma conclusão. A justiça é uma forma de excelência moral. Pertence à natureza de Deus. Requer o castigo do pecado. Se o pecado é perdoado, só pode ser perdoado em consistência com a justiça divina com base na satisfação forense ou penal. Portanto, o Apóstolo diz (Rm 3.25) que Deus ofereceu Cristo como uma propiciação através da fé em sangue, a fim de que Deus seja justo ao justificar o ímpio.

6. As Escrituras, ao descrever o dom de Cristo como a exibição mais excelsa que se possa conceber do amor divino, ensinam com isso, primeiro, que o fim a ser alcançado valia a pena o sacrifício; e, segundo, que o sacrifício era necessário para a obtenção do fim. Se o fim pudesse ser obtido de outra maneira, não haveria existido uma exibição de amor no dom de Cristo para sua consecução.

7. Tudo o que a Bíblia ensina sobre a verdade de Deus; a imutabilidade da lei; a necessidade da fé; e a impossibilidade da salvação, exceto por meio da obra do Filho encarnado de Deus, elimina a idéia de que sua satisfação não seria necessária para nossa salvação, ou que esse fim poderia ser alcançado por quaisquer outros meios. E se absolutamente necessária, então teria de ser que nenhuma outra coisa tem o valor suficiente para satisfazer os requeri-

mentos da lei de Deus. É a linguagem e o espírito de toda a Bíblia, e de todo o coração crente em relação a Cristo, que “somente seu sangue tem poder suficiente para fazer a expiação”.

§ 4. A *Satisfação Feita à Justiça*

O segundo ponto envolvido na doutrina bíblica sobre a satisfação de Cristo é que ela foi uma satisfação para a justiça de Deus. Isso é evidente à luz de todas as Confissões citadas anteriormente. E por justiça não se denota apenas uma retidão

geral ou retidão de caráter e ação; tampouco apenas justiça rectoral, que consiste em uma consideração devida aos direitos e interesses dos súditos em relação aos governantes; menos ainda se refere à justiça comutativa ou honestidade. Admite-se que o termo hebraico p^-rjra, o termo grego δίκουος, ο termo latino *justus*, e o termo português *justo*, ou seus derivados, são empregados em todos esses sentidos, tanto na Escritura quanto na vida ordinária. Mas são empregados também para expressar a idéia de justiça distributiva ou retribuitiva; aquela forma de excelência moral que demanda ajusta distribuição de recompensas ou castigos a qual assegura, sob o governo de Deus, que a obediência será recompensada e o pecado será castigado. Também recebe o nome apropriado de justiça vindicativa, porque vindica e mantém o direito. O defensor e a defesa, no sentido ordinário deste último termo, não são sinônimos. E comum o equívoco ou a falsa descrição de confundir estes dois termos e descrever os que imputam a Deus o atributo de justiça vindicativa com um Ser vingador, sedento de vingança. Há tanta diferença entre ambos os termos e entre as idéias que expressam, como há entre um juiz e um assassino malicioso. A questão, pois, é: O atributo de justiça vindicativa pertence a Deus? Sua excelência moral infinita requer que o pecado seja castigado em virtude de seu próprio demérito inerente, indiferentemente dos bons afetos que possam resultar de tal castigo? Ou a injustiça é tal como a define Leibnitz: “Benevolência guiada pela sabedoria”? Admite-se que a obra de Cristo foi em certo sentido uma satisfação; que de alguma maneira satisfez às exigências do caso, ou as condições necessárias à salvação do homem. Além do mais, admite-se, pelo menos de maneira geral, que ela foi em certo sentido uma satisfação da justiça. Se esse é o caso, então tudo depende do que se pretende por justiça. Se justiça é “benevolência guiada pela sabedoria”, ou uma disposição benevolente por parte de um governante de manter sua autoridade como meio de promover a felicidade de seu reino, então a obra de Cristo é uma coisa. Pode tratar-se apenas de um meio de reforma moral, ou de efeito moral. Mas se justiça é aquela perfeição da natureza divina que faz necessário que os justos sejam recompensados e os perversos sejam castigados, então a obra de Cristo seria uma satisfação da justiça neste sentido do termo. Assim, a pergunta sobre a “natureza da expiação” depende da questão de se em Deus existe o atributo de justiça distributiva ou vindicativa. Esta pergunta já foi discutida ao considerarmos os atributos de Deus. Tudo o que é necessário aqui é uma breve recapitulação dos argumentos apresentados ali.

1. Atribuímos a Deus inteligência, conhecimento, poder, santidade, bondade e verdade: (a.) Porque são perfeições que pertencem à nossa própria natureza, e necessariamente devem pertencer àquele à cuja imagem fomos criados. (*b*.)

Porque esses atributos são todos manifestados em suas obras, (c.) Porque são todos revelados em sua Palavra. Sobre a mesma base atribuímos justiça a Deus; ou seja, a excelência moral que o determina a punir o pecado e galardoar a justiça. O argumento, neste caso, não é apenas do mesmo gênero, mas da mesma

irrefutabilidade. Somos igualmente cônscios de um senso de justiça como o somos da inteligência ou do poder. Tal consciência pertence ao homem como homem, a todos os homens em todos os tempos e sob todas as circunstâncias. Portanto, deve pertencer à constituição original de sua natureza. Conseqüentemente, é tão certo ser Deus justo, no sentido ordinário do termo, como ser ele inteligente ou santo.

2. O Espírito de Deus, ao convencer uma pessoa do pecado, convence-a da tanto da culpa quando da contaminação. Ou seja, ele a convence de ser merecedora de castigo. Mas o senso de merecimento de castigo é uma convicção de que deveríamos ser castigados; e isso é necessariamente acompanhado da persuasão de que, sob o governo justo de Deus, a punição do pecado é inevitável e necessária. Os que pecam, diz o Apóstolo, conhecem o justo juízo de Deus, que são dignos de morte.

3. A justiça de Deus é revelada em suas obras: (a.) Na constituição de nossa natureza. A conexão entre pecado e miséria é tão íntima que muitos têm chegado ao extremo de ensinar que não há outro castigo do pecado além de seus efeitos naturais. Isso é contrário aos fatos, tanto quanto às Escrituras. Não obstante, é verdade que “a mentalidade da carne é morte”, ou seja, condenação. Não há remédio para isso. É debalde dizer que Deus não castigará o pecado quando ele tomou inseparáveis o pecado e seu castigo. A ausência de luz é escuridão; a ausência de vida é morte. (*b*.) Mas não é só na constituição de nossa natureza, mas também em todas as suas obras providenciais, que Deus revelou seu propósito de castigar o pecado. O dilúvio; a destruição das cidades da planície; a destruição de Jerusalém e a dispersão e contínua degradação do povo judeu; as minas de Nínive, da Babilônia, de Tiro, de Sidom e do Egito; e a atual condição de muitas das nações da terra, bem como a administração geral do governo divino, são provas suficientes de que Deus é vingador, que ele de maneira alguma poupará os culpados.

4. As Escrituras ensinam de forma constante e variada que Deus é justo, que é impossivel apresentar adequadamente seu testemunho sobre a questão, (a.) Temos as afirmações diretas da Escritura. Foram quase as primeiras palavras que

Deus disse a Adão: “No dia em que dele comeres, certamente morrerás”. Os anjos que pecaram se acham reservados em cadeiras para o juízo do grande dia. Declara-se que a morte é o salário do pecado, ou seja, ajusta recompensa do pecado, que a justiça exige que ele receba. Declara-se ser Deus um fogo consumidor. Os homens não podem livrar-se do castigo devido a seus pecados, com seus próprios recursos, como não podem salvar-se de uma furiosa conflagração cobrindo-se com palha. A pena da lei é tanto uma revelação da natureza de Deus quanto é seu preceito. Como ele não pode, em consistência com suas perfeições, exonerar os homens da obrigação da obediência, assim não pode permitir-lhes que pequem impunemente. Portanto, declara-se que ele retribuirá a cada um segundo suas obras. (*b*.) Todas as instituições religiosas ordenadas por Deus, sejam patriarcais, mosaicas ou cristãs, basearam-se no axioma da justiça de Deus, e tiveram como desígnio imprimir esta grande verdade na mente dos homens. Pressupõem que os homens são pecadores; e que, sendo pecadores, necessitam igualmente da expiação para sua culpa e da purificação moral a fim serem salvos. Portanto, desde o princípio instituíram-se sacrifícios com o fim de ensinar a necessidade de expiação e para servir como tipos proféticos da única expiação eficaz que, na plenitude do tempo, seria oferecida pelos pecados dos homens. Sem derramamento de sangue (ou seja, sem castigo vicário), não há remissão. Isso está registrado, não meramente como um fato sob a dispensação mosaica, mas como a incorpo-

ração de um princípio válido sob todas as dispensações. Portanto, não é esta ou aquela declaração da Escritura, ou esta ou aquela instituição que deve ser explicada caso a justiça de Deus seja negada, mas toda a forma e estrutura da religião da Bíblia. Que a religião, como a religião em prol dos pecadores, repousa na pressuposição da necessidade de expia-ção. Essa é sua pedra angular, e toda a estrutura cai em ruínas se essa pedra for removida. Que Deus não pode perdoar o pecado sem uma satisfação para a justiça, e que Deus não pode ter comunhão com os ímpios, são duas grandes verdades igualmente reveladas na constituição de nossa natureza e nas Escrituras, e reconhecidas em todas as formas de religião, humana e divina. É em virtude de as exigências da justiça serem satisfeitas pela obra de Cristo que seu evangelho é poder de Deus para a salvação e tão indizivelmente precioso para aqueles aos quais o Espírito de Deus tem convencido de pecado, (c.) Conseqüentemente, descobrimos que o plano da salvação, tal como desenvolvido no Novo Testamento, se baseia na pressuposição de que Deus é justo. O argumento dos escritores sacros é este: A ira de Deus se revelou contra toda injustiça e impiedade dos homens. Ou seja: Deus está determinado a castigar o pecado. Todos os homens, sejam gentios ou

judeus, são pecadores. Por isso todo o mundo é culpável diante de Deus. Por isso ninguém pode justifícar-se pelas obras [humanas], É uma contradição dizer que aqueles que se acham sob condenação por seu caráter e conduta podem ser justificados com base em algo que possam ser ou ter. Não há sentido nesse argumento, a menos que haja necessidade do castigo pelo pecado. Os soberanos humanos perdoam criminosos; os pais terrenos perdoam seus filhos. Se a pena da lei pudesse ser tão facilmente remitida no governo humano, então não se deduziria do fato de que todos os homens são pecadores que não podem ser perdoados com base em seu arrependimento e reparação. As Escrituras, contudo, presumem que, se uma pessoa peca, deve morrer. É sobre este axioma que se baseiam todas as suas descrições e argumentos. Daí, o plano da salvação que a Bíblia revela presume que a justiça de Deus, que toma o castigo do pecado necessário, tem de ser satisfeita. Os homens podem ser perdoados e restaurados ao favor divino, visto que Cristo foi oferecido como expiação por seus pecados, por meio da fé em seu sangue; que se fez maldição por nós; que morreu por nós, o justo pelos injustos; que levou nossos pecados em seu corpo no madeiro; e que a pena a nós destinada caiu sobre ele. Portanto, é evidente que as Escrituras reconhecem a verdade de que Deus é justo, no sentido em que ele está determinado por sua excelência moral a castigar todo o pecado, e por isso a satisfação de Cristo que assegura o perdão dos pecadores foi apresentada ante a justiça de Deus. Seu desígnio primário e principal não é nem causar um efeito moral sobre os próprios ofensores, nem agir didaticamente sobre outras criaturas inteligentes, mas dar satisfação às exigências da justiça; de modo que Deus possa ser justo ao justificar os ímpios.

§ 5. A Obra de Cristo Satisfaz as Exigências da Lei

Um terceiro ponto envolvido na doutrina da Igreja sobre a obra de Cristo consiste em que ela é uma satisfação da lei divina. Isso, aliás, talvez parecesse estar incluso sob o tópico anterior. Se é uma satisfação à justiça, então deve ser uma satisfação à lei. Mas no uso ordinário dos termos, a palavra lei é mais abrangente do que justiça. Satisfazer a justiça eqüivale a satisfazer a exigência que a justiça faz pelo castigo do pecado. Mas a lei exige muito mais do que castigo do pecado, e por isso satisfação à lei inclui mais que satisfação

da justiça vindicativa. Em sua relação com a lei de Deus, a doutrina biblica concernente à obra de Cristo inclui os seguintes pontos:

1. A lei de Deus é imutável. Não pode nem ser anulada nem prescindida. Isso é

assim tanto com respeito aos seus preceitos quanto à sua penalidade. Tal é a natureza de Deus como santo, que ele não pode deixar de exigir que suas criaturas racionais sejam santas. Nunca pode deixar de ser-lhes obrigatório amar e obedecer a Deus. E tal é a natureza de Deus como justo, que ele não pode deixar de condenar o pecado, e portanto todos os que são culpados de pecado.

2. Nossa relação com a lei é dupla, federal e moral. Pertence à natureza de um pacto prescrever as condições da vida. Ele diz: “Guardareis meus estatutos e meus juízos; os quais, se um homem guardar, por eles viverá”. E: “Maldito todo aquele que não perseverar em todas as coisas que estão escritas no livro da lei para cumpri-las”.

3. Desta relação federal com a lei, sob o evangelho estamos livres. Não somos mais obrigados a livrar-nos de todo o pecado e de prestar obediência à lei como condição de salvação. Se tal não fosse o caso, nenhuma carne vivente poderia salvar-se. Não estamos sob a lei, e, sim, sob a graça.

4. Esta isenção da lei não é efetuada por sua anulação, nem pelo abrandamento de suas exigências, mas pela obra de Cristo. Ele se submeteu à lei para poder redimir os que estavam debaixo da lei.

5. A obra de Cristo continha, pois, a natureza de uma satisfação às exigências da lei. Por sua obediência e sofrimentos, por sua justiça perfeita, ativa e passiva, ele, como nosso representante e substituto, fez e suportou tudo o que a lei exige.

6. Os que pela fé recebem esta justiça, e confiam nela para a justificação, são salvos; e recebem a renovação de toda sua natureza à imagem de Deus. Os que recusam submeter-se a esta justiça de Deus, e procuram estabelecer sua própria justiça, são deixados sob as exigências da lei; deles é requerido que se livrem de todo o pecado e suportem a penalidade.

Prova da Imutabilidade da Lei

Os princípios supracitados não são arbitrariamente pressupostos; não são deduções de máximas ou axiomas *a priori*\ não são os elementos constituintes de uma teoria humanamente elaborada; nem ainda são a mera *obiter dieta* de homens inspirados; são os princípios que os escritores sacros não só anunciaram como verdadeiros, mas sobre os quais argumentaram e os quais empregaram na construção daquele sistema de doutrina que apresentaram como objeto de fé e fundamento da esperança dos pecadores. Portanto, a única forma legítima de

combater tais princípios é provar, não que falham em satisfazer a razão, os sentimentos ou a imaginação, ou que contêm esta ou aquela dificuldade; mas que são antibíblicos. Se os escritores sacros os anunciassem ou os abraçassem, então seriam verdadeiros, ou não teríamos base sólida sobre a qual repousar nossa esperança para a eternidade.

Sendo o caráter bíblico de tais principios a única questão de real importância, é preciso apelar-se imediatamente para a Palavra de Deus. Por todas as Escrituras, a imutabilidade da lei divina; a necessidade de se satisfazerem suas exigências; a impossibilidade de ha-

ver qualquer substituição; e que uma pessoa extraordinariamente constituída de fato podia, quis e realizou esta obra em nosso favor - são os grandes princípios constituintes da religião da Bíblia. Como a revelação contida nas Escrituras foi feita de forma progressiva, encontramos todos esses princípios culminantes em seu pleno desenvolvimento nos últimos escritos do Novo Testamento. Na Epístola de Paulo aos Romanos, por exemplo, as seguintes posições são pressupostas e estabelecidas: (1.) A lei tem de ser cumprida. (2.) Ela exige obediência perfeita; e, no caso de transgressão, a penalidade é a morte. (3.) Nenhum pecador pode cumprir tais condições, tampouco satisfazer as exigências da lei. (4.) Cristo, o Eterno Filho de Deus, vestiu-se de nossa natureza e satisfez a lei por nós. (5.) Estamos assim livres da lei. Não estamos debaixo da lei, mas, sim, da graça. (6.) Tudo quanto se requer agora de nós é fé em Cristo. Para quantos estão nele, não há condenação. (7.) Por sua obediência, somos constituídos justos, e sendo assim reconciliados com Deus, nos tornamos participantes da vida santa e imortal de Cristo, e estamos livres não só da penalidade, mas também do poder do pecado e feitos filhos e herdeiros de Deus. (8.) O grande pecado condenador dos homens, sob o evangelho, é a rejeição da justiça e do Espírito de Cristo, e insistindo ou que não há necessidade alguma de um Salvador, ou que podem salvar a si próprios; que podem satisfazer todas as justas exigências de Deus e livrar-se do poder do pecado. Se os principios anteriores forem eliminados das epístolas paulinas, toda a vida e o poder delas se desvanecem. E Paulo nos assegura que não recebera suas doutrinas dos homens, mas pela revelação de Jesus Cristo. É contra esta rocha - a substituição dos pecadores por Cristo; em fazer ele plena satisfação à justiça e à lei de Deus; operando assim por nós uma justiça perfeita, pela qual podemos ser justificados -que os assaltos da filosofia, assim falsamente chamada, e das heresias em todas as suas formas, se têm dirigido desde o princípio. É isso que desde o princípio os gnósticos e neoplatonistas dos primeiros séculos têm

tentado fazer; os scotistas e franciscanos durante a Idade Média; os socinianos e os remonstrantes durante a Reforma; e os racionalistas e a filosofia especulativa de nossos tempos. Mas ele permanece, como sempre permaneceu, como o fundamento da fé, esperança e vida da Igreja.

§ 6. *Prova da Doutrina*

A evidência bíblica em apoio desta grande doutrina, até onde pode ser apresentada dentro de limites racionais, já foi exibida em grande medida na enunciação e vindicação dos vários elementos que ela inclui.

Já se demonstrou: (1.) Que a obra de Cristo para nossa salvação foi uma satisfação real de dignidade e valor infinitos e inerentes. (2.) Que foi uma satisfação, não à justiça comutativa (como o pagamento de uma soma de dinheiro), nem à justiça ou benevolência rectoral de Deus, mas à sua justiça retribuitiva e vindicativa que faz necessário o castigo do pecado. (3.) Que foi uma satisfação à lei de Deus, cumprindo as exigências de uma justiça perfeita para a justificação dos pecadores. Se estes pontos forem admitidos, a doutrina da Igreja concernente à satisfação, ou expiação de Cristo, é admitida em tudo o que é essencial à sua integridade. Resta, pois, apenas fazer referência a certas classes de passagens e modos de descrição permeando as Escrituras, que pressupõem ou afirmam a veracidade de todos os princípios supramencionados.

É como Nosso Sacerdote que Cristo nos Salva

Lemos que Cristo salva os pecadores no papel de sacerdote. Não pelo mero exercício de poder, nem por meio de instrução e iluminação mental; nem através de alguma influência objetiva, persuasiva, moral; nem através de alguma operação subjetiva, quer natural ou supernatural, quer inteligível ou mística, mas através da ação de representante, substituto, propiciador e intercessor. Previu-se no Velho Testamento que o Messias nasceria como sacerdote e rei; que ele seria um sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque. No Novo Testamento, e especialmente na Epístola aos Hebreus, a qual é dedicada quase exclusivamente à exibição do caráter e obra sacerdotais de Cristo, ensina-se o seguinte:

1. Que um sacerdote é um substituto ou representante, designado para fazer pelos pecadores o que eles não podem fazer por si mesmos. Sua culpa e mácula impedem o acesso a Deus. Portanto, alguém tem de ser autorizado a comparecer perante Deus em seu lugar e efetuar reconciliação entre Deus e os pecadores.

2. Que esta reconciliação só pode ser efetuada por meio de uma expiação pelo pecado. A culpa do pecado não pode ser removida de outra forma. Sem derramamento de sangue não pode haver remissão. Um sacerdote, pois, é alguém designado em favor dos homens (ou seja, para agir em seu favor), para oferecer tanto dons como sacrifícios pelo pecado.

3. Que esta expiação foi efetuada pela substituição de uma vítima que tomou o lugar do pecador, para moríer por ele, ou seja, na linguagem bíblica, "levar seus pecados". "A culpa", diz Ebrard, em uma passagem já citada, "só pode ser removida depois de realmente castigada, ou seja, expiada. Ou o próprio pecador levaria o castigo, ou um substituto seria encontrado, o qual assumiria a culpa, enfrentaria a penalidade e daria ao ofensor a isenção da culpa ou a justiça assim assegurada."[24] Isso ele apresentou como sendo a idéia fundamental da Epístola aos Hebreus.

4. Sendo tal a natureza do sacerdócio e o modo como um sacerdote salva aqueles por quem age, o Apóstolo mostra, em primeiro lugar, com respeito aos sacerdotes sob a antiga economia, que esse era o método, ordenado por Deus, pelo qual se asseguravam a remissão cerimonial dos pecados e a restauração aos privilégios da teocracia. E, em segundo lugar, que as vítimas então oferecidas, destituídas de dignidade ou valor inerente, não podiam tirar o pecado; não podiam purgar a consciência do senso de culpa, ou conduzir ao fim colimado (xeleicúaai) àqueles em favor de quem eram oferecidas, e daí tinham de ser continuamente repetidas. Em Hebreus 9.9, lemos: *ôoòpá re* koiI 0uaíoa...pr) ôuvápevai xarà auveíôpaiv Teleiwaou tov ÀaTpeúovta, ou seja, diz Robinson: "que jamais podiam fazer plena expiação em favor do ofertante, de modo a satisfazer a consciência".

5. O sacerdote e sacrifícios aarônicos eram, pois, temporários, meros tipos e sombras do genuíno sacerdote e do sacrifício real prometido desde o princípio.

6. Cristo, o Eterno Filho de Deus, assumiu nossa natureza a fim de ser misericordioso e

fiel sumo sacerdote e fazer a reconciliação pelos pecados do povo. Ou seja, fazer a expiação pelo pecado. A palavra usada é lAáoKopca, *propitium reddere*; que na Septuaginta é a substituta de *(cobrir a culpa),* ocultar o pecado da vista de Deus. No Novo Testamento, bem

como na Septuaginta, lAáaKopca é o termo especial para a expiação sacerdotal, e não deve ser

confundido com ànoKataA.A.árreo0ai,, *reconciliação.* A última é o efeito da primeira; a reconciliação é assegurada por expiação.

7. Em Hebreus 5 comprova-se ser Cristo um sacerdote real; primeiro, porque ele possui todas as qualificações para o ofício; ele foi homem, foi substituto, foi sacrifício e foi capaz de solidarizar-se com seu povo; segundo, porque ele foi convocado por Deus para o sacerdócio, como o foi Arão; terceiro, porque ele realmente desempenhou todas as funções do ofício.

B. O sacrifício que este grande sumo sacerdote ofereceu em nosso favor não foi com sangue de animais irracionais, mas com seu próprio e mais precioso sangue.

9. Este sacrifício singular foi aperfeiçoado para sempre (■ueteÀeíuKev, fez uma expiação perfeita por) aqueles que são santificados (Hb 10.14).

10. Este sacrifício substitui todos os demais. Nenhum outro é necessário; e nenhum outro é possível.

11. Os que rejeitam este método de salvação certamente perecem. Para eles não resta mais sacrifício pelos pecados (Hb 10.26).

Dificilmente se pode questionar que esta é uma afirmação correta, ainda que frágil, das principais idéias da Epístola aos Hebreus. Com isso concordam as demais descrições das Escrituras, tanto do Velho quanto do Novo Testamento; e, portanto, se aderirmos à doutrina da Bíblia, então devemos crer que Cristo nos salva, não pelo poder ou pela influência moral, mas como sacerdote a oferecer-se em sacrifício expiatório por nossos pecados. Negar tal coisa; explicar esses expressos ensinos das Escrituras como sendo meras acomodações aos modos de pensamento prevalecentes nos dias dos Apóstolos; ou substituir as idéias da Bíblia e de todo o mundo antigo por idéias modernas da natureza dos sacrifícios; ou tentar extrair verdades filosóficas contidas nas formas bíblicas enquanto negamos as próprias formas, são apenas diferentes maneiras de substituir os pensamentos de Deus pelos nossos, o método de salvação divino pelo nosso. Se se requer adesão às normas autoritativas ordinárias de interpretação, então não se pode negar que as Escrituras ensinam que Cristo nos salva como sacerdote, expiando nossos pecados e assumindo em sua própria pessoa a penalidade a eles devida em nosso favor.

Cristo nos Salva como Sacrifício

Intimamente conectado ao argumento do ofício sacerdotal de Cristo, e inseparável dele, está aquilo que se deriva das numerosas passagens em que ele é apresentado como sacrifício pelo pecado. Muito se tem discutido nos anos recentes sobre a natureza dos sacrifícios veterotestamentários, e de mesmo número são as teorias que se têm desenvolvido sobre este tema; portanto há alguns pontos com respeito aos quais concordam todos os que professam fé nas Escrituras. Em primeiro lugar, concorda-se que Cristo foi em algum sentido um sacrifício pelos pecados dos homens; em segundo lugar, que o sentido em que ele foi sacrifício é o mesmo que aquele em que eram sacrifícios as ofertas pelo pecado do Velho Testamento; e, em terceiro lugar, que a idéia genuinamente bíblica de sacrifícios pelo pecado é uma questão histórica e não de especulação. Segundo Michaelis, eles eram meras penalidades;[25] segundo

Sykes, ritos federais; segundo outros, expressões de gratidão, oferecidas a Deus em reconhecimento de sua bondade; segundo outros, símbolos da rendição e devoção da vida do ofertante a Deus;[26] segundo outros ainda, confissões de pecado e exibições simbólicas de penitência; e segundo outros, seu desígnio e efeito pleno era, de alguma forma, produzir um salutar efeito moral.[27] Admite-se que as ofertas da antiga economia eram de diferentes tipos, não só como cruentas e incruentas, mas entre as que envolviam o derramamento de sangue algumas eram designadas para um propósito e outras, para outro. Toda a questão se relaciona com as ofertas pelo pecado assim propriamente chamadas, das quais os sacrifícios no grande dia da expiação eram exemplares especialmente ilustrativos. A doutrina comum quanto a essas ofertas pelo pecado consiste em: (1.) Que o desígnio de tais ofertas era propiciar a Deus; satisfazer sua justiça e tomar consistente e adequado que a ofensa pela qual eram oferecidos seria perdoada; (2.) Que esta propiciação de Deus era assegurada pela expiação da culpa; como por tal oferta o pecado era coberto, para que comparecesse perante ele como a exigir castigo; (3.) Que essa expiação era efetuada como castigo vicário; sendo a vítima substituta do ofensor, levando sua culpa e sofrendo a penalidade a que havia incorrido; (4.) Que o efeito de tais ofertas pelo pecado era o perdão do ofensor e sua restauração ao favor e ao desfruto dos privilégios que havia perdido. Se é essa é a genuína idéia bíblica de um sacrifício pelo pecado, então as Escrituras, ao declarar que Cristo foi um sacrifício, pretendem ensinar-nos que ele foi o substituto dos pecadores; que ele levou sua culpa e sofreu a penalidade da lei em lugar deles; e com isso os reconciliou com Deus; ou seja, tomou consistente com suas perfeições o fato de que seriam

perdoados e restaurados à comunhão e ao favor divinos.

Prova da Doutrina Comum Concernente aos Sacrifícios pelo Pecado

Que esta é a genuína doutrina concernente aos sacrifícios pelo pecado, pode-se argumentar:

1. À luz do sentimento geral do mundo antigo. Tais ofertas procediam de um senso de culpa e apreensão da ira de Deus. Sob a pressão do senso de pecado, e quando o desprazer de Deus era experimentado, os homens, em todos os lugares, se valiam de todos os meios a seu alcance para fazer expiação por suas ofensas e propiciar o favor divino. De tais meios, o mais natural, como transparece de seu uso universalmente adotado, era a oferta de sacrifícios propiciatórios. Quanto maior fosse o número e maior fosse o custo, mais esperança se nutria de sua eficácia. Os homens não poupavam nem mesmo o fruto de seu corpo pelo pecado de sua alma. Não significava que a Deidade, ao ser propiciada, necessitasse de

tais oblações, ou pudesse nelas deleitar-se; mas significava que a justiça exigia satisfação e nutria-se a esperança de que a morte das vítimas fosse recebida em lugar do ofensor. Mesmo aqueles que repudiam a doutrina da expiação como pertencente à religião bíblica admitem que ela era a doutrina do mundo antigo. Mas se era a doutrina do mundo antigo, naturalmente seguem-se duas coisas: primeiro, que tem um fundamento na natureza do homem e no conhecimento intuitivo da relação que ele, como pecador, mantém com Deus; e, segundo, que, quando encontramos os mesmos ritos e cerimônias, as mesmas formas de expressão e as mesmas ações significativas nas Escrituras, eles não podem com justiça ser entendidos em sentido diametralmente oposto àquele no qual todo o resto do mundo os entendia.

2. O segundo argumento é que está longe de qualquer dúvida que os hebreus, a quem as instituições mosaicas foram dadas, entendiam seus sacrifícios pelo pecado como ofertas expiatórias, e não meras formas de culto ou expressões de sua devoção a Deus; ou como simplesmente didáticos, destinados a provocar um efeito moral no ofensor e nos espectadores. Foram explicados como expiações, nas quais a vítima levava a culpa do pecador e morria em seu lugar e para seu livramento. Que tal era a doutrina dos hebreus, provam autores, tais como Outram, em sua obra, “De Sacrificiis”; por Schoettgen, “Horae Hebraese et Talmudicae”; Eisenmenger, “Endecktes Judenthum”, e outros que escreveram

sobre o tema. Outram cita das autoridades judaicas formas de confissão conectadas com a imposição das mãos sobre a vítima. Apresentamos uma como exemplo:[28] [29] “Confesso-te, ó Senhor, que tenho pecado, que tenho agido perversamente, que me tenho rebelado, que tenho (ofensa específica); agora, porém, me arrependo e ofereço esta vítima como minha expiação”. O propósito da imposição das mãos era para significar, dizem essas autoridades, a remoção do pecado do ofensor para o animal.[25]

3. É não menos verídico que todo o mundo cristão sempre considerou os sacrifícios pelo pecado como expiatórios, destinados a ensinar a necessidade de expiação e prefigurar o método pelo qual deviam ser efetuados. Como já se demonstrou, essa é a fé das igrejas latina, luterana e reformada, todos os grandes corpos históricos que compõem a soma dos cristãos professos. E absolutamente incrível que essa crença mundial na necessidade de expiação mesmo entre os pagãos; que essa uniforme convicção dos hebreus de que os sacrifícios, os quais foram ordenados a oferecer pelo pecado, eram de cunho expiatório; que esse juizo corrente da Igreja Cristã em todos os tempos e lugares fosse mero erro e equivoco. E é absolutamente incrível que tal não seja o ensino ou da consciência natural, ou das Escrituras Hebraicas, ou de Cristo e seus Apóstolos. É quimérica a tentativa de destruir a convicção tão geral e permanente.

4. Mas esses argumentos da convicção e assentimento gerais, ainda que perfeitamente válidos em tais casos, como os presentes, não são aqueles sobre os quais repousa a fé dos cristãos. Estes encontram sua doutrina dos sacrifícios expiatórios claramente ensinados nas Escrituras; reconhecem que as ofertas pelo pecado, sob o Velho Testamento, eram expiações.

Os Sacrifícios do Velho Testamento Eram Expiatórios

Isso é evidente à luz do claro significado da linguagem usada em referência a eles. Eram chamados de ofertas pelo pecado; ofertas pela transgressão, ou seja, ofertas feitas pelos pecadores por conta do pecado. Lemos que levavam os pecados do ofensor; faziam expiação pelo pecado, ou seja, o cobriam da vista da justiça de Deus; declarava-se que seu propósito era assegurar o perdão, não através de arrependimento e reforma - isso era pressuposto antes de as ofertas serem trazidas mas através do derramamento de sangue, oferecendo alma por alma, vida por vida. A razão assinalada em Levítico 17.11, pela qual o sangue não seria usado como alimento, era porque ele era separado para fazer expiação pelo pecado. O hebraico é: -ia?'? que a Septuaginta traduz: è

$iA.áaKea0ai nepl tcÔv upcnu; e a Vulgata:

“Ut super altare in eo expietis pro animabus vestris”. O Michaelis mais antigo expressa claramente o significado da passagem e o propósito da proibição, quando diz (sobre Levítico 17.10): “Ne sanguis res sanctissima, ad expiationem immundorum a Deo ordinata, communi usu profanaretur”. A última cláusula do versículo, que em nossa versão é traduzida: “Porque ele é o sangue que faz expiação pela alma”, é mais literal e corretamente traduzida: “Pois o sangue faz expiação por (sua) alma ou vida”; ou, como o traduzem Báhr e Fairbairn: “O sangue expia pela alma”. O último escritor corretamente observa:[30] “Este é o único sentido da passagem que pode ser gramaticalmente justificado; pois a preposição 2, depois do verbo expiar (“iM), invariavelmente denota aquilo *pelo qual* se faz a expiação; enquanto, também invariavelmente, a pessoa ou objeto *para o qual* se obtém se denota por b ou bs”. Aben Ezra, citado por Báhr, indicou em termos breves a interpretação correta. “Sanguis anima, quse sibi inest, expiat.” Parece impossível que esta e declarações similares e expressas do Velho Testamento, de que os sacrifícios pelos pecados eram expiatórios, possam ser conciliadas com a especulação moderna de que eram expressões simbólicas de devoção a Deus, ou um meio de efetuar-se uma reforma do ofensor, que em virtude dessa reforma era restaurado ao favor divino.

O argumento, pois, consiste em que as Escrituras expressamente declaram que tais sacrifícios eram oferecidos para expiação do pecado. Tal idéia é expressa pela palavra T33, *cobrir*, ocultar da vista, apagar, expiar. Daí o substantivo iqís significar aquilo que livra do castigo ou do mal. É a palavra comum para uma expiação, mas é também usada para um resgate, visto ser feita para assegurar livramento. Daí ser chamada de ~is’3 (em grego, Aúrpou_ou Atkpa) a metade de um siclo que se requeria ser paga para cada varão israelita como resgate por sua alma. Ver Êxodo 30.12-16: “Quando fizeres recenseamento dos filhos de Israel, cada um deles dará ao Senhor um resgate (“ias) de si próprio, ... metade de um siclo ... o rico não dará mais de meio siclo, nem o pobre, menos, quando derem a oferta ao Senhor, para fazerdes expiação ("isnb, grego éÇiAáoaoGai) pela vossa alma”. Aqui é impossível confundir o significado. A metade de um siclo era um resgate, algo pago para assegurar o livramento do mal. Não era um símbolo de devoção, nem uma expressão de penitência, mas o pagamento estipulado de um resgate. Não altera nada o fato de que a metade de um siclo não fosse a proporção ao valor da vida de uma pessoa, nem o sangue de uma vítima, ao valor da alma. A idéia é a mesma. A verdade ensinada é que a satisfação devia ser feita caso o pecador quisesse ser salvo. As

expressões constantemente recorrentes: “fazer expiação pelo pecado”; “fazer expiação nos chifres do altar”; “fazer expiação pelos pecados do povo” etc., as quais são traduções corretas das frases hebraicas que significam “fazer expiação”, assim entendidas desde o princípio, não podem ser conciliadas com nenhuma outra teoria dos sacrifícios além da satisfação vicária. Em Números 35.31, lemos: “Não aceitareis resgate (nnb, Âútpa, *pretium)* pela vida do homicida que é culpado de morte; antes, será ele morto”. “Assim, não profanareis a terra em que estais; porque o sangue profana a terra; nenhuma expiação ("ia??; Septuaginta, èí;iÀaa0í|aeTai; Vulgata, *nec aliter expiari potest)* se fará pela terra por causa do sangue que nela for derramado, senão com o sangue daquele que o derramou” (v. 33). Aqui também não pode haver dúvida alguma. *Cobrir o pecado,* “103, é expiá-lo por meio de uma satisfação penal; essa expiação é expressa, como já vimos, por “Bb, que literalmente significa aquilo que cobre e, em tais conexões, aquilo que cobre o pecado de modo a não mais exigir castigo. Quando, pois, lemos que um sacrifício se destinava a *cobrir o pecado,* o significado deve ser expiá-lo, ocultá-lo dos olhos da justiça através de uma satisfação. Uma nab é uma satisfação. Tal satisfação deve ser oferecida ou pelo ofensor ou por alguém em seu lugar. No caso de homicídio, se o culpado não pudesse ser descoberto, uma vítima tinha de morrer em seu lugar e assim fazer satisfação. A lei em referência a esse caso torna perfeitamente clara a natureza e o desígnio das ofertas pelo pecado. Dos anciãos das cidades mais antigas e mais próximas exigia-se que separassem uma novilha que não havia tomado o jugo e que lavassem suas mãos sobre ela como afirmação de sua inocência do sangue do homicida, estando o sacerdote presente. A novilha devia ser morta, e assim se fazia expiação pela ofensa. As palavras são: orí[1]? grego: xm *è£i\aoBr}oemi uinoiç* rò alpa; latim: “Et auferetur

ab eis reatus sanguinis”. A remoção da culpa através de uma morte vicária é, pois, a idéia bíblica de uma oferta pelo pecado. Não obstante, requereria um volume para apresentar um décimo da evidência fornecida pela fraseologia veterotestamentária, de que as ofertas pelo pecado eram consideradas expiações pelo pecado; não se destinavam proximamente à reforma do ofensor, mas a assegurar a remissão da penalidade devida à sua transgressão. A fórmula constantemente repetitiva é: Que se ofereça sacrifício pelo “pecado para que haja perdão”.

As cerimônias que acompanhavam o oferecimento de sacrifícios pelo pecado mostram que eram entendidas como sendo expiatórias. (1.) As vítimas eram selecionadas da classe de animais limpos apropriados para sustentar a vida do

homem. Deviam ser livres de toda a mancha. Tal perfeição física era típica da ausência de todo o pecado daquele que seria o Substituto dos pecadores. (2.) O ofensor tinha de trazer a vítima pessoalmente ao altar. O serviço incluía o reconhecimento por parte do ofertante de seu justo merecimento do castigo devido ao seu pecado. (3.) As mãos do ofensor deviam ser postas sobre a cabeça da vítima, para expressar as idéias de substituição e transferência de culpa. (4.) O sangue da vítima imolada pelo sacerdote era recebido por ele como ministro de Deus, aspergido sobre o altar ou, no grande dia da Expiação, levado ao Lugar Santíssimo, onde estava o símbolo da presença de Deus, e aspergido sobre a tampa da arca do concerto; demonstrando que o serviço terminava em Deus; que se destinava a apaziguar sua ira (segundo a fraseologia bíblica), satisfazer sua justiça e abrir caminho para o gratuito perdão do pecado. A significação ligada a esses atos cerimoniais é o que exige a natureza deles; o que as próprias Escrituras lhes designam; e o que devem ter ou para explicar os efeitos produzidos pela oferta pelo pecado, ou para expressar a correspon-

dência entre o tipo e o antitipo, declarando o Novo Testamento que essa era a intenção. Esses fatos simbólicos não admitem outra explicação sem fazer violência ao texto, e sem impor à antigüidade as idéias modernas, o que eqüivale a impor nossas especulações sobre os ensinamentos autorizados das Escrituras.

A imposição das mãos do ofensor sobre a cabeça da vítima era essencial para este serviço. O sentido geral da imposição de mãos era o de comunicação. Portanto, essa cerimônia era praticada em várias ocasiões. (1.) Ao designar para um cargo, com vistas a significar transferência de autoridade. (2.) Ao transmitir algum dom ou bênção espiritual. (3.) Ao substituir alguém por outro e transferir a responsabilidade de um para outro. Esse era o sentido da imposição das mãos sobre a cabeça da vítima. Ela era posta no lugar do ofertante, e a culpa deste era simbolicamente transferida para a vítima. Por isso lemos que a vítima levava o pecado do povo; ou que seus pecados eram postos sobre ela. Nos serviços solenes do grande Dia da Expiação, o sentido do rito é expresso de maneira especialmente clara. Era ordenado que se selecionassem dois cabritos, um como oferta pelo pecado, e outro como bode de escape. Os dois constituíam um sacrifício, porque era impossível que um significasse tudo o que se pretendia ensinar. Do bode de escape, lemos: “Arão porá ambas suas mãos sobre a cabeça do bode vivo, e confessará sobre ele todas as iniqüidades dos filhos de Israel, e todas as suas transgressões em todos os seus pecados, pondo-os sobre a cabeça do bode ... e o bode levará sobre si todas as iniqüidades a uma terra desabitada”. Isso esclarece o fato de que o propósito da imposição das mãos era representar a

transferência da culpa do ofensor para a vítima. A natureza de tais ofertas é ainda mais evidente à luz do fato de lermos que a vítima "levava o pecado" do ofensor. Por exemplo, em Isaías 53, o Servo do Senhor fez de "sua alma uma oferta pelo pecado", o que é explicado dizendo que "ele levará o pecado de muitos"; que "o castigo que nos traz a paz estava sobre ele"; e que "o Senhor fez cair sobre ele a iniqüidade de todos nós". Estas e expressões similares não admitem ser entendidas como a remoção do pecado mediante reforma ou renovação espiritual. Elas têm um significado fixo e definido em todas as Escrituras. Levar o pecado eqüivale a levar a culpa e o castigo devidos ao pecado. Pode admitir-se que a palavra hebraica, Ntzrç pode significar *remover,* ou *tirar,* como em 1 Samuel 17.34 e Juizes 16.31, embora, mesmo em tais casos, o sentido ordinário seja admissível. A questão, contudo, não é o que uma palavra possa significar, mas o que ela significa em dada fórmula ou conexão. A palavra significa *levantar* ou *erguer;* erguer os olhos, a mão, a voz, a cabeça, o coração. Então significa erguer no sentido de produzir, como uma árvore produz seu fruto; ou no sentido de suportar, como dor, sofrimento; ou de levar um fardo, especialmente o fardo da culpa ou castigo. E, finalmente, pode conter o sentido necessário de *tirar* ou remover. Caso se insista sobre esses casos nos quais o pecado é indicado, então resta perguntar qual é o sentido bíblico da remoção do pecado, ou de o pecado ser levado. Essa fórmula significa duas coisas: primeiro, remover a culpa do pecado mediante expiação; e, segundo, a remoção da mácula e do poder mediante renovação espiritual. Uma ou a outra dessas idéias é expressa através de todos os termos correspondentes usados na Bíblia; KaBcápeiv, purificar, ou ícaBapiopóv ττοιέιν; áy\.á(c-i.v, limpar; e outros, como lavar ou apagar etc. Todos esses termos são usados para expressar ou purificação sacrificial por meio de sangue, ou purificação espiritual através da renovação efetuada pelo Espírito Santo. O que se tenciona, em qualquer caso particular, é determinado pelo contexto. Portanto, ainda que aspalavras P? «te sejam traduzidas por *remover a iniqüidade* ou *o pecado,* a questão

continua sendo: significa a remoção da culpa mediante expiação, ou a remoção da contaminação mediante renovação moral? Na realidade, as palavras em questão sempre indicaram levar o castigo e assim remover a culpa do pecado, e jamais a remoção de contaminação moral. Isso se faz evidente (1.) Porque baç é intercambiada com o que nunca significa

remover, mas apenas *sustentar* ou levar um fardo. (2.) Porque o uso determina o significado da frase e se é uniforme. Em Números 14.34, lemos: "Levareis sobre vós as vossas iniqíiida-des quarentas anos". Levítico 5.1: "Tendo ouvido a voz

da imprecação, sendo testemunha de um fato, por ter visto ou sabido, e, contudo, não o revelar, levará a sua iniqüidade". Levítico 5.17: "Será culpada e levará sua a iniqüidade". Levítico 7.18: "A pessoa que dela comer levará a sua iniqüidade". Levítico 17.16: "Mas, se não as lavar, nem banhar o corpo, levará sobre si a sua iniqüidade". Levítico 19.8; 20.17; 22.9: "Guardarão, pois, a obrigação que têm para comigo, para que, por isso, não levem sobre si pecado e morram". Números 9.13: Se alguém deixar de celebrar a Páscoa, será eliminado de seu povo, "levará sobre si o seu pecado". Ver também Números 22 e 23. Em Ezequiel 4.4-6, lemos do profeta suportando a penitência: "Levarás sobre ti a iniqüidade dela [da casa de Israel]". "E levarás sobre ti a iniqüidade da casa de Judá." "Deita-te também sobre o teu lado esquerdo e põe a iniqüidade da casa de Israel sobre ele; conforme o número dos dias que te deitares sobre ele, levarás sobre ti a iniqüidade dela." Ezequiel 18.20: "A alma que pecar, essa morrerá; o filho não levará a iniqüidade do pai, nem o pai, a iniqüidade do filho; a justiça do justo ficará sobre ele, e a perversidade do perverso cairá sobre este". Em todos esses casos, c em outros semelhantes, é simplesmente impossível que "levar o pecado" signifique a remoção do pecado mediante renovação moral. A expressão ocorre cerca de quarentas vezes na Bíblia, sempre no sentido de levar a culpa ou o castigo do pecado. Constitui mera exceção a esta observação o fato de haver alguns casos nos quais n>®o aim significa perdão; como em Êxodo 10.17; 32.32; 34.7; Salmo 32.5 (e 85.3); pois perdão não é a remoção do pecado moralmente falando, mas o soerguimento ou a remoção de sua culpa. Sendo este o fato, ele determina a natureza das ofertas pelo pecado sob a lei. A vítima levava o pecado do ofertante e morria em seu lugar. Com isso se efetuava expiação pelo sofrimento de um castigo vicário. Isso também determina a natureza da obra de Cristo. Se ele foi uma oferta pelo pecado, se ele nos salva da penalidade da lei de Deus, na mesma forma em que a oferta pelo pecado salvava o israelita da penalidade da lei de Moisés, então ele levou a culpa de nossos pecados e suportou a penalidade em nosso lugar. É possível que não aprovemos tal método de salvação. A idéia de o inocente levar os pecados do culpado, e ser punido em seu lugar, pode não ser nada agradável a nossos sentimentos ou a nossos modos de pensar, mas dificilmente se pode negar que tal é a representação e doutrina das Escrituras. Nossa única alternativa é aceitar essa doutrina, ou rejeitar a autoridade da Escritura direta ou indiretamente. Ou seja, ou negar sua origem divina, ou desvencilhar-nos de seus enunciados explícitos. Em qualquer caso, seu claro significado permanece intocável. Os naturalistas alemães, em geral, tomam o primeiro destes dois cursos. Admitem que a Bíblia ensina a doutrina do castigo vicário, mas negam a veracidade da doutrina, visto que negam que a Bíblia seja a Palavra de Deus.

As passagens nas quais Cristo é descrito como sacrifício pelo pecado são numerosas demais para serem aqui consideradas especificamente. O Novo Testamento, particularmente a Epístola aos Hebreus, como já se observou, declara e ensina que o sacerdócio da antiga economia tipificava o sacerdócio de Cristo; que os sacrifícios daquela dispensação tipificavam

seu sacrifício; que assim como o sangue de touros e de cabritos serviam para a purificação da carne, também o sangue de Cristo purifica a alma da culpa; e que enquanto eram expia-ções efetuadas por castigo vicário, em sua esfera, assim foi com o sacrifício de Cristo na esfera infinitamente superior à que sua obra pertence. Sendo esta a relação entre a Antiga e a Nova Economia, todo o serviço sacrifícial das instituições mosaicas se toma para o cristão uma prova e uma exibição extensa e irresistível da obra de Cristo como expiação pelos pecados do mundo, bem como uma satisfação para a justiça de Deus.

O Capítulo Cinqüenta e Três de Isaías

Certamente não é só nos serviços típicos da antiga economia que se apresenta esta grande doutrina nas Escrituras Hebraicas. No capítulo cinqüenta e três de Isaías, esta doutrina se apresenta com tal clareza e abundância que tem requerido o assentimento das mentes mais indispostas. No capítulo, o profeta não só prediz que o Messias devia ser um varão de dores; nem simplesmente que ele ia padecer as maiores indignidades e sofrer morte violenta; nem apenas que tais padecimentos seriam suportados em benefício de outros; mas que seriam verdadeiramente vicários, ou seja, que ele sofreria, em nosso lugar, a penalidade que nós mesmos merecíamos, a fim de granjear nossa libertação. E isso não apenas naquelas formas de expressão que admitem da maneira mais natural esta interpretação, mas noutras que podem ser compreendidas de outra maneira mais consistente com o uso e analogia da Escritura. À primeira classe pertencem expressões tais como as seguintes: “Certamente, ele tomou sobre si nossas enfermidades, e nossas dores levou sobre si”. Nossas enfermidades e nossas dores são as enfermidades e as dores que merecíamos. Estas Cristo *levou*, no sentido de suportar, pois ele as carregou como um fardo. “Mas ele foi traspassado pelas nossas transgressões, e moído pelas nossas iniqüidades.” “Pelas suas pisaduras fomos sarados.” “Por causa da transgressão do meu povo foi ele ferido.” Tais frases podem ser usadas em referência aos sofrimentos de um patriota por seu país, de um filantropo por seus semelhantes, ou de um amigo por aqueles que lhe são caros. Mas dificilmente se pode negar que elas são muito naturalmente compreendidas em referência a seus sofrimentos vicários. E

o fato de que a intenção do Espírito de Deus era que fossem entendidas neste sentido se faz evidente pelo fato de que são entremeadas de expressões que não admitem nenhuma outra interpretação. A esta classe pertencem as seguintes cláusulas: Primeiro: “O castigo que nos traz a paz estava sobre ele.” Ou seja, o castigo mediante o qual nossa paz foi alcançada. Desta cláusula afirma Delitzsch, um dos mais proeminentes hebraístas de nosso tempo[31]: “Der Begriff der *peena viçaria* kann hebráisch gar nicht schárfer ausgedrückt werden ais in jenen Worten”. “A idéia de castigo vicário não pode ser mais claramente expressa em hebraico do que através destas palavras.” Em segundo lugar, lemos: “Mas o Senhor fez cair [ou lançou] sobre ele a iniqüidade de nós todos”. Já vimos que esta linguagem é empregada no Velho Testamento para expressar a transferência de culpa do ofensor para a vítima imolada em seu lugar. Tem um significado bíblico definido, o qual não se pode negar neste caso sem violentar francamente as regras admitidas de interpretação. Diz o dr. J. Addison Alexander:[32] “Se o sofrimento

vicário pode ser descrito em palavras, é descrito assim nestes dois versículos”; ou seja, os versículos em que aparece esta cláusula. Em terceiro lugar, Iemos do Messias que ele fez, ou ia fazer, de “sua alma uma oferta pelo pecado”. A palavra hebraica é ottíH, *culpa, dívida',* e então uma oferta que carrega a culpa e a expia. É a palavra comum na lei levítica para “oferta pela transgressão”. Michaelis, em suas anotações marginais, observa sobre esta palavra (Is

53.10): “Delictum significat, ut notet etiam sacrificium, cui delictum imputatum est. Vide passim, inprimis Lev. iv.3; v.6, 7, 16; vii.l etc. etc.... Recte etiam Raschi ad h. 1. ‘Ascham’, inquit, ‘significat satisfactionem, seu lytron, quod quis alteri exsolvit, in quem deliquit, Gallice, Amande, *i. e.* muleta’”. O significado literal das palavras, portanto, é: sua alma foi feita uma satisfação pelo pecado. Em quarto lugar, lemos: “Meu Servo, o Justo, com seu conhecimento justificará a muitos; porque as iniqüidades deles levará sobre si”. “Foi contado com os transgressores; contudo levou sobre si os pecados de muitos.” Já se demonstrou que “levar o pecado” nunca significa santificar, efetuar uma mudança moral por remover o poder e a mácula do pecado, mas, invariavelmente, na linguagem sacrificial da Bíblia, levar a culpa ou penalidade do pecado.

Passagens do Novo Testamento em que a Obra de Cristo é Apresentada como Sacrifício

Em Romanos 3.25, lemos que ele foi oferecido como “propiciação, mediante a fé”. A palavra aqui usada é Uaa-rnpiov, a forma neutra do adjetivo iAacfnípi.oç (“propiciatório, expiatório”), usada como substantivo. Portanto significa, como Robinson e outros lexicógrafos a definem, e como a explica o grande corpo de intérpretes, “um sacrifício expiatório”. O significado da palavra é determinado pelo contexto e confirmado por passagens paralelas. O propósito de apresentar Cristo como lÀaarripiov era precisamente aquilo que um sacrifício expiatório estava destinado a concretizar, ou seja, a satisfação da justiça, para que Deus pudesse ser justo ao perdoar o pecado. E a õiKouoaúvri de Deus manifestada no sacrifício de Cristo não foi sua benevolência, mas aquela forma de justiça que exige o castigo do pecado. “É uma idéia fundamental da Escritura”, diz Delitzsch, “que o pecado seja expiado (“lED'[1]) através de castigo, como o homicídio pela morte do homicida”.[33] Ainda: “Onde há derramamento de sangue e de vida, há morte violenta; e onde há aplicação de morte violenta (judicialmente), há manifestação de justiça vindicativa, der strafenden Gerechtigkeit”.[34] De maneira semelhante, em Romanos 8.3, o Apóstolo diz: Deus enviou seu Filho como oferta pelo pecado (Trepl «paptíaç, que em grego helenístico significa uma oferta pelo pecado, Hb 10.6), e assim condenou o pecado na carne, ou seja, na carne ou pessoa de Cristo. E é assim que somos justificados, ou que a justiça da lei se cumpre em nós. O mesmo Apóstolo, em Gaiatas 1.4, diz que Cristo “se entregou a si mesmo pelos nossos pecados”. Ou seja, ele se entregou à morte como sacrifício por nossos pecados, para que Deus efetuasse nossa redenção. Esse é o claro sentido desta passagem, se a entendermos segundo ouso estabelecido da Escritura. “A idéia de satisfação”, diz Meyer, sobre esta passagem, “não está no sentido da preposição [mrlp], mas na natureza da transação, in dem ganzen Sachverhãltniss”. Em Efésios 5.2, lemos que Cristo “se entregou a si mesmo por nós, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave”. Sua

M *Commentar zum Briefe an die Hebrãer,* p. 720. 3ı'> *Ibid.,* p. 719.

oferta foi um sacrifício (Guoíav). Seu sangue foi derramado como expiação. A questão, diz Meyer, se Cristo é aqui descrito como oferta pelo pecado, “não é totalmente decidida por úirèp qpcõv como pela constante concepção neotestamentária, especialmente a paulina, da morte de Cristo como íXacmpiov”. Hebreus 9.14 é especialmente importante e decisivo. O Apóstolo, no contexto, contrasta os sacrifícios da lei com o de Cristo. Se os primeiros, que consistiam no sangue de animais irracionais, que não eram nada mais que o princípio de vida animal, serviam para levar a bom termo uma purificação

externa ou cerimonial, quanto mais o sangue de Cristo, que possuía o Espírito etemo, ou a natureza divina, e se ofereceu sem mácula a Deus, servirá para a purificação da consciência! (Ou seja, levará a bom termo a verdadeira expiação pelo pecado.) A purificação de que se fala em ambas as partes desta comparação é purificação da culpa, não renovação espiritual. Os sacrifícios veterotestamentários eram expiatórios, não reformatórios; e assim foi também com o sacrifício de Cristo. O resultado certo e desígnio final, em ambos os casos, foi a reconciliação com o favor e a comunhão com Deus. Mas a condição necessária e preliminar de tal reconciliação era a expiação da culpa. Uma vez mais, mais para o final do mesmo capítulo, o Apóstolo diz que Cristo não foi chamado para "oferecer-se muitas vezes ... do contrário lhe seria necessário que sofresse muitas vezes desde a fundação do mundo; mas agora, na consumação dos séculos, manifestou-se uma vez para sempre, pelo sacrifício de si mesmo, para tirar o pecado". A oferta que ele fez foi ele mesmo. Seu desígnio e efeito eram tirar o pecado; ou seja, tirar o pecado como o faziam os sacrifícios expiatórios. Isso é confirmado pelo que se segue. Cristo veio a primeira vez "para levar os pecados de muitos"; ele tem de voltar pela segunda vez, "sem pecado", sem o fardo que assumiu voluntariamente em sua primeira vinda. Ele foi então carregado com nossos pecados no sentido em que os antigos sacrifícios levavam os pecados do povo. Ele levou a culpa desses pecados; ou seja, assumiu a responsabilidade de fazer satisfação por eles diante da justiça de Deus. Quando vier pela segunda vez, não será como oferta pelo pecado, mas para consumar a salvação de seu povo. A passagem paralela a esta se encontra em 2 Coríntios 5.21: "Aquele que não conheceu pecado, ele o fez pecado por nós". O propósito do Apóstolo é explicar como Deus pode reconciliar-se com o mundo, não imputando aos homens seus pecados. Daí ele ter a liberdade para perdoar e tratar como justos aos que em si mesmos são injustos, porque Aquele que era sem pecado foi, por nós e em nosso lugar, tratado como pecador. O sentido em que Cristo foi tratado como pecador é, diz Meyer, *in loco*, "in dem er nãmlich die Todesstrafe erlitt, *em que ele padeceu o castigo de morte"*. Uma vez mais é claramente expressa a idéia de *pcena viçaria.*

Em Hebreus 10.10, lemos que "temos sido santificados, mediante a oferta do corpo de Jesus Cristo, uma vez por todas". A palavra àYiáCeiv, aqui traduzida por santificar, significa purificar. O pecado é, na Escritura, sempre considerado impureza, tanto em seu aspecto de culpa quanto de torpeza moral. Como culpa, é purificado por meio de sangue, por meio de expiação sacrificial; como impureza, pela renovação efetuada pelo Espírito Santo. Que tipo de purificação se pretende

é determinado em cada caso pelo contexto. Se a purificação é efetuada por meio de sacrifício, pelo sangue ou pela morte de Cristo, então a remoção da culpa está em pauta. Daí, todas as passagens em que lemos sermos salvos, ou reconciliados com Deus, ou purificados, ou santificados pelo sangue ou morte de Cristo, devem ser consideradas como tantas asseverações de que ele foi um sacrifício expiatório pelo pecado. Nesta

passagem, a intenção do Apóstolo não pode ser equivocada. Ele está novamente contrastando os sacrifícios do Velho Testamento com o de Cristo. Aqueles eram ineficazes; este foi de eficácia soberana. “Sacrifício e ofertas não quiseste, mas corpo me preparaste. Eis que vim para fazer a tua vontade.” Por essa vontade, ou seja, pela execução desse propósito de enviar seu Filho encarnado, somos purificados pela única oferta de seu corpo. Os antigos sacrifícios, diz ele (v. 11), tinham de ser constantemente repetidos. “Mas este homem, depois de haver oferecido um sacrifício pelos pecados, assentou-se para sempre à destra de Deus.” “Pois, por uma só oferta, ele aperfeiçoou para sempre (TexeÀeíwKev, conduziu ao fim colimado por meio de um sacrifício) os que são santificados”, ou seja, purificados da culpa. Essa purificação sacrifícial aqui tencionada é clara, porque o efeito dela é o perdão. “Seus pecados e iniqüidades não mais serão lembrados. Ora, onde há remissão deles, não há mais oferta pelo pecado.” E no versículo 26 descobrimos que, para aqueles que rejeitam o sacrifício de Cristo “já não resta sacrifícios pelo pecado; pelo contrário, certa expectação horrível de juízo e fogo vingador”. O perdão, pois, fundamentava-se na expiação do pecado, a qual foi assegurada pelo sacrifício de Cristo. E esse é declarado ser o único meio possível pelo qual nossa culpa pode ser removida, ou a justiça de Deus, satisfeita. Devemos ter sempre em mente, contudo, que o fim da expiação é a reconciliação com Deus, e que a reconciliação com Deus envolve ou assegura a conformidade com sua imagem e íntima comunhão com ele. O propósito último da obra de Cristo é, portanto, “conduzir-nos a Deus”; “purificar para si um povo peculiar, zeloso de boas obras”. A remoção da culpa pela expiação é, contudo, constantemente apresentada como uma preliminar absolutamente essencial para essa reconciliação subjetiva com Deus. Essa é uma necessidade, como as Escrituras ensinam, oriunda da natureza de Deus como um Ser santo e justo.

O que Paulo ensina tão sobejamente sobre a morte sacrifícial de Cristo é ensinado pelo Apóstolo João (lJo 2.2). Jesus Cristo “é a propiciação pelos nossos pecados; e não somente pelos nossos próprios, mas ainda pelos do mundo inteiro”. A palavra aqui usada é Uaogóç, propiciação, expiação; de UáoKopoa,

reconciliar-se alguém com outro por meio de expiação, apaziguar, propiciar". E no capítulo 4.10, lemos: "Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho como propiciação pelos nossos pecados". A inconsistência entre amor e expiação ou satisfação pelo pecado, sobre o qual tanto insistem os escritores modernos, não era percebida pelos homens que falaram movidos pelo Espírito Santo. No capítulo 1.7, este mesmo Apóstolo diz: "O sangue de Jesus Cristo, seu Filho, nos purifica de todo pecado". Purificar, ícaGapíÇeiv, xaSaípeiv, KaGapiapóv, ttoiéÍv, àyiáÇeiv, Àoúeiv (Ap 1.5) são termos sacrificiais estabelecidos para expressar a remoção da culpa do pecado por meio de expiação.

As passagens tratadas são apenas uma parte das passagens nas quais nosso bendito Senhor é apresentado, no Novo Testamento, como oferta pelo pecado, no sentido bíblico do termo. O que é assim ensinado transmite-se através de outras formas de expressão que implicam o caráter expiatório de sua morte, ou sua função sacerdotal de fazer satisfação pelo pecado. Assim, em Hebreus 9.28, lemos: "Assim também Cristo, tendo-se oferecido uma vez para sempre para tirar os pecados de muitos, aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação". Esta é uma citação de Isaías 53.12, onde se emprega a mesma palavra na Septuaginta que o Apóstolo usa aqui. O significado da frase bíblica, "levar o pecado", já foi sufícientemente discutido. Robinson, de quem não se pode suspeitar de ten-

dências teológicas, em seu "Greek Lexicon", define a palavra em pauta (ávacjíépco) na fórmula KveveyKeLV tàç àpapúaç ppcov, *"levarpara cima* nossos pecados, tomar alguém sobre si e *levar nossos pecados,* ou seja, levar a pena do pecado, fazer expiação pelo pecado". Este é o sentido em que se diz dos sacrifícios de outrora que levavam os pecados do povo, e em que se diz que um homem, no relacionamento de Deus com seu povo teocrático, não deveria levar os pecados de outro. Delitzsch diz, sobre Hebreus 9,28:[33] [34] "Este ato de assumir os sofrimentos causados pelos pecados do homem, havendo entrado em comunhão com eles, este levar, como substituto, o castigo de alguns pecados que não eram seus, este sofrimento expiatório pelos pecados de outros, é precisamente o que significa KveveyKeiv àpapúocç iroAltôv nesta passagem, e é o sentido que se dá nas versões Itálica e Vulgata: 'ad multorum exhaurienda peccata'". Ele cita com aprovação o comentário de Seb. Schmidt: "Quia mors in hominibus poena est, Christus oblatus est moriendo, ut morte sua portaret omnium hominum peccata h. e. omnes peccatorum poenas exsequaret satisfaciendo".[36 1]

É usada quase a mesma linguagem pelo Apóstolo Pedro (lPe 2.24). “Carregando ele mesmo em seu corpo, no madeiro, os nossos pecados.” Se àvacjjépcú aqui significa *sufferre*, levar ou suportar, ou *sursum ferre*, ajustar, o sentido é o mesmo. Só se altera a figura. Cristo levou a culpa de nossos pecados. Esta é a carga que ele suportou, ou que ele levou consigo quando subiu à cruz. Na passagem paralela, em Isaías 53.11, evidentemente na mente do Apóstolo, as palavras na Septuaginta são *zaç* cqiapuccç *amáv* coitòç ávoícsei, onde em hebraico se emprega bat?) o que parece decisivo em favor da tradução de nossa versão. Ele “levou nossos pecados”, visto que bao sempre significa levar como carga. Quanto ao significado doutrina] desta passagem, os comentaristas de quase todas as classes concordam. Wahl, em seu “Lexicon”, sobre a palavra àva^épcú, referindo-se a lugar, a faz significar “peccatorum pcenam et reatum ultro in se suscipit”. Bretschneider (racionalista) assim define a palavra: “attollo et nihi impono, *i. e.*, impositum nihi porto, tropice de pcenis: pcenam susceptam luo; Heb. ix.28.... Vide etiam Num. xiv.33, κvoΐoouoι tr|v tropmav úptôv, pcena vestree perfidise illis persolvenda est”. Wegscheider, o principal dos teólogos sistemáticos entre os racionalistas,[35] referindo-se a esta passagem, 1 Pedro 2.24, diz que quase todos os escritores neotestamentários consideram a morte de Cristo “tanquam [mortem] expiatoriam, eandemque viçariam, velut poenam peccatorum hominum omnium ab ipso susceptam etc.”. Calvino não vai além desses racionalistas; eis seu comentário: “Sicuti sub lege peccator, ut reatu solveretur, victimam substituebat suo loco: ita Christus maledictionem peccatis nostris debitam in se suscepit, ut ea coram Deo expiaret. Hoc beneficium sophista? in suis sicholis, quantum possunt, obscurant”.

Outra forma de expressão usada pelos escritores sacros claramente ensina o caráter expiatório da obra de Cristo. Sob a antiga economia, a grande função do sumo sacerdote era fazer expiação pelo pecado, restaurando assim o povo ao favor de Deus, e obtendo para elés as bênçãos do pacto sob o qual viviam. Tudo isso era típico de Cristo e de sua obra. Ele veio para salvar o seu povo dos pecados deles, para restaurá-los ao favor divino e para assegurar-lhes o desfruto das bênçãos do novo e maior pacto do qual ele é o mediador. Portanto, ele

assumiu nossa natureza a fim de poder morrer, e mediante sua morte efetuar nossa reconciliação com Deus. Porque, como ele não empreendeu a redenção dos anjos, e, sim, do homem, foi a natureza humana que ele assumiu. Ele foi feito em todas as coisas semelhante a seus irmãos, para que pudesse ser um misericordioso e confiável sumo sacerdote no que a Deus se refere, **eiç xò iA,áoKea0ai xáç âpapxíaç xau A,ao***v>*, *fazer expiação pelos pecados do povo.*

A palavra **lAáaKopai** (ou **èi;iA,áaKO|i(u)** é um termo técnico no grego helenístico para expressar a idéia de expiação. Em grego comum, a palavra significa *propitium reddere,* e na forma passiva é usada neste sentido na Septuaginta, como no Salmo 79.9. Mas, na forma média e depoente seguida pela palavra pecados no acusativo, expressa sempre o ato pelo qual se elimina no pecado aquilo que impede Deus de ser propício. Esta é a idéia precisa de expiação. Portanto, a palavra é tão constantemente traduzida na Vulgata como *expiare,* e em grego é a tradução de 193. Daí Cristo, como aquele que torna Deus propício para conosco, ser chamado o **ÍA,ao|iò<; irepl xcov âpapxuâv ipcov** em 1 João 2.2, e **Uaorríptov** em Romanos 3.25.

Ainda outra forma na qual a doutrina da expiação é ensinada encontra-se naquelas passagens que atribuem nossa reconciliação com Deus à morte de Cristo. A palavra grega usada para expressar esta idéia em Romanos 5.10; 2Coríntios 5.18, 19, 20, é KaiaiUcbaei-v, permu-tar ou mudar a relação de uma pessoa com outra, de inimizade para amizade. Em Efésios 2.16; Colossenses 1.20, 21, a palavra usada é **dnTOKaxaAAáxxeiv,** apenas uma forma intensiva, para reconciliar plenamente. Quando duas partes estão em inimizade, pode efetuar-se uma reconciliação mediante mudança em uma ou em ambas as partes. Quando, pois, lemos que somos reconciliamos com Deus, apenas significa que a paz é restaurada entre ele e nós. Se isso é efetuado pela remoção de nossa inimizade para com ele, ou sendo sua justiça satisfeita em nosso favor, ou se ambas as idéias se incluem em qualquer caso, depende do contexto no qual ocorrem as palavras e da analogia da Escritura. Na passagem principal, Romanos 5.10, o significado óbvio é que a reconciliação é efetuada em ser a justiça de Deus satisfeita, de modo que ele pode tornar-nos favorável em consonância com sua própria natureza. Isso é evidente:

1. Porque o meio pelo qual a reconciliação é efetuada é “a morte de seu Filho”. O desígnio da morte sacrificial é a expiação. Seria violentar todos os usos bíblicos fazer com que o desígnio próximo e o efeito de um sacrifício fossem a eliminação da inimizade do pecador contra Deus.

2. “Fomos reconciliados pela morte de seu Filho”, no versículo 10, é paralelo com a cláusula “sendo justificados pelo seu sangue”, no versículo 9. Um toma o lugar do outro, como diferentes formas de expressar a mesma idéia. Mas justificação não é santificação. Não expressa uma mudança subjetiva no pecador. E, portanto, a reconciliação de que se trata aqui não pode expressar nenhuma mudança de tal natureza.

3. Os reconciliados são declarados éx0poí, no sentido passivo da palavra, “os que são sujeitos ao justo desagrado de Deus”. São culpados. A justiça exige seu castigo. A morte de Cristo, como satisfação da justiça, nos reconcilia com Deus; efetua a paz, de modo que podemos ser recebidos em seu favor.

4. O que aqui se ensina é explicado por todas aquelas passagens que ensinam o método pelo qual se efetua a reconciliação de Deus com o homem, a saber, mediante a expiação do pecado. Meyer diz, no tocante a esta passagem: “Kaxr|AAáYr||iev e KoaodÀaYévxeç devem

necessariamente ser entendidos de forma passiva: *ausgsõhnt mit Gott*, expiados aos olhos de Deus; de modo que ele já não é hostil para conosco; ele pôs de lado sua ira, e somos feitos participantes de sua graça e favor”. A mesma doutrina é ensinada em Efésios 2.16. “E reconciliasse ambos em um só corpo com Deus, por intermédio da cruz”. Aqui novamente a reconciliação de Deus com o homem é efetuada pela cruz ou morte de Cristo, a qual, removendo a necessidade do castigo dos pecadores, toma possível que Deus manifeste seu amor para com eles. A mudança não ocorre no homem, mas, humanamente falando, em Deus; uma mudança do propósito de castigar para o propósito de perdoar e salvar. Há, por assim dizer, uma reconciliação da justiça de Deus e de seu amor, levada a bom termo por Cristo, que assumiu a penalidade em nosso lugar. Em 2 Coríntios 5.18, lemos: “Ora, tudo provém de Deus, que nos reconciliou consigo mesmo por meio de Cristo e nos deu o ministério da reconciliação”. Isso não significa que Deus mudou nosso coração e nos fez amá-lo, e que designou um Apóstolo para nos anunciar esse fato. Significa simplesmente que através de Cristo, através do que ele fez e sofreu por nós, restaurou-se a paz entre Deus e o homem, que pode e está disposto a ser gracioso. Esse é o evangelho que Paulo fora comissionado a anunciar, ou seja, como se dá no próximo versículo, Deus efetua a paz; ele estava em Cristo efetuando a paz, e desde então está pronto a perdoar o pecado, ou seja, a não imputar aos homens suas transgressões.
E, portanto, o Apóstolo insiste com seus leitores a abraçar esta oferta de misericórdia, reconciliando-se com Deus; isto é, aceitando sua oferta de reconciliação. Porque ela tem um sólido fundamento. Repousa sobre a substituição e morte vicária de Cristo. Ele se fez pecado por nós, para que pudéssemos ser feitos justiça de Deus nele. É, portanto, impossível que a reconciliação que os Apóstolos mencionam como efetuada pela cruz ou morte de Cristo, deva ser, em seu aspecto primário e principal, uma mudança subjetiva em nós, da inimizade para o amor de Deus. Esta é uma reconciliação que faz de Deus nosso amigo; uma reconciliação que o capacita a perdoar e a salvar

pecadores, a qual são chamados a abraçar com a mais profunda gratidão.

Portanto, é claramente a doutrina do Novo Testamento, que Jesus Cristo, nosso Senhor, salva seu povo agindo por eles na qualidade de sacerdote. Ele possuia todas as qualificações requeridas para este ofício; foi para esse fim devidamente designado e exerceu todas as suas funções. Ele foi um sacrifício expiatório para os pecados dos homens. Não só se declara reiteradamente que ele foi uma oferta pelo pecado no sentido veterotestamentário do termo, mas se diz haver ele levado nossos pecados; que fez expiação pelos pecados do povo; e que nos reconciliou com Deus, quando éramos os justos objetos da ira divina, mediante sua morte, por meio de sua cruz, pelo sacrifício de si mesmo. Tais descrições são tão freqüentes, tão expressas e de maneira tão formal, são tão ilustrativas e aplicadas de maneira tal, a ponto de se tomarem características. Constituem o elemento essencial da doutrina bíblica concernente ao método da salvação.

Cristo, Nosso Redentor

Há uma terceira classe de passagens igualmente numerosas e igualmente importantes. Cristo não é só exibido como Sacerdote e como sacrifício, mas também como Redentor, e sua obra como uma Redenção. Redenção e livramento do mal mediante o pagamento de um resgate. Esta idéia é expressa pelas palavras ánoÀúpcoaiç, de A,úcpov, e pelos verbos A,uipócó

áYopccÇco (*comprar*) e é^cr/opaía) *(comprar de,* ou liberar a posse ou poder de alguém mediante compra). O preço ou resgate pago por nossa redenção é sempre Cristo mesmo, seu sangue, sua morte. Assim como os males conseqüentes à nossa apostasia de Deus são multiformes, a obra de Cristo, como Redentor, se apresenta em multiformes relações na palavra de Deus.

Redenção da Penalidade da Lei

1. A primeira e mais evidente conseqüência do pecado é a sujeição à penalidade da lei. O salário do pecado é a morte. Cada pecado sujeita necessariamente o pecador à ira e à maldição de Deus. Portanto, o primeiro passo na salvação dos pecadores é sua redenção dessa maldição. Enquanto isso não se concretizar, eles estão necessariamente separados de Deus. Mas a alienação dele envolve necessária e igualmente a miséria e sujeição ao poder do pecado. Enquanto os homens estiverem sob maldição, ficam cortados da única fonte de santidade e vida. Esta é a doutrina ensinada através de toda a Bíblia, e detalhadamente em

Romanos, capítulos 6 e 7. Ao efetuar a salvação de seu povo, Cristo “nos redimiu da maldição da lei”, não só mediante mero ato de soberania ou de poder, não por uma influência moral que nos restaurasse à virtude, mas “fazendo-se maldição por nós”. Nenhuma linguagem poderia ser mais clara que esta. A maldição é a penalidade da lei. Estávamos sujeitos a esta penalidade. Cristo nos redimiu desta sujeição, fazendo-se maldição por nós (G13.13). Que o Filho de Deus, santo e infinitamente excelso, teve de fazer-se “maldito” **(èiriKKTKpctToç)** é uma idéia tão horrível, que o Apóstolo justifica seu emprego citando a declaração das Escrituras: “Maldito todo aquele que forpendura-do em madeiro”. O sofrimento, e especialmente o sofrimento de morte, infligido judicialmente em razão do pecado, é penal. Os que assim sofrem levam a maldição ou a penalidade da lei. Os sofrimentos de Cristo, especialmente sua morte na cruz, não foram nem calamidades nem castigos designados para seu próprio bem, nem exibições simbólicas ou didáticas, com o propósito de ilustrar e impor a verdade, e exercer uma influência moral sobre nós; todos esses são fins subordinados e colaterais. Tampouco foram meras conseqüências naturais de que se fizesse homem e se sujeitasse à morte comum da humanidade. Foram inflições divinas. Ao Senhor agradou moê-lo. Ele foi ferido por Deus, e afligido. Declara-se que tais sofrimentos foram pelo pecado, não o seu, mas o nosso. Ele levou nossos pecados. O castigo que nos traz a paz estava sobre ele. E foram designados como uma expiação, ou para a satisfação da justiça. Portanto, possuíam todos os elementos de castigo, e conseqüentemente foi em um sentido estrito e próprio que ele se fez maldição por nós. Tudo isso está incluso no que o Apóstolo ensina nesta passagem (G13.13) e em seu contexto imediato.

Redenção da Lei

2. Estreitamente relacionadas a esta descrição nos deparamos com as passagens nas quais lemos que Cristo nos redimiu da lei. A redenção da escravidão da lei inclui não só a isenção da pena, mas também da obrigação de satisfazer suas exigências. Esta é a idéia fundamental da doutrina de Paulo concernente à justificação. A lei requer e, pela natureza de Deus, tem de requerer perfeita obediência. Diz: “Faz isso e viverás”; e “Maldito todo aquele que não permanecer em todas as coisas escritas no livro da lei para a cumprir”. Ninguém, desde a Queda, é capaz de cumprir tais exigências, mas tem de cumpri-las, ou perecerá. O único método

possível, segundo as Escrituras, pelo qual os homens podem salvar-se, é sendo

isentados desta obrigação de perfeita obediência. Isso, segundo o ensino do Apóstolo, tem de ser efetuado por Cristo. “Nascido de mulher, nascido sob a lei, para resgatar os que estavam sob a lei” (G14.4,5). Portanto, em Romanos 6.14, ele diz aos crentes: “Não estais debaixo da lei, e sim da graça”. E esta redenção da lei, em Romanos 7.4, lemos que é “mediante o corpo de Cristo”. Daí sermos justificados não por meio de nossa própria obediência, mas “pela obediência” de Cristo (Rm 5.18, 19). Redenção, neste caso, não é mero livramento, mas verdadeira redenção, ou seja, um livramento efetuado pela satisfação de todas as justas reivindicações que são contra nós. O Apóstolo diz, em Gálatas 4.5, que somos assim redimidos da lei, para que “recebêssemos a adoção de filhos”; ou seja, para sermos introduzidos naquela condição e relação de filhos, com Deus. Sujeição à lei, em nosso caso, era uma condição de escravidão. Os que se achavam sob a lei são, portanto, chamados escravos, douloi,. São redimidos desse estado de escravidão e introduzidos à liberdade dos filhos de Deus. Esta redenção inclui liberdade de um espírito de servidão, o qual é suplantado por um espírito de adoção, que enche o coração de reverência, amor e confiança em Deus como nosso Pai reconciliado.

Redenção do Poder do Pecado

3. Como a isenção da maldição da lei assegura a restauração ao favor divino, e visto que o amor de Deus é a vida da alma e nos restaura à sua imagem, assim ao redimir-nos da maldição da lei Cristo nos redime também do poder do pecado. “Todo aquele que comete pecado é escravo do pecado.” Essa é a escravidão da qual ninguém pode livrar-se. Efetuar esse livramento foi o grande objetivo da missão de Cristo. Ele se entregou a si mesmo para purificar para si um povo peculiar, zeloso de boas obras. Ele morreu, o justo pelo injusto, para conduzir-nos a Deus. Ele amou a Igreja e entregou-se por ela, para apresentá-la a si mesmo como Igreja gloriosa, sem mácula nem ruga nem algo semelhante. Este livramento do pecado é uma verdadeira redenção. A condição necessária para a restauração ao favor de Deus foi um livramento obtido através de redenção, ou satisfação à justiça; e a restauração ao seu favor era a condição necessária da santidade. Por isso lemos em Gálatas 1.3, 4: “E do nosso Senhor Jesus Cristo, o qual se entregou a si mesmo pelos nossos pecados, para nos desarraigar (éÇéÀriTai) deste mundo perverso”. Tito 2.14: “O qual a si mesmo se deu por nós, a fim de redimir-nos de toda iniqüidade”. 1 Pedro 1.18, 19: “Sabendo que não foi mediante coisas corruptíveis, como prata ou ouro, que fostes resgatados do vosso fútil procedimento que vossos pais vos legaram, mas pelo precioso sangue, como de cordeiro sem defeito e sem mácula, o sangue de

Cristo". O livramento por meio de sacrifício foi um livramento por meio de resgate. Portanto, aqui, como em outros lugares, se combinam os dois modos de declaração. Assim, nosso Senhor afirma em Mateus 20.28, Marcos 10.45: "O Filho do homem veio ... dar sua vida em resgate de muitos (ávtl, não simplesmente úiiép ttoAAmv)". A idéia de substituição não pode ser expressa de maneira mais definida. Nestas passagens, lemos que nosso livramento se concretizou através de resgate. Em Mateus 26.28, nosso Senhor diz que seu sangue foi "derramado por muitos, para remissão dos pecados". Aqui sua morte é apresentada sob a luz de um sacrifício. Portanto, ambos os modos de livramento são idênticos. Um resgate era uma satisfação à justiça, e um sacrifício é uma satisfação à justiça.

Redenção do Poder de Satanás

4. As Escrituras ensinam que Cristo nos redimiu do poder de Satanás. Lemos que Satanás é o príncipe e o deus deste mundo. Seu reino é o reino de trevas, no qual todos os homens, desde Adão, nascem, e no qual permanecem até que sejam trasladados para o reino do amado Filho de Deus. Eles são seus súditos, "tendo sido feitos cativos por ele para cumprirem a sua vontade" (2Tm 2.26). A primeira promessa foi que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente. Cristo veio para destruir as obras do diabo; para expulsá-lo de seu posto de poder usurpado, para libertar os que se acham sujeitos a seu domínio (2Co 4.4; Cl 2! 15). O fato desta redenção de seu povo do poder de Satanás, e a forma de seu cumprimento, são claramente descritos em Hebreus 2.15. O eterno Filho de Deus, que no primeiro capítulo desta Epístola é evidenciado como Deus, como objeto da adoração dos anjos, criador dos céus e da terra, eterno e imutável, é apresentado, nos versículos 14 e 15 do segundo capítulo, tomando-se homem, a fim de que "por sua morte, destruísse aquele que tem o poder da morte, a saber, o diabo, e livrasse todos que, pelo pavor da morte, estavam sujeitos à escravidão por toda a vida". Aqui aprendemos: (1.) Que os homens estão em estado de servidão por temerem a ira de Deus em razão do pecado. (2.) Que neste estado se acham sujeitos a Satanás, que tem sobre eles o poder da morte, ou seja, a capacidade e a oportunidade de infligir-lhes os sofrimentos que lhes são devidos como pecadores. (3.) Que são libertados desse estado de escravidão e sujeição ao poder de Satanás pela morte de Cristo. Sua morte, ao satisfazer a justiça divina, os liberta da penalidade da lei; e o livramento da maldição da lei envolve o livramento do poder de Satanás para infligir essa penalidade. "A força do pecado é a lei" (1 Co 15.56). O que satisfaz a lei priva o pecado do poder de sujeitar-nos à ira de Deus. E assim a redenção da lei é redenção da maldição, e

conseqüentemente redenção do poder de Satanás. Esta descrição bíblica causou tal impressão na imaginação de muitos dos antigos pais, que se centraram nela quase excluindo outros e mais importantes aspectos da obra de Cristo. Entremearam-na e forjaram-na com muitas teorias imaginativas. Tais teorias se desvaneceram; a verdade bíblica que as fundamenta permanece. Cristo é nosso Redentor do poder de Satanás, bem como da maldição da lei e do domínio do pecado. E se ele é Redentor, o livramento que ele efetuou foi por meio de resgate. Dai dizer-se amiúde que ele comprou seu povo. Eles são dele porque ele os adquiriu. “Acaso, não sabeis... que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por preço” (ICo 6.19, 20). Em Atos 20.28, lemos que Deus comprou a Igreja “com seu próprio sangue”. “Fostes redimidos (libertados através de compra)... como o precioso sangue de Cristo” (lPe 1.18,19). “Digno és... porque foste morto e com o teu sangue compraste (riyópaaaç) para Deus...” (Ap 5.9),

1

1. iv. 2; *Libri Symbolici,* de Hase, terceira edição, p. 10.

2

III. 58; *Ibid.,* p. 93.

3

VI. 43; *Ibid.,* p. 190.

4

IX. 17, 19; *Ibid.,* p. 226.

5

III. 14, 15; *Ibid.,* p. 684, 685.

6

XV.; *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 494.

7

XXI.; *Ibid.,* p. 373.

8

XII. *Ibid.* p. 432.

9

[7] XL.; *Ibid.*, p. 439.

10

XV. 32, 33, *Ibid.*, pp. 734, 735.

11

Cap. viii. § 5.

12

Sess, vi. cap. 7; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, Gõttingen, 1846, pp. 24, 25.

13

Sess. xiv. cap. 8; *Ibid.*, p. 63.

14

1. V. 11; *Ibid.*, pp. 155, 156.

15

II. V. 53 (lxxxvii. Or 63), *Ibid.*, p. 401.

16

XI.; Niemeyer, p. 485.

17

VIII. 44; Hase, p. 772.

18

Dogmatik, parte ii. cap. vi. 2, §§ 154-158, terceira edição, vol. ii, pp. 280-310.

19

Systematische Entwickelung, § 107, quarta edição, p. 624.

20

Works ofNathaniel Emmons, D.D., editado por Jacob Ide, D.D., Boston, 1842, vol. v, Sermões 46,47.

21

Theologia Christiana, III. xxi. 6; edição de Amsterdã, 1700, p. 255.

22

Ibid., III. xxi. 8; *ut supra,* p. 256.

23

Opera Theologica, edição de Amsterdã, 1675, p. 300,

24

Dogmatik, II., iii. 1, § 401. Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 159.

25

Esta é também a doutrina de Hofmann em seu *Schriftbeweis.* É um dos principais objetivos de Delitzsch em seu *Commentary on the Epistle to the Hebrews* e no longo *Excursus* associado a essa admirável obra, que visa contestar a doutrina de Hofmann sobre a natureza da obra de Cristo.

26

Esta é a teoria advogada pelo dr. Bãhr, em seu *Symbolik.*

27

Keil, em seu *Biblische Archàologie,* e muitos outros apresentam substancialmente este ponto de vista moral. Segundo Keil, os sacrifícios foram designados para ensinar a trasladação do pecador de um estado de alienação de Deus para um estado de graça. O dr. Young, em seu *Light and Life of Men,* os descreve como Bãhr faz, como indicação de rendição da alma a Deus, e como tendemos a dar uma sanção divina ao uso de alimento de animal. Não obstante isso refletir especulações de escritores individuais, permanece certo que o grande corpo de estudiosos da Bíblia de todos os tempos e de todas as classes consideram as ofertas veterotestamentárias pelo pecado como sacrifícios expiatórios reais. Isso é feito pela mais excelente classe de teólogos alemães modernos, que pessoalmente rejeitam a doutrina da Igreja sobre a expiação.

28

“Obsecro Domine, peccavi, rebellis fui, perverse egi, hoc et illud feci, nunc autem me peccasse pcenitet; h;cc sit itaque expiatio mea.” *De Sacrificiis*, I. xxii. 9, edição de Londres, 1677, p. 273.

29

Lib. I. xv. 8, pp. 166 ss.

30

Typology, edição de Filadélfia, 1857, vol. ii. p. 288, *nota.*

31

Commentar zum Briefe an die Hebrãer, Leipzig, 1857, p. 716.

32

The Later Prophecies of Isaiah, Nova Iorque, 1847, p. 264.

33

Página 442.

34

Commentary on Hebrews, Leipzig, 1722.

35

[31] *Instituitiones Theologice,* § 136, quinta edição de Halle, 1826, p. 424.

Redenção Final de Todo o Mal

5. Cristo nos redime da maldição da lei, da própria lei na forma de pacto de obras, do poder do pecado e do domínio de Satanás, mas também de todo o mal. Esse mal é a conseqüência da maldição da lei, e sendo redimidos disso somos libertados de todo o mal. Daí a palavra *redenção* ser amiúde usada para a soma de todos os benefícios da obra de Cristo, ou para a consumação do grande esquema da salvação. Diz nosso Senhor, em Lucas 21.28, que, quando o Filho do Homem vier em sua glória, então seus discípulos poderão estar seguros de sua "redenção

que está próxima". Ele são selados para o dia da redenção (Ef 1.14). Cristo obteve "eterna redenção" (Hb 9.12). Os crentes são descritos como que aguardando sua redenção (Rm 8.23).

Portanto, a clara doutrina da Escritura é que, como já se afirmou, Cristo nos salva, não pelo mero exercício de poder, nem por meio de sua doutrina, nem mediante seu exemplo, nem pela influência moral que ele exerceu, nem por qualquer influência subjetiva sobre seu povo, quer natural, quer mística, mas como uma satisfação à justiça divina, como uma expiação pelo pecado e como um resgate da maldição e autoridade da lei, reconciliando-nos assim com Deus, ao tomar consistente com suas perfeições o ato de exercer misericórdia para com os pecadores e então renová-los segundo sua própria imagem, para, fínalmente, exaltá-los a toda a dignidade, excelência e bem-aventurança dos filhos de Deus.

Argumento Procedente de Doutrinas Relacionadas

Todas as doutrinas da graça se entrelaçam estreitamente. Mantêm tal relação umas com as outras, que uma necessariamente pressupõe a veracidade das demais. A doutrina comum da Igreja da satisfação de Cristo, portanto, não é uma doutrina isolada. Está presente em tudo o que as Escrituras ensinam com respeito à relação que existe entre Cristo e seu povo; à condição sobre a qual nosso interesse em sua redenção é suspenso; e à natureza dos benefícios dessa redenção.

1. Nenhuma doutrina da Bíblia, relativa ao plano da salvação, é mais claramente ensinada, nem tem mais longo alcance do que aquela que se ocupa da união entre Cristo e seu povo. Essa união, em um aspecto, existiu desde a eternidade;

estávamos nele antes da fundação do mundo; fomos dados a ele pelo Pai para redimir-nos de uma condição de pecado e miséria, no qual se previu que nossa raça cairia em transgressão. Foi para a concretização desse propósito de misericórdia que ele assumiu nossa natureza, nasceu de mulher e fez e sofreu tudo para aquilo que foi chamado a fazer e suportar na realização de nossa salvação. Portanto, ele não veio ao mundo por sua própria causa. Não foi para efetuar uma justiça propriamente sua que o habilitasse à exaltação e ao poder que em nossa natureza ele agora desfruta. Em virtude da Deidade de sua personalidade, ele foi necessária e infínitamente exaltado acima de todas as criaturas. Ele veio por nossa causa. Veio como nosso representante. Veio na mesma relação com seu povo, a qual Adão, no pacto original, tinha com toda a raça. Veio assumir o lugar deles; ser seu substituto, fazer por eles e em seu nome o que não podiam fazer sozinhos. Portanto, tudo o que ele fez foi de caráter vicário; sua obediência e seus sofrimentos. O paralelo entre Adão e Cristo, os dois grandes representantes do homem, as duas cabeças federais, um de todos os descendentes naturais e o outro de todos quantos o Pai lhe deu, é concretizado em seus detalhes em Romanos 5.12-21. Não obstante, por parte do sacro volume está pressuposto e implícito muito mais. O que Adão fez, em sua capacidade federal, foi na lei e na justiça considerado como feito por aqueles a quem ele representava. E assim tudo o que Cristo fez e sofreu, como cabeça federal, foi na lei e na justiça feito e sofrido por seu povo. Portanto, visto que fomos condenados pela desobediência de Adão, assim somos justificados pela obediência de Cristo. Como em Adão todos morreram, assim em Cristo todos vivem. Por isso lemos que a morte de Cristo é a nossa morte, e lemos que ressurgimos com ele, para vivermos com ele e sermos exaltados, em nossa medida, em sua exaltação. Ele é a cabeça e nós somos o corpo. Os atos da cabeça são os atos de toda a

pessoa mística. As idéias, pois, de substituição legal, de obediência e castigo vicários, da satisfação da justiça de um por todos, subjaz e permeia todo o esquema da redenção. Não podem ser separados daquele esquema, como a urdidura não pode separar-se da lã sem destruir toda a textura.

2. De igual modo, essas mesmas verdades estão implícitas no que se requer que os pecadores façam a fim de tomar-se os sujeitos da redenção de Cristo. Não basta que recebamos suas doutrinas; ou que nos esforcemos em regular nossa vida pelo padrão de seus preceitos morais; ou que confiemos em sua proteção, ou que nos submetamos a seu controle como aquele em cujas mãos foi confiado todo o poder no céu e na terra. Não basta que abramos nosso coração a todas as

influências para o bem que emanam de sua pessoa ou de sua obra. Temos de confiar nele. Temos de renunciar à nossa própria justiça e confiar na dele para sermos aceitos por Deus. Temos de abandonar a idéia de que podemos satisfazer as exigências da justiça de Deus e da lei, por tudo o que possamos fazer, sofrer ou experimentar, e descansar exclusivamente no que ele, como nosso representante, substituto e penhor, fez e sofreu em nosso lugar, É isso o que o evangelho exige. E isso é o que cada cristão, no mundo inteiro, independentemente de teorias teológicas, realmente faz, Mas este ato de auto-renúncia e de fé em Cristo como o fundamento de nosso perdão e aceitação diante de Deus, pressupõe que ele é nosso substituto, que satisfez todas as exigências da lei e da justiça em nosso lugar.

3. Se voltarmos ao relato bíblico dos benefícios que recebemos de Cristo, descobriremos que este conceito da natureza de sua obra está ali necessariamente implícito. Somos justificados através dele. Ele é nossa justiça. Somos feitos justiça de Deus nele. Mas a justificação não é uma obra subjetiva. Não é santificação. Não é uma mudança operada em nós, quer naturalmente, quer supematuralmente. Não é o mero ato executivo de um soberano, suspendendo a ação da lei ou concedendo perdão ao culpado. É o oposto de condenação. É uma declaração de que as reivindicações da justiça estão satisfeitas. Este é o significado invariável das palavras hebraicas e gregas empregadas nas Escrituras, bem como dos termos correspondentes em todas as outras línguas, até o ponto em que essas linguas tenham a capacidade de expressar o que sucede na consciência dos homens. Mas se Deus, ao justificar os pecadores, declara que as exigências da justiça, com respeitos a eles, estão satisfeitas, é explicitamente com base não em que o pecador propriamente tenha feito tal satisfação, mas em que Cristo o fez em seu lugar.

Também a doutrina da santificação, tal como se apresenta nas Escrituras, baseia-se na substituição de Cristo. A santificação não é obra da natureza, mas da graça. É uma transformação do caráter, efetuada não por influências morais, mas supematuralmente pelo Espírito Santo; embora por essa conta só mais racionalmente. O primeiro passo no processo é o livramento da maldição da lei por meio do corpo ou morte de Cristo. Então, sendo Deus reconciliado, ele nos recebe à comunhão consigo mesmo. Mas, como o pecador só é santificado imperfeitamente, ainda permanece em sua condição e atos, bem longe de ser, em si mesmo, objeto da complacência divina. Somente quando estiver unido a Cristo e representado por ele, é que o homem desfrutará da continuidade do favor divino, que é sua vida, e receberá constantemente dele o dom do Espírito

Santo. De maneira que a vida que o crente vive é Cristo vivendo nele. E assim, em todo o processo da salvação, estão necessariamente envolvidas as idéias de substituição, de representação, de Cristo sendo e fazendo por nós tudo aquilo que de nós se requer que sejamos e façamos. E mesmo até o fim, somos salvos

somente nele. É em virtude dessa união que os crentes ressuscitam dos mortos, são admitidos no céu e recebem a coroa da vida eterna. Não é pelo que tenham feito, nem pelo que farão, mas somente pelo que foi feito no lugar deles, que eles são participantes da vida e, por fim, da glória divina.

Argumento Procedente da Experiência Religiosa dos Crentes

Pela experiência dos cristãos se entendem aquelas condições e atos da mente produzidos pelas “coisas do Espírito”, ou pelas verdades da palavra de Deus como reveladas e aplicadas pelo Espírito Santo. Somos claramente instruídos na Escritura de que a verdade não é apenas subjetivamente apresentada na Palavra, mas é a graciosa função do Espírito, como mestre e guia, conduzir o povo de Deus a entender propriamente as verdades assim extemamente reveladas, bem como fazê-las produzir seu efeito próprio na razão, nos sentimentos, na consciência e na vida. Aquilo em que o Espírito Santo assim conduz o povo de Deus a crer deve ser verdadeiro. Ninguém, por mais autorizado que seja, pode apelar para sua própria experiência íntima como prova da verdade para outros. Sua experiência pode ser, e em muitos casos é, determinada, mais ou menos, por sua educação peculiar, seus próprios modos de pensar e diversas outras influências modificadoras. Mas isso não destrói o valor da experiência religiosa como guia ao conhecimento da verdade. Ela tem uma autoridade secundária em relação à autoridade da Palavra de Deus. Uma grande fonte de erro em teologia foi sempre a negligência desse guia interior. Os homens têm formado suas opiniões, ou elaborado suas doutrinas com base em princípios filosóficos, ou axiomas morais, e assim têm sido levados a adotar conclusões que contradizem os ensinos íntimos do Espírito, e ainda sua própria consciência religiosa. A única questão é esta: Como podemos distinguir o humano do divino? Como podemos determinar o que em nossa experiência se deve à instrução do Espírito e a outras influências? A resposta a estas perguntas é: (1.) Aquilo que se conforma com o infalível padrão contido nas Escrituras é genuíno, e o que assim não se conforma com ele é espúrio. A Bíblia contém não só as próprias verdades, mas um registro dos efeitos produzidos na mente quando elas são aplicadas pelo Espírito Santo. (2.) Outro teste é a universalidade. O que todos os cristãos experimentam deve indicar uma causa comum para todos. Não

pode ser explicado pelo que é peculiar aos indivíduos ou às denominações. (3.) Um teste subordinado, mas de grande valor para o indivíduo, pode ser encontrado na natureza da própria experiência, e seus efeitos no coração e na vida. Uma experiência religiosa que toma uma pessoa enfatuada, hipócrita, orgulhosa, crítica e perseguidora certamente não se deve atribuir ao Espírito de santidade e amor. Mas se a experiência de uma pessoa a toma humilde, mansa, contrita, misericordiosa e paciente; se a leva a crer em todas as coisas e a esperar em todas as coisas; se a toma espiritual e celestialmente ponderada; se a faz depender de Cristo para viver; em suma, se lhe produz o mesmo efeito que a verdade produziu nos profetas e apóstolos, pode haver bem pouca dúvida de que isso se deve à instrução e à influência do Espírito Santo.

E certamente um argumento indizível em favor da divindade de Cristo, por exemplo, conforme a doutrina bíblica, que todos os cristãos verdadeiros admiram a Cristo como Deus; que lhe rendem a adoração, o amor, a confiança, a submissão e a devoção devida exclusivamente a Deus, o que somente a apreensão da perfeição divina pode produzir. É certamente uma prova de que as Escrituras ensinam que o homem é um ser apostatado, que ele é culpado

e maculado pelo pecado, que ele é totalmente inapto para desvencilhar-se do fardo e do poder do pecado, que ele é dependente da graça de Deus e do poder do Espírito, se essas verdades estão implantadas na experiência de todos os verdadeiros cristãos. De igual modo, se todos os cristãos confiam em Cristo para sua salvação; se eles olham para ele como seu substituto, que obedeceu e sofreu no lugar deles, que levou seus pecados, que sustentou a maldição da lei em seu lugar; se o consideram o sacrifício expiatório para remover sua culpa e satisfazer a justiça divina em seu lugar; se lhe agradecem e o bendizem por ter entregue a si mesmo como resgate por sua redenção da penalidade e obrigação da lei como a prescrever a condição da salvação, e do domínio de Satanás, do poder do pecado e de todas as suas conseqüências; então, sem dúvida, essas são as verdades de Deus, reveladas pelo Espírito na Palavra e ensinadas pelo Espírito a todos quantos se submetem à sua diretriz. Que essa é a experiência dos verdadeiros crentes em relação à obra de Cristo, é evidente: (1.) Porque essa é a forma e maneira em que homens santos de outrora, cuja experiência se acha registrada nas Escrituras, expressaram sua relação com Cristo e suas obrigações para com ele. Cristo era para eles um sacrifício expiatório; um resgate; uma lAaopóç ou propiciação. Consideravam-no como feito maldição por eles; como quem leva seu castigo ou “o castigo que lhes trouxe paz”. Receberam a “aspersão do sangue de Jesus Cristo”, como o único meio de serem purificados

da culpa de seus pecados e de serem restaurados ao favor de Deus e à santidade de coração e vida. Essa foi indubitavelmente sua experiência como se acha registrada na Bíblia. (2.) Em segundo lugar, desde os tempos do Apóstolo até hoje, o povo de Deus tem tido as mesmas convicções e sentimentos íntimos. Isso se faz evidente à luz de suas confissões de fé, de suas liturgias e orações, de seus hinos e de todos os registros de sua vida religiosa íntima. É só buscar nos hinos da Igreja Latina, dos morávios, luteranos, reformados, episcopais, presbiterianos, batistas, metodistas, independentes e congregacionalistas, e observar como as verdades sobre este tema constituíam e ainda constituem a nutrição e atmosfera de sua vida religiosa:

"Jesus, meu Deus, somente teu sangue tem suficiente poder para expiar."

"À adorável fonte de teu sangue, Deus encarnado, eu me refúgio."

"Minha alma retrocede para ver o fardo que carregaste,

Quando pendias no maldito madeiro, e espera ver seus pecados ali."

"Ein Lámmlein geht und trágt die Schuld,

Der Welt und ihren Kinder."

"Geh hin, nimm dich der Sünder an,

Die auch kein Engel retten kann Von meines Zomes Ruthen!

Die Straf'ist schwer, der Zom ist gross;

Du kannst und sollst sie machen los Durch Sterben und durch Bluten."

Porventura algum cristão se recusaria a cantar tais hinos? Não expressam eles suas mais profundas convicções religiosas? Se não concordam com as especulações de seu entendimento, não expressam eles os sentimentos de seu coração e as necessidades de sua natureza

pecaminosa? As especulações do entendimento são o que os homens ensinam; as verdades que evocam esses sentimentos do coração são o que o Espírito Santo ensina.

Este argumento pode ser apresentado sob outro prisma. Pode-se mostrar que nenhuma outra teoria da obra de Cristo corresponde às experiências íntimas do povo de Deus. A teoria de que a obra de Cristo foi didática; que foi exemplar; que seu desígnio imediato era produzir uma mudança subjetiva no pecador ou um efeito moral na mente de todas as criaturas inteligentes; estas e outras teorias, contrárias à doutrina comum da Igreja, falham especialmente em dois pontos. Primeiro, não explicam a íntima relação pessoal entre Cristo e o crente, que se reconhece em todas as partes da Escritura, e que é tão preciosa para todos os verdadeiros cristãos. Segundo, não dão espaço à expiação do pecado, nem à satisfação das exigências de uma consciência culpável, que não pode ser apaziguada por um simples perdão.

Através de todo o Novo Testamento, Cristo é descrito não só como o objeto da adoração e do supremo amor e devoção, mas também como sendo para seu povo a fonte imediata e constante de vida e de todo o bem. Não Cristo como Deus, mas Cristo como nosso Salvador. Ele é a cabeça; nós somos seus membros. Ele é a videira; nós somos os ramos. Não somos nós quem vive, mas é Cristo quem vive em nós. Ele se nos tomou sabedoria, justiça, santificação e redenção. Seu sangue nos purifica de todo o pecado. Ele nos redimiu da maldição da lei, se fez maldição por nós. Levou nossos pecados em seu corpo no madeiro. Ele é nosso grande Sumo Sacerdote, que vive sempre para interceder por nós. Seria fácil mostrar, com base nos registros da vida religiosa da Igreja, que os crentes sempre consideraram Cristo à luz em que ele é aqui apresentado. O argumento consiste em que estas descrições não são consistentes com nenhuma teoria moral ou governamental da expiação.

Há dois hinos que, provavelmente mais que todos os outros, são amados por todos os cristãos de língua inglesa. O primeiro foi escrito por Charles Wesley, que era arminiano. O outro foi escrito por Toplady, um calvinista. É difícil ver que outro significado se pode dar a esses hinos, os quais afirmam que Cristo morreu simplesmente para ensinar-nos algo, ou para causar um efeito moral a nós e aos demais. Se esse fosse o caso, como poderiam eles dizer:

“Jesus, amado de minha alma,

Permite que me refugie em teu peito”?

Por que haveriam eles de refugiar-se em Cristo se ele não passasse de um simples reformador moral? O que pretendiam quando dizem:

“Esconde-me, ó meu Salvador, esconde-me”?

Esconder do quê? Não da justiça vindicativa de Deus, pois não admitem tal atributo.

“Outro refúgio eu não tenho.”

Refúgio do quê?

“Toda minha confiança repousa em ti.”

Para que confiamos nele? Segundo a teoria daqueles filósofos, ele não é a base de nossa confiança. Não é por sua justiça, mas pela nossa que devemos ser aceitos diante de Deus. Parece que só aqueles que retêm a doutrina comum da Igreja podem dizer:

“Tu, ó Cristo, és tudo de que necessito.”

Tudo de que necessito como criatura, como pecador, como culpado, como maculado, como miserável e desamparado; tudo de que necessito no tempo ou na eternidade. O mesmo se dá com o precioso hino de Toplady:

“Rocha da Eternidade, franca para mim.”

Para mim, pessoal e individualmente; como dizia Paulo, que vivia “pela fé no Filho de Deus que me amou e a si mesmo se entregou por mim”.

“Que a água e o sangue,

Que fluíam de teu lado ferido,

Sejam do pecado a dupla maldição:

Purifíquem-me de sua culpa e poder.”

Como poderia tal linguagem ser usada por aqueles que negam a necessidade da expiação; que sustentam que a culpa não tem por que ser lavada, que tudo quanto é necessário é que nos tomemos moralmente bons? Ninguém pode dizer:

“Nada trago em minha mão;

Somente à tua cruz me apego.”

se não crê que Cristo “levou nossos pecados em seu corpo sobre o madeiro”.

É um fato histórico que, onde prevalecem as falsas teorias sobre a expiação, Cristo e sua obra são postos em último lugar. Dos púlpitos ouvimos muito sobre Deus como governante moral; muito sobre a lei e a obrigação, bem como sobre o dever de submissão; porém bem pouco sobre Cristo, o dever de correr para ele, de recebê-lo, de confiar nele, de renunciar à nossa própria j ustiça, para que possamos revestir-nos da justiça de Deus; e bem pouco sobre nossa união com ele, o fato de ele viver em nós, e o nosso dever de viver pela fé nele. E assim, novas teorias introduzem nova religião.

§ 7. *Objeções*

O único método legítimo de refutar uma doutrina que tenha em vista basear-se nas Escrituras é o exegético. Se seus defensores empreendem mostrar que ela é ensinada na Bíblia, seus oponentes se vêem obrigados a demonstrar que a Bíblia, compreendida de maneira consoante com as obrigações reconhecidas da interpretação, não a ensina. Este método, comparativamente falando, é muito pouco empregado pelos adversários da doutrina da Igreja concernente à satisfação de Cristo. Esses apóiam-se principalmente em objeções de duas classes: uma derivada de princípios especulativos e filosóficos; e outra, de sentimentos. Não é raro que os escritores modernos, especialmente entre os teólogos alemães, comecem a discussão deste tema através de recapitulação das declarações bíblicas a respeito. Isso às vezes é muitíssimo satisfatório. Admite-se que Cristo nos salva na qualidade de sacerdote, oferecendo-se como sacrifício pelo pecado; que ele é um sacerdote e uma oferta pelo pecado no sentido veterotestamentário desses termos; e que um sacerdote é um mediador, um representante do povo, e um ofertante de sacrifícios. Admite-se que as ofertas pelos pecados da antiga dispensação eram sacrifícios expiatórios, com o propósito de satisfazer a justiça de

Deus e assegurar a restauração de seu favor ao pecador. Admite-se que a expiação era feita por substituição e castigo vicário, que a vítima levava os pecados do ofertante e morria não só em benefício dele, mas em seu lugar. Admite-se, além do mais, que tudo isso tinha o propósito de tipificar o sacerdócio e o sacrifício de Cristo, e que o Novo Testamento ensina que esses tipos se cumpriram nele; que ele foi o único verdadeiro sacerdote, e que a oferta

de si mesmo foi o único sacrifício disponível pelo pecado; que ele levou os pecados dos homens; que fez expiação pela culpa deles, tomando seu lugar e suportando a penalidade da lei e da ira de Deus em lugar deles; e que o efeito de sua satisfação da justiça é que Deus está reconciliado de tal maneira com os homens, que pode perdoar seus pecados de maneira consistente e tomá-los participantes de todas as bênçãos salvíficas. Uma vez elaborada esta exposição do que as Escrituras ensinam sobre a questão, passam a declarar aquilo em que criam os pais; como foi apresentada esta doutrina durante a Idade Média, e depois pelos reformadores; como os racionalistas e supematuralistas da última geração a trataram; como os teólogos especulativos modernos têm filosofado sobre ela; e, finalmente, terminam aderindo a alguma dessas teorias modernas, com maiores ou menores modificações. E quanto ao restante das declarações das Escrituras, ficam intocadas e sem refutação. São admitidas em seu valor, mas se permite que controlem as convicções dos escritores. Este curso é o adotado por diferentes homens com base em diferentes princípios. Às vezes fazem isso com base na negação explícita da inspiração dos escritores sacros. Admite-se que são honrados e fiéis. É possível que tenham ou não sido receptores de uma revelação supematural, mas eram homens falíveis, sujeitos a todas as influências que determinam os modos de pensamento e as expressões dos homens de qualquer era ou nação. Os escritores sacros eram judeus e acostumados a uma religião que tinha sacerdotes e sacrifícios. Por isso era natural que apresentassem, sob figuras e usando termos emprestados de suas próprias instituições, as verdades de que Cristo salva os pecadores, e de que foi com esta missão que ele sofreu e morreu. Tais verdades podem ser conservadas, mas a maneira como se apresentam na Bíblia pode ser descartada sem problemas.

Outros, talvez a maioria dos mais populares desta classe de teólogos, vão muito além disso. Estão propensos a que a crítica e as interpretações forçadas façam toda a devastação que quiserem com a Bíblia. Qualquer um e todos os livros podem ser rejeitados do cânon. Qualquer uma e todas as doutrinas podem ser interpretadas de modo tal que desapareçam das páginas sagradas. Ainda assim, o único cristianismo que valorizam fica a salvo. O cristianismo independe de qualquer forma de doutrina. Ele é vida, poder interior, orgânico que remodela a alma; vida que é o cristianismo, porque presume-se ter ele sua origem em Cristo.

Outros, por sua vez, agem com base nos princípios daquela forma de racionalismo que recebeu o nome de dogmatismo. Permite-se que as doutrinas e os fatos da Bíblia permaneçam verdadeiros. Admite-se que são as formas

apropriadas de enunciado para a instrução e formação populares. Presume-se, porém, que o ofício do teólogo é descrever e harmonizar com seu sistema as verdades filosóficas que sublinham essas declarações doutrinais da Bíblia. E presume-se que tais verdades filosóficas são a substância das doutrinas bíblicas, das quais as próprias doutrinas são as formas não essenciais e mutáveis. E assim admite-se a doutrina da Trindade. A forma em que ela aparece na Bíblia é considerada sua forma popular, que pode ser útil manter para o povo. Mas a verdadeira e importante verdade que implica é que aquele Ser original, destituído de inteligência e inconsciente (o Pai), chega à existência consciente no mundo (o Filho) por meio de um processo eterno, e volta através de um fluxo

incessante ao infinito (o Espírito). Admite-se igualmente que Deus se fez carne, mas isso foi, como dizem alguns, em toda a raça humana; a humanidade é a manifestação de Deus na carne; ou, como dizem outros, a Igreja é seu corpo, ou seja, a forma na qual a encarnação ocorre. Reconhece-se que Cristo é nosso Salvador do pecado, mas esse é um processo puramente subjetivo. Ele introduz um novo poder vital na humanidade, que entra em conflito com o mal de nossa natureza, e depois de uma penosa luta o vence. A isso chamam de aplicação da filosofia à explicação das doutrinas da Escritura. Mas é óbvio que o que aqui temos não é explicação, mas substituição. É a substituição do divino pelo humano; é a substituição dos pensamentos divinos, que são verdades eternas, pelos humanos, que são mero vapor. É dar uma pedra por pão, e um escorpião em lugar de um ovo. É, aliás, um método muito cômodo de livrar-se dos ensinos da Bíblia, enquanto professam admitir sua autoridade. Mas é importante observar a concessão envolvida nessas formas de procedimento. Reconhece-se que a doutrina da Igreja de um genuíno sacrifício expiatório pelo pecado, de uma genuína satisfação à justiça por meio do castigo vicário do pecado, é a doutrina das Escrituras, tanto do Velho quanto do Novo Testamento. Isso é tudo o que defendemos, e tudo o de que cuidamos. Se Deus ensina isso, os homens podem ensinar o que bem lhes aprouver.

Objeções Morais

Outra classe de objeções à doutrina bíblica da satisfação, que pode ser chamada de filosófica, ainda que não do tipo especulativo, é formada por aquelas que se fundamentam em determinados axiomas presumidos como morais. Declara-se ser por si mesmo evidente que o inocente não pode ser culpado; e, se não é culpado, então não pode ser castigado, porque castigo é a aplicação judicial do mal em razão da culpa. Visto que a doutrina da Igreja, enquanto sustenta a

perfeita impecabilidade de Cristo, ensina que ele levou a culpa do pecado, e portanto foi considerado e tratado como pecador, tal doutrina pressupõe tanto uma impossibilidade quanto um ato de injustiça. Presume-se que Deus não considera as coisas como elas são. Ele considera o inocente culpado. Isso é uma impossibilidade. E se lhe é possível tratar o inocente como se fosse culpado, seria um ato de grosseira injustiça. Sobre esta classe de objeções, podemos observar:

1. Que de nada valem contra a nítida declaração das Escrituras. Se a Bíblia ensina que o inocente pode levar a culpa do transgressor real; que ele pode suportar a penalidade incorrida em seu lugar, então é debalde dizer que isso não pode ser feito.

2. Se se afirma que tais objeções morais são necessárias para explicar como figurativas tais descrições das Escrituras, ou como modos antropomórficos de expressão, como quando se diz que Deus possui olhos, fica de pé ou anda, então a resposta é que tais descrições são tão didáticas, tão repetidas, e se acham tão entremeadas em todo o sistema da doutrina bíblica, que não nos deixam nenhuma alternativa senão aceitá-las como as verdades de Deus, ou rejeitar a Bíblia como sua Palavra.

3. Rejeitar a Bíblia não traz luz sobre a questão. Não podemos rejeitar os fatos da providência. Onde está a propriedade de dizer que o inocente não pode, com justiça, sofrer pela culpa, quando vemos que isso ocorre sem cessar e por toda a parte desde que o mundo teve início? Não há princípio moral asseverado na Bíblia que não seja concretizado na providência. Deus assevera visitar as iniqüidades dos pais em seus filhos até a terceira e a quarta

geração dos que o odeiam. E assim o faz, e sempre o fez. Não nos sentimos tão confiantes em negar que haja um Deus justo, que governa o mundo, em vez de admitir que o inocente pode, com justiça, levar a iniqüidade do culpado? Ao ensinar a doutrina da substituição legal, da transferência de culpa do transgressor para o inocente, da satisfação da justiça por castigo vicário, a Bíblia não assevera nem pressupõe nenhum princípio moral que não sublinhe todos os modos providenciais de Deus tratar com os indivíduos ou com as nações.

4, Os homens constantemente se enganam ao postular como axiomas morais o que nada mais são do que formas nas quais seus sentimentos ou opiniões peculiares encontram expressão. Para uma pessoa, é um axioma que um Deus

santo não pode permita o pecado, ou que um Deus benevolente permita que suas criaturas sejam miseráveis; e ela, então, infere ou que não há Deus, ou que ele não pode controlar os atos de agentes livres. Para outra pessoa, é por si só evidentemente verdadeiro que um ato livre não pode ser certo, e portanto não pode haver nenhuma preordenação, nem presciência, nem predição da ocorrência de tais atos. Para outra, é por si só evidente que um Deus misericordioso não pode permitir que qualquer porção de suas criaturas racionais permaneça para sempre sob o domínio do pecado e sofrimento. Não haveria fim de controvérsia, e nenhuma segurança para verdade alguma, se às fortes convicções pessoais de mentes individuais se permitisse determinar o que é e o que não é verdadeiro; o que à Bíblia pode e não pode permitir-se ensinar. Não obstante, deve-se admitir que há intuições morais, fundamentadas na constituição de nossa natureza, e formando uma revelação primária da natureza de Deus, que a nenhuma revelação externa seja possível contradizer-se. A autoridade dessas verdades intuitivas é pressuposta ou plenamente reconhecida na própria Bíblia. Elas têm, contudo, seus critérios. Não podem ser nem ampliadas nem diminuídas. Ninguém pode acrescentá-las nem diminuir seu número. Esses critérios são: (1.) Ela são todas reconhecidas nas próprias Escrituras. (2.) São universalmente admitidas como verdadeiras, por todas as mentes racionais. (3.) Não podem ser negadas. Nenhum esforço da vontade, e nenhum sofisma do entendimento, é capaz de destruir sua autoridade a pretexto da razão e da consciência.

5. É suficientemente evidente que o princípio de que “o inocente não pode, com justiça, ser castigado pelo culpado” não suporta a aplicação dos critérios supramencionados. Quanto a ser reconhecido na Bíblia, é contrário às suas mais expressas declarações e fatos. Quanto a ser universalmente aceito entre os homens como verdadeiro, jamais foi absolutamente aceito como parte da fé comum da humanidade. A substituição do inocente pelo culpado, das vítimas pelos transgressores no sacrifício, de um por muitos; a idéia de expiação por castigo vicário, tem sido familiar à mente humana em todos os tempos. Tem sido admitida não só como possível, mas como racional, e reconhecida como indicativo do único método pelo qual os pecadores podem ser reconciliados com o Deus justo e santo. Portanto, não se pode admitir que ela se ponha em conflito com qualquer intuição da razão ou da consciência; ao contrário, ela é consistente com ambas. Sem dúvida, com freqüência ocorre que a oposição a esta doutrina surge de uma incompreensão dos termos nos quais é expressa. Por culpa, muitos insistem no significado de criminalidade e demérito pessoais; e por castigo, do mal infligido com base no demérito pessoal. Em tais sentidos dos

termos, a doutrina da satisfação e do castigo vicário realmente envolve uma impossibilidade. O caráter moral não pode ser transferido. Os remonstrantes estavam certos em afirmar que ninguém pode ser bom com a bondade de outro, muito menos inocente mediante o testemunho de outro. E se castigo significa o mal infligido com base no demérito pessoal, então é uma contradição afirmar que o ino-

cente pode ser castigado. Mas se a culpa expressa apenas a relação de pecado para com a justiça, e é a obrigação sob a qual o pecador é colocado para satisfazer suas exigências, então não há nada na natureza das coisas, nada na natureza moral de uma pessoa, nada na natureza de Deus como revelada ou em sua providência ou em sua Palavra, que proíba a idéia de que essa obrigação possa ser, sobre bases adequadas, transferida de um para o outro, ou assumida por um no lugar de outros.

A principal das objeções fundamentadas ou pressupostas em axiomas morais pertence àquelas impostas por uma grande classe de teólogos modernos, especialmente alemães. Esses teólogos têm pontos de vista peculiares sobre a natureza de Deus, sua relação com o mundo e a antropologia em todos os seus ramos, o que sublinha e determina todas as suas doutrinas teológicas. Nega-se que Schleiermacher tenha fundado uma escola; mas é certo que ele introduziu um método de fazer teologia, e advoga princípios que têm determinado o caráter da teologia de grande classe de homens, não só na Alemanha, mas também na Inglaterra e na América: Twesten, Nitsch, Lücke, Olshausen, Ullmann, Lange, Liebner e ainda Ebrard na Alemanha; e Morell e Maurice na Inglaterra pertencem a essa classe de escritores. Neste pais, o que se conhece como “Mercersburg Theology” é o produto dos mesmos princípios. Tudo o que distingue aquela teologia da teologia da Igreja Reformada procede da introdução desses novos princípios especulativos alemães. Nem mesmo dois dos escritores supramencionados concordam em todos os pontos. Diferem, contudo, apenas na extensão a que levam seus princípios comuns ao modificar ou subverter a fé da Igreja. Ebrard, um dos melhores, visto que um dos mais moderados e menos afetados da classe, diz no prefácio à sua “Dogmatik” que ele segue de mãos dadas com a velha teologia reformada em todos os pontos, e que por essa razão é mais leal aos princípios de sua Igreja, como uma igreja de progresso. Ele professa ter levado avante essa teologia por meio de um processo de “desenvolvimento orgânico”; e isso o prof. Harbaugh de Mercersburg, em seu recente discurso inaugural, alega ter sido o serviço e ainda ser o ofício da Igreja Reformada Alemã neste país. É verdade que os principais teólogos dessa Igreja,

como era, talvez, de se esperar, têm-se dedicado a guiar a mente alemã. Tudo o que eles têm feito tem sido incorporar a filosofia alemã moderna na teologia. Seus progressos, portanto, não têm mais valor do que o que pertence a qualquer outra forma de especulação humana. Não pretendem que suas doutrinas sejam extraídas da Bíblia; apenas se esforçam para fazer a Bíblia concordar com suas doutrinas. Mas isso é tão impossível como provar que as Escrituras ensinam os princípios da química, astronomia ou geologia moderna. Esses princípios filosóficos não existiam na mente humana quando a Bíblia foi escrita, e não têm autoridade alguma agora como não tinham para seus autores humanos. Caso sobrevivam por uma geração, será mais do que especulações similares em geral têm conseguido realizar.[1] Não obstante, é lamentável ver como até mesmo homens bons se permitem dissimular as doutrinas mais universais e claramente reveladas da Bíblia, em obediência aos ditames da filosofia transcendental moderna. Aliás, o que temos aqui imediatamente em vista são as objeções que essa classe de escritores faz à forma da doutrina da satisfação professada pela Igreja, em obediência ao pressuposto axioma moral supramencionado, ou seja, de que o inocente não pode ser por Deus conside-

rado e tratado como culpado, ou o culpado ser considerado e tratado como justo. É deveras verdade que Deus não pode senão considerar cada pessoa como ela realmente é. Seus juízos são segundo a verdade. Mas isso não é inconsistente no que diz respeito a Cristo, embora pessoalmente inocente, que assumiu voluntariamente nosso lugar e empreendeu satisfazer as exigências da justiça em nosso lugar; nem com respeito ao crente como justo, ainda que pessoalmente destituído de merecimento, no sentido de ser ele isento da justa exibição à condenação, com base na satisfação vicária de Cristo. Isso é precisamente o que as Escrituras afirmam ser o caso e aquilo que os crentes, em todos os tempos, têm tomado a base de sua esperança em Deus. Esta é quase a proposição idêntica afirmada pelo Apóstolo, ao declarar que, com base na propiciação de Cristo, Deus “pode justificar o ímpio”, ou seja, declarar o injusto como justo; pessoalmente injusto, mas justo com base no fato de que as exigências da justiça em relação a ele são satisfeitas. Isso também é precisamente o que os referidos escritores (com a exceção de Ebrard, que não vai tão longe quanto aqueles com quem é classificado) negam. Se Deus, dizem eles, considera Cristo pecador, então ele tem de ser realmente pecador; se ele declara ser o crente justo, então ele tem de ser real, pessoal e subjetivamente justo. Como a maioria desses escritores admite a impecabilidade de Cristo, e todavia mantém que somente pecadores podem ser tratados como tais, e somente os pessoalmente justos podem ser tratados como justos; e como afirmam que imputação implica a posse

real da qualidade, ato ou relação que é imputada, se vêem forçados a ensinar que Cristo, ao assumir nossa natureza como culpada e apostatada, *ipso facto,* assumiu todas as responsabilidades dos homens e foi obrigado a responder à justiça divina por todos os pecados que a humanidade tem cometido. A doutrina de uma classe desses escritores consiste em que o Logos, ao assumir nossa natureza, não se tomou um indivíduo, mas um homem universal; ele não tomou para si "um verdadeiro corpo e uma alma racional", mas a totalidade da humanidade, ou a humanidade como um todo orgânico ou uma lei de vida; o indivíduo morrendo pelos pecados de outros indivíduos não satisfaz a justiça. Quando ele foi pregado na cruz, não meramente um indivíduo, mas a própria humanidade é que foi crucificada; e portanto seus sofrimentos eram os sofrimentos não de um homem individual, mas daquilo que serve de lastro para todos os indivíduos humanos, e conseqüentemente vale para todos nos quais a humanidade é individualizada. Como Cristo se toma pessoalmente responsável pela culpa que atinge a humanidade que ele assumiu, assim nos tomamos pessoalmente justos e qualificados, com base no que somos e naquilo em que nos tomamos, para a vida etema, porque, por nossa união com ele, participamos de sua humanidade da mesma forma que de sua divindade. Sua natureza teantrópica nos é comunicada com todos os seus méritos, excelências e glórias, como a natureza de Adão, com sua culpa, mácula e enfermidades tem sido transmitida à sua posteridade. É em favor desta teoria que a doutrina da substituição de Cristo defendida pela Igreja, o inocente pelo culpado; de levar ele a culpa não propriamente de sua natureza, mas dos pecadores; de sofrer ele a penalidade da lei no lugar daqueles que nela incorreram, um indivíduo de dignidade infinita morrendo no lugar da multidão de seu povo (o pastor por suas ovelhas), é descartada e pisoteada. Em referência a esta teoria, é suficiente aqui observar:

1. Que não passa de mera teoria especulativa, filosófica e antropológica. Não possui mais autoridade que as milhares de especulações que a engenhosa mente humana tem produzido. Schleiermacher diz que o homem é a forma na qual o espírito universal vem à consciência e

à individualidade sobre a terra. Tais escritores dizem que o homem é a forma na qual a humanidade genérica é individualizada. Cada filosofia tem sua própria antropologia. É evidentemente muitíssimo irracional e pretensioso fundamentar a explicação de uma grande doutrina bíblica, a qual o povo é obrigado a entender e aceitar, e sobre a qual demandam que repouse sua esperança de salvação, sobre uma teoria quanto à natureza humana, que não tem nenhuma autoridade divina e

na qual ninguém entre mil, talvez nem entre centenas de milhares, crê nem nunca creu. A autoconfiança e a vangloria que tal posição implica dificilmente podem ser fruto do Espírito Santo.

2. A teoria em si é ininteligível. As expressões “homem universal” e “a totalidade da humanidade”, como aqui usadas, não contêm nenhum sentido. Dizer que “a própria humanidade foi pregada na cruz” não comunica nenhuma idéia racional. Por homem universal, é possível que se queira dizer gênio universal, ou alguém que represente todo o gênero humano como fez Adão. Mas isso é expressamente repudiado. Por “homem universal”, como distinto de homem individual, entende-se um homem que inclua em si a totalidade da humanidade. Ainda que isso possa ser dito de Adão quando estava absolutamente sozinho, antes da criação de Eva, todavia não pode ser dito de um só homem entre uma multidão de homens. Um homem universal seria um homem que incluiu em si todas as pessoas humanas, idéia tão monstruosa como a doutrina moderna das “múltiplas personalidades de Deus”.

Na linguagem da Igreja, assumir uma natureza é assumir uma substância com seus atributos e propriedades essenciais. Ao longo dos séculos da Igreja, as palavras tjiúotç, oúcjlcí, *substantia* e *natura*, têm, em relação a este tema, sido usadas intercambiavelmente. Quando se diz que o Logos assumiu nossa natureza, significa que ele tomou em união consigo mesmo uma substância ou essência contendo as mesmas propriedades essenciais que nos fazem seres humanos. Mas ele não assumiu a totalidade dessa substância ou essência. Ele assumiu a totalidade da humanidade no sentido de assumir todos os atributos da humanidade. Ele tomou sobre si tudo o que era necessário para constituí-lo “verdadeiro homem”, como ele foi desde a eternidade “verdadeiro Deus”. Entretanto, isso não é o que tais escritores pretendem. Segundo eles, o Logos tomou sobre si a totalidade da humanidade a fim de ser, não um indivíduo, mas o homem universal. Isso é o que algumas das primeiras mentalidades germânicas têm pronunciado ser *Unsinn*, ou seja, sem sentido. Mesmo que a idéia de substância, embora reconhecida pela Bíblia, pela Igreja e pela humanidade, seja descartada, e a humanidade, ou a natureza humana, sejam definidas como vida, ou força orgânica, ou agregação de certas forças, o caso não é alterado. Um homem universal ainda seria um homem que tivesse em si, à exclusão dos demais, a totalidade dessa vida ou dessas forças. Não há sentido concebível em que Cristo tivesse em si a totalidade da humanidade, quando milhões de outros homens existiam em tomo dele. Portanto, esta teoria como um todo, que se apresenta de forma antagônica à doutrina da satisfação, professada pela Igreja,

repousa em uma proposição ininteligível ou sem sentido. Não é algo novo na história da mente humana que mesmo os grandes homens se enganam com palavras e tomam frases místicas ou vagas imaginações para definir idéias.

3. Há uma impossibilidade moral ou ética, bem como metafísica, envolvida nesta teoria. A doutrina consiste em que, ao assumir a natureza humana, Cristo assumiu a culpa provinda dos pecados que a humanidade cometera. Ele se tomou responsável por tais pecados e foi obrigado a assumir a penalidade a que eles incorreram. Não obstante, a natureza humana que existia em sua pessoa era destituída de culpa e absolutamente pura. Isso, dentro de nossa compreensão, é

uma impossibilidade. Culpa e pecado só podem ser predicados de uma pessoa. Se isso não é por si só evidente, pelo menos é uma verdade universalmente admitida. Somente uma pessoa é um agente racional. Somente a pessoas é que a responsabilidade, a culpa ou o caráter moral podem atingir. A natureza humana à parte das pessoas humanas não pode agir, e portanto não pode contrair culpa nem ser responsável. Cristo assumiu uma alma racional que jamais existira como pessoa, e não podia ser responsável com base em sua natureza pelos pecados de outras pessoas. A menos que a culpa e o pecado sejam atributos ou propriedades essenciais da natureza humana, Cristo não assumiu a culpa por assumir essa natureza. Se culpa e pecado não podem ser predicados da pessoa de Cristo, então não podem, à guisa de possibilidade, ser predicados de sua natureza humana. Toda a teoria, pois, que nega que Cristo como pessoa divina se vestiu de uma natureza como a nossa, assumiu a culpa de nossos pecados, por impu-tação do que não lhe pertencia, e sustentou a penalidade à qual nós incorremos, e faz essa negação com base na inocência que não pode levar os pecados do culpado; que Deus não podia considerá-lo como em pecado, a menos que ele vivesse em pecado, fundamentou-se na impossibilidade moral de que uma natureza, como distinta de uma pessoa, possa pecar ou ser culpada.

Quando se diz que derivamos de Adão uma natureza pecaminosa, e que tanto a culpa quanto a mácula se associam à natureza dos homens apostatados, a doutrina é que nós, e todos quantos derivam de Adão essa natureza, somos pessoalmente pecadores e culpados. Nascemos, como diz o Apóstolo, filhos da ira. Não é uma natureza impessoal que é culpada, pois isso seria uma contradição, mas pessoas cujo estado imanente e subjetivo é oposto ao caráter e lei de Deus. Tudo isso, contudo, se nega concernente a Cristo. Esses teólogos admitem que, como uma pessoa, ele era sem pecado. Mas se era sem pecado, então era sem culpa. Segundo as Escrituras, foi pela imputação de pecados que

não lhe pertenciam que ele levou nossa culpa ou assumiu a responsabilidade de satisfazer a justiça em nosso lugar. Somente pela admissão de que, ao nascer de uma mulher, ou ao tomar-se came, Cristo colocou-se na categoria de homens pecadores e tomou-se pessoalmente um pecador e culpado à vista de Deus, como todos os demais homens o são, que se pode manter que a admissão de que nossa natureza, em si mesma, envolvia a admissão de culpa, ou que ele por isso se tomou responsável por todos os pecados que os homens possuidores dessa natureza haviam cometido.

4. Outra objeção fatal a este esquema é que ele subverte todo o plano evangélico da salvação. Em vez de direcionar a alma para Cristo, para sua justiça e para sua intercessão, ou seja, para o que é objetivo e fora de si mesmo, como a base de sua esperança em Deus, ele volta a atenção do pecador para si mesmo. A única justiça que ele tem na qual confiar está dentro dele. Ele tem uma nova natureza, e por causa disso a natureza é e merece ser reconciliada com Deus e qualificada para a vida etema. Ele coloca Cristo tão distante de nós quanto ficou Adão. Como Adão é a fonte de uma natureza pela qual somos condenados, assim Cristo é a fonte de uma natureza pela qual somos justificados e salvos. O sistema, pois, nos convoca a permutar uma esperança fundamentada no que Cristo é e tem feito a nosso favor, esperança essa que repousa em uma justiça infinitamente meritória, fora de nós, por uma esperança fundamentada no reflexo da vida divina que encontramos dentro de nós. Podemos chamar essa nova natureza pelos nomes mais altissonantes que desejarmos. Podemos chamá-la de teantrópica, divino-humana ou divina, o que não faz nenhuma diferença. Qualquer que seja o seu nome, é algo tão frágil e tão imperfeito que não pode satisfazer-nos, muito menos

satisfazer o Deus infinitamente santo e justo. Convocar os homens a confiar sua aceitação diante de Deus com base no que têm feito movidos por essa mudança interior é convocá-los a construir sua esperança eterna sobre um fundamento que não pode sustentar uma palha. Que esta é a genuína visão do plano da salvação como proposto por esses teólogos, não obstante os termos sublimes por ele empregados para falar de Cristo como nosso Salvador, é evidente à luz do paralelo que constantemente eles fazem entre nossa relação com Cristo e nossa relação com Adão. Eis uma analogia sobre a qual o Apóstolo insiste e a qual, como apresentada por ele, está cheia de instruções e esperança. Adão era cabeça e representante de sua raça. Tivemos nele nossa prova. Seu pecado era supostamente o pecado de sua posteridade. Essa foi a base judicial da condenação de sua posteridade. A penalidade dessa transgressão foi a morte, a

perda da vida de Deus, bem como a perda de sua comunhão e favor. Toda a humanidade, pois, representada por Adão no primeiro pacto, entrou no mundo em um estado de condenação e morte espiritual. Adão era um tipo de Cristo, porque Cristo é cabeça e representante de seu povo. Ele cumpriu toda a justiça em seu favor e em seu lugar. Como a desobediência de Adão foi a base da condenação de todos quantos estavam nele, assim a obediência de Cristo é a base da justificação de todos quantos estão nele; e como a morte espiritual foi a conseqüência penal e, portanto, certa de nossa condenação pelo pecado de Adão, assim a vida espiritual e eterna é a conseqüência firmada e, portanto, certa e inseparável de nossa justificação pela justiça de Cristo. Mas, segundo a teologia especulativa moderna (ou, como é chamada por Domer,[2] "a regenerada"), o paralelo entre Cristo e Adão é muito diferente. Não somos condenados pelo pecado de Adão, como pecado dele, mas somente por aquele pecado que era nosso, cometido por nós como participantes da natureza numericamente igual que pecou nele, e pela conseqüente corrupção de nossa natureza. Toda a base de nossa condenação é subjetiva ou interior. Somos condenados pelo que somos. De igual modo, somos justificados por aquilo em que nos tomamos através de Cristo. Ele assumiu numericamente a mesma natureza que havia pecado. Ele a santifícou, a sublimou e a elevou ao poder de uma vida divina por intermédio de sua união com sua pessoa divina, e ele comunica essa nova natureza teantrópica a seu povo, e sobre essa base eles se tomam reconciliados e salvos. É uma afirmação favorita e ffeqüentemente recorrente desses escritores dizer que Cristo nos redime não pelo que ele faz, mas pelo que ele é. Sua admissão de nossa natureza era a redenção dela. O extremo espiritualismo termina sempre em materialismo. Toda esta teoria contém um aspecto materialista. A humanidade derivada de Adão é concebida como a partir um manancial poluído, no qual um elemento curativo e purificador foi introduzido por Cristo. De Cristo em diante ela flui como um manancial gerador de vida. Então, no que se tomam aqueles que viveram antes de Cristo? Esta é uma pergunta que esses teólogos são incapazes de responder. Concordam, contudo, em dizer que a condição dos patriarcas era deplorável; que sua relação com Cristo era essencialmente diferente da nossa. Não existe vida teantrópica para eles. Esta começou com a encarnação, e o manancial não pode fluir daí para trás.

Ninguém pode ler as obras teológicas da escola especulativa sem se dar conta de que nunca é a intenção delas expor o que as Escrituras ensinam. A isso se presta pouca ou

nenhuma atenção. Seu objetivo é dar uma interpretação científica de certos fatos

das Escrituras (tais como o pecado e a redenção), em concordância com os princípios da filosofia corrente. Esses escritores se acham tão fora do alcance e do contato com a solidariedade e a vida religiosa do povo, como homens em um balão se vêem fora da relação com aqueles que deixam para trás. Para os aeronautas, na verdade, os que estão na terra parecem muitíssimo diminutos e abjetos; mas não deixa de ser verdade que os que ficam abaixo estão em sua própria esfera e em terreno sólido. Tudo o que os excursionistas podem esperar é um regresso, são e salvos, à *terra firma.* E isso muitas vezes se consegue sem riscos ou perdas.

Objeções Populares

As objeções mais populares à doutrina da satisfação vicária já foram consideradas no progresso da discussão. Certo volume de repetição pode ser perdoado em virtude de uma afirmação breve e distinta dos vários pontos. Tais objeções foram todas apresentadas por Socino e seus seguidores na época da Reforma. São principalmente as seguintes:

Em Deus Não Há Justiça Vindicativa

1. Não existe em Deus o atributo de justiça vindicativa, e por isso não se pode exigir nem dar satisfação à justiça. Esta seria uma objeção fatal se fosse correta a intenção que nela se vê envolvida. Mas se é intuitivamente certo que o pecado precisava ser castigado, então não é menos certo que Deus fará, e com base na constituição de sua natureza deve fazer, o que deve ser feito. Todos os homens, a despeito dos sofismas do entendimento, e a despeito de sua degradação moral, sabem que é justo juízo de Deus que os que pecam são dignos de morte. Eles, portanto, sabem que o pecado não pode ser perdoado sem uma satisfação feita à justiça. Se não há sacrifício pelo pecado, o que resta é simplesmente uma terrível expectativa de juízo. Esta convicção permanece imperturbável no recôndito de cada peito humano, e nunca deixa de revelar-se, mais cedo ou mais tarde, com uma força irreprimível na razão e na consciência.

Não Pode Haver Antagonismo em Deus

2. No mesmo sentido, objeta-se que não pode haver antagonismo em Deus. Não pode existir um impulso para castigar e outro para não castigar. Todos os atos ou manifestações de Deus para com suas criaturas têm de ser atribuídos a um princípio, e esse princípio é o amor. Por isso, seu plano de salvar os pecadores só

pode ser considerado uma exibição de amor, e de forma alguma justiça. Tudo o que ele pode exigir, como Deus de amor, é o regresso de suas criaturas para ele, um regresso à santidade e felicidade. É verdade que Deus é amor. Mas não é menos verdade que o amor de Deus não eqüivale à debilidade, impelindo-o a fazer o que não deve ser feito. Se o pecado deve ser castigado, como o declaram a consciência e a palavra de Deus, então não há nada em Deus que o obrigue a deixá-lo sem castigo. Toda a sua natureza é certamente harmoniosa, mas ela possui a harmonia da excelência moral, conduzindo com absoluta certeza o juiz de toda a terra a fazer o que é justo; castigando ou perdoando, conforme o exija a excelência

moral. O amor de Deus não impediu a perdição final dos anjos apóstatas; e não podia exigir a restauração dos homens caídos sem uma expiação adequada. O amor infinito e discriminativo de Deus por nossa raça se manifesta no fato de haver ele dado seu próprio Filho para levar nossos pecados e para nos redimir da maldição da lei, mantendo a penalidade em sua própria pessoa. “Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho como propiciação (íA,aopòç, *propitiatio, expiatio.* Ninguém pode sondar a relevância desta palavra) pelos nossos pecados” (1 Jo 4.10).

É Impossível a Transferência de Culpa ou de Justiça

3. Objeta-se que é impossível a transferência de culpa e de justiça implícita na doutrina da Igreja concernente à satisfação. A transferência de culpa ou de justiça, como estados de consciência ou formas do caráter moral, é certamente impossível. Mas a transferência de culpa como responsabilidade diante da justiça, e da retidão como aquilo que dá satisfação à justiça, não é mais impossível do que o fato de uma pessoa poder pagar a dívida de outra. Tudo o que a Bíblia ensina sobre este ponto é que Cristo pagou, como substituto, nossa dívida à justiça de Deus. O documento de dívida (xeipóypoatiov, o reconhecimento da dívida, Schuldbrief) foi cancelado por Cristo, que o encravou em sua cruz. Sua satisfação total da lei isentou-nos tão plenamente como se isenta o devedor quando seu reconhecimento da dívida é legalmente cancelado.

A Expiação é um Conceito Pagão

4. A idéia de expiação, do inocente sofrendo pelo culpado, e que Deus é assim propiciado, é pronunciada como pagã e repulsiva. Ora, ninguém tem direito de fazer de seus gostos ou sentimentos a norma da verdade. Que uma doutrina seja

desagradável, não constitui evidência suficiente de que seja falsa. Há muitas verdades terrivelmente desagradáveis às quais os pecadores têm de submeter-se. Além do mais, a idéia de expiação não é repugnante para a grande maioria das mentes, como se demonstra pelo fato de haver sido incorporada em todas as religiões dos homens, sejam elas pagãs, judaica ou cristã. Aliás, longe de ser repugnante, é abrigada e acalentada como a única esperança dos culpados. Ou, longe de o inocente sofrer pelo culpado, constituindo um espetáculo repulsivo, é uma das mais sublimes exibições de amor abnegado. Todo o céu se põe a descoberto diante da cruz na qual o Filho de Deus, santo e inculpável, levou os pecados dos homens. E Deus proíbe que os pecadores redimidos considerem a cruz como um escândalo. Deus não perde para o amor pela morte de seu Filho, senão que a morte toma consistente com a excelência moral que seu amor infinito para com os homens pecadores tenha um campo aberto sem restrições.

A Satisfação da Justiça é Desnecessária

5. Objeta-se que a doutrina da satisfação à justiça por meio de castigo vicário é desnecessária. Tudo o de que se necessita para a restauração da harmonia no universo pode ser realizado pelo poder do amor. Os dois grandes fins que devem ser levados em conta são uma devida impressão sobre as mentes racionais do mal do pecado e a reforma dos pecadores.

Mas esses objetivos, afirma-se, são alcançados sem expiação nem sofrimento penal. Segundo alguns, a obra de Cristo atua esteticamente para alcançar os fins desejados; segundo outros, atua moralmente através da exibição do amor, ou pelo exemplo, ou pela confirmação da verdade; e, segundo outros, a operação é supematural ou mistica. Mas, em todos os casos, sua obra não foi a satisfação da justiça ou expiação pelo pecado. Como resposta a tudo isso, é suficiente dizer:

1. Que essa não é a doutrina da Bíblia. As Escrituras ensinam que, para a salvação do homem, foi preciso algo mais que as influências e impressões morais, ou a revelação e confirmação da verdade, algo muito diferente de uma influência mística sobre a natureza do homem. O que era necessário foi precisamente o que se concretizou. O Filho de Deus assumiu nossa natureza, tomou o lugar dos pecadores, levou a maldição da lei e o lugar deles, e por isso tomou possível que Deus fosse justo e o justificador dos ímpios. Se esta é a doutrina das Escrituras, todos esses esquemas de redenção podem ser rejeitados sem consideração.

2. Estes esquemas são não simplesmente antibiblicos, mas também inoperantes. Não satisfazem as necessidades do caso, como tais necessidades se revelam na consciência dos homens. Não fazem nenhuma provisão para a remoção da culpa. O senso de culpa, porém, é universal e sem possibilidade de erradicação. Não se fundamenta na ignorância nem em um falso conceito de nossa relação com Deus. Quanto mais iluminada é a alma, tanto mais profundo e doloroso é seu sentimento de culpa. Certos filósofos gostariam de persuadir-nos de que o pecadp não existe; de que o sentimento de contaminação moral, do qual se queixam os homens, e sob o qual os mais santos entre eles gemem como sob um corpo morto, é todo ele um engodo, um estado mental produzido por concepções errôneas de Deus e de sua relação com suas criaturas. Outros, teólogos além de filósofos, embora admitam a realidade do mal moral e reconheçam a validade do testemunho da consciência no que tange à nossa contaminação moral, tentam persuadir-nos de que a culpa, como tal, não existe. Negam a responsabilidade diante da justiça, o merecimento do castigo, a necessidade moral para o castigo do pecado. Esta classe está tão evidentemente em erro quanto a outra. Portanto, um plano de salvação que não fornece provisão para eliminar a culpa, nem para satisfazer a justiça, que não admite de forma alguma o castigo vicário do pecado, é demasiadamente inadequado para nossas necessidades, como se não fornecesse provisão para a reforma e santificação dos homens.

3. Uma terceira observação sobre esses esquemas de redenção humanamente arquitetados consiste em que, enquanto excluem a idéia essencial de expiação, ou da satisfação da justiça através de castigo vicário, sem o qual é impossível a salvação, e inconcebível a reconciliação com um Deus justo, não contêm nenhum elemento de influência ou poder que não pertença em maior grau à doutrina bíblica e da Igreja. Tudo quanto exista de poder em uma vida perfeita e sem pecado, ou em uma vida de abnegação e dedicação ao serviço de Deus e ao bem do homem, encontra-se na doutrina da Igreja. Tudo quanto exista de poder na prolongada exibição de um amor que excede a todo o entendimento, ali se encontra. Tudo quanto exista de poder nas verdades que Cristo ensinou e selou com seu sangue, verdades essas que, ou eram totalmente desconhecidas, ou só imperfeitamente compreendidas, pertence naturalmente à doutrina que a Igreja universal sempre professou. E tudo quanto exista de realidade na doutrina de nossa união mística, e de nossa participação na natureza de Cristo através da habitação em nós do Espírito Santo, pertence à doutrina das Escrituras, sem os efeitos obscurecedores e debilitantes da especulação moderna. Assim, enquanto perderíamos tudo renunciando à dou-

trina da expiação através da morte sacrifícial de Cristo, nada ganharíamos adotando essas teorias modernas.

“Se uma pessoa”, diz Delitzsch, “mantém diante dos olhos nosso merecido castigo, e permite que as três doutrinas salvíficas da Escritura permaneçam em sua integridade, a saber: (1.) Que aquele que não conheceu pecado, Deus o fez pecado por nós, ou seja, lhe imputou nossos pecados. (2.) Que Cristo, ainda que isento de culpa, carregou nossas culpas, foi feito maldição por nós, ou seja, sofreu por nós a ira de Deus que era contra nós; ou como também afirma a Escritura, que Deus exerceu sobre seu Filho o juízo contra o pecado, havendo tomado para si carne e sangue, e ofereceu a si mesmo como sacrifício por nós para expiar o pecado. (3.) Que de maneira semelhante sua justiça é imputada aos crentes, de modo que podemos estar de pé diante de Deus, assim como ele se submeteu à imputação de nossos pecados a fim de expiá-los. Se estas premissas permanecem de pé, então é tão claro como a luz do sol que Cristo sofreu e morreu como nosso substituto, a fim de que não sofrêssemos o que de fato merecíamos, e a fim de que, em vez de morrer, sejamos participantes da vida obtida através de sua morte vicária.”[3]

CAPÍTULO VIII

POR QUEM CRISTO MORREU?

§ 1. *Estado da Questão*

Trata-se de uma questão entre agostinianos e antiagostinianos. Os primeiros crêem que Deus, havendo escolhido, desde toda a eternidade, alguns para a vida eterna, teve, na missão e obra de seu Filho, uma referência especial à salvação deles. Os segundos, negando que houve tal eleição de uma parte da família humana para a salvação, mantêm que a missão e obra de Cristo teve como alvo a humanidade inteira.

Esta questão, portanto, não diz respeito, em primeiro lugar, à natureza da obra de Cristo. É verdade que, caso se negue que sua obra foi uma satisfação pelo pecado, e se afirme que foi meramente didática, que sua vida, sofrimentos e morte teriam o objetivo de revelar e confirmar a verdade, então seguir-se-ia, naturalmente, que não faria referência a uma classe de homens mais que a outra, ou aos homens mais que aos anjos. A verdade tem por objetivo a iluminação das mentes às quais ela se apresenta. Mas, admitindo que a obra de Cristo foi

uma verdadeira satisfação pelo pecado, seu propósito pode, todavia, ser uma questão aberta. Portanto, os luteranos e reformados, ainda que concordem inteiramente quanto à natureza da expiação, diferem no que tange a seu desígnio. Os primeiros mantêm que ela teve a mesma referência a toda a humanidade; os segundos, que teve uma referência especial aos eleitos.

Em segundo lugar, esta questão não prejudica o valor da satisfação de Cristo. Os agostinianos admitem que esse valor é infinito. Seu valor depende da dignidade do sacrifício; e não se pode colocar limite algum à dignidade do Etemo Filho de Deus, que ofereceu a si mesmo por nossos pecados, de maneira que não se pode delinear limite algum ao valor meritório de sua obra. É uma grosseira distorção da doutrina agostiniana pretender que ela ensine que Cristo sofreu certa medida em prol de determinada quantidade de pessoas; que ele teria sofrido mais se maior fosse o número incluído no propósito da salvação. Esta não é a doutrina de nenhuma igreja sobre a terra, nem jamais o foi. O que foi suficiente por um, foi suficiente por todos. Nada menos que a luz e o calor do sol é suficiente para qualquer planta ou animal. Mas o que é plenamente necessário para cada um é sobejamente suficiente para o incontável número e variedade de plantas e animais que enchem a terra. Tudo o que Cristo fez e sofreu era necessário se apenas uma alma humana fosse objeto da redenção. E nada diferente e nada mais seria necessário se cada filho de Adão fosse salvo por seu sangue.

Em terceiro lugar, a questão não tem nada que ver com a adequação da expiação. O que foi adequado para um foi adequado para todos. A justiça de Cristo, o mérito de sua obediên-

cia e morte, são coisas necessárias à justificação de cada indivíduo de nossa raça, e portanto necessárias a todos. Não é mais adequada para uma pessoa do que para outra. Cristo cumpriu as condições do pacto sob o qual foram postos todos os homens. Ele exerceu a obediência exigida de todos, e sofreu a pena na qual todos haviam incorrido; e portanto sua obra é igualmente adequada para todos.

Em quarto lugar, a questão não tem nada que ver com a aplicação real da redenção obtida por Cristo. As partes desta controvérsia estão de acordo em que só uma porção da humanidade está salva de maneira real, e não toda ela.

De maneira que toda a questão se reduz simplesmente ao propósito de Deus na missão de seu Filho. Qual foi o desígnio da vinda de Cristo ao mundo, ao fazer e sofrer o que ele realmente fez e sofreu? Foi simplesmente tornar possível a

salvação de todos os homens, eliminando os obstáculos que obstruíam a passagem da oferta do perdão e a aceitação dos pecadores? Ou foi especialmente assegurar a salvação de seu próprio povo, ou seja, daqueles que o Pai lhe deu? Esta última pergunta é respondida de forma afirmativa pelos agostinianos, e em sentido negativo por seus oponentes. É evidente que, se não há eleição de alguns para a vida etema, a expiação não pode ter referência especial aos eleitos. Deve ter uma referência igual a toda a humanidade. Mas à afirmação de que tem uma referência especial aos eleitos não se segue que não tenha referência alguma aos não-eleitos. Os agostinianos admitem francamente que a morte de Cristo teve uma relação com o homem, com toda a família humana, que não teve com os anjos apóstatas. É a base sobre a qual se oferece a salvação a toda criatura debaixo do céu que ouve o evangelho; mas não confere autoridade para tal oferta aos anjos apóstatas. Além disso, assegura a toda a raça em geral, e a todas as classes de seres humanos, inumeráveis bênçãos, tanto providenciais quanto religiosas, Naturalmente, teve o desígnio de produzir tais efeitos; e, portanto, Cristo morreu para obtê-los. Em vista dos efeitos que a morte de Cristo produz na relação da humanidade com Deus, tem sido em todos os tempos costume dos agostinianos dizer que Cristo morreu “sufificienter pro omnibus, efficaciter tantum pro electis”; suficiente para todos, eficaz somente para os eleitos. Portanto, há um sentido no qual ele morreu por todos, e há um sentido no qual ele morreu somente pelos eleitos. A simples pergunta é: A morte de Cristo teve uma referência para os eleitos que não teve para os outros homens? Ele veio ao mundo para granjear a salvação dos que lhe foram dados pelo Pai, de maneira que os outros efeitos de sua obra são meramente colaterais ao que foi feito para granjear tal propósito?

§ 2. *Prova da Doutrina Agostiniana*

É evidente que estas perguntas deve ser respondidas em sentido afirmativo:

1. Pela natureza do pacto da redenção. Admite-se que houve um pacto entre o Pai e o Filho com relação à salvação dos homens. Admite-se que Cristo veio ao mundo para pôr esse pacto em obra. Portanto, a natureza do pacto decide o objetivo de sua morte. Segundo certo ponto de vista, tendo o homem perdido a capacidade de cumprir as condições do pacto de vida, Deus, por causa de Cristo, entra em um novo pacto, oferecendo salvação aos homens sob outros e mais fáceis termos: ou seja, como alguns costumam dizer, fé e arrependimento; e, como outros, obediência evangélica. Se essa é a natureza do plano da salvação, então é evidente que a obra de Cristo tem a mesma referência a toda a

humanidade. Segundo outro ponto de vista, a obra de Cristo teve o desígnio de granjear o perdão do pecado original e de

prover o dom do Espírito Santo para todos os homens, judeus ou gentios, e os salvos são aqueles que melhoram em virtude da graça que receberam. A primeira é a doutrina dos antigos semipelagianos e dos remonstrantes modernos. A segunda, dos arminianos wesleyanos. Os luteranos sustentam que Deus enviou seu Filho para fazer plena e verdadeira satisfação pelos pecados de toda a humanidade; e que sobre a base dessa satisfação perfeita se faz a oferta de salvação a todos os que ouvem o evangelho; que se dá graça (na palavra e nos sacramentos), a qual, quando aceita, é suficiente para obter sua salvação. Os teólogos franceses em Saumur, no século dezessete, ensinavam também que Cristo veio ao mundo para fazer tudo quanto era necessário para a salvação dos homens. Deus, porém, prevendo que os homens, se entregues a si mesmos, rejeitariam universalmente as ofertas de misericórdia, elegeu a uns para que fossem sujeitos de sua graça salvífica, mediante a qual eles seriam trazidos à fé e ao arrependimento. Segundo essa visão do plano da salvação, a eleição está subordinada à redenção. Deus primeiro redime a todos, e em seguida elege a alguns. Esta é a posição extensamente adotada neste pais. Segundo os agostinianos, os homens, por sua queda, sendo deixados em estado de pecado e miséria, poderiam ter sido deixados, como os anjos apóstatas o foram, a perecer em seus pecados. Deus, porém, em sua infinita misericórdia, havendo determinado salvar uma multidão que ninguém poderia enumerar, deu-a a seu Filho como herança, providenciou para que ele assumisse a natureza deles e em seu lugar cumprisse toda a justiça. No cumprimento deste plano, Cristo veio ao mundo e obedeceu e sofreu no lugar daqueles que lhe foram dados e para a salvação deles. Este foi o objetivo concreto de sua missão, e por isso sua morte teve uma referência a esses que não pôde ser feita àqueles que Deus decidiu entregar à justa recompensa de seus pecados. Ora, este plano apenas presume que Deus decidiu, desde a eternidade, fazer o que se cumpriu realmente no tempo. Se é justo que todos os homens deveriam perecer devido a seu pecado, é justo deixar que parte da raça pereça dessa maneira, enquanto a salvação da outra porção é uma questão de favor imerecido. Não se poderá negar que Deus fez um pacto com seu Filho neste sentido. Ou seja, ele prometeu a salvação de seu povo como recompensa de sua encarnação e sofrimentos; Cristo entrou neste mundo e sofreu e morreu com base nessa condição, e, havendo cumprido essa condição, tem direito à recompensa prometida. Esses fatos estão declarados na Escritura tão nitidamente, e tantas vezes, que não admitem que sejam postos em dúvida. Mas, se esse é o plano de Deus com respeito à salvação dos homens,

segue-se necessariamente que a eleição precede à redenção; que Deus determinou quem seria salvo antes de enviar seu Filho para salvá-los. Portanto, nosso Senhor disse que aqueles que o Pai lhe dera, esses com certeza viriam a ele, e que ele os ressuscitaria no último dia. Esses fatos bíblicos não podem ser admitidos sem se admitir, ao mesmo tempo, que a morte de Cristo teve uma referência a seu povo, cuja salvação ele garantiu, que não teve para outros aos quais Deus, por razões infinitamente sábias, decidiu deixar entregues a si mesmos. Segue-se, pois, da natureza do pacto da redenção, tal como se apresenta na Biblia, que Cristo não morreu igualmente por toda a raça humana, senão que se deu a si mesmo por seu povo e pela redenção deles.

Argumento Derivado da Doutrina da Eleição

2. Isso se deduz quase necessariamente com base na doutrina da eleição. Aliás, jamais se negou que Cristo morreu especificamente pelos eleitos até que a própria doutrina da eleição foi

ela mesma rejeitada. Agostinho, seguidor e intérprete de Paulo, ensinou que Deus, por seu mero beneplácito, escolhera alguns para a vida eterna, e afirmou que Cristo veio ao mundo para sofrer e para morrer pela salvação desses. Comprou-os com seu precioso sangue. Os semipelagianos, ao negar a doutrina da eleição, negaram naturalmente que a morte de Cristo tivera referência a uma classe mais que a outra. A igreja latina, embora mantivesse a doutrina agostiniana da eleição, sustentou também a doutrina agostiniana acerca do desígnio e dos objetos da morte de Cristo. Ao longo da Idade Média, essa foi uma das doutrinas distintivas dos que resistiram ao progresso do partido semipelagiano na igreja ocidental. Na época da Reforma, os luteranos, até onde se aferraram à primeira doutrina, aferraram-se igualmente à segunda. Os reformados, ao aderir à doutrina da eleição, mantiveram-se fiéis à sua negação da doutrina de que a morte de Cristo tivera a mesma referência a toda a humanidade. Não foi senão até que os remonstrantes da Holanda, sob os ensinos de Armínio, rejeitaram a doutrina da Igreja quanto ao pecado original, à incapacidade do homem caído para o que é espiritualmente bom, à soberania de Deus na eleição e à perseverança dos santos, que foi rejeitada a doutrina de que a obra de Cristo tinha referência especial ao povo de Deus. Portanto, é assunto da história que a doutrina da eleição e a doutrina agostiniana concernente ao desígnio da obra de Cristo se mantinham inseparavelmente unidas. Assim como essa conexão é histórica, é igualmente lógica. Uma doutrina pressupõe necessariamente a outra. Se desde a eternidade Deus determinou salvar uma

porção da raça humana e não outra, parece ser uma contradição dizer que o plano da salvação tinha a mesma referência a ambas as partes; que o Pai enviou seu Filho para morrer por aqueles a quem predeterminara não salvar de maneira tão certa e no mesmo sentido em que ele o deu por aqueles a quem decidira fazer herdeiros da salvação.

As Declarações Expressas das Escrituras

3. E assim encontramos numerosas passagens nas quais se declara que o desígnio da morte de Cristo é o de salvar seu povo de seus pecados. Ele não veio meramente para tomar possível a salvação deles, mas para realmente libertá-los da maldição da lei e do poder do pecado. Isso se acha incluso em todas as descrições bíblicas da natureza e do desígnio de sua obra. Ninguém paga um resgate sem a certeza da libertação daqueles pelos quais ele é pago. Não é um resgate até que realmente redima. E uma oferta não é sacrifício a menos que expie e propicie verdadeiramente. O efeito de um resgate e sacrifício pode certamente ser condicional, porém o cumprimento da condição será assegurado antes de oferecer-se um sacrifício tão caro.

Há também uma grande quantidade de passagens nas quais se declara explicitamente que Cristo deu-se a si mesmo por sua Igreja (Ef 5.25); que ele deu sua vida pelas ovelhas (Jo 10.15); que deu sua vida por seus amigos (Jo 15.13); que morreu para reunir em um só rebanho os filhos de Deus que estavam dispersos (Jo 11.52); que foi a Igreja que ele comprou com seu sangue (At 20.28). Quando a humanidade fica dividida em duas classes, a Igreja e o mundo, os amigos e os inimigos de Deus, as ovelhas e os cabritos, tudo o que se afirma de maneira distintiva de uma classe é implicitamente negado em relação à outra. Quando se diz que Cristo amou sua Igreja e por ela se entregou, que ele deu a vida por suas ovelhas, é óbvio que se diz algo concernente à Igreja e às ovelhas que não é verdadeiro em relação aos que não são nem uma coisa nem outra. Quando se diz que um homem trabalha e sacrifica sua saúde e energia pelos filhos, nega-se com isso que o motivo que o controla é a mera filantropia, ou

que o desígnio que ele tem em vista é o bem da sociedade. Aliás, ele pode ser filantropo e reconhecer o fato de que o bem-estar de seus filhos promoverá o bem-estar da sociedade, mas isso não altera o caso. Permanecerá verdadeiro que o amor por seus filhos é o motivo, e seu bem é o objetivo. É difícil, à luz de Efésios 5.25, onde a morte de Cristo é atribuída a seu amor por sua Igreja, e onde se diz que foi para sua santificação e salvação, acreditar que ele deu-se a si

mesmo em igual sentido pelos réprobos e por aqueles aos quais tinha a intenção de salvar. Portanto, cada afirmação de que Cristo morreu por um povo é a negação da doutrina de que ele morreu igualmente por todos os homens.

Argumento Derivado do Amor Especial de Deus

4. O amor de Deus às vezes significa sua bondade, da qual todas as criaturas sensíveis são objeto e de cujos benefícios são todos recipientes. Às vezes significa seu especial respeito pelos filhos dos homens não só como criaturas racionais, mas também como a progênie daquele que é o Pai dos espíritos de todos os homens. Às vezes significa aquele amor peculiar, misterioso, soberano, incomensurável que excede a todo o conhecimento, do qual são os objetos seu próprio povo, a Igreja dos primogênitos, cujos nomes estão arrolados no céu. Desse amor se ensina: (1.) Que é infinitamente grande. (2.) Que é discriminativo, fixado em alguns, e não em outros dos filhos dos homens. É comparado ao amor de um esposo para com sua esposa, o qual, por sua natureza, é exclusivo. (3.) Que é perfeitamente gratuito e soberano, ou seja, não tem por base o atrativo particular de seus objetos, mas, como o afeto paternal, no mero fato de que são seus filhos. (4.) Que é imutável. (5.) Que obtém todas as bênçãos salvíficas, inclusive todo o bem; de maneira que até mesmo as aflições se encontram entre os frutos designados para o maior bem do sofredor. Ora, é a esse amor, não à bondade geral, nem à mera filantropia, que se atribui constantemente o dom de Cristo. Nisso consiste o amor, não em que amássemos a Deus, mas em que ele nos amou e enviou seu Filho para ser a propiciação por nossos pecados (1 Jo 4.10). Nisso conhecemos o amor de Deus (ou, por meio desse fato conhecemos o que é o amor), porque ele (Cristo) deu sua vida por nós (1 Jo 3.16). Deus glori-fica seu amor para conosco pelo fato de que, sendo nós ainda pecadores, Cristo morreu por nós (Rm 5.8). Ninguém tem maior amor que este, dar a vida por seus amigos (Jo 15.13). Nada pode separar-nos do amor de Deus que está em Cristo Jesus (Rm 8.35-39). Aquele que não poupou a seu próprio Filho, antes o entregou por todos nós, como não nos dará com ele também todas as coisas? (Rm 8.32). Todo o argumento do Apóstolo em Romanos 5.1-11, especialmente ao longo do capítulo oitavo, encontra-se nesse infinito e imutável amor de Deus por seu povo. Sobre essa base, ele argumenta para mostrar a absoluta segurança deles dentro do tempo e por toda a eternidade. Porque ele os amou de tal maneira, deu seu Filho por eles; e, havendo feito isso, propôs-se dar-lhes, com toda a certeza, tudo o que é necessário para sua salvação. Nenhum inimigo jamais prevalecerá contra eles; ninguém jamais poderia separá-los de seu amor. Todo esse argumento é absolutamente

irreconciliável com a hipótese de que Cristo morreu igualmente por todos os homens. Sua morte é atribuída ao amor peculiar de Deus por seu povo e foi a garantia de todos os demais dons salvíficos. Esse amor peculiar de Deus não se fundamenta no fato de que seus objetos são crentes, pois ele os amou quando eram inimigos, quando ainda ímpios, e deu seu Filho para assegurar que seriam conduzidos à fé, ao arrependimento e à completa restauração à imagem divina. Portanto, ele não pode ser explicado como

mera benevolência ou filantropia geral. É um amor que garantiu a comunicação de si mesmo a seus objetos e tomou sua salvação infalível; e, conseqüentemente, não pode ser concedido a todos os homens, indiscriminadamente. Essa descrição é tão predominante nas Escrituras, ou seja, que o amor peculiar de Deus por seu povo, por sua Igreja, pelos eleitos, é a fonte do dom de Cristo, da missão do Espírito Santo e de todas as demais bênçãos salvífícas, que não pode ser ignorado em nenhuma visão do plano e propósito da salvação. Cada afirmação das Escrituras deve ser consistente com essa descrição; e por isso é antibíblica a teoria que nega essa grande e preciosa verdade, e que pressupõe que o amor que assegurou o dom do etemo Filho de Deus foi mera benevolência que teve todos os homens como seu objeto, muitos dos quais são deixados a perecer.

Argumento Derivado da União do Crente com Cristo

5. Outro argumento deriva da natureza da união de Cristo com seu povo, A Bíblia ensina: (1.) Que certa parte da raça humana foi dada a Cristo. (2.) Que lhe foi dada antes da fundação do mundo. (3.) Que todos os que assim lhe foram certamente irão a ele e serão salvos. (4.) Que essa união, visto que foi desde a eternidade, não é uma união de natureza, nem pela fé, nem pela habitação do Espírito Santo. Foi uma união federal. (5.) Que Cristo, portanto, foi cabeça e representante federal. Como tal, ele veio ao mundo, e tudo o que ele fez e sofreu foi como representante, como substituto, atuando em lugar e em beneficio de outros. Mas ele foi representante dos que lhe foram dados, ou seja, dos que estavam nele. Porque foi este dom, e a conseqüente união com ele, que lhe deu esse caráter representativo, ou que o constituiu em cabeça federal. Ele foi, portanto, cabeça federal não da raça humana, mas daqueles que o Pai lhe dera. E por isso sua obra, no que concerne a seu principal propósito, foi somente em favor deles. Toda referência aos demais era subordinada e incidental. Tudo isso é ilustrado e demonstrado pelo Apóstolo em Romanos 5.12-21, no paralelo que ele estabelece entre Adão e Cristo. Toda a humanidade estava em Adão. Ele foi a cabeça e o representante de sua raça. Todos os homens pecaram nele e caíram

com ele em sua primeira transgressão. A sentença de condenação por aquela sua única transgressão passou a todos os homens. Da mesma maneira, Cristo foi o representante de seu povo. Ele agiu por eles. O que ele fez e sofreu em lugar deles, ou como seu representante, eles fizeram e sofreram aos olhos da lei. Pela obediência dele são eles justificados. Tal é a natureza da união em ambos os casos que o pecado de um tornou certa e justa a morte de todos os que estavam unidos em Adão, e a justiça do outro tomou certa e justa a salvação de todos os que estavam nele. O pecado de Adão não tomou meramente possível a condenação de todos os homens; foi a base de sua condenação real. Da mesma sorte, a justiça de Cristo não tomou meramente possível a salvação dos homens, mas a fez certa por aqueles em prol dos quais ele Iabutou. Como seria sem sentido dizer que Adão agiu por aqueles que não estavam nele, assim é antibíblico dizer que Cristo agiu por aqueles que não estavam nele. Não obstante, o ato de Adão como cabeça e representante de sua raça foi rico em conseqüências nocivas, não só para o homem, mas para a terra e tudo o que ela contém; e assim a obra de Cristo é rica em conseqüências abençoadas para todos além daqueles por quem ele Iabutou. Mas isso não justifica alguém dizer que Adão agiu tanto como representante da criatura irracional, como de sua posteridade; tampouco justifica a afirmação de que Cristo morreu por toda a humanidade no mesmo

sentido em que morreu por seu próprio povo. Isso é também tão claramente revelado na Escritura, que força o assentimento dos que decididamente se opõem ao sistema agostiniano, Uma classe desses oponentes, que não permite que ele seja nem mesmo um representante, admite a verdade de tudo o que se tem dito do caráter representativo de Adão e de Cristo. Mas esses afirmam que, como Adão representou toda a raça, assim também agiu Cristo; e como em Adão todos os homens morrem, assim em Cristo todos são vivificados. Dizem, porém, que isso nada tem que ver com morte espiritual em um caso, ou com salvação da alma no outro. A morte que veio a todos os homens em virtude do pecado de Adão foi meramente a morte do corpo; e a vida que vem a todos por intermédio de Cristo é a restauração à vida do corpo na ressurreição. Os wesleyanos assumem o mesmo ponto de vista do caráter representativo de Cristo e de Adão. Cada um representava toda a humanidade. Adão levou todos os homens a incorrer na culpa de seu primeiro pecado e corrupção da natureza. Cristo assegura a remoção da culpa do pecado original e assegura uma semente da graça, ou princípio de vida espiritual, para todos os homens. Assim também uma classe de universalistas mantém que, como todos os homens estão condenados pelo pecado de Adão, assim todos são realmente salvos pela obra de Cristo. Os

racionalistas também se dispõem a admitir que Paulo ensina tudo o que os agostinianos entendem que ele ensina, mas dizem que esse era apenas seu método judaico de apresentar o problema. Não é uma verdade absoluta, mas uma simples forma transitória adequada à época dos Apóstolos. Em todos esses casos, contudo, admite-se o fato principal: Cristo agiu como representante; e o que ele fez certamente assegurou os benefícios de sua obra àqueles por quem ele agiu. Uma vez admitido isso, naturalmente segue-se que ele agiu como representante e substituto unicamente daqueles que finalmente serão salvos.

6. Há outro argumento geralmente apresentado com respeito a esta questão, e que não deve ser negligenciado. A unidade do oficio sacerdotal tomou inseparáveis as funções do sacerdócio. O sumo sacerdote intercedia por todos aqueles pelos quais oferecia sacrifício. Um serviço não ia além do outro. Ele levava em seu peito os nomes das doze tribos. Ele as representava em sua aproximação de Deus. Oferecia sacrifícios pelos pecados deles no grande dia da expiação, e intercedia por eles, e por ninguém mais. O sacrifício e a intercessão se mantinham unidos. O que era certo no que diz respeito aos sacerdotes aarônicos, é certo no que diz respeito a Cristo. Os primeiros, nos informam, eram os tipos do último. As funções de Cristo como sacerdote estão unidas de maneira semelhante. Ele intercede por todos aqueles por quem se ofereceu em sacrifício. Mas ele mesmo diz expressamente: “Não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste” (Jo 17.9). E o Pai sempre lhe ouve; e por isso não se pode presumir que ele interceda por quem realmente não recebe os benefícios de sua redenção.

A Doutrina da Igreja Abrange Todos os Fatos do Caso

7. A prova final de qualquer teoria consiste em sua concordância ou discordância com os fatos a serem explicados. A dificuldade com todos os pontos de vista antiagostinianos quanto ao desígnio da morte de Cristo é que, embora sejam mais ou menos consistentes com os fatos bíblicos conectados ao tema, são totalmente irreconciliáveis com os outros não menos claramente revelados e igualmente importantes. São consistentes, por exemplo, com o fato de que a obra de Cristo lança o fundamento para a oferta do evangelho a todos os homens, ao fato de

que os homens são, com justiça, condenados pela rejeição dessa oferta; e ao fato de que as Escrituras freqüentemente asseveram que a obra de Cristo se destinava a todos os homens. Todos esses fatos podem ser explicados com base na

pressuposição de que o grande desígnio da morte de Cristo era tomar possível a salvação de todos os homens, e que ela apontava igualmente para cada membro de nossa raça. Mas há outros fatos que essa teoria deixa de explicar, e com os quais não pode conciliar-se. Em contrapartida, alega-se que a doutrina agostiniana reconhece todas as afirmações bíblicas conectadas ao tema, e a todas concilia. Se esse é o caso, ela tem de ser a doutrina da Bíblia. Os fatos que são claramente revelados concernentes à morte ou à obra de Cristo são:

(1.) Que Deus, desde a eternidade, deu a seu Filho um povo.

(2.) Que o peculiar e infinito amor de Deus por seu povo é apresentado como o motivo para o dom de seu Filho; e a salvação deles, o desígnio de sua missão.

(3.) Que foi como representante, cabeça e substituto deles que veio ao mundo, que assumiu nossa natureza e cumpriu toda a justiça, levando em si a maldição da lei.

(4.) Que a salvação de todos os que o Pai lhe deu é assim feita totalmente infalível.

Que o esquema agostiniano concorda com esses grandes fatos bíblicos, admite-se sem problemas; mas nega-se que explique o fato de que sobre a base da obra de Cristo se possa oferecer a salvação a todo o ser humano; e que todos os que ouvem e rejeitam o evangelho são, com justiça, condenados por sua incredulidade. Não se pode negar que esses são fatos bíblicos e, se a doutrina agostiniana não fornecer explicação deles, então ela é falsa ou defec-tiva. Há diferentes razões sobre as quais se presume que a doutrina agostiniana não admite a oferta universal do evangelho. Uma delas é a falsa suposição de que o agostinianismo ensina que a satisfação de Cristo foi em todos os aspectos análoga ao pagamento de dívida, uma satisfação à justiça comutativa ou comercial. Daí infere-se que Cristo sofreu tanto por tantos; que pagou tanto por uma alma, e outro tanto por outra, e naturalmente que se exigiria que ele pagasse mais se mais houvesse tido para serem salvos. Se esse é o caso, então é óbvio que a obra de Cristo pode justificar a oferta da salvação somente àqueles cujas dívidas ele realmente cancelou. Acerca dessa perspectiva da questão, pode-se observar:

1. Que esta doutrina jamais foi sustentada por alguma igreja histórica, e a atribuição dela aos agostinianos só pode ser explicada com base na ignorância.

2. Ela envolve a maior confusão de idéias. Confunde as obrigações que surgem entre os homens como donos de propriedades com as obrigações de criaturas racionais diante de um Deus infinitamente santo. Um devedor é um proprietário, e um credor é outro proprietário. A justiça comutativa demanda que liquidem suas dívidas mútuas de maneira eqüitativa. Deus, porém, não é um proprietário, e o pecador, outro. Não estão em relação mútua como dois proprietários. A obrigação que liga um devedor a um credor, e o princípio que impele um Deus justo a castigar o pecado são totalmente distintos. Deus é o dono absoluto de todas as coisas. Nós não devemos nada. Não podemos ter com ele, a esse respeito, a relação de um devedor com um credor. Portanto, essa objeção tem por base um erro total ou uma visão incorreta do atributo da justiça; justiça à qual, segundo os agostinianos, se dá a satisfação de Cristo. Visto que o pecado de Adão foi a base da condenação de sua raça, alguém concluiria que ele pecou um tanto por um homem e outro tanto por outro? Por que, pois, diz-se que, uma vez que a justiça de Cristo é a base judicial de nossa salvação, ele fez e sofreu um tanto por um homem e outro tanto por outro?

3. Como esta objeção é direcionada contra uma teoria que nenhuma igreja jamais adotou, e como ela atribui a Deus uma forma de justiça que não pode de forma alguma pertencer-lhe, ela é portanto contrária àquelas descrições bíblicas sobre as quais a doutrina agostiniana se fundamenta. As Escrituras ensinam que Cristo nos salva no papel de sacerdote, ao oferecer-se como sacrifício por nossos pecados. Um sacrifício, porém, não era o pagamento por uma dívida, o pagamento de um tanto por outro tanto. Às vezes uma vítima era um sacrifício por um só indivíduo; às vezes, por todo o povo. No grande dia da expiação, o bode da expiação levava os pecados do povo, fossem eles mais ou menos numerosos. Não tinha referência alguma com o número de pessoas pelas quais se fazia a expiação. Assim Cristo levou os pecados de seu povo; fossem algumas centenas, incontáveis milhões ou toda a família humana, não estabelece nenhuma diferença quanto à natureza de sua obra, nem quanto ao valor de sua satisfação. O que era absolutamente necessário para um, foi abundantemente suficiente para todos.

Às vezes, porém, a objeção é apresentada de forma um tanto distinta. Admitindo-se que a satisfação de Cristo seja em si mesma de valor infinito, como pode valer para os não-eleitos se não foi destinada a eles? Não vale para os anjos apóstatas porque não foi destinada a eles; como, pois, pode valer para os não-eleitos, se não foi destinada a eles? Como pode um resgate, seja qual for seu valor intrínseco, beneficiar àqueles por quem não foi pago? Ao adquirir essa

forma, a objeção é muito mais ilusória. Entretanto, ela é falaz. Ignora a natureza peculiar do caso. Ignora o fato de que toda a humanidade foi posta sob a mesma constituição ou pacto. O que se exigia para a salvação de um se exigia para a salvação de todos. Exige-se que todos dêem satisfação às exigências da lei. Nem mais, nem menos. Se tais exigências são satisfeitas por um representante ou substituto, sua obra está igualmente à disposição de todos. O propósito secreto de Deus ao prover tal substituto para o homem não tem nada que ver com a natureza nem com a apropriação de sua obra. Sendo a justiça de Cristo de infinito valor ou mérito, e sendo em sua natureza precisamente do que necessitam todos os homens, ela pode ser oferecida a todos. Portanto, é oferecida aos eleitos e aos não-eleitos; e é oferecida a ambas as classes de maneira condicional. Essa condição é uma sincera aceitação dela como a única base para a justificação. Se qualquer um dos eleitos (sendo adultos) deixa de aceitá-la, ele perece. Se qualquer um dos não-eleitos crê, então é salvo. E o que mais qualquer esquema antiagostiniano fornece? Os defensores de tais esquemas dizem que o desígnio da obra de Cristo foi tomar possível a salvação de todos os homens. Tudo o que podem querer dizer com isso é que, se qualquer pessoa (eleita ou não) crê, será salva com base no que Cristo fez. Mas os agostinianos dizem o mesmo. Sua doutrina provê para esta oferta universal de salvação tanto como qualquer outro esquema. Ensina que Deus, ao concretizar a salvação de seu próprio povo, fez tudo o que é necessário para a salvação de todos os homens, e portanto que essa oferta pode ser feita, e de fato se fez, no evangelho. Se se soçobrar a nave em que estavam a mulher e os filhos de um homem que está em terra, ele poderia tomar uma barca e sair em busca de seu resgate. Seu motivo é o amor por sua família; seu propósito é salvá-los. Mas a barca que ele tem pode ser suficientemente grande para receber todos os ocupantes da nave. Haveria alguma incongmência em que ele lhes ofereça uma chance de escape? Ou demonstraria esta oferta que não tinha nenhum amor especial por sua própria família, nem desígnio especial para conseguir salvá-los? E se alguns ou todos aqueles aos quais se lhes fizesse o oferecimento recusassem aceitá-lo, alguns por uma razão,

outros, por outra; alguns porque não avaliaram o perigo em que se encontravam; outros porque pensaram que poderiam salvar-se com seus próprios recursos; e alguns por inimizade contra o homem de quem proveio a oferta, a culpa e insensatez dos mesmos seria tão grande como se o homem não se sentisse movido de modo especial por sua própria família, nem por algum propósito especial para levar a bom termo o salvamento dela. Ou, se a família de um homem fosse, juntamente com outros, mantida em cativeiro, e movido de amor por ela e com o propósito de redimi-la, ele oferecesse um resgate suficiente

para a liberdade de todos os cativos, é óbvio que a oferta de livramento poderia estender-se a todos com base em tal resgate, ainda que especialmente se destinasse só a parte de seu todo. Ou um homem pode fazer uma festa para seus próprios amigos, e a provisão ser tão abundante que abra suas portas de par em par a todos os que quiserem entrar. Isso é precisamente o que Deus realmente fez, segundo a doutrina agostiniana. Movido de especial amor por seu povo, e com o desígnio de assegurar a salvação deles, ele enviou seu Filho para fazer o que justificasse a oferta de salvação a todos os que decidirem aceitá-la. Cristo, pois, não morreu igualmente por todos os homens. Ele deu a vida por suas ovelhas; entregou-se por sua Igreja. Mas, em perfeita consistência com isso, ele fez tudo quanto era necessário, no que diz respeito à satisfação feita à justiça, tudo o que se requer para a salvação de todos os homens. De modo que todos os agostinianos podem anuir-se ao Sínodo de Dort ao dizer: “Ninguém perece por falta de uma expiação”.

Se a Expiação Fosse Limitada pelo Desígnio, Seria Restrita em Sua Oferta

Há ainda outra razão pela qual se insiste que os agostinianos não podem consistentemente pregar o evangelho a toda a criatura. Afirma-se que os agostinianos ensinam que a obra de Cristo é uma satisfação à justiça divina. À luz desse fato, segue-se que a justiça não pode condenar àqueles por cujos pecados ela foi satisfeita. Não pode exigir essa satisfação duas vezes: primeiro do substituto e então do próprio pecador. Isso seria manifestamente injusto, muito pior que não exigir castigo algum. Disso infere-se que, se a satisfação ou a justiça de Cristo é a base sobre a qual um pecador pode ser perdoado, então é a base sobre a qual ele deve ser perdoado. Ela não é a base sobre a qual ele pode ser perdoado, a menos que seja a base sobre a qual ele deve ser perdoado. Se a expiação for limitada pelo desígnio, então deve ser limitada em sua natureza; e se for limitada em sua natureza, então deve ser limitada em sua oferta. Esta objeção também surge de confundir-se uma satisfação pecuniária com judicial, entre as quais os agostinianos são bem criteriosos em discriminar. Tal distinção já foi apresentada em página anterior. Não existe graça alguma em aceitar uma satisfação pecuniária. Ela não pode ser confundida. Ela libera *ipso facto.* No momento em que a dívida é paga, o devedor fica livre; e isso sem nenhuma condição. Nada disso procede no caso da satisfação judicial. Se um substituto é providenciado e aceito, é uma questão de graça. Sua satisfação não libera *ipso facto.* Ela pode resultar em benefício daqueles por quem é feita imediatamente ou em um período remoto; completa ou gradualmente; sob condições ou incondicionalmente; ou jamais poderá beneficiá-los, a menos que

atenda à condição sob a qual sua aplicação é suspensa. Esses fatos são universalmente admitidos por aqueles que afirmam que a obra de Cristo é uma genuína e perfeita satisfação à justiça divina. A aplicação de seus benefícios é determinada pelo pacto entre o Pai e o Filho. Aqueles por quem ela foi especialmente oferecida não foram

justificados desde a eternidade; não nascem em estado justificado; são por natureza, ou nascem, filhos da ira justamente como os demais. Ser filho da ira é ser justamente exposto à ira divina. Permanecem nesse estado de abandono até que creiam, e devem morrer (exceto na infância) antes de crer, e inevitavelmente perecerão a despeito da satisfação feita por seus pecados. São as estipulações do pacto que impedem tal resultado. Sendo tal a natureza da satisfação judicial dada por Cristo à lei, sob a qual todos os homens são colocados, pode ser sinceramente oferecida a todos os homens com a garantia de que, se crerem, o resultado será sua salvação. Sendo sua obra especialmente designada para a salvação de seu próprio povo, esse fato toma-se certo através das condições do pacto; mas isso é perfeitamente consistente com o fato de ser a base da oferta geral do evangelho. Os luteranos e reformados concordam inteiramente, como já se afirmou, em seus pontos de vista sobre a natureza da satisfação de Cristo, e conseqüentemente, no que diz respeito a este ponto, existe o mesmo fundamento para a oferta geral do evangelho segundo ambos os esquemas. O que os reformados ou agostinianos sustentam sobre a eleição não afeta a natureza da expiação. Permanece a mesma, quer designada para os eleitos, quer para todo o gênero humano. Não deriva sua natureza do propósito secreto de Deus quanto à sua aplicação.

Análise de Certas Passagens das Escrituras

Admitindo, não obstante, que a doutrina agostiniana de que Cristo morreu especialmente por seu próprio povo explica o oferecimento geral do evangelho, como é possível conciliar isso com aquelas passagens nas quais, de uma ou de outra maneira, se ensina que ele morreu por todos? Como resposta a esta pergunta, deve-se observar que, em primeiro lugar, o agostinianismo não nega que Cristo morreu por todos. O que ele nega é que ele morreu igualmente, e com o mesmo propósito, por todos. Ele morreu por todos para deter a execução imediata da pena da lei sobre toda a nossa raça apóstata; a fim de obter para os homens as inumeráveis bênçãos que acompanham sua condição na terra, o que, em um importante sentido, é condição de prova; e a fim de poder lançar o fundamento para a oferta do perdão e reconciliação com Deus, sob a condição de

fé e de arrependimento. Estas são conseqüências universalmente admitidas de sua satisfação, e portanto todas entram neste mesmo desígnio. Por meio dessa dispensação se faz manifesto a cada mente inteligente no céu e na terra, e aos mesmos que persistem em não arrepender-se, que a perdição dos que perecem é motivada por culpa deles mesmos. Não querem atender a Cristo para terem vida. Recusam aceitá-lo para que reine sobre eles. Ele chama, mas eles não querem responder. Ele diz: “O que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora”. Cada ser humano que atende é salvo. Isso é o que se diz quando se fala ou se acha implícito na Escritura que Cristo se entregou a si mesmo como propiciação, não só por nossos pecados, mas pelos do mundo inteiro. Ele foi uma propiciação eficiente pelos pecados de seu povo, e suficiente para o mundo inteiro. Os agostinianos não têm necessidade alguma de afastar-se de seu princípio fundamental, a saber, que é o dever dos teólogos subordinar suas teorias à Biblia, e não ensinar o que lhes parece certo ou razoável, mas simplesmente o que a Bíblia ensina.

Em segundo lugar, porém, deve-se observar que os termos gerais são empregados indefinidamente, e não inclusivamente. Significam todas as classes ou tipos, e não cada indivíduo. Quando Cristo diz: “Quando foi elevado da terra, atrairei a mim todos os homens”, ele quer

dizer todos os homens de todas as épocas, classes e condição, e não cada pessoa individualmente. Quando Deus prediz que no advento do Messias ele derramaria seu Espírito sobre toda a carne, tudo o que foi predito consiste na efusão geral do Espírito Santo. E quando é dito que todos os homens verão (experimentarão) a salvação de Deus, isso não significa que serão salvos todos os homens individualmente, mas a grande multidão de todas as classes. A mesma observação se aplica ao uso do termo mundo. Significa os homens, o gênero humano, como raça ou ordem de seres. Ninguém hesitaria em chamar o Senhor Jesus de o “Salvator hominum”. Ele é assim saudado e adorado onde quer que se conheça o seu nome. Mas ninguém pretende dizer com isso que ele realmente salva todo o gênero humano. O que se quer dizer é que ele é nosso Salvador, o Salvador dos homens, não dos anjos, não exclusivamente dos judeus, nem ainda somente dos gentios, não apenas dos ricos ou apenas dos pobres, não exclusivamente dos justos, mas também dos publicanos e pecadores. Ele é o Salvador de todos os homens que vêm a ele. E assim, quando ele é chamado de o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo, tudo o que se quer dizer é que ele tira os pecados dos homens; que ele veio como oferta pelo pecado, levando não propriamente os seus pecados, mas os pecados de outros.

Em terceiro lugar, esses termos gerais devem ser sempre entendidos em referência às coisas expressas no contexto. Quando se diz que todas as coisas, o universo, serão postas em sujeição a Cristo, naturalmente se deve entender o universo criado. Em 1 Coríntios 15.27, Paulo expressamente menciona essa limitação, mas em Hebreus 2.8 ela não é mencionada. Entretanto, ela se acha envolvida tanto em uma passagem quanto na outra. Quando em Romanos 5.18 lemos que, pela justiça de Cristo, o dom gratuito da justificação da vida veio a todos os homens, necessariamente isso se limita a todos os que estão em Cristo, de quem fala o Apóstolo. Assim também em 1 Coríntios 15.22, "Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo" [(QoiToir|0f|aovToa, isto é, vivificados com a vida de Cristo], é em ambos as partes da oração certamente não todos, mas todos os que estão em Adão e todos os que estão em Cristo. Isso é ainda mais evidente em Romanos 8.32, onde se diz que Deus deu seu Filho por todos nós. O *nós* é uma referência à classe de pessoas das quais trata todo o capítulo, ou seja, aqueles para quem não há condenação, que são guiados pelo Espírito, por quem Cristo intercede etc. Efésios 1.10 e Colossenses 1.20 são textos favoritos para os universalistas, pois ensinam que todos no céu e na terra estão unidos a Deus por intermédio de Jesus Cristo. Eles estão certos ao entender essas passagens como que ensinando a salvação de todos os homens, se pelo termo *todos,* nesta conexão, devemos entender todos os seres humanos. Mas por que limitar o termo a todos os homens? Por que não incluir os anjos e ainda as criaturas irracionais? A resposta é: porque a Bíblia ensina que Cristo veio para salvar os homens, não os anjos nem os animais irracionais. Eqüivale simplesmente a dizer que *todos* deve limitar-se aos objetos da redenção. Quem são eles, deve ser descoberto não através desses termos gerais, mas através do ensino geral das Escrituras. Esses todos que se acham unidos em um só corpo harmonioso por intermédio de Jesus Cristo são todos aqueles a quem ele veio salvar. A mesma observação se aplica a Hebreus 2.9: Cristo experimentou a "morte [ÚTrèp ravTÓç] por todo homem". É bem notório que Orígenes entendeu isso como falando de cada criatura; outros, de cada criatura racional; outros, de cada criatura racional apostatada; outros, de cada pessoa; outros, de cada um daqueles que foram dados pelo Pai ao Filho. Como decidiremos qual dessas interpretações é correta? No que diz respeito à mera significação das palavras, tanto é correta uma quanto a outra. É somente pela analogia das Escrituras que o signifi-

cado do escritor sacro pode ser determinado. Cristo provou a morte em favor de cada um dos objetos da redenção. Se ele veio redimir todos os seres sensíveis criados, ou todas as criaturas racionais, ou todos os homens, ou todos quantos

foram dados ao Filho nos concílios da eternidade, quem decide é a Bíblia. A grande maioria das passagens citadas para provar que Cristo morreu igualmente por todos os homens vem sob uma ou outra das classes supramencionadas, e não tem nenhum apoio real sobre a questão concernente ao desígnio de sua morte.

Há outra classe de passagens com as quais, dizem, não se pode conciliar a doutrina agostiniana; as que falam que podem perecer aqueles por quem Cristo morreu. Com referência a essas passagens, pode-se observar, primeiro, que há certo sentido, como já se disse antes, em que Cristo morreu por todos os homens. Sua morte teve o efeito de justificar a oferta de salvação para todos os homens; e, naturalmente, foi designada para que tivesse tal efeito. Portanto, ele morreu suficientemente por todos. Em segundo lugar, essas passagens são, pelo menos em alguns casos, hipotéticas. Quando Paulo exorta os coríntios a não fazer perecer aqueles por quem Cristo morreu, ele está simplesmente exortando-os a não agir egoisticamente em relação àqueles por quem Cristo demonstrou a mais profunda compaixão. Esta passagem não declara nem implica que algum daqueles por quem Cristo morreu realmente perece. Ninguém perecerá dos que ele veio salvar; multidões perecem daqueles aos quais tem sido oferecida a salvação com base em sua morte.

Como Deus, no curso da natureza e na dispensação de sua providência, move-se em majestade imperturbável, pouco se preocupa com a aparente complicação ou mesmo aparente inconsistência de um efeito ou de uma dispensação com a outra; assim o Espírito de Deus, na Bíblia, exibe os propósitos, as verdades e as atividades de Deus, precisamente como são, seguro de que mesmo as mentes finitas por fim serão capazes de ver a consistência de todas as suas revelações. As doutrinas da preordenação, soberania e eficaz controle providencial seguem de mãos dadas com as doutrinas da liberdade e responsabilidade das criaturas racionais. Ficam fora os que dispensam a lei, a salvação pela fé sem as obras e a absoluta necessidade de vida santa. Na mesma página encontramos a garantia do amor de Deus para com os pecadores e declarações de que ele deseja que todos os homens venham a ele e vivam, com afirmações explícitas de que ele determinou deixar as multidões perecer em seus pecados. De igual modo, as declarações expressas de que foi o amor incompreensível e peculiar de Deus por seu próprio povo que o induziu a enviar seu Filho para a redenção deles; que Cristo veio ao mundo com esse objetivo específico; que ele morreu por suas ovelhas; que ele se deu por sua Igreja; e que a salvação de todos por quem ele assim se ofereceu tomou-se infalível pelo dom do Espírito, trazendo-lhes a fé e o arrependimento, se entrelaçam com declarações de sua boa vontade para com

toda a humanidade, com ofertas de salvação para todo aquele que crer no Filho de Deus, bem como anúncios de ira contra os que rejeitam tais oferecimentos de mercê. Tudo o que temos de fazer é não ignorar nem negar quaisquer desses modos de descrição, mas abrir bem amplamente nossa mente para receber a ambos e conciliá-los o melhor que pudermos. Ambos são verdadeiros, em todos os casos supramencionados, vejamos ou não sua consistência.

[1]

Aliás, parece que a filosofia de Schelling, Hegel e Schleiermacher, para os homens que vão surgindo, já é coisa dõ passado, como a dos hindus ou da cabala. A mente alemã tem-se debatido para fazer que o espírito seja tudo e não seja nada.

[2]

Ver seu *Geschichte der protestantischen Theologie,* p. 769 e adiante. Ele remonta essa regeneração a ScheHing, Hegel e Schleiermacher, especialmente, por certo, ao último.

[3]

Commentar zum Briefe an die Hebrãer, p. 728. “Behãlt man die Verdammnisswürdigkeit unserer Schuld recht ira Auge und lasst man ohne Deuteln die drei grossen von der Schrift bezeugten Heilswahrheiten stehen: 1. dass Gott den der von keiner Sünde wüsste für uns zur Sünde gemacht d. i. ihm unsere Siinden imputirt hat; 2. dass Christus der Schuldlose, aber mit unserer Schuld Beladene für uns ein Finch geworden d. i. den Blitz des Zoms, der uns treffen sollte, für uns erlitten, oder, wie die Schrift auch sagt, dass Gott an seinem Sohne, der unser Fleisch und Blut angenommen und sich uns zum Sündopfer, zur Sündensühne begeben, das Gericht über die Sünde vollzogen; 3. dass uns nun im Glauben seine Gerechtigkeit ebenso zugerechnet wird, um vor Gott bestehen zu konnen, wie er sich hat unsere Sünden zurechnen lassen, um sie zu büssen so ist es auch, so lange diese Vordersãtze ungeschmãlert bleiben, sonnenklar, das *er stellvertretend* für uns gelitten und gestorben, damit wir nicht leiden müssten, was wir verwirkt, und damit wir statt zu sterben in seinem durch stellvertretenden Tod hindurch gewonnen Leben das Leben hatten.”

Recapitulando esta questão, é óbvio que a doutrina de que Cristo morreu igualmente por todos os homens com o propósito de tomar possível a salvação de todos não tem vantagens sobre a doutrina de que ele morreu especialmente por seu próprio povo, e com o propósito de tomar certa a salvação deles. Isso não apresenta uma visão mais elevada do amor de Deus nem do valor da obra de Cristo. Não estabelece uma base mais sólida para a oferta da salva-

ção "a toda criatura", nem toma mais evidente a justiça da condenação dos que rejeitam o evangelho. São condenados por Deus, pelos anjos e pelos homens, e por sua própria consciência, por recusarem crer que Jesus é o Filho de Deus, Deus manifestado em came, e conseqüentemente amá-lo, adorá-lo e nele confiar e a ele obedecer. A doutrina oposta, antiagostiniana, tem por base uma compreensão parcial dos fatos do caso. Ignora o amor especial de Deus, claramente revelado, por seu povo peculiar; a união entre Cristo e seus eleitos; o caráter representativo que assumiu como Substituto deles; a eficácia certa de seu sacrifício em virtude do pacto da redenção; e a relação necessária entre o dom de Cristo e o dom do Espirito Santo. Além disso, conduz a perspectivas confusas e inconsistentes do plano da salvação e a teorias antibíblicas e perigosas concernentes à natureza da expiação. Portanto, é um esquema limitado e pobre; enquanto a doutrina ortodoxa é universal e inclusiva; cheia de consolação e de poder espiritual, bem como de justiça para toda a humanidade.

CAPÍTULO IX

TEORIAS SOBRE A EXPIAÇÃO

A história desta doutrina comumente se divide em três períodos: o Patrístico; o Escolástico; e a época da Reforma, e daquele acontecimento até nossos dias. O método que os escritores, sobre esta questão, têm adotado geralmente consiste em passar em revista, em ordem cronológica, os teólogos eminentes que viveram durante esses vários períodos, e apresentar um esboço geral do ensino de cada um deles.

Os dois grandes objetivos que deveriam ser alcançados através da obra de Cristo são: a eliminação da maldição sob a qual a humanidade gemia em virtude do pecado; e a restauração dela à imagem de Deus e à comunhão com ele. Ambas as coisas são essenciais para a salvação. Temos uma culpa que deve ser removida, e

uma alma morta em delitos e pecados que deve ser vivifícada com um novo principio de vida divina. Provê-se para esses dois objetivos na doutrina da redenção tal como se apresenta nas Escrituras e se sustenta na Igreja. Nas teorias contraditórias ensinadas pelos teólogos, um desses objetivos é ignorado, ou eles são subordinados indevidamente um ao outro. Foi uma característica da antiga igreja grega exaltar o último, enquanto a latina fez o primeiro mais proeminente. Ao revisar a história da doutrina, ver-se-á que existem cinco teorias gerais que compreendem todas as numerosas formas nas quais são mantidas.

§ 1. *A Visão Ortodoxa*

A primeira é aquela que durante séculos tem sido considerada a doutrina ortodoxa; em seus traços essenciais, é comum às igrejas latina, luterana e reformada. Esta é a doutrina que o escritor tem tentado expor e defender nas páginas precedentes. Segundo tal doutrina, a obra de Cristo é uma genuina satisfação, de um mérito inerente e infinito, para a justiça vindicativa de Deus; de maneira que ele salva seu povo fazendo por eles, e em seu lugar, aquilo que eles foram incapazes de fazer por si mesmos: satisfaz as exigências da lei em favor deles, e assume a penalidade dela em lugar deles; é através desse ato que eles são reconciliados com Deus, recebem o Espírito Santo e são feitos participantes da vida de Cristo para sua santificação atual e salvação eterna.

Esta doutrina provê para os dois grandes objetivos supramencionados. Mostra como a maldição da lei é removida graças ao fato de Cristo fazer-se maldição por nós, e como, em virtude desta reconciliação com Deus, chegamos a ser, através do Espirito, participantes da vida de Cristo. Ele se nos tomou não somente justiça, mas também santificação. Somos, por seu sangue, purificados da culpa e renovados por seu Espírito segundo a imagem de Deus.

Uma vez morrendo nele, devemos viver nele. A participação em sua morte assegura a participação em sua vida.

§ 2, A Doutrina de Alguns dos Pais Antigos

A segunda teoria é a que prevaleceu extensamente entre os Pais. Foi dada somente como solução à pergunta: Como Cristo nos liberta do poder de Satanás? Não contempla nem a eliminação da culpa nem a restauração da vida divina, mas apenas nossa libertação do poder de Satanás. Baseava-se naquelas passagens das Escrituras que descrevem o homem à luz da queda em escravidão ao príncipe

das trevas. O objetivo da redenção era livrar a humanidade dessa escravidão. Isso só poderia ser concretizado se, de alguma forma, fosse conseguida a derrota de Satanás e a destruição de seu direito ou poder de ter os homens como escravos. Cristo levou isso a bom termo e assim toma-se o Redentor dos homens. Esta teoria geral é apresentada de três formas distintas. A primeira apela para o princípio antigo dos direitos de guerra, segundo o qual os vencidos tomavam-se escravos do vencedor. Satanás venceu Adão, e assim tomou-se seu legítimo dono, dele e de sua posteridade. Portanto, ele é chamado deus e príncipe deste mundo. Para livrar os homens dessa terrível escravidão, Cristo ofereceu-se a Satanás como resgate. Satanás aceitou a oferta e renunciou a seu direito de reter os seres humanos como seus escravos. Não obstante, Cristo rompeu as ligaduras de Satanás, cujo poder tinha por base a pecaminosidade de seus súditos. Em resposta à pergunta: Como Satanás pôde aceitar Cristo como resgate pelos homens se sabia que ele era uma pessoa divina? A resposta é que Satanás não sabia que Cristo era divino, porque sua divindade estava velada por sua humanidade. Aliás, em resposta à pergunta: Como Satanás pôde aceitar a Cristo como resgate se o considerava mero homem? A resposta é que ele viu que Cristo era inco-mensuravelmente superior aos demais homens, talvez pertencente a uma das mais elevadas ordens de anjos, a quem ele podia nutrir a esperança de manter com segurança. A segunda forma desta teoria não considera Cristo como resgate pago a Satanás, mas como conquistador. Assim como Satanás conquistou a humanidade, tomando-a sua escrava, assim Cristo se fez homem e, em nossa natureza, venceu a Satanás; assim obteve o direito de livrar-nos de nossa escravidão e destinar o próprio Satanás a cadeias e trevas.

A terceira forma da teoria consiste em que, como o direito e poder de Satanás têm por base o pecado, ele se excedeu em sua autoridade quando provocou a morte de Cristo, que era isento de todo o pecado; e com isso perdeu totalmente a autoridade sobre os homens. Esta teoria geral de que a grande obra de Cristo, como Redentor, foi livrar o homem da escravidão a Satanás, e de que o resgate foi pago a ele e não a Deus; ou de que a dificuldade que se interpunha no caminho de nossa salvação era o direito que Satanás adquirira sobre nós como escravos, o qual Cristo de alguma maneira cancelou, foi dominante durante longo tempo na Igreja. Encontra-se em Irineu, Orígenes, Teodoreto, Basílio, Cirilo de Jerusalém, Agostinho, Jerônimo, Hilário, Leão Magno e outros.[1] A base bíblica para essa perspectiva da obra de Cristo é muito frágil. É verdade que os homens são cativos de Satanás e estão sob seu domínio.

É verdade que Cristo se entregou como resgate; e pelo pagamento desse resgate

somos libertados da escravidão ao príncipe das trevas. Mas não segue disso que o resgate fosse pago a Satanás, nem que ele tivesse algum direito justo e autoridade sobre os filhos dos homens. O que as Escrituras ensinam a esse respeito é:

1. Que o homem, pelo pecado, ficou sujeito à penalidade da lei divina.

2. Que Satanás tem o ofício de infligir essa penalidade até o ponto em que se lhe permite atormentar e desgraçar os filhos dos homens.

3. Que Cristo, havendo feito satisfação, através de sua morte, à penalidade da lei, naturalmente nos libertou do poder de Satanás. Ver especialmente Hebreus 2.14. Mas isso não abona a doutrina de que Satanás teve algum direito, com justiça, de manter a humanidade como escrava; nem que Cristo se ofereceu como resgate ao príncipe deste mundo. Esta doutrina foi energicamente combatida na igreja primitiva por Gregório de Nissa, e faz já bastante tempo que caiu no olvido. O único interesse que desperta atualmente é como assunto histórico. Naturalmente, não se deve presumir que os grandes luminares da Igreja supramencionados cressem que a obra de Cristo como Salvador dos homens consistisse em livrar-nos do poder de Satanás; que ignorassem seu ofício como sumo sacerdote diante de Deus, ou negassem o efeito de sua morte como expiação pelo pecado, ou olvidassem que ele é para nós a fonte da vida espiritual. Essas doutrinas são mui claramente enunciadas periodicamente por eles como seus conceitos peculiares sobre nossa libertação da escravidão de Satanás. Inclusive Orígenes, tão desenfreado em seu pensamento, e tão disposto a explicar as verdades cristãs em sentido filosófico, ensina a doutrina católica com perfeita nitidez.

Em seu comentário a Romanos 3.25, 26, diz ele:[2] “Cum dixisset, quod pro omni genere humano redemptionem semetipsum dedisset, ... nunc addit aliquid sublimius et dicit, quia ‘proposuit eum Deus propitiationem per fidem in sanguine ipsius:’ quod scilicet per hostiam sui corporis*propitium hominibus faceret Deum*, et per hoc ostenderet justitiam suam.... Deus enim justus est, et *justus justificare non poterat injustus*, ideo interventum voluit esse propitiatoris, ut per ejus fidem justificarentur qui per opera própria justificari non poterant”. Nenhum dos reformadores faz uma declaração mais evidente da verdade do que se acha contido nessas palavras. Ele diz ainda:[3] “Posuit ergo et manum suam super caput vituli: hoc est peccata generis humani imposuit super caput suum. Ipse est enim caput corporis ecclesiae suae”. Em todos os tempos da

Igreja, pelos pais antigos e em períodos subseqüentes, é retida a linguagem do Novo Testamento em referência a Cristo e sua obra. Ele é familiarmente chamado de sacerdote e sumo sacerdote, e ofereceu-se como sacrifício pelo pecado, como redentor, como resgate e como aquele que cancelou nossas dívidas. Como os pais antigos eram versados nos sacrifícios e conheciam a luz na qual eram considerados pelo mundo antigo, que tanto os sacrifícios pagãos quanto os judaicos eram expiatórios, há pouca dúvida de que os pais, ao chamar Cristo de um sacrifício, pretendiam reconhecê-lo como uma expiação por nossos pecados, ainda que se admita a grande imprecisão, variedade e inconsistência prevalecente em seus discursos sobre este tema. Toda a atividade das mentes cultas era desde tempos imemoráveis dirigida primeiramente às doutrinas da Trindade e da pessoa de Cristo, e subseqüentemente àquelas concernentes ao pecado e a graça.

§ 3. A Teoria Moral

Uma terceira teoria geral sobre a obra de Cristo é a que rejeita a idéia da expiação, ou da satisfação da justiça mediante o castigo vicário, e atribui toda a eficácia de sua obra ao efeito moral produzido nos corações humanos por seu caráter, ensinos e atos. Por essas razões, é geralmente designada como “o conceito moral da expiação”. Presume-se que Deus não possui o atributo de justiça, ou seja, não possui a perfeição que torne necessário, ou moralmente obrigatório, que o pecado seja castigado. Se esse é o caso, então não há necessidade de expiação para obter o perdão. Tudo o que é necessário para a restauração dos pecadores ao favor divino é que eles deixem de ser pecadores. A relação de Deus com suas criaturas racionais é determinada pelo caráter moral dessas criaturas. Se elas estão moralmente corrompidas, são lançadas de sua presença; se são restauradas à santidade, tomam-se os objetos de seu amor e os recipientes de seus favores. Portanto, tudo o que Cristo, como Salvador dos homens, veio realizar foi essa reforma moral no caráter dos homens. Aqui, como também geralmente em outros casos, os erros são meias verdades. É verdade que a relação de Deus com suas criaturas racionais é determinada por seu caráter. É verdade que ele repele os pecadores e mantém comunhão com os santos. É verdade que Cristo veio restaurar os homens à santidade, e assim ao favor e comunhão com Deus. Mas é também verdade que, para tomar possível a restauração dos pecadores à santidade, era necessário que a culpa de seus pecados fosse expiada, ou que a justiça fosse satisfeita. Até que isso seja feito, eles estão sob a ira e maldição de Deus. E estar sob a maldição de Deus é estar excluído da fonte de toda a santidade.

Alguns dos defensores deste ponto de vista da obra de Cristo falam, aliás, abertamente da justiça de Deus. Reconhecem-no como um Ser justo que por toda a parte e sempre castiga o pecado. Mas isso é feito somente pela operação de leis eternas. A santidade, por sua natureza, produz felicidade; e esta é sua recompensa. O pecado, por sua natureza, produz desdita; e tal é seu castigo. Elimine-se o pecado, e seu castigo é eliminado. O caso é análogo à saúde e doença. Se uma pessoa está bem, então é fisicamente feliz; se está enferma, então se encontra em estado de sofrimento. O único meio possível de remover o sofrimento é removendo a enfermidade; e nada mais além disso se pode requerer. Esse é o ponto de vista apresentado por John Young, D. D.[4] Diz ele: "Não existe esse atributo em Deus [como justiça retilínea]. Mas o castigo inevitável do mal moral, sempre e em toda a parte, é não obstante infalível. A justiça do universo é um fato tremendo, um fato eterno e necessário que nem mesmo Deus pode evitar. Há uma força irresistível e real emanando de sua constituição essencial pela qual pecado castiga pecado. Essa é uma lei fixa do universo moral, lei essa em perfeita harmonia com a vontade eterna, e que nunca é nem pode ser quebrada. A misericórdia de Deus em nosso Senhor Jesus Cristo de forma alguma afasta essa justiça; o que esta faz é remover e tomar inexistente a única base sobre a qual permanece a reivindicação da justiça. Em vez de arbitrariamente subtrair o castigo ao criminoso, ela destrói em sua alma aquele mal que é a única causa e razão do castigo, e que, sendo removida, o castigo por si mesmo cessa". A mesma doutrina é ensinada pelo dr. Bushnell.[5] Falando de Cristo, diz ele: "Sua obra termina

não no alívio das penas por meio de devida compensação, mas na transformação do caráter e no resgate, por esse meio, dos homens culpados das causas retributivas provocadas por seus pecados". Afirma-se que a remissão consiste em "conforto espiritual"; aquele livramento do pecado que assegura a isenção dos efeitos naturais da transgressão. Esse sistema necessariamente exclui a idéia de perdão no sentido ordinário do termo. Extirpar a inflamação de uma ferida remove a dor; remover o pecado da alma assegura a isenção da dor que o pecado necessariamente produz. A idéia de perdão, no último caso, é tão incongruente quanto no primeiro. Não obstante, a Biblia está saturada das promessas de perdão e das orações dos penitentes pela mercê perdoadora. É muito claro, pois, que este esquema não concorda com as Escrituras; e é igualmente claro que ele não é uma religião adequada para os que sentem a necessidade de perdão.

Coleridge, em seu "Aids to Reflection", apresenta o mesmo ponto de vista. Em

uma nota no final da obra, ele fornece a seguinte ilustração ao tema. Uma viúva tem um filho pródigo que merece que ela o abandone. Esse filho tem um amigo que toma seu lugar e faz todos os deveres filiais para a desditosa mãe. O pródigo, vencido pela demonstração de bondade por parte de seu amigo, regressa a seu lar arrependido e mudado. Quão irracional e revoltante, diz Coleridge, seria dizer que o amigo fizera expiação ou satisfação à justiça pelos pecados do pródigo.

Esse conceito moral da expiação, como é chamado, tem sido apresentado de diferentes formas. Na primeira forma, a obra de Cristo na salvação dos homens se limita a seu oficio de mestre. Ele introduziu uma nova e mais elevada forma de religião, por meio da qual os homens foram redimidos das trevas e da degradação do paganismo. Esse foi um bem tão grande e tão patente aos olhos dos que se convertiam do paganismo, e que se viam cercados por seus males, que não surpreende que alguns dos pais exaltassem essa função de Cristo como salvador, quase a ponto de negligenciar todas as demais. Na Igreja primitiva, contudo, freqüentes como eram os reconhecimentos das obrigações dos homens para com Cristo como o Redentor do paganismo, ele era ainda reconsiderado por todos os cristãos como um sacrifício e um resgate. Em tempos recentes, esses últimos aspectos de sua obra foram rejeitados e somente os primeiros foram retidos.

A segunda forma desta teoria, embora retenha a idéia de que o benefício real conferido por Cristo foi sua doutrina, todavia atribui seu título de Salvador principalmente à sua morte. Como as Escrituras constantemente asseveram que somos salvos pelo sangue, pela cruz, pelos sofrimentos de Cristo, esse aspecto do ensino bíblico não pode ser negligenciado. Somos informados, pois, que ele nos salva não como um sacrifício, mas como um mártir. Ele morreu para nós. Por sua morte suas doutrinas foram seladas com sangue. Portanto, não apenas como uma afirmação de sua própria sinceridade, mas para dar a certeza às verdades que ele ensinou, especialmente as verdades concernentes à vida futura, ao amor de Deus e à sua disposição em perdoar o pecado e conformar-nos à veracidade daquelas doutrinas nas quais ele é qualificado como o Salvador dos homens.

Em terceiro lugar, outros ainda consideram o poder de Cristo em salvar os homens do pecado como não devido a seu ensino, ou a seu ato de selar suas doutrinas com seu sangue, mas à manifestação que ele fez de amor sacrificial. Isso exerce maior poder sobre o coração dos homens do que todos os outros

elementos juntos. Se o ímpio não poderia reivindicar o amor, o qual se manifesta não só através em palavras de ternura, através de atos de bondade e através

de expressões de solidariedade, mas também através de total renúncia, pela renúncia de todo o bem e pela submissão voluntária a todo o mal, seu caso seria sem esperança. Uma vez que amor tal como o de Cristo jamais se exibiu antes aos homens; e nenhum exemplo de tal de renúncia jamais ocorreu antes nem poderá ocorrer novamente, ele é o Salvador por via de eminência. Outros homens, que através do amor se sujeitaram à auto-renúncia para o bem dos homens, estão dentro da esfera e em sua própria medida, são também salvadores; a obra de salvação pela exibição do amor que se sacrifica continua ininterruptamente em nosso redor, e de eternidade a eternidade, enquanto o mal existir, na presença de seres imbuídos de amor. Ainda Cristo, em sua obra, ocupa um lugar peculiar e proeminente, e portanto somos cristãos; reconhecemos Cristo como o maior dos salvadores.

Tal é o ponto de vista laboriosamente apresentado pelo dr. Bushnell na obra supramencionada. Até o fim de seu livro, contudo, ele virtualmente leva tudo de volta e depõe suas armas, vencido pelos instintos de sua própria natureza religiosa e pela autoridade da palavra de Deus. Diz ele: “Nos fatos [da paixão de nosso Senhor], extemamente considerados, não há sacrifício, nem oblação, nem expiação, nem propiciação, mas simplesmente um viver e morrer, e assim por diante. Os fatos são impressivos; a pessoa se acha vestida de uma maravilhosa dignidade e beleza; a agonia é eloqüente de amor; e a cruz é uma chocante assassina triunfantemente satisfeita. E se então surge a pergunta, como devemos usar tal história com o fim de conciliá-la, dificilmente saberemos de que maneira começar. Como iremos a Deus pelo auxílio desse martírio? Como nos valeremos dele, ou como nos poremos sob ele para ser justificados e estar em paz com Deus? Há claramente uma necessidade aqui, e essa necessidade é satisfeita quando damos uma forma de pensamento aos fatos que se encontram não nos próprios fatos. São postos diretamente nos moldes do altar, e somos convocados a aceitar o Deus-homem crucificado como nosso sacrifício, uma oferenda ou oblação por nós, nossa propiciação, para que sejamos aspergidos de nossa má consciência, lavados, purgados, purificados, limpados de nosso pecado. Em vez de deixar o assunto dos fatos justamente como ocorreram, há uma reversão das formas familiares de pensamento, feitas familiares em parte com esse propósito, e nos é dito, em termos breves, que usemos os fatos justamente quando desejamos as ofertas pelo pecado postas sobre o altar, e fazer delas um altar da graça, apenas uma graça completa e perfeita, uma oferta uma

vez para sempre.... Tanto há nisso que, sem essas formas do altar, seria total perda de tempo fazer qualquer uso dos fatos cristãos, o que nos poria numa condição de reconciliação prática com Deus. Cristo é bom, belo, maravilhoso, seu desinteressado amor é um auto-retrato dele, sua paciência perdoadora enternece meu sentimento, sua paixão abre meu coração, mas o que é isso, e como ele se tomará para mim a salvação de que careço? Uma só palavra - *Ele é meu sacrifício* - me esclarece tudo, e o contemplo, com todo o meu pecado sobre ele, o reputo minha oferenda, chego-me a Deus através daquele que entrou no Santo dos Santos através de seu sangue". "Queremos usar isso em termos de altar tão livremente como são usados por aqueles que aceitam a fórmula de expiação ou satisfação judicial pelo pecado; e também sua forma, quando as estão usando mais praticamente." "Não podemos permitir a perda dessas formas sacras do altar. Elas cumprem uma função que nada mais pode cumprir, e servem a uma utilidade que não tem serventia sem elas."[6]

Objeções a Esta Teoria

As objeções óbvias a este conceito moral da expiação, em todas as suas formas, são:

1. Que enquanto ele retém alguns elementos da verdade, no fato de reconhecer a restauração do homem à santidade de Deus, como o grande objetivo da obra de Cristo, e considerar sua obra como que envolvendo a maior manifestação possivel ou concebível do amor divino, manifestação que é a mais poderosa de todas as influências naturais a operar no coração dos homens, todavia elimina inteiramente o que é essencial à doutrina bíblica da expiação. A Bíblia exibe Cristo como sacerdote, a oferecer-se em sacrifício pela expiação de nossos pecados, a levar nossos pecados em seu próprio corpo no madeiro, a tomar-se maldição por nós e a entregar-se como resgate por nossa redenção. As Escrituras ensinam que esta expiação da culpa é absolutamente necessária antes que a alma dos culpados seja o sujeito da graça renovadora e santificadora. Antes desta expiação, os homens estavam espiritualmente mortos sob a penalidade da lei, que é morte em todas as suas formas. E portanto, enquanto se acham sob a maldição, todas as influências do mundo seriam tão inúteis como a luz do meio-dia para dar vista a um cego, ou como medidas sanitárias para ressuscitar um morto. E assim, ao rejeitar a doutrina da expiação ou da satisfação à justiça, esta teoria rejeita a própria essência da doutrina bíblica da expiação.

2. Esta teoria não satisfaz as necessidades de nossa condição. Somos

pecadores; somos culpados bem como contaminados. A consciência da nossa responsabilidade perante a justiça, e da necessidade de satisfazer suas exigências, é tão inegável e tão indestrutível quanto nossa consciência de estarmos contaminados. A expiação é tão necessária para o primeiro como a santificação é para o segundo. Portanto, nenhuma forma de religião que exclua a idéia da expiação, ou que deixe de prover para a eliminação da culpa de uma forma que satisfaça a razão e a consciência, pode ser adequada às nossas necessidades. Nenhuma religião como essa jamais prevaleceu entre os homens, nem possivelmente pode trazer paz à consciência sobrecarregada. É porque o Senhor Jesus Cristo foi revelado como propiciação por nossos pecados, e como havendo levado em nosso lugar a penalidade que nós merecíamos, que seu sangue nos purifica de todo o pecado, e nos traz aquela paz que excede a todo o entendimento.

É repulsiva a idéia de que em Deus não há perdão; que por meio de leis inexoráveis ele trata com suas criaturas baseado no estado subjetivo e caráter delas, e que, conseqüentemente, a única salvação necessária ou possível é a santificação. Ninguém na terra está em tal estado interior, nem durante a vida nem na morte, que possa ficar de pé perante Deus para ser tratado em conformidade com tal estado. Sua única esperança é que Deus tratará, e trata, com seu povo não segundo sua condição real, mas como são em Cristo, e por causa de Cristo; que ele nos ama e tem comunhão conosco ainda que estejamos contaminados e manchados, como um pai ama e se deleita num filho disforme e destituído de atrativos. Deveríamos estar agora e para sempre no inferno se fosse verdadeira a doutrina do dr. Young, de que a justiça surte efeito por uma lei inexorável, e que o pecado é sempre castigado ali onde existe, assim que se manifesta, e enquanto permanece. Deus é algo mais que a ordem moral do universo; ele não administra seu governo moral através de leis inexoráveis sobre as quais não tenha controle algum. Ele pode ter misericórdia de quem ele quiser ter misericórdia, e compaixão de quem quiser ele ter compaixão. Ele pode fazer felizes os pecadores, a despeito de seus pecados, por causa de Cristo, remitindo-lhes a pena de seu pecado enquanto seu poder está apenas parcial-

mente quebrantado; animando-os e regozijando-se sobre eles até que seja consumada sua restauração à saúde espiritual. Tudo o que dirija a consciência do pecador para dentro dele mesmo, como base de esperança, em vez de levá-lo a contemplar a Cristo, tem de mergulhá-lo em desespero, e o desespero é o portal da morte eterna. Portanto, em qualquer ponto de vista, quer como mantêm os deístas racionalistas, quer como a rnais elevada descrição do amor divino,

a teoria moral da expiação não apresenta nenhuma base racional, porquanto não é bíblica, para a esperança do pecador em relação a Deus. Ele precisa ter uma justiça superior à do próprio Deus. Precisa ter alguém para comparecer perante Deus em seu lugar, a fim de fazer expiação pelo pecado e assegurar-lhe, independentemente de seu próprio estado subjetivo, o pleno perdão de todas as suas ofensas e o dom do Espírito Santo.

3. Todos os argumentos apresentados nas páginas precedentes, em favor da doutrina da expiação, são naturalmente argumentos contra a teoria que rejeita essa doutrina. Além disso, esta teoria evidentemente muda todo o plano da salvação. Altera todas as nossas relações com Cristo, como nosso cabeça e representante e a base de nossa aceitação da parte de Deus; e, conseqüentemente, muda a natureza da religião. O cristianismo é uma coisa, se Cristo é um sacrifício pelo pecado; é algo totalmente diferente, se ele é apenas um reformador moral, um exemplo, um mestre ou mesmo um mártir. Necessitamos de um Salvador divino, se ele tem de levar nossas iniqüidades e fazer satisfação pelos pecados do mundo; um salvador humano, porém, é tudo aquilo de que se necessita, se a teoria moral da expiação for adotada. Gieseler afirma que todo o cristão sabe ser verdadeiro sem ser dito que os pais, ao falar das qualificações de Cristo como Salvador, insistiam que ele deveria ser: (1.) Deus; (2.) um homem; e (3.) um homem isento do pecado.[7] É fato histórico que as duas doutrinas da divindade de Cristo e a expiação através do sangue do Filho de Deus têm caminhado de braços dados. Raramente uma é mantida por muito tempo por aqueles que negam a outra. A doutrina da expiação, portanto, é tão entremeada em todo o sistema da verdade revelada, que sua rejeição efetua uma mudança radical não só na teologia, mas também na religião da Bíblia.

§ 4. *A Teoria Governamental*

Esta teoria foi introduzida na Igreja por Grotius, no século dezessete. Ele escreveu em oposição aos socinianos, e portanto seu livro se intitula: “Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi”. É em matéria de erudição e habilidade tudo o que se pode esperar de um dos maiores homens de sua geração. O desígnio com que foi escrito o livro, e as fórmulas de expressão universalmente recebidas que prevaleciam naquele tempo, e a cujo uso adere Grotius, dão a seu livro um aspecto de ortodoxia. Ele fala de satisfação à justiça, de propiciação, do caráter penal dos sofrimentos de nosso Senhor, de sua morte como um sacrifício vicário e de seu ato de levar a culpa de nossos pecados. Em suma, que, no tocante ao uso dos termos, quase não há divergência da doutrina da Igreja

Reformada, da qual era então membro. Contudo, diferentes princípios subjazem a toda a sua teoria, e portanto deve-se assinalar um sentido distinto nos termos que ele empregava. Não houve, depois disso, uma verdadeira satisfação da justiça, nenhuma verdadeira substituição e nenhum sofrimento real da pena da lei. Seus oponentes socinianos, quando passaram a responder a seu livro, disseram que Grotius havia aban-

donado os principais pontos na discussão. Grotius era jurista além de teólogo, e visualizou toda a questão pelo prisma jurídico. Os principais elementos de sua teoria são:

1. Que no perdão dos pecados, Deus não deve ser considerado parte ofendida, nem credor nem senhor, mas governante moral. Um credor não pode remitir a dívida a ele devida à vontade; um senhor pode punir ou não segundo bem lhe parecer; mas um governante deve agir, não segundo seus sentimentos ou caprichos, mas com vistas aos melhores interesses dos que se acham sob sua autoridade. Grotius diz que ignorar as distinções supramencionadas é o erro fundamental dos socinianos.[8] Em oposição a esse ponto de vista, ele diz: "Omnino hic Deum considerandum, ut rectorem. Nam pcenas infligere, aut a pcenis aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat Scriptura, non est nisi rectoris qua talis primo et per se: ut, puta, in familia patris; in republica regis, in universo Dei".[9]

2. O propósito do castigo é a prevenção do crime, ou a preservação da ordem e a promoção dos melhores interesses da comunidade. "Justitire rectoris pars est servare leges etiam positivas et a se latas, quod verum esse tam in universitate libera quam in rege summo probant jurisconsulti: cui illud est consequens, ut rectori relaxare legem non liceat, nisi causa aliqua accedat, si non necessária, certe sufficiens: quas itidem recepta est a jurisconsultis sententia. Ratio utriusque est, quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conversationem".[10] Em uma página anterior, ele havia dito, em termos mais gerais: "Pocna omnis propositum habet bonum commune, ordinis nimirum convervationem et exemplum".

3. Assim como um bom governante não pode admitir que se cometa um pecado com imunidade, tampouco Deus pode perdoar os pecados dos homens sem a adequada exibição de seu desagrado, e de sua determinação de castigá-lo. Este foi o desígnio dos sofrimentos e da morte de Cristo. Deus castigou o pecado nele como exemplo. Esse exemplo foi tanto mais impressionante devido à

dignidade da pessoa de Cristo, e portanto, à vista de sua morte, Deus pôde, consistentemente com os melhores interesses de seu governo, remitir a pena da lei no caso de crentes arrependidos.

4. Grotius definiu castigo como sofrimento infligido em razão do pecado. Não carece ser imposto em virtude do demérito pessoal do sofredor; nem com o propósito de dar satisfação à justiça, no sentido ordinário e próprio da palavra. Era suficiente que fosse em virtude do pecado. Como os sofrimentos de Cristo foram causados por nossos pecados, naquela medida em que foram designados para fazer consistente sua remissão com os interesses do governo moral de Deus, estão na definição inclusiva da palavra castigo. Portanto, Grotius pôde dizer que Cristo sofreu o castigo de nossos pecados, como seus sofrimentos foram um exemplo do que o pecado merecia.

5. A essência da expiação, portanto, segundo Grotius, consistia nisto: que os sofrimentos e

a morte de Cristo foram designados como uma exibição do desprazer de Deus contra o pecado. Tinham a intenção de ensinar que, na avaliação de Deus, o pecado merece ser castigado, e que por isso mesmo os não-arrependidos não podem esperar escapar à pena devida a seus delitos. “Nihil iniquitatis in eo est quod Deus, cujus est summa potestas ad omnia per se non injusta, nulli ipse legi obnoxius, cruciatibus et morte Christi uti voluit, ad statuendum exemplum grave adversus culpas immensas nostrum omnium, quibus Christus erat conjunctissimus, natura, regno vadimonio”.[11] Novamente: “Hoc ipso Deus non tantum suum adversus peccata odium testatum fecit, ac proinde nos hoc facto a peccatis deterruit (facilis enim est collectio, si Deus ne resipiscentibus quidem peccata remitere voluit, nisi Christo in pcenas succedente, multo minus inultos sinet contumaces) veruffl insigni modo insuper patefecit summum erga nos amorem ac benevolentiam: quod ille scilicet nobis pepercit, cui non erat àôíatjtopov, indifferens, punire peccata, sed qui tanti id faciebat, ut potius quam impunita omnino dimitteret, Filium suum unigenitum ob illa peccata, poenis tradiderit”.[12] E assim fica evidente que, com base nesta teoria, a obra de Cristo foi puramente didática. Tinha o propósito de ensinar, por via de exemplo, o desagrado de Deus contra o pecado. A cruz não passou de um símbolo.

Os Remonstrantes

O Sínodo de Dort reuniu-se dois anos após a publicação da obra em que esta

teoria foi proposta. Grotius uniu-se aos que protestaram contra as decisões daquele Sínodo, que por isso foram chamados remonstrantes. Os teólogos remonstrantes, contudo, não aderiram como uma classe à doutrina de Grotius. Não consideraram a obra de Cristo uma transação governamental, mas aderiram ao modo bíblico de representação. Falavam de sua morte como um sacrifício e resgate. Aliás, rejeitaram a doutrina da Igreja. Negaram que o que Cristo fez fosse uma satisfação à justiça; que ele assumiu a penalidade da lei; que ele agiu como nosso substituto, cumprindo em nosso lugar todas as exigências da lei. Como essas idéias não fazem parte, segundo seu conceito, da doutrina dos sacrifícios pelo pecado, assim não tiveram parte na genuína doutrina concernente à obra de Cristo. Sob o Velho Testamento, um sacrifício não era equivalente à penalidade incorrida; não era uma satisfação à justiça; a vítima não fazia o que o ofertante devia ter feito. Era simplesmente uma ordenança divina. Deus achou por bem ordenar que o oferecimento de um sacrifício seria a condição do perdão das violações da lei cerimonial. E assim também achou por bem ordenar que a morte sacrifícial de Cristo seria a condição do perdão do pecado sob o evangelho. Inclusive um resgate não equivalente apropriado. O proprietário de um escravo podia fazer o que bem quisesse como condição de soltura. Sobre este ponto, diz Limborch: “In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia aequivalens esse debere miseriae illi, e qua redemtio fít, redemtionis pretium enim constitui solet pro libera íestimatione illius, qui captivum detinet, non autem pro captivi mérito. Ita pretium, quod Christus persolvit, juxta Dei patris aestimationem persolutum est”.[13] Esta é a antiga doutrina escolástica de “acceptatio”; uma coisa vale, independentemente de seu valor inerente, o que Deus acha por bem avaliá-la. A

morte de Cristo não foi mais uma satisfação pelo pecado do que a de touros e bodes sob a antiga dispensação. Deus achou por bem fazer da última a condição do perdão das violações da lei cerimonial; e achou por bem fazer da primeira a condição do perdão dos pecados contra a lei moral.

Os Supernaturalistas

Ainda que os remonstrantes como um corpo não aceitassem a teoria governamental como proposta por Grotius, sua principal idéia foi freqüentemente reproduzida por escritores subseqüentes. Isso foi feito especialmente pelos supernaturalistas alemães em seus esforços por salvar algo dos princípios destrutivos dos racionalistas. Eles admitiam que a obra de Cristo não era estritamente uma satisfação à justiça. Ensinavam que era

necessária como um exemplo e um símbolo.[14] Foi designada como uma manifestação do desprazer de Deus contra o pecado; e portanto era preciso tomar seu perdão consistente com os interesses do governo moral de Deus. Isso procede de Stãudlin, Flatt e ainda de Storr. Falando do primeiro desses escritores, diz Baur: “Admite-se que a doutrina neotestamentária concernente à morte de Jesus realmente continha a idéia veterotestamentária de uma oferta pelo pecado como substituto e satisfação, e portanto que a doutrina da Igreja da satisfação concorda com o sentido literal das Escrituras; todavia insistia-se em que essa doutrina literal da Bíblia envolvia dificuldades que afetavam nossa natureza moral e era negativa em seus efeitos práticos e inconsistente com o que as próprias Escrituras em outros lugares ensinam sobre culpa, mérito, imputação e a justiça de Deus”. Daí, ele prossegue dizendo que, para escapar desse dilema, ensinava-se que, quando lemos no Novo Testamento “que Jesus sofreu o castigo no lugar dos homens e granjeou-lhes o perdão do pecado, isso pode simplesmente significar que Deus, através da morte de Cristo e dos sofrimentos a ela conectados, declarou-se ser o justo juiz de todo o mal”.[15]

C. Ch. Flatt esforçou-se por encontrar “um meio-termo entre o curso daqueles que introduziram nas Escrituras suas próprias opiniões filosóficas, ou a filosofia da época em que viveram, e a interpretação estritamente gramatical e histórica ou em seu sentido etimológico ou naquele sentido em que se pode provar historicamente que, pelos menos, parte dos contemporâneos dos escritores sacros as entendiam, ou que rabinos literalistas estúpidos associaram a certas frases sem levar em conta o fato de quão freqüente o significado das palavras, sem uma mudança de forma, através da mais elevada cultura e refinamento do sentimento moral, é espiritualizado e enobrecido”.[16] Esse meio-termo, segundo Flatt, leva à conclusão de que o principal desígnio da morte de Cristo, como visualizada por ele mesmo, era eficazmente

corrigir as falsas idéias dos judeus concernentes ao reino do Messias como um esplendor terreno, e abrir a via para o ingresso de sua doutrina que ensinava que a bem-aventurança seria assegurada pela excelência moral. Essa doutrina de Flatt concorda com a teoria governamental na medida em que nega a doutrina da Igreja de uma satisfação à justiça e faz o desígnio da morte de Cristo algo puramente didático.

Storr, em todas as suas obras, especialmente em seu “Commentary on the Epistle to the Hebrews” e em sua dissertação sobre o desígnio da morte de Cristo, faz das Escrituras seu guia autoritativo, e portanto se aproxima muito mais da

doutrina da Igreja do que talvez qualquer teólogo alemão de sua geração. Ele presume que Cristo como homem foi obrigado a assumir a obediência à lei divina como se exige de todos os demais homens. Mas, em virtude da união de sua natureza humana com a divina, ele, como homem, estava destinado a toda a exaltação e bem-aventurança às quais a humanidade está apta. Qualquer recompensa, pois, por sua obediência perfeita, especialmente por sua morte na cruz, seria de algum benefício concedido a outros por sua causa. A salvação de seu povo, pois, é a recompensa do Redentor. Não obstante, tal benefício não podia consistentemente ser outorgado aos pecadores, a não ser que a morte de Cristo fosse uma vindicação da justiça de Deus por ser destinada como um "exemplo de castigo";[17] uma manifestação da ira divina contra o pecado e de sua determinação em puni-lo.

Teólogos Americanos

A teoria governamental da expiação parece ter tido uma origem inteiramente independente neste país. Foi a conseqüência necessária do princípio de que toda a virtude consiste em benevolência. Se esse princípio for correto, todos os atributos morais de Deus são modificações da benevolência. Não existe em Deus tal perfeição como a justiça, além do propósito e disposição de promover a felicidade. A morte de Cristo, pois, não podia ter outro desígnio além de conceder o perdão do pecado consistente com os mais excelentes interesses do governo moral de Deus. Esta teoria foi elaborada pelo mais jovem Reitor Edwards, apresentada na obra completa do dr. Beman sobre a Expiação e adotada por aquela numerosa e sublimemente classe de teólogos americanos que abraçou o princípio sobre o qual a teoria, como sustentada neste país, se fundamenta. Na obra do dr. E. A. Park, de Andover, sobre a Expiação, há uma coleção de discursos provenientes da pena dos mais eminentes mestres desta doutrina. Na introdução a esse volume, o professor Park apresenta uma interessante história do desenvolvimento deste conceito da expiação como sustentado neste país.

Objeções à Teoria

1. A primeira e mais evidente objeção a esta teoria é que ela se baseia em uma idéia errônea da natureza do castigo. Pressupõe que o desígnio especial do castigo é o bem da sociedade. Se os melhores interesses de uma comunidade, humana ou divina, uma república humana ou o governo moral de Deus, podem ser alcançados sem o castigo do crime, então não

se deve infligir tal castigo. Mas o sofrimento infligido pelo bem dos outros não é mais castigo do que o sofrimento infligido pelo bem do que sofre. A amputação de um membro infectado não é da natureza de um castigo; nem os dos mártires, embora tivessem a intenção de redundar para o bem da Igreja e do mundo. Os sofrimentos de Paulo, tão abundantes e constantes, embora tão ricos em bem, não eram penais. E os sofrimentos de Cristo, se incorreram no desempenho de sua missão de misericórdia, e não judicialmente infligidos em execução da penalidade da lei, não tiveram mais tendência em revelar a aversão divina pelo pecado do que os sofrimentos dos mártires.

Nenhum mal é da natureza do castigo exceto se for infligido em satisfação da justiça e em execução da penalidade da lei. Um escritor na "British Quarterly Review" de outubro de 1866, declara: "Há uma história de um juiz inglês que certa vez disse a um criminoso: 'Você está sendo degredado não por ter roubado essas coisas, mas porque essas coisas não podem ser roubadas'". O editor então acrescenta: "Nenhum princípio, tão inerentemente falso, ou tão desastroso em comunicar moralidade, jamais foi pronunciado por um magistrado inglês. Todo o efeito moral do castigo está em ser ele justo. O homem que sofre pelo benefício de outros é um mártir e não um convicto". É sobre este falso princípio que toda a teoria governamental da expiação se fundamenta. Ela não admite base alguma para o castigo senão para o benefício de outros. E se esse benefício pode ser assegurado de outra maneira, então cessa toda a necessidade de castigo e remove-se toda objeção à dispensa do perdão. Se o princípio fundamental de uma teoria for falso, a própria teoria é sem sentido.

2. A teoria contradiz os juízos morais intuitivos dos homens. O testemunho da consciência de cada indivíduo à vista de seus próprios pecados é que merece o castigo, não para o bem dos demais, mas para o seu próprio demérito. Se não é culpado, não pode ser castigado com justiça; e, se é culpado, não pode perdoado com justiça sem uma satisfação à justiça. E tal como este é o testemunho da consciência acerca de nossos próprios pecados, é igualmente o testemunho da consciência de todos os homens acerca dos pecados de outros. Quando se comete um grande crime, o juízo instintivo dos homens é que os que o têm perpetuado devem ser castigados. Nenhuma análise da consciência humana pode resolver este senso de justiça em uma convicção de que o interesse da sociedade demanda o castigo do crime. Este último é, aliás, o correto. É um dos benefícios incidentais, mas não o desígnio especial nem o propósito do castigo. Aliás, todo o efeito moral do castigo depende da pressuposição de que ele é infligido com base em seu merecimento, e não pelo bem público. Se este último objetivo se faz

proeminente, o castigo perde sua natureza, e naturalmente seu próprio efeito moral. Uma teoria que ignore essas convicções intuitivas da mente não é apropriada a nosso estado e nunca pode dar satisfação à consciência. Sabemos que deveríamos ser castigados, e portanto que o castigo é inevitável sob o governo de um Deus justo. Se não for sofrido por um substituto em nosso lugar, temos de sofrê-lo nós mesmos. Onde não há expiação pelo pecado, há, inevitavelmente, uma horrível expectativa de juízo.

3. Todos os argumentos que até aqui se têm apresentado como prova de que a justiça de Deus não pode ser associada à benevolência são argumentos válidos contra a teoria governamental da expiação. A doutrina de que a felicidade é o supremo bem, e de que toda a virtude consiste no desejo e propósito de promover a maior quantidade possível de felicidade, é quase descartada das escolas, e deve ser descartada da teologia onde ela tem causado tanto mal. É tão inconsistente com nossa natureza moral, quanto asseverar que não há diferença entre certo e

errado exceto aquela entre conveniente e inconveniente, que a doutrina jamais dever ter sido adotada exceto como um meio de resolver as dificuldades para a incompreensão, às expensas da consciência. Este ponto já foi considerado quando tratamos dos atributos de Deus e do desígnio da criação; e portanto dispensa discussão adicional neste lugar.

4. Um quarto argumento contra a teoria governamental é que ela é antibíblica. A Bíblia descreve constantemente Cristo como sacerdote, como sacrifício, como propiciação, como expiação, como substituto e representante dos pecadores; como que assumindo seu lugar e sofrendo a maldição ou pena da lei em lugar deles. Todas as descrições são ou ignoradas ou racionalizadas pelos defensores desta teoria. Os governos, as comunidades civis, das quais se derivam os princípios e ilustrações desta teoria, nada sabem de sacerdotes, sacrifícios e castigos vicários. E por isso essas idéias não entram nem podem ser admitidas na teoria governamental. Essas idéias, porém, são os elementos vitais da doutrina bíblica da expiação; de modo que, se renunciarmos a elas, renunciaremos à própria doutrina, ou, pelo menos, prejudicamos seriamente sua integridade e poder. Em todos os livros sobre a expiação que têm sido escritos, raramente ocorrem as palavras sacerdote, sacrifício e propiciação.

5. Esta teoria, tanto quanto o conceito moral da expiação, é falsa, porque é defectiva. Como é verdade que a obra de Cristo é designada e adaptada para

exercer a mais poderosa influência moral sobre os pecadores para induzi-los a volver-se para Deus, também é verdade que sua obra foi designada e adaptada para produzir a mais intensa impressão possível sobre mentes de todas as criaturas inteligentes sobre o mal do pecado, e assim refreá-las de praticá-lo, porém nem um nem o outro foi seu propósito primário. Ela exerce esta impressão moral sobre o pecador e sobre o universo inteligente porque foi uma satisfação à justiça de Deus, e é a maior das provas possíveis de que o pecado não pode ser perdoado sem expiação adequada.

§ 5. A Teoria Mística

A quinta teoria concernente a este tema é a mística. Ela concorda com a perspectiva moral (sob a qual pode ser incluída), como a que representa que o desígnio da obra de Cristo foi produzir um efeito subjetivo no pecador. Produz uma mudança nele. Vence o mal de sua natureza e o restaura a um estado de santidade. Mas os dois sistemas diferem sobre os meios pelos quais se obtém essa mudança interior. De acordo com o primeiro, é pelo poder moral operando conforme as leis da mente pela exibição da verdade e pelo exercício da influência moral. De acordo com o segundo, é pela misteriosa união entre Deus e o homem, entre a natureza divina e a humana, ou seja, entre a divindade e a humanidade, operada pela encarnação.

Esta idéia geral é apresentada de várias formas. Às vezes os escritores citados em favor desta posição mística não ensinam nada mais que o que sempre foi sustentado na Igreja, e o que é claramente ensinado nas Escrituras. É verdade que há uma união moral e espiritual entre Deus e o homem efetuada pela encarnação do Filho de Deus e pela habitação do Espírito Santo. Ele e seu povo são um. Nosso Senhor ora ao Pai (Jo 17.22, 23) para que aqueles que lhe foram dados “sejam um, como nós somos um: eu neles, e tu em mim”. E o Apóstolo Pedro não vacila em dizer que somos feitos “participantes da natureza divina”. Isso, e nada além disso, está implícito necessariamente na linguagem tantas vezes citada de Atanásio com referência a Cristo, auróç èvrivGpÚTirioev, 'iva fpelç 0eoiroir)0(ôpev. Mas, além desta doutrina

bíblica, tem prevalecido uma concepção mística da união entre Deus e o homem à qual se atribui a redenção de nossa raça, o que alguns de seus defensores fazem consistir exclusivamente nessa união. Pelo que diz respeito aos Pais, fizeram clara distinção entre a redenção e a reconciliação; entre a obra objetiva de Cristo ao livrar-nos da maldição da lei e do poder de Satanás, e a aplicação subjetiva

desta obra. Ambas são atribuídas a Cristo. A primeira (nossa redenção) foi concretizada levando ele nossos pecados, sendo ele feito maldição por nós, dando-se em resgate, e sendo, por sua obediência, tomado como substituto pela obediência que havíamos deixado de cumprir. Nossa reconciliação com Deus, incluindo a restauração à sua imagem e à sua comunhão, foi concretizada, não como sempre ensinou a Igreja, através da obra do Espírito Santo, mas, segundo a teoria mística, através da união da natureza divina com a nossa natureza caída, concretizada pela encarnação. Em todos os tempos da Igreja têm existido mentes indispostas a descansar nas singelas declarações da Bíblia, e dispostas a ir atrás de algo mais filosófico e profundo. Entre os pais antigos, diz Münscher, houve uma noção obscura e peculiar de que de alguma forma a vinda de Cristo produziu um efeito *físico* em nossa raça para enobrecê-la e tomá-la imortal.[18] Às vezes essa idéia é desenvolvida em termos gerais e sem nenhuma intenção de explicar filosoficamente como esse efeito se produziu. Como Adão foi a causa de as sementes da morte e corrupção se produzirem na natureza humana, assim Cristo foi o meio para a introdução de um princípio de vida e imortalidade que opera como o fermento em uma massa de pão. Ou, como certa infecção em um membro do corpo, especialmente na cabeça, afeta todo o sistema, assim a ressurreição de Cristo e sua vida exercem um efeito físico em toda a massa da raça humana. Consideravam a raça humana como uma massa que, uma vez unida a Cristo por sua encarnação, foi restaurada à sua perfeição original e tomou-se imortal.[19] Esta idéia foi mais perfeitamente elaborada pelos realistas. Eles afirmavam que a humanidade era uma substância e uma vida genéricas, das quais os homens individualmente são os modos de existência; e também que foi essa humanidade genérica, e não meramente um verdadeiro corpo e uma alma racional, que Cristo assumiu na união pessoal com sua natureza divina; e assim um elemento de divindade foi introduzido na humanidade, pelo qual ela é restaurada e enobrecida e, segundo alguns, finalmente deificada.

Entre os pais platonistas, contudo, a operação mística da encarnação foi conectada à sua doutrina do Logos. O que a doutrina real dos pais e de Filo, seu predecessor e mestre nesta matéria concernente ao Logos foi, sempre tem sido uma matéria de discussão entre os eruditos. Não é de modo algum ainda uma matéria estabelecida se Filo considerava ou não o Logos como uma pessoa. Domer, uma das mais recentes e mais competentes autoridades sobre este ponto, toma o lado negativo da questão. Segundo Domer, Filo ensinava que o Logos era (1.) Uma faculdade de Deus, o voOç ou entendimento, bem como também o poder de Deus. Ambos são unidos: pensamento e poder. (2.) O Logos é a

atividade de Deus; não meramente o poder do pensamento e da criatividade, mas também a real atividade de Deus em pensar e criar. Deus primeiro criou ao imaginar um mundo ideal, depois do que o mundo real seria formado. Como o constmtor forma em sua mente o plano de uma cidade em todos os seus detalhes, antes de pôr esse plano em execução; e como as habitações dessa cidade ideal se

encontram na imaginação do construtor, assim o mundo ideal se encontra na mente de Deus, a saber, no Logos. (3.) Segundo Filo, o Logos é não somente o principio imaginativo que forma esse mundo ideal, mas o mundo ideal propriamente dito. (4.) Essa plenitude de idéias que constitui o mundo ideal é a realidade, a vida e a inteligência do mundo real. O último é (ou se toma), pela união do ideal com a matéria, o que ele é. O KÓopoç voqróç é realizado no KÓopoç alo0r)TÓç. O Logos, pois (ou a inteligência e a atividade divina), é a vida e inteligência do mundo real. Ele é a razão em todas as criaturas racionais, anjos e homens.[20] Segundo Filo, o Logos era, de um lado, idêntico a Deus; e, do outro, idêntico ao mundo como sua realidade e vida interiores.

Nas mãos dos pais platonistas, esta doutrina foi apenas modificada. Alguns deles, como Orígenes, mantinham que o Logos foi uma pessoa etemamente gerada do Pai; segundo Clemente de Alexandria, ele estava, como Logos èvôiáSetoç, etemamente em Deus como sua sabedoria, e portanto impessoal; mas como Logos irpoc|)api,KÓç, ou unido ao mundo como seu princípio formativo, ele se tomou uma pessoa. Ao aplicar essas especulações filosóficas à explicação da doutrina concernente à pessoa e à obra de Cristo, não há pouca diversidade entre os escritores, no que diz respeito aos detalhes. Eles concordam em substância. O Logos, ou Filho eterno, tomou-se verdadeiramente homem, e como tal deu-se a si mesmo como sacrifício e resgate pela redenção dos homens. Ele também, através de sua encarnação, assegura nosso livramento do poder do pecado e restauração à imagem de Deus e a comunhão com ele. Como este último objetivo se concretiza, é a parte mística da teoria. O Logos é o etemo Filho de Deus; mas ele é também a vida e substância interiores do mundo. As criaturas racionais incluídas no mundo são dotadas de personalidade e liberdade. Algumas delas, tanto anjos quanto homens, apostataram do Logos que é sua vida. Uma união renovada do divino com o humano os restaura a sua relação normal. A criação original do homem era imperfeita. O elemento divino não foi bastante forte para assegurar um correto desenvolvimento, daí ocorreu o mal. Maior infusão do elemento divino corrige o mal e assegura a restauração final, segundo Orígenes, de todas as criaturas racionais à santidade e a Deus. O Logos é o Mediador, o Sumo Sacerdote entre Deus e o homem (ou, melhor, entre

Deus e o mundo). Um com Deus, ele é também um com o mundo. Ele une a ambos, e eles se tomam um só. O sistema tem um aspecto panteistico, ainda que admita a liberdade das criaturas racionais e uma existência separada, ou uma existência como o ego do mundo. Não obstante, todo o universo, Deus e o mundo, é um vasto organismo no qual Deus é a única vida e a única razão, e essa vida e razão são o Logos. E é por dar o Logos, o elemento racional ou espiritual, poder renovado, que o mundo das criaturas racionais, que no mal uso de sua liberdade apostatou de Deus, retrocede não só a uma união real ou substancial, mas também cordial, com Deus, para que Deus se tome tudo em todos.

No início do nono século, John Scotus Erigena antecipou a maior parte dos resultados da mais alta especulação moderna. Schelling e Hegel o tiveram como seu predecessor e guia. Com ele, “Creator et creatura unum est. Deus est omnia, et omnia Deus”. A criação é necessária e etema; a encarnação é necessária e eterna; e a redenção é necessária e etema. Tudo é processo. Um etemo desvendar do infinito no finito, e o regresso do finito para o infinito.

Erigena, de seu lugar na história e sua relação com a Igreja, foi forçado a revestir sua filosofia, o quanto possível, com as roupagens do cristianismo; isso assegurou-lhe uma influência que prosseguiu até depois de sua morte sobre os teólogos especulativos mais recentes.

Durante a Idade Média, houve uma sucessão de defensores da teoria mística. Alguns deles, seguindo Erigena, adotaram um sistema essencialmente panteísta; outros eram teístas. Uma classe esforçou-se por reduzir o cristianismo a um sistema de filosofia. Adotaram o princípio de Erigena: “Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque, veram religionem eses veram philosophiam”. As duas fontes de conhecimento são *recta ratio* e *vera auctoritas.* Ambas são divinas como vindas de Deus. A razão, não obstante, como a primeira, é superior, e nada deve ser admitido como verdadeiro sem ser autenticado pela razão.[21] A outra classe lutou pela comunhão com Deus. Ambas assumiram que aquilo que Münscher e Gieseler chamam de a união *física* das naturezas divina e humana era o estado normal e final do homem. Se essa identidade das duas foi efetuada por um perfeito desenvolvimento de Deus no homem e na natureza, ou pela elevação do humano até perder-se no divino, o resultado é o mesmo. O homem é deificado. E nisso está sua salvação. E enquanto Cristo de modo algum era reconhecido como Salvador, ele era como um vínculo de união entre ambos, ou o canal através do qual o divino flui para o

humano. A encarnação propriamente dita, a união das naturezas divina e humana, foi o grande ato salvífico. Cristo nos redime pelo que ele é, não pelo que ele faz. A raça, dizem alguns, a Igreja consumada, dizem outros, é o Deus-homem, ou Deus manifestado na carne. Quase toda essa classe de escritores afirmava que a encarnação teria sido necessária, mesmo que não houvera o homem jamais pecado. A necessidade provém da natureza de Deus e de sua relação com o mundo, bem como da natureza e do destino do homem.

A Teoria Mística no Tempo da Reforma

No tempo da Reforma, adotou-se o mesmo modo de apreender e apresentar a cristandade. Enquanto os reformadores defendiam as grandes verdades objetivas da Bíblia, o Cristo histórico, a realidade e a necessidade de sua obediência e satisfação como algo feito por nós e em nosso lugar, ou seja, uma redenção e justificação objetivas, logo surgiu uma classe de escritores insistindo sobre o que chamavam de o Cristo dentro de nós, e fundiram a obra objetiva de Cristo com a operação subjetiva na alma de seu povo; ou, pelo menos, subordinaram a primeira totalmente à segunda. A obra intitulada “Die Deutsche Theologie” (Teologia Alemã) foi publicada durante a vida de Lutero, contendo grande quantidade de importantes verdades, e à qual o ilustre reformador se reconheceu grande devedor. Nesse livro, contudo, o elemento místico foi levado a um extremo perigoso. Embora se permitisse que os fatos históricos referentes a Cristo e à sua obra redentora permanecessem, pouca ênfase foi posta neles. O real valor das bênçãos recebidas de Cristo era a mudança que se efetuava na própria alma; e essa mudança não era atribuída à obra do Espírito Santo, mas à união da natureza divina à nossa, em virtude da encarnação. O livro ensina que, se fosse possível ao homem ser tão puro e obediente como Cristo, ele se tomaria, através da graça, o que Cristo foi por natureza. Através de sua obediência, ele se tomou um com Deus. Cristo não é mera-

mente objetivo, isolado em sua majestade, mas somos todos chamados para que Deus seja encarnado em nós, ou para que nos tomemos Deus.

Osiander

Osiander e Schwenkfeld, dois contemporâneos de Lutero, foram ambos defensores, ainda que de formas distintas, da mesma teoria. Os homens são salvos pela união substancial da natureza divina com a natureza do homem. Segundo Osiander, a justificação não é pela imputação, mas pela infusão da

justiça. E a justiça infusa não é a justiça de Cristo consumada aqui na terra. O que Cristo fez séculos atrás não pode tomar-nos justos. O que recebemos é sua natureza divina. Essa é a doutrina específica pela qual Osiander foi denunciado na Fórmula de Concórdia. O homem, segundo ele, foi originalmente criado não segundo a imagem de Deus como tal, nem do Filho como tal, mas do Filho quando ele se tomasse homem. A humanidade estava etemamente incluída na idéia e natureza do Filho de Deus. Sua encarnação foi, pois, devido à sua natureza, e não ao acidente do pecado humano. A idéia da encarnação é etema, e em referência a ela todo o universo foi criado e todas as coisas existem. A natureza humana de Cristo é somente o veículo para comunicar-nos sua natureza divina. No vinho, diz ele, há duas naturezas: uma é a natureza da madeira, a qual o retém, mesmo que murchasse; a outra é "plane occulta, fmctifera et vinifera natura". E como os cachos das uvas não poderiam ter a natureza vinosa, a menos que fossem a casca da madeira da videira, tampouco podemos participar da natureza divina de Cristo, a menos que nós, pela fé e pelo batismo, sejamos assim incorporados a Cristo, sendo carne de sua carne e ossos de seus ossos. Mas a natureza humana de Cristo, sem a divina (si sine Deo esset), seria de nenhuma valia.[22]

Schwenkfeld

Enquanto Osiander faz da natureza divina de Cristo, como a nós comunicada, nossa justiça e vida, e considera sua humanidade como apenas o meio de comunicação, Schwenkfeld exalta a humana na divina e considera essa divina natureza humana como a fonte de vida para nós. Ele concorda com Osiander em fazer a justificação subjetiva, pela infusão da justiça; e também em ensinar que a justiça que é infusa é a justiça de Cristo; mas, em vez de depreciar a natureza humana e fazer dela apenas o canal para comunicar a divina, ele põe especial ênfase na humanidade de Cristo. A natureza humana de Cristo não era uma criatura. Ela foi formada da substância de Deus; e depois de suas andanças pela terra, mesmo enquanto estava no corpo, ele se tomou completamente ou perfeitamente divino, de modo que todos os predicados de Deus podem ser predicados da humanidade de Cristo. Não obstante, a natureza humana não foi absorvida pela divindade de tal forma que Cristo não tivesse senão uma só natureza. Ele continua sendo Deus e homem, mas como homem é Deus. E essa natureza divino-humana, ou humano-divina, nos é comunicada pela fé. A própria fé é a primeira comunicação da essência divina, cujo resultado final é a completa deificação do homem. A substância de Deus não é comunicada à raça humana, de modo que Deus se tome assim iden-

tificado com os homens em geral. É nos regenerados que essa união da natureza divina e humana é comunicada. Não pode escapar à observação que os conceitos dessa classe de escritores, no que diz respeito aos resultados, diferem muito pouco daqueles dos teólogos especulativos modernos da Alemanha e seus seguidores na Inglaterra e América. As obje-ções óbvias, de que a salvação depende da união da natureza divina com a nossa, e de que, se essa união se deve à encarnação de Cristo, os que viveram antes de seu advento na carne seriam excluídos dos benefícios de sua natureza teantrópica, são insatisfatoriamente respondidas pelos referidos teólogos modernos. Schwenkfeld não hesitou em cortar o nó. Num Sendbrief escrito em 1532, no qual ele trata da diferença entre as economias do Velho e do Novo Testamento, diz ele que sob a primeira não houve fé salvífica e nenhuma justificação, e que todos os patriarcas, portanto, pereceram para sempre.

Os seguidores de Schwenkfeld foram em número suficiente para formar uma seita distinta, que continua até hoje. Alguns religiosos, tanto na Alemanha como neste país, são ainda chamados por seu nome. Todos os escritores sobre a história da doutrina conferem os direitos das afirmações concernentes às doutrinas de Osiander e Schwenkfeld derivadas das fontes geralmente não acessíveis neste país.

Oetinger

O proeminente representante da teoria mística durante o século dezoito foi Friedrich Christopher Oetinger, eminente teólogo do Sul da Alemanha. Ele nasceu em 1702 e morreu em 1782. Desfrutou das grandes vantagens da cultura, no campo da ciência, teologia e filosofia, no que procurou progredir com diligência. Foi dito depois de sua morte: “Quando Oetinger morreu, morreu com ele toda uma academia de ciência”. Bem no início sua vida, ele diz que adotou e dedicou-se ao propósito de entender tudo quanto aprendesse”. Ele quis dizer com isso que não pretendia receber nada de autoridade. Tudo o que as Escrituras ensinam como doutrina deve ser sublimado nas verdades da razão e dessa forma recebido. Ele decidiu que seu propósito seria a conclusão de uma *filosofia sacra* como substituta dos sistemas de filosofia profana. Por isso devotou-se ao estudo de todos os sistemas recebidos anteriormente, estendendo suas pesquisas à cabala dos judeus e aos escritores místicos da Igreja; à alquimia e a todas as áreas da ciência a seu alcance. Ele professava especial reverência por Jacob Bõhme, o grande teosofista iletrado do século anterior, diante de quem até mesmo Schelling e outros dos principais filósofos modernos se curvavam como

que diante de um vidente reconhecido. Oetinger examinou os vários sistemas em voga antes ou durante seu próprio tempo. O idealismo, o materialismo, o realismo e o dualismo eram igualmente insatisfatórios, Ele pressupunha que a vida devia ser o princípio primordial. A vida era a agremiação de todas as energias. Estas estão unidas em Deus por um vínculo de necessidade. Nas coisas fora de Deus, a união dessas energias não é necessária; e daí o mal pode surgir, e de fato tem surgido. Para remover esse mal e conduzir todas as coisas de volta a Deus, é que o Logos se fez homem. Ele adotou a antiga idéia platônica de que no Logos estavam os *originales rerum antequam exstiterunt formce omnia constiterunt in ipso archeíypice sive actu.* Essa plenitude da Deidade habita em Cristo e toma divina sua humanidade. A união das naturezas divina e humana em Cristo assegura a completa deificação de sua natureza humana. A união hipostática das duas naturezas em Cristo é a norma da união mística entre Cristo e seu povo. “Ut ibi

adsumta caro consistit *kv* Icr/to per participationem ÚTrociáaewç, ita hic nostra subsistit in Christo per consortium gratiae et Geíaç (jmoewç, etc.[23] Havendo o segundo Adão assumido a humanidade, diz Oetinger, “Traxit camem nostram in plenitudinem Deitatis”, de modo que nossa raça se toma novamente possuída da natureza divina nele e em nós; ou seja, “unione tum personali tum mystica”.[24] É de fato óbvio, como diz Domer, que encontramos em Oetinger as idéias que são o fundamento da filosofia da presente era. A natureza de Deus e a natureza do homem são tão homogêneas que podem ser unidas e constituir uma só, ou seja, divino-humana ou humano-divina. Somos salvos não pela obra de Cristo por nós, mas por sua obra em nós. O Filho eterno é encarnado não no homem Cristo Jesus, mas na Igreja.

Pontos de Vista Modernos

No atual período da história da igreja, esta teoria mística da pessoa e obra de Cristo é provavelmente mais influente do que jamais o foi no passado. Toda a escola de teólogos especulativos alemães, com seus seguidores na Inglaterra e América, se encontram sobre essa base. Desses teólogos há, como se observou acima, duas classes: a panteísta e a teísta. Segundo a primeira, a natureza do homem foi a princípio uma manifestação imperfeita do Ser absoluto, e no desenvolvimento da raça essa manifestação se toma completa; completa, porém, só como um progresso eterno. Segundo a outra, o homem tem uma existência e personalidade, em certo sentido, fora de Deus. Não obstante, Deus e o homem são essencialmente iguais. Essa identidade se mostra perfeitamente em Cristo, e

por meio dele se concretiza mais e mais perfeitamente na Igreja, como alguns ensinam, ou, como dizem outros, em toda a raça.[25]

§ 6. *Observações Finais*

Ao revisar estas várias teorias acerca do método da salvação através de nosso Senhor Jesus Cristo, é importante observar:

1. Que não se deve inferir que, porque alguns escritores são citados como a expor uma teoria particular, não reconheceram a veracidade de algum outro ponto de vista da obra de Cristo. Esta observação é de especial aplicação ao período patrístico. Enquanto alguns dos pais falam às vezes de Cristo salvando o mundo como mestre, e outros dizem que ele se ofereceu em resgate a Satanás, e ainda outros que ele leva os homens de volta à imagem de Deus, isso não prova que ignoravam o fato de que ele foi uma oferta pelo pecado, fazendo expiação pela culpa do mundo. É característico do período inicial da Igreja, antes que doutrinas especiais se tomassem matérias de controvérsia, que o povo e os teólogos tenham mantido a linguagem e as representações comuns da Bíblia; enquanto os últimos, de maneira especial, às vezes trataram de forma desproporcional um modo de descrição bíblica, e às vezes de forma desproporcional outro modo. Os pais fazem freqüente referência a Cristo como sacrifício e como resgate. Atribuem nossa salvação a seu sangue e a sua cmz. As idéias de expiação

e de propiciação foram introduzidas em todos os serviços da Igreja primitiva. Essas idéias bíblicas sustentaram a vida do povo de Deus de maneira totalmente independente das especulações dos teólogos filosóficos.

2. A segunda observação que a resenha anterior sugere é que as teorias antagonistas à doutrina comum da Igreja são puramente filosóficas. Orígenes presumiu que no homem há três princípios constitutivos: o corpo, a alma e o espírito; e que na analogia com isso há três sentidos da Escritura: o histórico, o moral e o espiritual. O primeiro é o sentido pleno das palavras que por si só se sugere a qualquer leitor ordinário inteligente; o segundo é a aplicação alegórica do sentido histórico para a instrução moral. Por exemplo, o que Moisés ordena sobre não pôr mordaça ao boi que trilha pode ser entendido como que ensinando o princípio geral de que o trabalho deve receber recompensa, e portanto pode ser aplicado, como faz o Apóstolo, para pôr em vigor o dever de sustentar os ministros do evangelho. O terceiro sentido, o espiritual, é a verdade filosófica

geral que, presume-se, alicerça as doutrinas das Escrituras; verdades das quais as doutrinas bíblicas são simplesmente as formas temporais. E assim Orígenes fez com que a Bíblia ensinasse o platonismo, O objetivo da maioria dos primeiros apologistas era mostrar que o cristianismo tinha uma filosofia, como o paganismo; e que a filosofia do cristianismo é idêntica à do paganismo até onde esta possa demonstrar-se verdadeira. O problema tem sido sempre que, qualquer que fosse a filosofia aceita como verdadeira, as doutrinas das Escrituras eram conformadas, ou sublimadas, a ela. Os sentidos histórico e moral da Escritura constituem o objeto da fé; o sentido espiritual é o objeto da gnose, ou do conhecimento. O primeiro está muito bem em seu papel e para as pessoas comuns; o último, porém, é algo de uma ordem superior à qual só podem atingir os filosoficamente cultos. E é evidente que a teoria mística da pessoa e obra de Cristo, especialmente, é produto da especulação filosófica: (1.) Pelo expresso reconhecimento de seus eminentes defensores. (2.) Pela natureza da própria teoria, que se revela como uma filosofia, ou seja, uma doutrina especulativa sobre a natureza do ser, da natureza de Deus, da natureza do homem e da relação de Deus com o mundo etc. (3.) Pelo fato de que ela tem mudado com os vários sistemas filosóficos. Enquanto o platonismo estava em voga, presumia-se que o sentido espiritual das Escrituras era platonismo; descartado esse sistema, os escolásticos adotaram a filosofia de Aristóteles, e então a Bíblia ensinava as doutrinas dos peripatéticos. Os aristotélicos que seguiram Scotus Erigena descobriram panteísmo nas Escrituras. Quando a filosofia de Leibnitz e Wolf dominou as escolas, esta filosofia passou a determinar a forma de toda a doutrina bíblica. E desde o surgimento da nova filosofia especulativa, tudo o que as Escrituras ensinam é moldado em suas formas de pensamento. Ninguém pode ser tão cego a ponto de não ver que o que é peculiar no que a teologia moderna ensina acerca da pessoa e obra de Cristo não é mais nem menos que a aplicação da especulação filosófica moderna às doutrinas da Bíblia. E, aliás, isso é geralmente admitido e reconhecido. Sendo esse o caso, todas as especulações são destituídas de autoridade. Não fazem parte da verdade revelada como objeto da fé. Somos obrigados a compreender as Escrituras em sentido histórico pleno, e a não admitir que alguma filosofia explique ou modifique este sentido, exceto a filosofia da própria Bíblia; ou seja, aqueles fatos e princípios concernentes à natureza de Deus, à natureza do homem, do mundo e da relação entre Deus e o mundo, que são ou declarados ou comprovados na Escritura. À parte desse princípio eqüivale abandonar a Bíblia como regra de fé e pôr em seu lugar os ensinos da filosofia. Aquela forma de racionalismo que consiste em dar uma explicação filosófica às verdades da revelação, ou em convertê-las em

verdades da razão, certamente acabará por ensinar, em lugar de doutrinas, as especulações dos homens, como o mais confesso cepticismo.

Acima de tudo, à parte da Bíblia, o melhor antídoto para todas essas falsas teorias da pessoa e obra de Cristo é um livro como o do dr. Schaff, “Christ in Song”.[26] Os hinos contidos nesse volume são de todas as épocas e de todas as igrejas. Apresentam Cristo como o verdadeiro Deus, como verdadeiro homem, como uma pessoa, como a expiação por nossos pecados, como nosso intercessor, salvador e rei, como o supremo objeto do amor, como a base última da confiança - como a porção todo-suficiente da alma. Não queremos nenhuma teologia melhor e nenhuma religião melhor que as apresentadas nesses hinos. Foram compostos pelo Espírito Santo no sentido de que os pensamentos e sentimentos que expressam se devem às suas operações no coração de seu povo.

A INTERCESSÃO DE CRISTO

§ 1. *Cristo, Nosso Intercessor*

Sob a antiga dispensação, o Sumo Sacerdote, depois de haver oferecido sacrifícios pelo pecado no átrio exterior, era instruído, no dia da expiação, a tomar o sangue das vítimas e um incensário com incenso queimando e a entrar dentro do véu, e ali apresentar o sangue diante de Deus, aspergindo-o sobre o propiciatório. Da mesma forma, tal como nos ensina o Apóstolo, Cristo, tendo-se oferecido na cruz como sacrifício por nossos pecados, ultrapassou os céus para comparecer diante de Deus em nosso favor. Portanto, dele se diz que é ministro do verdadeiro tabemáculo, que erigiu o Senhor, e não o homem. Seu ofício sacerdotal é agora exercido no céu, onde vive para interceder sempre por nós.

Esta obra de Cristo se acha expressa na Escritura:

1. Dizendo que ele comparece agora diante de Deus por nós (Hb 9.24). A palavra usada é êpttxxviaGfjvai = èpjjavíCeiv eauxóv um. Cristo se apresenta diante de Deus como nosso representante. Sua perfeita humanidade, seu caráter oficial e sua obra consumada advogam por nós diante do trono de Deus. Tudo o que o Filho de Deus é, como encarnado, e tudo o que ele fez na terra, ele o é e o fez por nós. De maneira que Deus pode contemplar-nos com todo o favor que lhe é devido. Portanto, sua presença é uma intercessão perpétua e prevalecente com Deus em favor de seu povo, e granjeia para eles os benefícios de sua redenção.

2. Sua intercessão é expressa dizendo que ele se apresenta diante de Deus em nosso favor. A palavra empregada é évTuyxámv, *apresenta-se a, falar com.* Apresenta-se a alguém, ou aproximar-se de alguém *por* (imép) outro, é interceder em favor dele (Rm 8.34; Hb 7.25). Apresentar-se alguém *contra (mm)* outro é interceder contra ele (Rm 11.2). Segundo as Escrituras, e expressando-nos de conformidade com os homens, Cristo fala com Deus em nosso favor; ou, como se expressa em João 17.9, ele ora por nós.

3. Cristo é chamado nosso Paracleto, irapáx/lriToç. Essa palavra é traduzida por *advogado* em 1 João 2.1, e por *consolador* em João 14.16; 15.26; 16.7. Nenhuma tradução expressa seu significado pleno. Significa *invocado,* chamado para socorrer. O Paracleto é, pois, no sentido amplo do termo, um ajudador, qualquer que seja a natureza específica da ajuda prestada. Não obstante, como os culpados, os ignorantes, os desamparados, quando se vêem obrigados a comparecer diante de um tribunal, o que necessitam acima de tudo é um advogado; alguém que assuma a defesa de seu caso; que apresente uma alegação em favor deles e empregue toda a influência para conseguir sua absolvição. É especialmente nesse sentido que Cristo é apresen-

tado como nosso irapái<A,r|Toç. Ele é nosso advogado. Comparece diante do tribunal de Deus em nossa defesa. Advoga nossa causa. Apresenta sua obra de obediência e sofrimento como a base de nossa justificação. Exerce sua influência, a influência de seu caráter como o Filho de Deus em quem o Pai tem todo o prazer e a quem sempre ouve, assim como a influência que lhe é devida em virtude do pacto da redenção, e o perfeito cumprimento de suas condições, a fím de assegurar para seu povo todo o bem de que ele necessita. Portanto, é especialmente em passagens que falam da justificação e do processo judicial que se apresenta a intercessão de Cristo. (Ver Rm 8.34; Uo 2.1.)

§ 2. *Sua Natureza*

Quanto à natureza da intercessão de Cristo, pouco se pode dizer. Erra-se em forçar demais as descrições da Escritura; e erra-se ao explicá-las demais. Este último erro é lançado sobre muitos dos teólogos mais recentes, os quais ensinam que as Escrituras significam, pela intercessão de Cristo, nada mais que sua contínua intervenção ou agência na salvação de seu povo. Muitos dos teólogos luteranos, no outro extremo, erram ao insistir que essa intercessão de nosso Senhor em nosso favor, no céu, é *vocalis, verbalis, et oralis.* Sons e palavras pressupõem uma atmosfera e um corpo, que é carne e sangue, o qual diz Paulo

não pode herdar o reino de Deus. Os teólogos reformados se abstêm desses extremos e consideram suficiente dizer que a intercessão de Cristo inclui: (1.) Seu comparecimento diante de Deus em nosso favor, como sacrifício por nossos pecados, como nosso Sumo Sacerdote, cuja obra é base para recebermos a remissão de nossos pecados, o dom do Espírito Santo e todo o bem necessário. (2.) Defesa contra a sentença da lei e as acusações de Satanás, que é o grande acusador. (3.) Sua oferta de si mesmo como nosso penhor, não só de que se provará que as demandas da justiça foram satisfeitas, mas de que seu povo será obediente e fiel. (4.) A apresentação como sacrifício das pessoas dos redimidos, santificando seu coração e todos os seus serviços, tomando-os aceitos diante de Deus por meio do suave aroma de seus próprios méritos.

§ 3. *Seus Objetos*

Quanto aos objetos da intercessão de Cristo, os luteranos fazem distinção entre sua intercessão como geral e especial. Ele intercede em geral por todos os homens, especialmente pelos eleitos. A primeira se pressupõe com base em Lucas 23.34, onde Cristo é apresentado como a orar por seus algozes, dizendo: “Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem”. Dizem que se deve à intercessão de Cristo que os ímpios não sejam imediatamente eliminados, que o evangelho lhes seja pregado e que toda a oportunidade lhes seja oferecida para que se voltem a Deus. Não obstante, que há uma intercessão da qual unicamente o povo de Cristo é objeto, os próprios luteranos se vêem constrangidos a admitir, como disse nosso próprio Senhor: “Não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste” (Jo 17.9, 20). Até onde a intercessão de Cristo constitui parte de sua obra oficial como Sumo Sacerdote de nossa confissão, ele intercede somente por aqueles que o aceitam como seu sacerdote e aos que ele representa no pacto da redenção. Isso vem da natureza de seu oficio como Sacerdote, por sua própria e expressa declaração, e pelo fato de sua intercessão ser certamente eficaz. A ele o Pai sempre ouve. Se ele intercedesse por todos, certamente todos se salvariam.

§ 4. *A Intercessão dos Santos*

Há um só Mediador entre Deus e os homens, e um só Sumo Sacerdote por meio de quem nos aproximamos de Deus. E como a intercessão é uma função sacerdotal, segue-se que Cristo é o nosso único intercessor. Mas como há um sentido em que todos os crentes são reis e sacerdotes para com Deus, o que é consistente com o fato de Cristo ser nosso único rei e sacerdote, assim há um

sentido em que um crente pode interceder por outro, o que não é inconsistente com o fato de ser Cristo nosso único intercessor. Inter-cessão no caso dos crentes significa simplesmente que um filho de Deus pode orar por outro, ou por todos os homens. Interceder, neste sentido, é meramente orar por alguém. No caso de Cristo, porém, expressa um ato oficial o qual ninguém que não possua tal ofício pode levar a bom termo. Como sob a antiga economia um israelita podia orar por seus irmãos, mas só o sumo sacerdote podia entrar dentro do véu e interpor-se oficialmente em favor do povo, assim agora, embora possamos orar uns pelos outros, somente Cristo pode comparecer, como sumo sacerdote, diante de Deus em nosso favor e apresentar seus méritos como a base sobre a qual suas orações por seu povo podem ser contestadas.

Os protestantes fazem objeções à intercessão dos santos como ensinada e praticada na Igreja de Roma.

1. Porque pressupõe uma classe de seres que não existem; ou seja, de espíritos falecidos canonizados. Somente os que, com os anjos, foram oficialmente declarados pela Igreja, em virtude de seus méritos, e que estão agora no céu, é que são considerados intercessores. Não obstante, essa é uma pretensão sem nenhuma autoridade por parte dessa Igreja. Não tem prerrogativa alguma que a capacite para decidir tal coisa e apontar os que quiser entre os espíritos glorificados. Amiúde os que assim têm sido honrados não passaram de verdadeiros inimigos de Deus, e perseguidores de seu povo.

2. Conduz à idolatria prática. A idolatria é a imputação de atributos divinos a uma criatura. Na mente popular, os santos, especialmente a Virgem Maria, são considerados onipresentes; capazes de ouvir, em todo tempo e lugar, as orações que lhes são dirigidas, e de suprir as necessidades de seus devotos.

3. Constitui um menosprezo a Cristo. Como ele é o único e suficiente mediador entre Deus e o homem, e como ele está sempre disposto a ouvir e responder às orações de seu povo, pressupõe alguma deficiência nele necessitarmos de outros mediadores que se cheguem a Deus em nosso favor.

4. Além disso, é contrária às Escrituras, porquanto presume-se que os santos prevalecem diante de Deus com base em seus méritos pessoais. E nenhum ser humano possui tal mérito diante de Deus. Ninguém possui algum mérito a apresentar por sua própria salvação, muito menos pela salvação de outros.

5. Essa prática é supersticiosa e degradante. A superstição é fé sem evidência. A prática da invocação dos santos se fundamenta em uma crença que carece de apoio nas Escrituras. É invocar auxiliadores hipotéticos. Degrada os homens, fazendo-os afastar-se de Deus e buscar o auxílio de criaturas, levando-os a depositar sua confiança em um braço de carne, e não no poder de Cristo. Portanto, aparta o coração e a confiança de seu povo, depositando-o em quem não pode ouvir nem salvar.

O OFÍCIO RÉGIO DE CRISTO

§ 1. *A Igreja, o Reino de Deus*

Deus como o criador e preservador do universo, e como infinito em seu ser e perfeições, é, em virtude de sua natureza, o soberano absoluto de todas as suas criaturas. Essa soberania ele exerce sobre o mundo material através de sua sabedoria e poder, e sobre os seres racionais como um governante moral. Foi contra essa autoridade legítima de Deus que nossa raça se rebelou, e por isso se tomou parte do reino das trevas, do qual Satanás é cabeça. A este reino pertenceu desde então a massa da humanidade. Deus, porém, em sua graça e misericórdia, decidiu libertar os homens das conseqüências de sua apostasia. Não só anunciou a vinda de um Redentor que destruiria o poder de Satanás, mas inaugurou imediatamente um reino antagônico, consistindo em seres humanos escolhidos do mundo, e através da renovação efetuada pelo Espírito Santo restaurou sua lealdade. Até a época de Abraão, tudo indica que esse reino não possuiu nenhuma organização fora das famílias do povo de Deus. Cada casa piedosa era uma igreja da qual o pai era o sacerdote.

Deus, para impedir a extensão universal da idolatria, para preservar o conhecimento da verdade, para reunir seus eleitos e preparar o caminho para a vinda do Redentor prometido, fez um pacto com o pai dos fiéis e com seus descendentes por meio de Isaque, constituindo-os como seu reino visível, e fazendo deles os depositários e guardiões de suas revelações supematurais. Nesse pacto, prometeu-lhes a vida eterna sobre a condição de fé naquele que havia de vir.

Quando Moisés conduziu os israelitas para fora do Egito, eles foram constituídos em uma teocracia, de maneira que seus oficiais, suas instituições e seus serviços não tinham apenas o propósito de preservar vivo o conhecimento do propósito e do plano da salvação divina, mas também de estabelecer o caráter, os ofícios e a

obra da semente prometida a Abraão, em quem todas as nações da terra seriam abençoadas.

O reino de Deus, portanto, consistindo naqueles que reconhecem, adoram, amam e obedecem a Jeová como o único Deus vivo e verdadeiro, existiu em nosso mundo desde a queda de Adão. Sempre foi a luz e a vida do mundo. É o sal mediante o qual este é preservado. É o fermento através do qual por fim ele será saturado. Reunir seu povo nesse reino, e conduzi-lo à sua consumação, é o propósito de todas as dispensações de Deus, e o propósito para o qual seu eterno Filho assumiu nossa natureza. Ele nasceu para ser rei. Para esse fim ele viveu e morreu e ressuscitou, para que fosse o Senhor de todos os que foram pelo Pai dados ao Filho.

§ 2. *Cristo é Legitimamente Rei*

Ainda que o reino de Deus existisse desde o princípio, não obstante, como tudo o que estava conectado antes do Advento era meramente preparatório, as Escrituras falam constantemente do Messias como um rei que estabeleceria um reino em que no fim se fundiriam todos os demais reinos. A designação mais familiar aplicada a ele nas Escrituras é Senhor. Senhor, porém, significa proprietário e governante; e quando usado para Deus ou Cristo, significa proprietário absoluto e governante soberano. À parte do direito de Cristo e de sua soberania sobre nós como Deus, ele é, como o Deus-homem, nosso Senhor. Pertencemos a ele pelo preço de seu sangue, e Deus o estabeleceu como Rei sobre seu santo monte Sião.

No Livro de Gênesis, o Messias é estabelecido como Silo, a quem seria a reunião dos povos. Em referência a ele, lemos em Números 24.17: “Uma Estrela procederá de Jacó, de Israel subirá um cetro que ferirá as têmporas de Moabe”. Em 2 Samuel 7.16 temos o registro do pacto formal de Deus com Davi: “Porém a tua casa e o teu reino serão firmados para sempre diante de ti; teu trono será estabelecido para sempre”. Em cumprimento dessa promessa, Isaías predisse que uma virgem daria à luz um filho, e que seu nome seria Emanuel, sobre cujo ombro seria posto o governo, cujo nome seria: “Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz; para que se aumente seu governo, e venha paz sem fim sobre o trono de Davi e sobre seu reino, para o estabelecer e o firmar mediante o juízo e a justiça, desde agora e para sempre. O zelo do Senhor dos Exércitos fará isto” (Is 9.6,7). No segundo Salmo, Deus declara em referência ao Messias: “Eu, porém, constituí o meu Rei sobre meu

santo monte Sião.... Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão. Com vara de ferro as regerás e as despedaçarás como um vaso de oleiro". A totalidade dos Salmos 45, 72 e 110 é consagrada à exibição do Messias em seu caráter régio. Em Daniel 7.13, 14, lemos: "Eu estava olhando nas minhas visões da noite, e eis que vinha com as nuvens do céu um como o Filho do Homem, e dirigiu-se ao Ancião de Dias, e o fizeram chegar até ele. Foi-lhe dado domínio, e glória, e o reino, para que os povos, nações e homens de todas as línguas o servissem; o seu reino jamais será destruído". E o profeta Miquéias (5.2) diz: "E tu, Belém-Efrata, pequena demais para figurar como grupo de milhares de Judá, de ti me sairá o que há de reinar em Israel, e cujas origens são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade". Depois do cativeiro, o povo alegrou-se com a esperança de que o rei prometido logo apareceria. "Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém: eis que aí te vem o teu Rei, justo e salvador, humilde, montado em jumento, num jumentinho, cria de jumenta" (Zc 9.9). Esse é um tipo de descrição que permeia as Escrituras do Velho Testamento. Como o sacerdócio e os sacrifícios e os profetas da primeira dispensação eram tipos dos ofícios profético e sacerdotal de Cristo, assim os reis de Israel eram tipos de seu oficio régio, e assim a teocracia nacional da economia mosaica era tipo da teocracia espiritual do período messiânico.

Cristo, no Novo Testamento, é apresentado como rei, em harmonia com as predições que preanunciaram seu advento. O Anjo Gabriel, ao anunciar à Virgem Maria o nascimento próximo do Messias, lhe disse: "Eis que conceberás e darás à luz um filho, a quem chamarás pelo nome de Jesus. Este será grande e será chamado Filho do Altíssimo; Deus, o Senhor, lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará para sempre sobre a casa de Jacó, e o seu reinado não terá fim" (Lc 1.31-33). João Batista, o precursor de Cristo, preparou o povo para sua vinda, dizen-

do: "Arrependei-vos, porque está próximo o reino do céu" (Mt 3.2). E nosso Senhor mesmo, ao ingressar em seu ministério pessoal, foi por toda a parte pregando "o evangelho do reino de Deus" (Mc 1,14). Muito de sua pregação foi devotado a apresentar a natureza do reino que ele veio estabelecer.

Portanto, nada é mais certo, segundo as Escrituras, do que Cristo como rei; e, conseqüentemente, se queremos reter a verdade acerca dele e de sua obra, então temos de considerá-lo como tal em nossa teologia e religião.

§ 3. *A Natureza do Reino de Cristo*

Ainda que o reino de Deus sobre a terra fosse estabelecido imediatamente após a queda, não obstante, como o Messias tinha de vir para fazer novas todas as coisas, e para tomar em suas mãos, como o Teantropo, a administração desse reino, o Velho Testamento predisse, e o Novo Testamento anuncia, o estabelecimento de um novo reino como conseqüência de seu advento.

A palavra paaiÀeía é usada na Escritura em três sentidos. (1.) De autoridade ou domínio régio; o exercício desse domínio é prerrogativa de um rei. (2.) Daqueles que estão sujeitos a essa autoridade. Entre os homens, qualquer comunidade, ou agremiação ou território submetido a um rei constitui um reino. E no Novo Testamento os que reconhecem a Cristo como rei deles constituem seu reino. (3.) Este termo é usado por metonímia para denotar os efeitos do exercício da autoridade régia. Deve-se entender no primeiro desses sentidos em todos os casos nos quais se diz que a Cristo é dado um reino ou domínio; ou quando oramos: Venha o teu reino; ou quando se diz: Seu reino não terá fim. É usado no segundo sentido quando se diz que os homens entram no reino de Cristo, ou são lançados dele, ou quando se descreve o caráter daqueles que devem constituir aquele reino. E é empregado no terceiro sentido quando se diz dos homens que herdam, que vão desfrutar, que buscam e valorizam o reino de Deus mais que um tesouro oculto. Portanto, também se diz do reino de Deus que ele consiste em justiça, paz e alegria no Espírito Santo. Esses são os efeitos do reinado de Cristo.

Esse reino é chamado de o reino de Cristo, ou do Filho de Deus, porque é administrado por ele. A autoridade régia é vestida nele. Ele é chamado de o reino de Deus, porque Cristo é Deus e porque é o reino que Deus iria estabelecer na terra em distinção aos reinos dos homens. É chamado de o reino do céu, porque será habita nos céus, porque é espiritual e celestial e porque será consumado no céu. Várias são as explicações e os usos dessas designações no Novo Testamento, e estão incluídas sob a idéia geral do reino messiânico; esse reino que o Messias entrou no mundo para estabelecer. Não obstante, esse reino é apresentado em diferentes aspectos, ou, em outros termos, Cristo exerce sua autoridade régia, por assim dizer, em esferas diferentes.

O Domínio de Cristo sobre o Universo

Cristo possui o que os teólogos costumam chamar de seu reino de poder. Como Teantropo e Mediador, foi entregue em suas mãos todo o poder nos céus e na

terra (Mt 28.18). No Salmo 8.6, declara-se ser o propósito de Deus que todas as coisas sejam postas sob os pés do homem. Esse propósito, nos ensina o Apóstolo, cumpriu-o Deus na exaltação de Cristo,

"ressuscitando-o dentre os mortos e fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome que se possa referir, não só no presente século, mas também no vindouro. E pôs todas as coisas debaixo dos pés e, para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja" (Ef 1.20-22). Em 1 Coríntios 15.27, o argumento é levado a seu extremo máximo. Quando se diz que todas as coisas são postas debaixo dos pés de Cristo, nada é excetuado dessa sujeição, a não ser aquele "que pôs todas a ele sujeitas". E em Hebreus 2.8, lemos: "Todas as coisas [rà *váurn,* o universo] sujeitaste debaixo dos seus pés. Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio". A mesma universalidade de domínio está implícita no ato de Cristo assentar-se à destra de Deus. Como esse assentar no trono de Deus envolve igualdade com Deus em glória e domínio, ele não pode ser atribuído a nenhuma criatura. E o que se diz de Cristo prova que ele é uma pessoa divina e está investido de todo o poder e autoridade de Deus. Esse é o argumento do Apóstolo em Hebreus **1.13**. "Ora, a qual dos anjos jamais disse: Assenta-te à minha direita, até que eu ponha os teus inimigos por estrado dos teus pés?". O Apóstolo diz aos filipenses que Cristo embora igual a Deus, foi achado na forma de homem, e "Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, na terra e debaixo da terra" (Fp 2.9,10). Essa é uma afirmação perfeitamente exaustiva. Tudo no céu, tudo na terra e tudo debaixo da terra, inclui todas as criaturas racionais. A pessoa diante de quem terão de dobrar os joelhos é Jesus, não o Logos, mas o Deus-homem. E o reconhecimento que terão de fazer é que ele é Senhor, ou seja, seu Senhor, seu absoluto proprietário e soberano. É nesse sentido também que o Apóstolo diz (Hb 1.2) que Deus designou o Filho como herdeiro de todas as coisas. É em virtude desse domínio sobre o universo que Cristo é chamado de Senhor dos senhores e Rei dos reis, ou seja, o Soberano sobre todas as demais soberanias no céu e na terra.

Essa autoridade universal é exercida em um controle providencial e para o benefício de sua Igreja. Ela emprega os anjos como espíritos ministradores, para serviço dos herdeiros da salvação. Controla e reprime os principados, potestades, governantes deste mundo, bem como os espíritos da maldade (Ef 6.12). Predomina sobre todos os assuntos das nações e dos indivíduos para o mesmo fim. Dirige todos os acontecimentos acerca de seu povo de maneira diversa, e de

sua Igreja coletivamente. Paulo reconhecia constantemente esse controle providencial de Cristo como que dirigindo todos os seus passos. Portanto, sob a presente dispensação, Cristo é o Deus da providência. É nele e por meio dele e para ele que o universo é governado. Esse domínio ou reino deve permanecer até que seu objetivo se cumpra, ou seja, até que sejam submetidos todos os seus inimigos, todas as formas do mal, inclusive a própria morte. Então este reino, este governo mediador do universo, será entregue (1 Co 15.24).

O Reino Espiritual de Cristo

Mas, além deste reino de poder, Cristo possui um reino de graça. Isso também é exibido sob dois aspectos. Inclui a relação que ele mantém com seu verdadeiro povo individual e coletivamente (a Igreja invisível); e a relação que mantém com a Igreja visível, ou o corpo de seu povo professo.

Ele é o rei de cada alma crente. Ele a traslada do reino das trevas. Ele a traz em sujeição a ele mesmo. Governa e reina sobre ela. Cada crente reconhece a Cristo como seu Soberano

absoluto; Senhor da sua vida interior tanto quanto da exterior. A Cristo entrega toda a submissão da razão, da consciência e do coração. Faz dele o objeto de reverência, amor e obediência. Nele confia para ser protegido de todos os inimigos, visíveis e invisiveis. Nele se apóia esperando o auxílio para cada emergência e para o triunfo final. É a ele que adere a lealdade do crente. O propósito dominante da vida se toma como o comportamento do bom soldado de Jesus Cristo, dando-se e sendo usado em seu serviço e no avanço de seu reino.

Os termos de admissão neste reino espiritual são a fé e o arrependimento (Jo 3.3,5): “Em verdade, em verdade eu te digo que, se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus... Quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus”; ou a conversão (Mt 18.3): “Se não vos converterdes e não vos tomardes como crianças, de modo algum entrareis no reino dos céus”; a pureza de vida (ICo 6.9): “Ou não sabeis que os injustos não herdarão o reino de Deus?”. “Nem ladrões”; nem os que praticam “prostituição, impureza, lascívia, idolatria, feitiçarias, inimizades, porfías, ciúmes, iras, discórdias, dissensões, facções, invejas, bebedices, glutonarias e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais”, diz o Apóstolo, “eu vos declaro, como já, outrora, vos preveni, que não herdarão o reino de Deus os que tais coisas praticam” (G1 5.19-21).

Em contrapartida, somos instruídos que nenhuma profissão [de fé] externa assegura a admissão neste reino. “Nem todo o que me diz: Senhor, Senhor! entrará no reino dos céus, mas aquele que faz a vontade de meu Pai, que está nos céus” (Mt 7.21). Tampouco qualquer meticulosidade na realização de ritos e cerimônias: “Se a vossa justiça não exceder em muito a dos escribas e fariseus, jamais entrareis no reino dos céus” (Mt 5.20). “Porque não é judeu quem o é apenas exteriormente, nem é circuncisão a que é somente na carne” (Rm 2.18). “Porque, em Cristo Jesus, nem a circuncisão, nem a incircuncisão têm valor algum, mas a fé que atua pelo amor” (G1 5.6). “A qual, figurando o batismo, agora também vos salva, não sendo a remoção da imundícia da carne, mas a indagação de uma boa consciência para com Deus, por meio da ressurreição de Jesus Cristo” (lPe 3.21). Nem a membresia em alguma comunidade externa: “Não comeceis a dizer entre vós mesmos: Temos por pai a Abraão; porque eu vos afirmo que destas pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão” (Mt 3.9). “E não pensemos que a palavra de Deus haja falhado, porque nem todos os de Israel são, de fato, israelitas” (Rm 9.6). O reino de Cristo, neste aspecto, é uma comunidade puramente espiritual, consistindo naqueles que são verdadeira e interiormente seu povo.

As leis deste reino requerem, primeiro e acima de tudo, fé em Jesus Cristo; sincera convicção de que ele é o Filho de Deus e o Salvador do mundo, e cordial submissão a ele e confiança nele como nosso profeta, sacerdote e rei. Com esta fé se acha unido amor supremo. “Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim.... Quem acha a sua vida perdê-la-á; quem, todavia, perde a vida por minha causa achá-la-á” (Mt 10.37, 39). “Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14.26). “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema. Maranata!” (ICo 16.22). Com esse amor supremo devem estar conectadas outras afeições religiosas. Os cristãos são os adoradores de Cristo (1 Co 1.2). Cristo requer de seus discípulos que estes o honrem como honram ao Pai (Jo 5.23). Devem crer nele (depositar nele a mesma confiança) como crêem no Pai (Jo 14.1). Eqüivale à mesma ofensa sob a nova dispensação recusar adoração a Cristo como Deus manifestado na carne, que sob a antiga economia era recusar a adoração a Jeová como o único Deus vivo e verdadeiro. Em ambos os casos, era uma

violação da lei fundamental do reino e necessariamente demandava a eliminação do povo de Deus. Mas se devemos reconhecer a Cristo tal qual fez Tomé (Jo 20.28), como nosso Senhor e nosso Deus, então certamente somos obrigados não

só a adorá-lo, mas também a obedecer-lhe. Estamos para com ele na mesma posição de escravos para com seu dono, exceto pelo fato de que nossa sujeição a ele é voluntária e alegre. Pertencemos a ele não só como nosso Criador, sendo nós suas criaturas, mas também como o Teantropo, tendo sido comprados por seu sangue (ICo 6.19,20). Sua vontade, e não a nossa, deve governar nossa conduta e determinar o uso que fazemos de nossas faculdades. Tudo o que ganhamos, quer conhecimento, quer saúde, quer influência, é dele. Ele, e não nós mesmos, é o objeto ou fim de nosso viver. Para os crentes, viver é Cristo. Sua glória e o avanço de seu reino são os únicos objetos legítimos aos quais podem dedicar suas faculdades e recursos; são os únicos fins consistentes em sua relação com Cristo e com o pleno desfruto da bênção que alcança a membresia em seu reino.

As leis do reino, além do mais, demandam não só esses deveres para com Cristo, mas que seu povo seja santo no coração e na vida. Tem de ser pobres de espírito, mansos, misericordiosos, pacificadores, longânimos, dispostos a perdoar, desinteressados, não buscando o que é seu, suportando tudo, crendo tudo e esperando tudo. Há proibição de ser avarentos, ou cobiçosos, ou soberbos, ou mundanos. Em uma palavra, exige-se-lhes que sejam como Cristo em sua disposição, caráter e conduta.

A lei especial do reino de Cristo é que seus membros amem uns aos outros, não só como o amor de complacência e deleite, mas com amor fraternal. Amor que conduza ao reconhecimento de todos os cristãos como irmãos, pertencendo à mesma família, tendo direito aos mesmos privilégios e bênçãos; e que impulsiona e leva ao serviço para suprir suas necessidades, de maneira que não haja carência. Esta lei é estabelecida minuciosamente pelo Apóstolo em 2 Coríntios 8. A lei do reino é que cada um deve trabalhar conforme a medida de sua capacidade para suprir suas próprias necessidades e as dos que dependem dele; porque “se alguém não quer trabalhar, também não coma” (2Ts 3.10); mas toda a deficiência que não possa ser suprida pelo trabalho deve ser suprida por aqueles que tenham os meios. “Ora, aquele que possuir recursos deste mundo, e vir a seu irmão padecer necessidade, e fechar-lhe o seu coração, como pode permanecer nele o amor de Deus?” (Uo 3.17). Ao orarmos, pois, para que o reino de Deus venha, oramos, entre outras coisas, para que todos os homens reconheçam Cristo como seu rei, revestido de divina majestade e autoridade, e para que todos sejam como ele em caráter e conduta.

Este reino de Cristo sobre todo seu povo é exercido não só por seu poder na

proteção e direção deles, mas especialmente por sua Palavra e seu Espírito, através dos quais e por meio de quem ele reina neles e sobre eles governa.

Este reino de Cristo é eterno. Ou seja, a relação que os crentes mantêm com Cristo sobre a terra, eles a manterão com ele para sempre.

O Reino Visível de Cristo

Como a religião é essencialmente um estado espiritual, interior, o reino de Cristo, constituído dos genuinamente regenerados, não é um corpo visível, exceto até onde a própria bondade se toma visível através de manifestações externas. Não obstante, como Cristo ordenou a seu povo deveres que se fazem necessários para que se organizem em uma sociedade externa,

segue-se que há e deve haver um reino visível de Cristo no mundo. Dos cristãos exige-se que se reúnam em culto público para admissão e exclusão de membros, para administração dos sacramentos, para manutenção e propagação da verdade. Formam-se, portanto, igrejas que coletivamente constituem o reino visível de Cristo na terra, consistindo em todos os que professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos. ,

A Natureza Deste Reino

Primeiro, ele é espiritual, ou seja, não é deste mundo. Não é análogo aos outros reinos que existiram ou que seguem existindo entre os homens. Ele tem uma origem distinta e um fim distinto. Os reinos humanos são organizados entre os homens, sob o governo providencial de Deus, para promover o bem-estar temporal da sociedade. O reino de Cristo foi organizado de maneira imediata por Deus, para a promoção de objetivos religiosos. É espiritual, ou não pertence a este mundo, ademais porque não possui poder sobre a vida, a liberdade ou propriedade de seus membros; e porque todas as questões seculares estão além de sua jurisdição. Sua prerrogativa é simplesmente declarar a verdade de Deus como revelada em sua Palavra e requerer que a verdade seja professada e obedecida por todos os que se acham sob sua jurisdição. Ele não pode decidir questões de política ou ciência que não sejam decididas na Bíblia. O reino de Cristo, sob a presente dispensação, portanto, não é terreno nem mesmo no sentido em que a antiga teocracia era deste mundo. Esta organizava os hebreus como nação e dirigia todos os seus deveres municipais e nacionais, bem como os seus deveres sociais e religiosos. Portanto, não podia coexistir no tempo

e espaço com nenhuma outra organização nacional. Estando o reino de Cristo designado a abarcar todos os demais reinos, pode existir sob todas as formas de governo civil sem interferir em nenhuma delas. Foi especialmente neste prisma que Cristo declarou que seu reino não era deste mundo. Seu desígnio imediato era defender sua reivindicação de ser rei da acusação de que tal reivindicação era incompatível com a autoridade do magistrado civil ou do império romano. Ele tencionava dizer que seu reino era de tal natureza que não carecia colidir com a autoridade legítima de nenhum governo civil. Pertencia a uma esfera diferente. Assumia a jurisdição das coisas que ficam além da administração do poder secular e deixava intacto tudo o que peculiarmente pertence aos governantes civis. Cristo, pois, pode ser reconhecido e obedecido como rei por aqueles que prosseguem dando a César as coisas que pertencem a César. Cada forma ou pretensão da Igreja que seja incompatível com a autoridade legítima do Estado é inconsistente com a natureza do reino de Cristo tal como ele o declarou.

1

As passagens de prova são apresentadas em maior ou menor extensão em todas as histórias modernas da doutrina, como em *Dogmengeschichte,* de Hagenbach, traduzida pelo dr. B. H. Smilh; *Dogmengeschichte*, de Münscher e Neander, e especialmente na obra elaborada *Die Lehre von der Versôhnung,* de Baur de Tübingen.

2

Works, edição Benedictines, Paris, 1759, vol. iv. p. 513, B, a, b, c.

3

In Leviticum Homilia, I. 3; *Works,* edição de Paris, 1733, vol. ii. p. 186, d.

4

Life and Light of Men, Londres e Nova Iorque, 1866, pp. 115, 116.

5

Vicarious Sacrifice Grounded in Principies of Universal Obligation, edição de Nova Iorque, p. 449.

6

On Vicarious Sacrifice, de Bushnell, edição de Nova Iorque, 1866, pp. 534, 535; p. 537; p. 545.

7

Dogmengeschichte, pp. 384, 385, sendo o sexto volume de seu *Ecclesiastical History.*

8

De Satisfactione, II. [§ 3]; *Works*, edição de Londres, 1679, vol. iii. p. 307, a, 25-34. “Vult (Socinus) partem omnem offensam esse pcenas creditorem, atque in ea tale habere jus, quale alii creditores in rebus sibi debitis, quod jus saspe etiam dominii voce appellat: ideoque saspissime repetit Deum hic spectandum, ut partem offensam, ut creditorem, ut dominum, tria hasc ponens tanquam lantumdem valentia. Hic error Socini.... per totam ipsius tractationem diffusus ... ipsius tò irpúiov i|/e05oç [est].”

9

Ibid., II. [§ 1]; p. 305, b, 20-24.

10

Ibid., v. [§ 11]; p. 317, b, 31-41.

11

De Satisfactione, de Groteus, IV. [§ 18]; vol. iii, p. 315, b. 9-14.

12

Ibid., v. [§ 8]; p. 317, 9.12-14.

13

Theologia Christiana, III. xxi. 8; edição de Amsterdã, 1715, p. 262, a.

14

A palavra “símbolo”, contudo, é usada em dois sentidos. Às vezes é sinônima de sinal. E assim é comum dizer que o pão e o vinho, na Ceia do Senhor, são os símbolos do corpo e sangue de Cristo. E outras vezes, um símbolo é aquilo que expressa a analogia entre o externo e o interno. E assim, em uma perspectiva, a morte expiatória de Cristo simboliza os sentimentos de Deus para com os pecadores. Em outra perspectiva, as lutas e o triunfo de nosso Senhor em conflito com o mal físico simbolizam as lutas e triunfo dos crentes no conflito com o pecado. O primeiro caso foi uma ilustração do último, e destinava-se a encorajar o povo de Deus com a certeza do sucesso.

15

Lehre von der Versôhnmg, Tübingen, 1838, pp. 597, 598.

16

Von der Versõhnung, Zweter Theil, Stuttgart, 1798, Vorrede, p. xxxii.

17

Pau li Berief au die Hebrãcr. Zweiter Theil, iiber den eigentlichen, Zweck des Todes Jesu, de O. Ch. Stori. Tübingen, 1789.

18

Dogmengschichte, II., vi. § 22, segunda edição de Marburg, 1818, vol. iv. p. 285.

19

Gieseler, *Kirchengeschichte* IV. III. ii. 5, § 97, edição de Bonn, 1855; vol. vi. p. 384.
Münscher, *Dogmengeschichte*, vol. iv. p. 286.

20

[2 0] Ver *Entwcklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, de Domer, segunda edição. Stuttgart, 1845. Introdução, pp. 26-42.

21

De Divisione Naturce, I. 56, 66, 69.

22

De Unico Med. Jes. Christo et Justif. Fid. Confessio. Kõnigsberg, 1551, pp. 144, 145.

23

Ver *Person Christi*, de Domer, primeira edição de Stuttgart, 1838, pp. 305-322.

24

Ibid., p. 317.

25

Sobre esses conceitos, ver supra os capítulos sobre a Pessoa e Obra de Cristo.

26

Christ in Song. Hymns of Immanuel: selected from ali Ages, with Notes, por Philip Schaff, D. D. Nova Iorque, Anson D. F. Randolph and Co., 1869.

Em segundo lugar, este reino de Cristo é católico ou universal. Abarca todos os que professam a verdadeira religião. Não se limita a uma organização, nem as inclui todas, porque todas estão sob a autoridade de Cristo e sujeitas às leis que ele estabeleceu em sua Palavra. Como todos os cristãos estão incluídos no reino de Cristo, é o dever de todos reconhecer-se mutuamente como pertencendo a uma grande comunidade e como súditos do mesmo soberano.

Em terceiro lugar, essa forma do reino de Cristo é temporal. Ele passará para outra forma quando Cristo vier segunda vez sem pecado para a salvação. Como organização externa, ele está disposto a responder a certos fins e cessará quando esses fins forem cumpridos.

Em quarto lugar, o reino de Cristo não é uma democracia, nem uma aristocracia, mas verdadeiramente um reino do qual Cristo é o soberano absoluto. Isso envolve uma negação:

1. De que o Estado tem qualquer autoridade para fazer leis que determinem a fé, regulem o culto ou administrem a disciplina da Igreja. Não pode nem designar seus ofícios nem depor deles.

2. De que algum funcionário civil como tal, ou em virtude de seu ofício, tenha alguma autoridade no reino de Cristo; e muito menos tal oficial pode ser cabeça da Igreja.

3. De que o poder da Igrej a, em último termo, reside no povo ou no clero. Todo o seu poder é puramente ministerial. Deriva de Cristo e é exercido por outros em seu nome e com base nas normas estabelecidas em sua Palavra. É uma questão em disputa até onde a Igreja possui poder arbitrário em questões de detalhes. Tal arbítrio é totalmente negado por alguns. Afirmam que tudo o que diz respeito a organização, oficiais e modos de ação da Igreja é tão minuciosamente estabelecido no Novo Testamento como as cortinas, os vasos e os implementos do tabemáculo são detalhados no Velho Testamento. Outros afirmam que, enquanto certos princípios sobre este tema são estabelecidos nas Escrituras, permite-se considerável latitude quanto aos meios e métodos nos quais a Igreja pode levá-los a bom termo no exercício de suas funções.
Este último conceito sempre foi praticamente adotado. Mesmo as igrejas apostólicas não eram todas elas organizadas exatamente da mesma forma. A presença de um Apóstolo, ou de um homem investido de autoridade apostólica,

como no caso de Tiago em Jerusalém, necessariamente dava à Igreja uma forma que não podiam ter outras igrejas onde nenhum Apóstolo residia permanentemente. Algumas tinham diaconisas, outras não. E assim todas as igrejas, em cada época e onde quer que existam, têm tido liberdade de modificar sua organização e seus modos de ação a fim de adaptá-los a suas circunstâncias peculiares. Todas essas modificações são questões de pouca importância. Não podem ser feitas para cegar a consciência nem podem ser condições para a comunhão cristã ou eclesiástica.

Visto ser Cristo o única cabeça da Igreja, segue-se que a lealdade é a ele, e sempre que aqueles que não são da Igreja pretendem destruir sua liberdade, seus membros se vêem obrigados a obedecer-lhe antes que aos homens. Vêem-se obrigados a resistir a tais usurpações através de todos os métodos legítimos e a manter-se firmes na liberdade com que Cristo os libertou. Estão sob a mesma obrigação de resistir a toda a injusta pretensão de autoridade por parte dos que se acham dentro da Igreja, seja pela irmandade, seja pelos ofícios individuais, por concilio ou tribunais eclesiásticos. A adesão do povo é a Cristo. O povo é obrigado a obedecer a outros somente até onde a obediência a esses for obediência a Cristo. Nos primeiros tempos houve os que quiseram impor sobre os cristãos o jugo da lei judaica. Naturalmente, eles eram obrigados a suportá-lo. Nos séculos seguintes, e paulatinamente, viram-se sob ritos intoleráveis, cerimônias, jejuns, festividades e pretensões sacerdotais, episcopais e papais que oprimem a tão grande porção da cristandade, coisas impostas sobre o povo anulando a autoridade de Cristo como o único cabeça da Igreja. Através de concílios, provinciais e ecumênicos, não só foram escritos credos contrários às Escrituras, mas também foram promulgadas leis para sujeitar a consciência e ordenadas observâncias que Cristo jamais ordenou.

Sendo Cristo o cabeça de seu reino terreno, é também seu único legislador. Ele prescreve:

I. As condições de admissão a seu reino. Essas não podem ser alteradas legitimamente por nenhuma autoridade humana. Nada se pode acrescentar nem delas tirar. A norma que ele estabeleceu sobre este tema é que o que ele exige como condição para a admissão a seu reino no céu deve ser exigido como condição de admissão a seu reino na terra. Não se deve

exigir nem mais nem menos. Devemos receber todos os que Cristo recebe. Nenhum grau de conhecimento, nem confissão, além da necessária para a

salvação, pode-se exigir como condição para que reconheçamos alguém como irmão em Cristo e para tratá-lo como tal. Filipe batizou o eunuco com base na confissão: “Creio que Jesus Cristo é o Filho de Deus” (At 8.37). “Acolhei ao que é débil na fé, não, porém, para discutir opiniões” (Rm 14.1). “Quem és tu que julgas o servo alheio? Para o seu próprio senhor está em pé ou cai” (Rm 14.4). “Todo aquele que crê que Jesus é o Cristo é nascido de Deus” (lJo 5.1). É uma presunção intolerável os homens recusarem sua comunhão com aqueles que Deus recebe em comunhão. Todos os termos de comunhão eclesiástica que foram acrescentados a uma profissão crível de fé em Cristo são usurpações de uma autoridade que pertence somente a ele.

2. Uma segunda lei deste reino de nosso Senhor é que os hereges e os culpados de delitos escandalosos devem ser excomungados. “Evita o homem faccioso, depois de admoestá-lo primeira e segunda vez” (Tt 3.10). “Mas, agora, vos escrevo que não vos associeis com alguém que, dizendo-se irmão, for impuro, ou avarento, ou idólatra, ou maldizente, ou beberrão, ou roubador; com esse tal, nem ainda comais” (1 Co 5.11). Nosso Senhor ordena que alguém que ofende, quando se recusa a ouvir à “Igreja”, deve ser considerado “como gentio e publicano” (Mt 18.17).

3. Cristo ordenou que a capacidade de exercer disciplina e as demais prerrogativas da Igreja esteja nas mãos de oficiais, dotados de certos dons e qualificações, e que tenham sido devidamente designados.

4. Que o direito de julgar sobre as qualificações de tais oficiais está investido, ou, antes, pertence aos que pelo Espírito Santo foram chamados para exercer esse oficio.

5. Que esses oficiais não devem assenhorear-se da herança do Senhor, mas que sejam servos. Sua autoridade se restringe a certos limites prescritos, e o povo tem o direito a parte substancial do governo da Igreja através de seus representantes.

6. Cada membro do reino de Cristo é obrigado a obedecer a seus irmãos no Senhor. Tal obrigação não repousa no consentimento nem em um pacto mútuo, mas no fato de que são irmãos, templos e órgãos do Espírito Santo. Portanto, não se limita a esses irmãos com quem um indivíduo decide associar-se. Daí segue-se que, na condição normal do reino de Cristo, cada parte deve sujeitar-se ao todo, e o todo deve ser um só corpo no Senhor.

O desenvolvimento desses vários pontos pertence à esfera da Eclesiologia.

§ 4. O *Reino de Glória*

As Escrituras ensinam que, quando Cristo voltar, recolherá seu povo no reino preparado para eles desde a fundação do mundo. Acerca deste reino, ensina-se:

1. Que consistirá somente nos redimidos. Ninguém, senão os regenerados ou convertidos, pode entrar neste reino. O joio será separado do trigo. Lemos que os maus (G1 5.21) “não herdarão o reino de Deus”. Nada que contamine ou seja mentiroso pode entrar ali.

2. Os considerados dignos deste reino não só serão exaltados à perfeição de sua natureza, mas também serão exaltados a elevada dignidade, poder e glória. Serão reis e sacerdotes para Deus. Assentar-se-ão em tronos. Julgarão os anjos. Reinarão com Cristo, participando de seu domínio e glória.

3. Este reino será eterno.

4. O corpo dos santos, agora natural, tomar-se-á espiritual. Este corpo mortal se revestirá de imortalidade, e o corruptível se revestirá de incorrupção; porque “carne e sangue” (o corpo tal como ora é organizado) “não podem herdar o reino de Deus” (ICo 15.50).

5. A sede deste reino não é claramente revelada. Alguns presumem que será sobre esta terra regenerada e adaptada a esta nova ordem de coisas. Outros entendem que as Escrituras ensinam que o céu, como indicação de uma localidade totalmente diferente, será o lugar final dos redimidos.

6. Há diversidade de opinião quanto ao momento em que será inaugurado este reino. Os quiliastas comumente têm mantido que Cristo virá mil anos (ou um período protelado) antes da ressurreição geral e do juízo final, que ele reinará visivelmente sobre a terra, e que este é o reino ao qual se referem especialmente as profecias e as promessas da Escritura. Esta doutrina necessariamente modifica em grande medida o conceito assumido acerca da natureza deste reino. Deve ser um reino terreno, em distinção ao espiritual e celestial. Deve ser um reino que carne e sangue podem herdar. A doutrina comum da Igreja sobre este tema é que a ressurreição geral, o juízo final, o fim do mundo e a inauguração do reino de glória de Cristo são acontecimentos sincronizados.

Estes são temas que pertencem à seção de Escatologia.

Capítulo XII

A HUMILHAÇÃO DE CRISTO

§ 1. *Inclui Sua Encarnação*

O Apóstolo nos diz que Cristo humilhou-se voluntariamente. Como resposta à pergunta “Em que consistiu sua humilhação?”, nossos padrões confrontam-se sabiamente com as singelas declarações da Escritura: “A humilhação de Cristo consistiu em ele nascer, e isso em condição humilde, feito sob a lei, sofrendo as misérias desta vida, a ira de Deus e a maldição da morte na cruz; em ser sepultado e continuar sob o poder da morte por certo tempo”.

Sobre todas essas questões, os escolásticos e os teólogos filosóficos modernos se têm dedicado a especulações destituídas de proveito. Tudo o que se sabe ou se pode saber acerca delas são os próprios fatos.

A pessoa de quem todos os particulares supramencionados são predicados é o Eterno Filho de Deus. É ele quem nasceu, sofreu e morreu. Foi uma pessoa igual a Deus quem, diz o Apóstolo em Filipenses 2.7, **8**, foi feito em semelhança dos homens e se achou na forma externa de homem. Foi o Filho de Deus quem nasceu de mulher, feito sob a lei (G14.4). No Velho Testamento está predito que uma virgem conceberia e daria à luz um filho, o qual seria chamado Emanuel, o Deus poderoso. Ao revelar esses fatos, as Escrituras revelam tudo o que se pode saber acerca do nascimento de Cristo. Ele nasceu de mulher. No nascimento de um ser humano comum há mistérios que nem a especulação nem a ciência podem resolver. Tudo o que sabemos é que na concepção um princípio imaterial, uma alma humana, se junta em unidade de vida com o gérmen de um corpo humano e, depois de determinado processo de desenvolvimento, nasce uma criança perfeita. No caso de nosso Senhor, pelo poder imediato ou supematural do Espírito Santo, esses elementos da humanidade, material e imaterial (corpo e alma), desde o princípio de sua existência, estiveram em união pessoal com o Logos, de modo que o filho nascido da Virgem foi, em certo sentido, verdadeira e exclusivamente o Filho de Deus.

Em oposição aos primeiros hereges, alguns dos quais disseram que Cristo não possuía um corpo humano verdadeiro, e outros que seu corpo não foi feito de

matéria, mas formado de uma substância celestial, os pais inseriram em seus credos que ele “nasceu da substância da Virgem Maria”. Isso se acha incluso na declaração bíblica de que ele nasceu de mulher, o que só pode significar que nasceu no sentido em que outros filhos dos homens nascem de mulheres. Isso é essencial para sua verdadeira humanidade e àquela semelhança com os homens que faz deles seus irmãos, o que se assegurou através de sua participação de carne e sangue (Hb 2.14).

A encarnação do Filho de Deus, seu rebaixamento, ao tomar em união pessoal e perpétua uma natureza infinitamente inferior à sua, foi um ato de indizível condescendência, e portanto é apropriadamente incluído nos pontos particulares nos quais ele se humilhou voluntariamente. É assim descrito nas Escrituras, e que esse é o caso, está envolvido na própria natureza do ato, em qualquer hipótese distinta à que presume a igualdade de Deus e do homem, ou que o homem é um *modus existendi* da Deidade, e que é o mais excelso.

Os teólogos luteranos excluem a encarnação como elemento da humilhação de Cristo, alegando que sua humilhação se limitou à sua existência terrena, enquanto sua união com nossa natureza continua no céu. Não obstante, isso é contrário às Escrituras, porquanto o Apóstolo disse que ele se esvaziou ao fazer-se homem (Fp 2.7). Isso é constantemente apresentado como uma maravilhosa exibição de amor por seu povo. Foi por causa deste que ele se aviltou, vindo participar de carne e sangue. A objeção de que sua humilhação só pode incluir o que está limitado à etapa terrena de sua existência é puramente verbal e técnica. O fato de que ele levou sua humanidade glorificada para a glória não denigre a condescendência envolvida nessa pretensão, e em suportar ela todas as suas imperfeições durante sua peregrinação terrena.

Há algumas formas de especulação moderna sobre este tema que nos impedem efetivamente de considerar a encarnação como um ato de humilhação. Presume-se, como dissemos na página anterior, que esta união entre o divino e o humano é o ponto culminante no desenvolvimento regular da humanidade. Sua relação com a pecaminosidade do homem e a redenção da raça é meramente incidental. Ter-se-ia concretizado ainda que o pecado jamais houvera vindo à existência. É evidente que esta é mera teoria filosófica, totalmente alheia às Escrituras, e a qual não pode exercer nenhuma influência legítima sobre a teologia cristã. A Bíblia ensina por toda a parte que Deus enviou seu Filho ao mundo para salvar os pecadores; que nasceu de mulher e foi feito sob a lei para nossa redenção; que se fez homem para poder morrer e, mediante sua morte, destruir o poder de

Satanás. Aqueles para quem a palavra de Deus é a norma de fé não podem admitir como certa nenhuma especulação inconsistente com essas descrições prevalecentes desta Palavra.

Cristo Nasceu em uma Condição Humilde

Na perspectiva bíblica da humilhação de nosso Senhor estão não só o pressuposto da natureza humana, mas também todas as circunstâncias que a acompanham. Se ao vir ao mundo ele houvesse manifestado sua glória e exercido seu poder de maneira tal que coagisse todas as nações a reconhecê-lo como Senhor e Deus delas, e se todos os reis se houvessem prostrado a seus pés, trazendo-lhe seus tributos, entronizando-o como o soberano legítimo e soberano de toda a terra, teria sido, contudo, um ato de indizível condescendência da parte de Deus que ele se fizesse homem. Mas ser servo; nascer em um estábulo e ter um presépio como leito; ser tão pobre que não tivesse onde reclinar a cabeça; surgir sem aparência nem formosura, para ser desprezado e rejeitado pelos homens, toma a condescendência de nosso Senhor além de toda compreensão. Aliás, há uma maravilhosa sublimidade em tudo isso. Revela a total ausência de valor e pompa e do esplendor terreno aos olhos de Deus. A manifestação de Deus na forma de servo tem muito mais poder não só sobre a imaginação, mas também sobre o coração, do que se ele viesse à existência humana na forma de rei terreno revestido de púrpura e coroado com ouro. Curvamo-nos com profunda reverência aos pés do pobre e des-

prezado Galileu com mais profunda reverência e amor do que teríamos experimentado se ele surgisse como Salomão em toda a sua glória.

§ 2. *Ele se Sujeitou à Lei*

A humilhação de Cristo incluiu também estar ele sujeito à lei. A lei à qual Cristo se submeteu foi: (1.) A lei dada a Adão como pacto das obras; ou seja, como prescrevendo perfeita obediência como a condição da vida. (2.) A lei mosaica que obrigava o povo eleito. (3.) A lei moral como norma do dever. Cristo ficou sujeito à lei nesses três aspectos porque ele assumiu a obrigação de cumprir toda a justiça, ou seja, de fazer tudo o que a lei exigia em todas as suas formas. Essa sujeição à lei foi um ato voluntário, e portanto todas as suas conseqüências foram assumidas de sua própria e livre vontade, mas também porque, mesmo depois que ele assumiu nossa natureza, ainda continuava livre de toda a obrigação à lei em todos os sentidos do termo, até que se sujeitou

voluntariamente às suas exigências. A lei é feita para os homens, ou seja, para as pessoas humanas. Cristo, porém, não era uma pessoa humana. Ele continuou sendo, depois de sua encarnação, o que fora desde a eternidade, uma pessoa divina. Portanto, todas as suas relações com a lei, exceto quando assumidas voluntariamente, foram aquelas que o próprio Deus tem com ela. Sendo Deus a fonte de toda a lei, não pode estar sujeito a ela, exceto por um ato de humilhação. Mesmo nos governos humanos um autocrata está acima das leis. Ele deriva delas sua autoridade. Pode ab-rogá-las ou mudá-las como bem quiser. Pelo que diz respeito aos homens, ele não está sujeito a nada além de sua própria vontade. E assim Deus mesmo, como fonte de toda a lei para suas criaturas, não está sujeito a nenhuma delas. Ele age em consonância com sua própria natureza, e é inconcebível que aja de outra forma. Não pode estar sujeito a nenhuma norma de ação imposta, nem a nada fora dele mesmo. Tudo o que é verdadeiro no tocante a Deus, é verdadeiro no tocante ao Deus manifestado em carne. Portanto, que Cristo assumisse a obrigação de cumprir as condições do pacto estabelecido com Adão, de observar todas as instruções da lei de Moisés e de submeter-se à lei moral com suas promessas e penas, foi um ato de humilhação voluntária. Essa sujeição à lei foi não só voluntária, mas também vicária. Ele se pôs em nosso lugar, como nosso representante e em nosso benefício. Ele foi feito sob a lei para redimir aos que estavam debaixo da lei (G14.4,5). Foi em seu caráter de Redentor que ele se cedeu a essa sujeição. Não havia necessidade disso por parte dele. Como ele era Senhor do Sábado, assim era Senhor da lei em toda a sua extensão e em todas as suas formas. A obediência a ela não foi imposta *ab extra* como condição de sua felicidade pessoal e desfruto do favor divino. Isso lhe era assegurado por sua Deidade. Portanto, foi somente por nós que ele se sujeitou à lei. Como pela desobediência de Adão fomos constituídos pecadores, assim ele obedeceu para que pudéssemos ser constituidos justos (Rm 5.19). Todo o curso de Cristo na terra foi de obediência voluntária. Ele veio para fazer a vontade de seu Pai. No Velho Testamento, sua designação profética comum é a de Servo. Ele foi chamado o Servo de Jeová: “meu Servo”. Diz ele de si mesmo: “Porque eu desci do céu, não para fazer a minha própria vontade, mas, sim, a vontade daquele que me enviou” (Jo 6.38). “Embora sendo Filho, aprendeu a obediência pelas coisas que sofreu” (Hb 5.8). “A si mesmo se humilhou, tomando-se obediente até à morte, e morte de cruz” (Fp 2.8). Tudo isso ele fez por nós. Sua sujeição à lei e à vontade do Pai foi voluntária e vicária por nós, homens, e para nossa salvação.

§ 3. *Seus Sofrimentos e Morte*

Os sofrimentos de Cristo, especialmente sua ignominiosa morte na cruz, constituem importante elemento de sua humilhação. Esses sofrimentos persistiram desde o começo até o final de sua vida terrena. Surgiram em parte das debilidades e sensibilidades naturais da natureza que ele assumiu e, em parte, da condição de pobreza em que viveu; em parte, do constante contato com os pecadores, o que lhe constituía constante dor para sua alma, e que o levaria a exclamar: “Até quando estarei convosco? Até quando vos sofrerei?”; em parte dos insultos, menosprezos e oposição que se viu constrangido a enfrentar; em parte dos cruéis espancamentos e escárnio a que se submeteu, especialmente das agonias da crucifixão, o modo mais penoso, bem como o mais ignominioso de infligir a pena de morte; em parte da angústia causada por prever a terrível condenação que aguardava toda a nação judaica; e, especialmente, sem a menor sombra de dúvida, da misteriosa dor proveniente da carga dos pecados de seu povo e do fato de seu Pai ocultar-lhe o rosto, o que o levou a suar sangue no jardim, e fez emanar de seus lábios o clamor de angústia que reboou da cruz. Essas são maravilhas não só do amor, mas também da abnegação e da humilhação, as quais os anjos tentam perscrutar, mas que nenhuma mente humana pode sondar nem avaliar. Jamais houve dor como a do Servo.

§ 4. *Ele Suportou a Ira de Deus*

Nossos padrões especificam “a ira de Deus” como um extremo particular da carga de dores à qual Cristo, por amor de nós, humilhou-se a levar. A palavra ira é o termo bíblico familiar para expressar qualquer manifestação do desagrado de Deus contra o pecado. Cristo, embora fosse inerente e perfeitamente santo, levou nossos pecados. Ele foi “feito pecado” (2Co 5.21); ou foi tratado como pecador. Ele foi “contado com os pecadores” (Is 53.12), não só a juízo dos homens, mas no trato de Deus com sua alma, quando se pôs no lugar dos pecadores. Salmos como o de número dezesseis, quarenta e, especialmente, vinte e dois, que tratam dos padecimentos do Messias, o descrevem atravessando todas as experiências em decorrência do pecado, exceto aquelas que têm sua fonte na pecaminosidade do sofredor. Por isso descobrimos que ainda uma linguagem como a do Salmo 40.12: “Não têm conta os males que me cercam; minhas iniqüidades me alcançaram, tantas que me impedem a vista; são mais numerosas que os cabelos de minha cabeça, e o coração me desfalece”, pode ser tomada não sem propriedade como a linguagem de sua santa alma. Nesse caso, “minhas iniqüidades” OnbTtf) pode ser tomado como paralelo de “males” (rrivi); só pode significar “meus sofrimentos pelo pecado”, ou seja, o castigo a que sou chamado a suportar. As palavras pronunciadas pelo Senhor na cruz,

“Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?”, mostram que ele estava sofrendo em decorrência de seu Pai esconder-lhe o rosto. Qualquer que fosse sua experiência, é-nos impossível compreendê-la. Mas como nesse caso ele sofreu ansiedade, temor, quebrantamento de coração e outros estados naturais da mente em decorrência das circunstâncias às quais foi posto, também sofreu tudo o que pudesse sofrer um ser santo que estava levando a penalidade divinamente imposta contra o pecado, penalidade essa que suportou em lugar de seu povo. E debalde inquirirmos sobre a relação entre sua natureza divina e humana como revelada nessas experiências. Como essa relação era consistente em ser sua

natureza humana ignorante, com seu desenvolvimento progressivo, de todos os seus afetos naturais, de seus sentimentos de alarme ante a presença de perigo e de temor ante a presença da morte, assim era consistente com o sentimento de depressão e angústia diante do obscurecimento do favor divino. Como os padecimentos de Cristo não foram meramente dores do martírio, mas infligidos judicialmente como satisfação da justiça, produziram o devido efeito a seu caráter específico. Isso, naturalmente, não implica que nosso Senhor sofreu como sofrem os finalmente impenitentes. Os sofrimentos deles são determinados por seu estado subjetivo. A perda do favor divino produz neles ódio, que se expressa em blasfêmias (Ap 16.10,11), mas em Cristo produziu o mais intenso anelo pela luz do rosto de Deus e a total submissão em meio a trevas deprimentes e esmagadoras.

§ 5. *Sua Morte e Sepultamento*

Cristo humilhou-se até a morte, e prosseguiu durante um tempo sob o poder da morte. A realidade da morte de Cristo nunca foi discutida entre os cristãos. Alguns racionalistas modernos, indispostos a admitir uma ressurreição miraculosa, têm tentado mostrar que em seu caso a morte não foi plenamente consumada, mas ele foi depositado inconsciente no túmulo. Como resposta a tais argumentos dos racionalistas, alguns escritores se deram ao trabalho de demonstrar, como base nos fatos narrados no relato da crucifíxão, que não houve desmaio, mas o que ocorreu foi morte real. Somos elevados acima dessas dúvidas crendo na inspiração do Novo Testamento. Nos escritos apostólicos, a morte de Cristo é tão freqüentemente mencionada e assumida que ninguém que admita a autoridade infalível desses escritos pode pôr em dúvida o fato.

Sob a cláusula: “Continuou sob o poder da morte por algum tempo”, a intenção é expressar tudo o que está implícito nos credos antigos que declaram: “Ele desceu

ao inferno". Pelo menos esse é o ponto de vista apresentado em nossos padrões em concordância com os ensinos da maioria dos teólogos reformados.

Que os sofrimentos de Cristo cessaram no momento em que ele expirou na cruz, é evidente à luz de João 19.30, onde se acha registrado: "Quando, pois, Jesus tomou o vinagre, disse: Está consumado! [TeieXeoiai] E, inclinando a cabeça, rendeu o espírito". Isso se admite universalmente. Não obstante, passagens tais como Salmo 18.5 e 116.3: "Cadeias infernais"; "tramas de morte [hebraico, *Sheol*, SI 18.5], eram discernidas como significando dor extrema; muitos dos reformados entendiam como *descensus ad inferos,* uma referência à extrema agonia de nosso Senhor no jardim e na cruz, sentindo o rosto do Pai se lhe ocultando. Mas, em primeiro lugar, o sentido literal das passagens é: "Laços [não de dores] do Sheol, ou (como no SI 116.3) de morte" ["angústias do inferno"]. A alusão em ambos os casos é à idéia familiar de alguém em uma rede. A idéia é que o salmista se sentia tão enleado que a morte lhe parecia inevitável. Isso é algo muito diferente do que está implícito em "descer ao Inferno ou Sheol". E, em segundo lugar, a posição em que a cláusula em questão se mantém no credo proíbe tal interpretação. Ela segue a cláusula referente à morte e ao sepultamento de Cristo. É a exegese natural das palavras imediatamente anteriores. "Ele foi crucificado, morto e sepultado, e desceu ao Sheol", isto é, ingressou-se no estado invisível. Mas seria totalmente estranho dizer: "Ele foi morto, sepultado e sofreu extrema agonia", quando se admite que seus sofrimentos terminaram na cruz.

No Catecismo Maior de Westminster,[1] lemos: "A humilhação de Cristo, depois de sua morte, consistiu em ser ele sepultado, em continuar no estado dos mortos e sob o poder da morte até o terceiro dia, o que, aliás, tem sido expresso nestas palavras: *Ele desceu ao inferno"*. Que este é o conceito correto de *descensus ad inferos* de Cristo, pode-se argumentar:

1. À luz do significado original e próprio do termo grego $õqç, e do termo português corres

pondente *inferno.* Ambos apontam para o mundo invisível. Um significa o que é invisível; o outro, o que está encoberto e, portanto, oculto da vista. Ambos são usados como a tradução do termo hebraico Víníu (provavelmente oriundo de bHt» pedir ou exigir), o estado ou lugar dos mortos; o *orcus rapax* dos latinos. Todos os mortos, os justos e os ímpios, vão igualmente para o mundo invisível, ou, nesse sentido, "descem ao inferno". Portanto, ser sepultado, descer ao túmulo, descer ao inferno, são, na linguagem bíblica, formas equivalentes de

expressão. Em Gênesis 37.35, disse Jacó: nbistp -ns, o que se traduz na Septuaginta, Kara(3f|ao|ioa eíç aõou; na Vulgata, Descendam in infemum; em português, “Chorando, descerei a meu filho, até à sepultura”. Assim também no Salmo 30.4, Davi diz: o que a Septuaginta traduz: *àvr\yayéç kÇ*

$ôou Tijv i[íuxf|v pou; a Vulgata: “Eduxisti ab inferno animam meam”; e assim Lutero: “Du hast meine Seele aus der Hõlle geführet”; enquanto a versão portuguesa traduz: “Tu fizeste minha alma subir da sepultura”, o que se explica na cláusula seguinte: “Preservaste-me a vida para que não descesse à sepultura”. E assim, na linguagem bíblica, descer ao Hades ou ao Inferno não significa mais que descer à sepultura, para passar do mundo visível ao invisível, como sucede com todos os homens quando morrem e são sepultados.

2. Este ponto de vista é confirmado pelo fato de que tais termos não faziam parte do credo original. Foram introduzidos no século quarto, portanto não como um artigo separado ou distinto, mas meramente como explicação. “Ele foi morto e sepultado”, ou seja, desceu ao inferno. É óbvio que as duas cláusulas inicialmente foram consideradas equivalentes, visto que algumas cópias do credo mantinham a primeira forma, algumas a segunda, e algumas ambas, embora todas quisesse dizer a mesma coisa.

3. As passagens das Escrituras evocadas para demonstrar que Cristo desceu ao inferno, em um sentido peculiar a ele propriamente, não ensinam esta doutrina. No Salmo 16.10, “Pois não deixarás minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção”, expressa simplesmente a confiança de quem fala, ou seja, que Deus não o deixaria sob o poder da morte. Este é precisamente o sentido que Pedro atribui a esta passagem em Atos 2.27-31, e Paulo em Atos 13.34, 35. Em ambos os casos, o Salmo é citado para provar a ressurreição de Cristo. Davi foi deixado no estado dos mortos; seu corpo viu corrupção. Cristo foi libertado do sepulcro antes que a corrupção tivesse tempo de afetar sua sacra pessoa. *Minha alma* QaJça), pode ser tomado, aqui, como tantas vezes em outros lugares, por pronome pessoal, como na passagem supracitada. O Salmo 30.3: “Senhor, da cova fizeste subir minha alma [= a mim]”. Ver o Salmo 3.2: “São muitos os que dizem de mim [= minha alma]: Não há em Deus salvação para ele”. Salmo 7.2: “Para que ninguém, como leão, me arrebate [= minha alma]”. Salmo 11.1: “Como dizeis, pois, à minha alma [= a mim]: Foge, como pássaro, para teu monte?”. Salmo 35.7: “Pois sem causa me tramaram laços, sem causa abriram cova para minha vida [= para mim]”. Mas, mesmo que as palavras “minha alma” [“minha vida”] fossem tomadas em sentido estrito, o significado

ainda permaneceria o mesmo. A alma humana, na morte, ingressa no

mundo invisível, é velada da vista e da companhia dos homens. Tal condição continuaria no caso de Cristo somente por alguns dias. Ele seria chamado à vida. Sua alma se reuniria a seu corpo, como era antes.

Uma segunda passagem evocada nesta questão é Efésios 4.9: “Ora, que quer dizer subiu, senão que também havia descido às regiões inferiores da terra?”. Pela expressão “regiões inferiores da terra”, muitos entendem como sendo as partes mais baixas que a terra; as regiões mais baixas, ou infernais. Em primeiro lugar, porém, essa é uma interpretação totalmente desnecessária. As palavras muito naturalmente significam, como em outros lugares, as partes mais baixas, ou seja, a terra; o genitivo Tfjç yfjç sendo genitivo de oposição. Ver Isaías 44.23: “Regozijai-vos, ó céus ... exultai, vós, ó profundezas da terra”. Em segundo lugar, o contexto, nem aqui nem no Salmo **68**, de onde esta passagem é tomada, ou sobre a qual o Apóstolo comenta, sugere algum outro contraste senão aquele entre céu e terra. “Aquele que subiu ao céu é o mesmo que antes desceu à terra.” Em terceiro lugar, o objetivo do Apóstolo não é fazer alguma referência desnecessária ou provável ao que aconteceu depois da morte de Cristo. Ele simplesmente diz que o Salmo (**68**) que fala do triunfo de alguém deve ser subentendido como sendo o Messias, uma vez que ele fala de uma ascensão ao céu, o que implica descida prévia à terra.

Muito menos 1 Timóteo 3.16, onde lemos de Deus como manifestado na carne, e “visto por anjos”, poderia ser entendido como Cristo aparecendo no mundo inferior na presença de Satanás e seus anjos. A palavra **0776**^.**01**, *anjos*, sem qualificativo, jamais é usada para os anjos apóstatas. O Apóstolo se refere à evidência proveniente da Deidade de Cristo; ele foi justificado pelo Espírito, visto e reconhecido por anjos, proclamado entre os gentios, crido no mundo e recebido na glória. Todas as classes de seres foram testemunhas do fato de que Deus se manifestou na carne.

A passagem mais difícil e mais importante sobre esta questão é 1 Pedro 3.18, 19: “Pois também Cristo morreu, uma única vez, pelos pecados, **0** justo pelos injustos, para conduzir-vos a Deus; morto, sim, na carne, mas vivificado no espírito, no qual também foi e pregou aos espíritos em prisão”. A versão portuguesa é tanto uma exposição quanto uma tradução da passagem. Como as palavras se encontram em nossa Bíblia, não oferecem nenhuma base para a doutrina de que Cristo, depois da morte, foi ao inferno e pregou aos espíritos ali

confinados. O grego é **Savaxuôelç pèv oapià, Çü)oiroir|9elç õè uveú|iau,** *kv* $ **«a!** toiç *kv* cfjuÀaKfj **Trveúpaoi iropeuSelç êxtípu^ev.** Se nesta passagem **oapxí** significa *o corpo,* e **irvei3p.au,** *a alma*; se **0** dativo deve ter **0** mesmo vigor em ambas as cláusulas; e se **(Gúoiroir|0e** íç tem de ser tomado no sentido de *preservado vivo;* então a interpretação natural é indubitavelmente: "Estando morto, *quanto ao corpo,* mas continuando vivo, *quanto à alma,* nos quais, tendo ido, pregou aos espíritos em prisão". Por mais diferentes sejam os pontos de vista mantidos quanto aos espíritos, sejam eles os espíritos de homens vivos em escravidão espiritual, ou os espíritos dos mortos, ou os espíritos dos fiéis das gerações anteriores, entende-se aqui que Cristo pregou depois de sua morte; e se esse é ocaso, então foi aos espíritos dos mortos. Esta é a interpretação extensamente adotada em todos os tempos da Igreja. O argumento principal em seu favor é que, quando **oápi;** e **irveOpa** são postos em antítese, se o primeiro significa o corpo, **0** último deve significar a alma. No presente caso, como a morte de Cristo é expressa, e como foi somente o *corpo* que morreu, insiste-se que **aapxí** deve referir-se **à** *alma.* Entretanto, as obje-ções a esta interpretação são muito sérias.

1. Quando Cristo é o sujeito, a antítese entre oáp£ e weOpa não é necessariamente entre o corpo e a alma. É possível que seja entre a natureza humana e a divina. Assim em Romanos

1.3, lemos que ele foi o filho de Davi Karà oápKa, *quanto à sua natureza humana*; mas o Filho de Deus Kcrcà uveüpa, *quanto à sua natureza divina.*

2. A palavra Cwouoiáo) nunca significa continuar com vida, mas sempre comunicar vida. Portanto, traduzir ÇG)OTTOir|0eíç, *sendo preservado vivo,* é contrário ao significado próprio do termo. Além disso, opõe-se à antítese entre aquela palavra e OcmrccoOeíç; quando uma expressa a idéia da aplicação da morte, a outra expressa a de vivificar. "Ele foi entregue à morte quanto à humanidade, ou como homem; mas foi vivificado pelo Espírito, ou natureza divina, energia ou poder, que residia em sua pessoa." Ele tinha poder para entregar sua vida, e poder para reassumi-la.

3. A diferença entre a força dos dois dativos é justificada e determinada pelo significado dos particípios com que oapKÍ e itveúpau se conectam. "Ele foi entregue à morte *quanto à carne',* ele foi vivificado *pelo Espírito."* Uma palavra exige uma força do dativo, e a outra, um dativo diferente, mas em sentido igualmente legítimo.

4. Outra objeção à interpretação supramencionada consiste em que ela faz a passagem ensinar a doutrina contrária à analogia da fé. Sempre que Cristo é mencionado pregando, em todos os casos em que se usa o verbo Kipúaaeiv, isso se refere à proclamação do evangelho. Portanto, se esta passagem ensina que Cristo, depois de sua morte e antes de sua ressurreição, pregou aos espíritos em prisão, ensina que ele lhes pregou o evangelho. Mas, segundo a fé de toda a Igreja, latina, luterana e reformada, a oferta da salvação, através do evangelho, se confina à presente vida. É certamente forte objeção a uma interpretação de qualquer passagem que a faça ensinar uma doutrina em parte alguma ensinada na palavra de Deus, e que é contrária aos ensinamentos dessa Palavra, como entendida pela Igreja universal. Por razões tais como essas, os autores de nossos padrões descartaram a doutrina de uma *descensus ad inferos* em algum outro sentido além da partida para o estado invisível. O significado de toda a passagem como apresentado por Beza está em concordância com a doutrina da Igreja Reformada. “Christus, inquit [apostolus], quem dixi virtute vivificatum, jam olim in diebus Noe, quum appararetur arca, profectus sive adveniens, e ccelo videlicet, ne nunc primum putemus illum ecclesiae curam et administrationem suscepisse adveniens, inquam, non corpore (quod nondum assumpserat), sed ea ipsa virtute, per quam postea resurrexit, praedicavit spiritibus illis, qui *nunc* in cárcere meritas dant pcenas, utpote qui recta monenti Noe ... parece olim recusarint.”[2]

A maioria dos intérpretes modernos adota a antiga interpretação. Bretschneider[3] expressa assim o sentido da passagem: “Como Deus uma vez através de Noé exortou os homens ao arrependimento, e ameaçou submergi-los em dilúvio, como castigo, assim Jesus pregou a redenção, ou anunciou a conclusão da obra de expiação às almas dos homens no Hades”. Segundo outros, as almas a quem Cristo pregou eram aquelas que nos dias de Noé rejeitaram as ofertas de misericórdia. Segundo os luteranos, Cristo, depois de sua morte, desceu à morada dos espíritos malignos, não para pregar o evangelho, mas para triunfar sobre Satanás e despojá-lo de seu poder. A “Fórmula de Concórdia”[4] diz sobre o tema: “Simpliciter credimus,

quod tota persona (Christi), Deus et homo, post sepulturam, ad inferos descenderit, Satanam devicerit, potestatem inferorum everterit, et Diabolo omnem vim et potentiam eripuerit. Quomodo vero Christus id effecerit, non est ut argutis et sublimibus imaginatiônibus scrutemur”.

A Doutrina Romanista da "Descensus ad Inferos ”

Os romanistas ensinam que a área do Hades à qual Cristo desceu não era a morada de espíritos malignos, mas aquela em que habitam a alma dos crentes que morreram antes do advento do Redentor, e que o objetivo de sua descida não foi pregar o evangelho, nem despojar Satanás, mas libertar os mortos piedosos do estado intermediário em que então se encontravam (chamado *Limbus patrum*) e introduzi-los no céu. Esses eram os cativos que, segundo Efésios 4.8, Cristo conduziu em triunfo ao subir às alturas depois de sua ressurreição. Esta doutrina não só carece de fundamento bíblico, mas repousa em uma teoria antibíblica quanto à eficácia da verdade e às ordenanças como reveladas e ordenadas sob a antiga dispensação. Crendo, como faz a Igreja de Roma, que a graça salvífica só é comunicada através dos sacramentos cristãos, os romanistas se vêem constrangidos a crer que não houve remissão real de pecado, nem santificação, antes da instituição da Igreja Cristã. Os sacramentos do Velho Testamento, dizem eles, simplesmente significavam a graça, enquanto os do Novo Testamento realmente a comunicam. Sendo esse o caso, os crentes que morreram antes da vinda de Cristo não foram realmente salvos, mas passaram para um estado de existência negativa, nem de sofrimento nem de felicidade, do qual era o objetivo da descida de Cristo ao Hades para libertá-los. O acima exposto é apenas parte das especulações nas quais os teólogos em todos os tempos da Igreja se têm dedicado quanto à natureza e ao desígnio da *descensus ad inferos* em que todos professam crer. Volumes inteiros têm sido devotados a este tema.[5]

Os Conceitos Luteranos e dos Teólogos Modernos sobre a Humilhação de Cristo

Visto que os luteranos, no tempo da Reforma, afastaram-se da fé da Igreja quanto à pessoa de Cristo, foram levados a certas peculiaridades doutrinais sobre outros temas relacionados. Insistindo, como fez Lutero, sobre a presença local do corpo e sangue de Cristo na Eucaristia, ele se viu constrangido a crer que Cristo, quanto à sua natureza humana, estava presente em toda a parte. Isso envolvia a pretensão de que, em virtude da união hipostática, os atributos da natureza divina foram comunicados à natureza humana, de sorte que a alma humana de Cristo era onisciente, onipotente e onipresente. E como essa comunicação de atributos ocorreu desde o princípio, a natureza humana de Cristo, desde o começo de sua existência, foi dotada de todas as perfeições divinas. Todavia, não só na infância, mas ao longo de toda a sua peregrinação terrena, ele aparecia, exceto em raras ocasiões, como um homem ordinário, como um homem não possuía nenhum dos atributos que não pertence aos

outros homens. Seus milagres de conhecimento e poder eram manifestações

ocasionais do que como homem ele realmente era, quando esses milagres eram efeitos produzidos não por sua natureza divina ou Logos, nem pelo Espírito Santo, dos quais sua humanidade era dotada sem medida, mas por sua própria natureza humana. Sua humilhação, pois, consistia principal e essencialmente em sua voluntária abstenção do exercício e manifestação dos atributos divinos com os quais sua humanidade era dotada e imbuída. Na "Fórmula de Concórdia",[6] lê-se: "Credimus ... filium hominis ad dexteram omnipotentis majestatis et virtutis Dei realiter, hoc est, vere et reipsa secundum humanam suam naturam esse exaltatum, cum homo ille in Deum assumptus fuerit, quamprimum in utero matris a Spiritu Sancto est conceptus. ... Eamque majestatem, ratione unionis personalis semper Christus habuit: sed in statu suae humilitationis sese exinanivit... Quare majestatem illam non semper, sed quoties ipsi visum fuit, exseruit, donec formam servi, non autem naturam humanam post resurrectionem plene et prorsus deponeret, et in plenariam usurpationem manifestationem et declarationem divinas majestatis collocaretur.... Hanc suam potestatem ubique praesens exercere potest, neque quidquam illi aut impossibile est aut ignotum. Inde adeo, et quidem facillime, corpus suum verum et sanguinem suum in sacra coena praesens distribuere potest". "Humana natura ... inde ... quod cum divina natura personaliter unita est... praster et supra naturales atque in ipsa permanentes humanas proprietates, etiam singulares ... supematurales ... praerogativas majestatis, glorias, virtutis ac potentiae super omne, quod nominatur, non solum in hoc século sed etiam in futuro, accepit."[7] "[Christus,] postquam ... super omnes ccelos ascendit, et reverá omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, prassens dominatur et regnat, a mari ad mare."[8] "Christus ... etiam secundum assumptam humanam naturam omnia novit et potest."[9] "Eam majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit: sed ut Apostolus loquitur se ipsum exinanivit, eamque, ut D. Lutherus docet, in statu suas humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit."[10]

Houve no século dezessete uma ardorosa e delongada disputa entre os luteranos quanto à questão de a humilhação de Cristo ter sido mera Kpúv|/uç (ou ocultação) da majestade da natureza humana, ou um real KÉVGOOIÇ, um auto-esvaziamento temporário dos atributos divinos que pertenciam à sua humanidade em virtude da união hipostática. Segundo o primeiro ponto de vista, Cristo, como homem, desde o momento de sua concepção, era onipresente, onipotente e onisciente, e em sua natureza humana realmente governava o universo. A única diferença, pois, entre o estado de humilhação e o de exaltação era o modo no qual esse domínio universal era exercido. Enquanto ele estava na terra, esse

exercício não era e de modo algum podia ser notado e reconhecido; enquanto, após sua ascensão, foi público e declarado. Segundo o ponto de vista oposto, ambos esses pontos foram negados. Ou seja, embora admitia-se que a natureza humana era habitada por esses atributos e prerrogativas, desde o momento de sua concepção, não obstante diz-se que não eram reivindicados nem exercidos enquanto ele estava na terra; e portanto, durante sua humilhação, ainda que houvesse uma K-cíjaiç ou posse dos atributos,

contudo não houve o xpfjoLç deles, e, conseqüentemente, durante esse período ele, como homem, não era onipotente, onisciente e onipresente, e de modo algum dominante. Portanto, a exaltação não foi a mera mudança no modo de exercer suas prerrogativas divinas, mas tanto a posse de seu uso quanto de sua manifestação. Os teólogos de Tübingen mantinham o primeiro ponto de vista; os de Giessen, o último. A questão com relação aos teólogos anglo-saxões foi decidida substancialmente em favor da última doutrina, e esse foi o ponto de vista geralmente adotado pelos lentes luteranos. O ponto preciso de disputa entre as partes era “An homo Christus in Deum assumtus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta licet latenter gubemariti”. Uma parte é afirmada e a outra, negada. Uma fez da onipresença e do domínio as conseqüências necessárias da união hipostática; a outra, embora admitisse a potencial e real posse dos atributos divinos pela natureza humana como a conseqüência de sua união com a divina, considerava seu uso dependente da vontade divina. É concebivel que o poder seja dependente da vontade, e portanto, em relação a esse atributo, pode admitir-se a distinção entre a posse e o uso; mas nenhuma distinção é possível em referência ao atributo de onipresença. Se essa perfeição pertencesse à natureza humana de Cristo (a seu corpo e alma), em virtude da união hipostática, então ela teria estado presente desde o momento em que essa união se consumou. Isso está envolvido no próprio enunciado da doutrina da união hipostática como apresentada pelos lentes luteranos. Daí Gerhard[11] dizer: “Neque enim pars parti, sed totus Aóyoç toti cami ettotacarototi Aóyqiest unita; ideopropter úrrooxáoecoç xauxóxrixoí kou xqv (jjuoéuv *vtpixúprpiv,* Aóyoç ita prsesens est cami et caro ita praesens est xc$ Aóyw, ut nec Aóyoç sit extra camem nec caro extra Aóyov, sed ubicunque est Aóyoç, ibi etiam praesentissimam sibi habet camem, quippe quam in personas unitatem assumsit: et ubicunque est caro, ibi praesentissimum sibi habet xcv Aóyov, quippe in cujus hypostasin est assumta. Quemadmodum Aóyoç non est extra suam deitatem, cujus est hypostasis: sic etiam non est extra suam carnem, essentia quidem fínitam, in Àóycp tamen personaliter subsistentem. Ut enim x<$ Aóyq» própria est sua deitas per aetemam a Patre generationem: sic eidem xc$ Aóyu

própria facta est caro per unionem personalem”.

Segundo o sistema luterano, pois, o sujeito da humilhação foi a natureza humana de Cristo, e consistiu essencialmente na voluntária abstenção do exercício e manifestação dos atributos divinos com os quais se achava imbuído e interpenetrado. Segundo a doutrina reformada, aquele que era igual a Deus se esvaziou ao assumir a forma de homem, e essa pessoa divina assim vestida de nossa natureza se humilhou, sendo obediente até a morte. Portanto, deve-se atribuir ao Filho etemo tudo o que se ensina sobre a humilhação de Cristo. Esta é claramente a doutrina do Apóstolo em Filipenses 2.6-8. É da pessoa que acreditava não ser usurpação o fato de ser igual a Deus que se diz: (1.) Que foi destituída de toda a reputação (èauxòv éKévwoe). (2.) Que isso se deu quando assumiu para si a forma de servo e foi feito à semelhança de homens. (3.) Que, sendo assim encarnada, ou achada em forma de homem, humilhou-se a si mesma, sendo obediente até a morte, e morte de cruz. Nesta questão, como caracteristicamente em todos os demais pontos de doutrina, a Igreja Reformada adere às simples declarações das Escrituras, e se abstém da tentativa de fazer essas doutrinas caberem dentro da compreensão humana.

Os teólogos modernos, de quem Ebrard é representante, ao descartar a doutrina da Igreja das duas naturezas (no sentido de substâncias) em Cristo, e ao fazer a encarnação consistir em uma autolimitação voluntária, necessariamente introduzem uma teoria quanto à humilhação de

Cristo em oposição aos pontos de vista luteranos e reformados sobre o tema. Segundo essa doutrina moderna, o Eterno Filho de Deus não assumiu uma natureza humana, no sentido que a Igreja dá a essas palavras, mas tomou-se homem. Seu intelecto infinito foi reduzido aos limites do intelecto da inteligência humana, sendo gradualmente desenvolvido como no caso dos demais homens. Sua onipotência foi reduzida aos limites do poder humano. Sua onipresença foi permutada por limitação a uma definida porção de espaço. Entretanto, como supradeclarado, ao tratar da doutrina da pessoa de Cristo, ele não deixou de ser Deus. Segundo esta teoria, a encarnação resultou, como diz Ebrard:[12] “Ao tomar-se Cristo um homem. (1.) No que diz respeito à sua vontade, *in statu integritatis,* ou seja, como era Adão antes da queda, em um estado de decidir entre o bem e o mal. (2.) No que diz respeito aos dotes naturais, com todas as faculdades pertencentes à humanidade, as quais foram desenvolvidas no primeiro Adão... (3.) E no que concerne à sua capacidade dominante sobre as leis da natureza em seu presente estado desordenado. E

assim o Etemo Filho de Deus", diz ele, "reduziu-se, até onde Deus o quis, havendo assumido a forma de homem, a exercer sua atividade apenas como homem... O exercício de onipotência, onisciência, onipresença,... tinha sido renunciar sua humanidade... Seu ato de autolimitação ao assim reduzir-se às limitações da humanidade é a κ^νCJOLÇ; sua submissão voluntária à dor, vergonha e morte é a TaireívGxuç expressa pelo Apóstolo em Filipenses 2.6-8; mas ambas se acham inclusas no sentido mais amplo de sua humilhação".

Capítulo XIII

A EXALTAÇÃO DE CRISTO

Segundo nossos padrões, a exaltação de Cristo inclui (1.) Sua ressurreição. (2.) Sua ascensão. (3.) Sua posição à destra de Deus. (4.) Sua vinda para julgar o mundo no último dia.

§1.-4 *Ressurreição de Cristo*

A ressurreição de Cristo é não só asseverada nas Escrituras, mas também declarada como a verdade fundamental do evangelho. "Se Cristo não ressuscitou", diz o Apóstolo, "é vã a nossa pregação, e vã, a vossa fé" (ICo 15.14). "Se Cristo não ressuscitou, é vã a vossa fé, e ainda permaneceis nos vossos pecados" (v. 17). Pode-se asseverar com segurança que a ressurreição de Cristo é, ao mesmo tempo, o fato mais importante e mais autenticado da história do mundo.

(1.) Foi predita no Velho Testamento. (2.) Foi predita pessoalmente por Cristo. (3.) Foi um fato que admitia muito fácil verificação. (4.) Forneceu evidência abundante, apropriada e reiterada de sua verdadeira ocorrência. (5.) As testemunhas do fato de que Cristo foi visto vivo após sua morte na cruz eram numerosas, competentes e em todo o sentido dignas de confiança. (**6**.) A sinceridade da convicção delas foi demonstrada por seus sacrifícios, inclusive o de suas vidas, em decorrência de seu testemunho. (7.) Seu testemunho foi confirmado por Deus, ao dar testemunho juntamente com eles (auvempapxupouvioç xoO 0eoü, Hb 2.4), com sinais e prodígios, com diversos milagres e com os dons do Espírito Santo. (**8**.) Esse testemunho do Espírito continua até o tempo atual e é concedido a todos os genuínos filhos de Deus, porque o Espírito dá testemunho da verdade no coração e na consciência. (9.) O fato da ressurreição de Cristo tem sido comemorado com uma observância

religiosa do primeiro dia da semana, desde sua ocorrência até hoje. (10) Os efeitos produzidos por seu evangelho, e a mudança que ele tem efetuado no estado do mundo, não admitem nenhuma outra solução racional além da veracidade de sua morte e subseqüente ressurreição. A Igreja Cristã é seu monumento. Todos os crentes são suas testemunhas.

A importância da ressurreição de Cristo se deve:

1. Às circunstâncias de que todas as suas afirmações, bem como o êxito de sua obra, repousam sobre o fato de que ele ressurgiu dos mortos. Se ele ressurgiu, então o evangelho é verdadeiro. Se não ressurgiu, é falso. Se ele ressurgiu, é o Filho de Deus, igual ao Pai, Deus manifestado na carne, o *Salvator Hominum;* o Messias predito pelos profetas; o profeta, sacerdote e rei de seu povo; seu sacrifício foi aceito como satisfação à justiça divina, e seu sangue, como resgate por muitos.

2. De sua ressurreição dependia a missão do Espírito, sem a qual a obra de Cristo haveria sido em vão.

3. Visto haver Cristo morrido como cabeça e representante de seu povo, sua ressurreição assegura e ilustra a deles. Como ele vive, eles também viverão. Se ele permanecesse sob o poder da morte, não haveria fonte de vida espiritual para os homens; porquanto ele é a videira, e nós somos os ramos. Se a videira estivesse morta, os ramos estariam igualmente mortos.

4. Se Cristo não ressuscitou, todo o esquema da redenção seria um fracasso, todas as predi-ções e antecipações de seus gloriosos resultados, para o tempo e a eternidade, para os homens e os anjos de toda esfera e ordem, resultaria em quimeras. “Ora, Cristo ressuscitou dentre os mortos, primícias dos dormem.” Portanto, a Bíblia é correta de Gênesis a Apocalipse. O reino das trevas foi transtornado. Satanás caiu do céu como um raio; e o triunfo da verdade sobre o erro; do bem sobre o mal; da felicidade sobre a desgraça, foi assegurado para sempre.

A Natureza do Corpo Ressurrecto de Cristo

1. A identidade do corpo com que Cristo ressurgiu com aquele que expirou na cruz foi demonstrada com indubitável evidência. Ele retinha inclusive as marcas dos cravos que haviam traspassado suas mãos e seus pés. Não obstante, ele sofrerá mudança. Mas não somos informados com clareza até que ponto. Os

fatos registrados na história sacra que tratam da natureza do corpo do Senhor durante o período entre sua ressurreição e ascensão são: (a.) Que ele não foi claramente reconhecido como sendo o mesmo. Maria Madalena o confundiu com o jardineiro (Jo 20.15). Os dois discípulos a quem ele se juntou no caminho de Emaús não o reconheceram até que se lhes deu a conhecer no partir do pão (Lc 24.31). Ao aparecer na praia do mar de Tiberíades, os discípulos não sabiam quem era ele, até que se revelou na pesca maravilhosa que ocorreu em obediência à sua palavra (Jo 21.7). (*b*.) Ele apareceu subitamente no meio de seus discípulos em uma sala com suas portas trancadas (Jo 20.19; Lc 24.36). *(c.)* Não obstante, ele era o mesmo corpo material com "carne e ossos". O fato de o aparecimento registrado em Lucas 24.36 ter sido extraordinário pode ser inferido pelo efeito produzido sobre os discípulos: "Eles, porém, surpresos e atemorizados, acreditavam estarem vendo um espírito". Nosso Senhor os tranqüilizou, dizendo: "Vede as minhas mãos e os meus pés, que sou eu mesmo; apalpai-me e verificai, porque um espírito não tem carne nem ossos, como vedes que eu tenho". Faz-se evidente pela transfiguração de Cristo que seu corpo, embora estivesse na terra, era capaz de passar de um estado a outro sem perder sua identidade.

2. Este foi o estado do corpo de nosso Senhor durante os quarenta dias seguintes à sua ressurreição. E então ele passou para seu estado glorificado. No tocante a esse estado, só podemos saber o que o Apóstolo ensina acerca da natureza do corpo com o qual os crentes hão de ser revestidos após sua ressurreição. Aquele corpo, nos é dito, será semelhante ao "corpo de sua glória" (Fp 3.21), ou seja, a glória de Cristo. Portanto, a descrição de um é a descrição do outro. Esta descrição se encontra no contraste entre o corpo atual e aquele no qual habitará o crente depois da ressurreição. Um é um ocôpa **i|mxLKÓv;** e o outro é um **oúpa irveupauKÓv.** Um está adaptado à i|/uxrí (princípio de vida animal) e ao atual estado de existência; o outro, ao **irveupa** (o princípio racional e imortal) e ao futuro estado de existência. A mudança que há de sofrer o "corpo natural" para chegar a ser um "corpo espiritual" é descrita com estas palavras: "Pois assim também é a ressurreição dos mortos. Semeia-se o corpo na corrupção, ressuscita

na incorrupção. Semeia-se em desonra, ressuscita em glória. Semeia-se em fraqueza, ressuscita em poder". Numa palavra: "Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual" (1 Co 15.4244). Ele continua sendo corpo, e portanto material, retendo todas as suas propriedades essenciais da matéria. Possui extensão. Ocupa espaço. Tem uma forma definida, e é uma forma humana. Foi

visto por Paulo em seu caminho para Damasco e em outras ocasiões, e por João, segundo se acha registrado em Apocalipse, bem como pelo moribundo mártir Estêvão. Não obstante, já não é "carne er sangue", porque "carne e sangue não podem herdar o reino de Deus". A carne e o sangue são, por sua própria natureza, corruptíveis, e portanto acrescenta o Apóstolo: "nem a corrupção herda a incorrupção". Portanto, "é necessário que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que o corpo mortal se revista da imortalidade" (1 Co 15.50-53). O corpo futuro não estará sujeito às necessidades ou paixões que pertencem ao atual estado de nossa existência. "Na ressurreição, nem se casam, nem se dão em casamento, são, porém, como os anjos no céu" (Mt 22.30). Os santos serão como anjos, não que serão incorpóreos, mas serão imortais, não mais necessitando de reprodução para o prosseguimento de sua progênie.

O corpo ressurrecto de Cristo, portanto, tal como existe agora no céu, ainda que retenha a identidade com seu corpo enquanto estava na terra, é glorioso, incorruptível, imortal e espiritual. Continua ocupando determinada porção de espaço e retém todas as propriedades essenciais como corpo.

O Agente Eficiente da Ressurreição de Cristo

Em numerosas passagens da Escritura, a ressurreição de nosso Senhor é atribuída a Deus como Deus ou ao Pai. A mesma pessoa que no Salmo 2 diz: "Tu és meu Filho", é interpelada no Salmo 16 por aquele Filho: "Não deixarás minha alma na morte, nem permitirás que o teu Santo veja corrupção". Lemos em Romanos 6.4 que Cristo "ressuscitou dos mortos pela glória do Pai"; também em Atos 2.24: "o qual Deus ressuscitou". Em Atos 13.30 afirma-se: "Mas Deus o levantou dos mortos". Igualmente em Efésios 1.19, 20, onde lemos que os pecadores são convertidos por aquela mesma suprema grandeza de seu poder, "o qual exerceu em Cristo, ressus.citando-o dos mortos". Em contrapartida, em outras passagens lemos que ela foi obra do próprio Cristo. Nosso Senhor disse, referindo-se a seu corpo: "Destruí este templo, e em três dias o reconstruirei" (Jo 2.19). E outra vez em João 10.17, 18: "Por isso, o Pai me ama, porque eu dou a minha vida para a reassumir. Ninguém a tira de mim; pelo contrário, eu espontaneamente a dou. Tenho autoridade para a entregar e também para a reavê-la. Este mandato recebi do Pai". Em Romanos 8.11, segundo a redação adotada por Tischendorf, a ressurreição de Cristo é atribuída, pelo menos construtivamente, ao Espírito Santo. Esta referência diversa do próprio ato às várias pessoas da Trindade é conforme o uso comum das Escrituras. Sendo as três pessoas da Deidade iguais em substância, o ato de uma *ad extra* é o ato das

outras. Qualquer ato divino externo, ou seja, qualquer ato que tenha terminação externa, é um ato da Deidade; e portanto pode ser atribuído, com a mesma propriedade, a qualquer uma das pessoas divinas. “Tudo o que este [o Pai] fizer, o Filho também semelhantemente o faz” (Jo 5.19). Portanto, tudo o que as Escrituras ensinam acerca disto é que Cristo foi levantado pelo poder divino. Os luteranos afirmam que Cristo ressuscitou pelo poder de sua natureza humana, à qual foram comunicados atributos divinos, no ato da encarnação. Todos os mila-

gres de Cristo, como já se afirmou, segundo o ponto de vista deles de sua pessoa, eram obras de sua natureza humana distintivamente, e assim, naturalmente, o milagre supremo de sua ressurreição.

§ 2. *A Ascensão de Cristo*

O passo seguinte na exaltação de Cristo foi sua ascensão ao céu. Em Marcos 16.19 registra-se que, depois que Jesus falou a seus discípulos, “foi recebido no céu”. Em Lucas 24.50, 51: “Então, os levou para Betânia e, erguendo as mãos, os abençoou. Aconteceu que, enquanto os abençoava, ia-se retirando deles, sendo elevado para o céu”. O relato mais detalhado da ascensão de nosso Senhor se encontra no primeiro capítulo de Atos. Ali se registram as últimas palavras de Cristo aos Apóstolos, e acrescenta-se: “Ditas estas palavras, foi Jesus elevado às alturas, à vista deles, e uma nuvem o encobriu dos seus olhos. E, estando eles com os olhos fitos no céu, enquanto Jesus subia, eis que dois varões vestidos de branco se puseram ao lado deles e lhes disseram: Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir” (At 1.9-11). Com base nesses relatos, faz-se evidente: (1.) Que a ascensão de Cristo foi de toda a sua pessoa. Foi o Teantropo, o Filho de Deus vestido de nossa natureza, de posse de um verdadeiro corpo e uma alma racional, que subiu. (2.) Que a ascensão foi visível. Os discípulos testemunharam toda a transação. Viram a pessoa de Cristo gradualmente elevar-se da terra, e “subir” até que uma nuvem o ocultou da vista deles. (3.) Foi uma transferência local de sua pessoa de um lugar para outro; da terra para o céu. Portanto, o céu é um lugar. Em que parte do universo se localiza, não foi revelado. Mas, segundo a doutrina bíblica, é uma porção definida de espaço, onde Deus manifesta, de maneira especial, sua presença e onde se encontra rodeado de seus anjos (que, não sendo infinitos, não podem ser onipresentes) e dos espíritos dos justos aperfeiçoados. É verdade que a palavra “céu”, tanto no Velho quanto no Novo Testamento, é empregada em sentidos diversos: (1.) Às vezes denota a região da atmosfera; como quando a Bíblia fala das nuvens, ou das aves do céu, ou da

chuva descendo do céu. (2.) Às vezes designa a região das estrelas, que são chamadas as hostes do céu. (3.) Às vezes se refere a um estado, e corresponde a alguns dos sentidos da frase, “o reino dos céus”. O crente é descrito como havendo sido libertado do poder das trevas e transportado para o reino do amado Filho de Deus. Portanto, lemos que ainda estando neste mundo, estamos “no céu”, como em Efésios 2.6, onde lemos que Deus “juntamente com ele [com Cristo], e nos ressuscitou, e nos fez assentar [èv TOIÇ êuoupavíoiç = èv TCÇ oúpavq), (em conformidade com o constante uso desta Epístola) nos lugares celestiais”, ou seja, no céu. No mesmo sentido, lemos que somos “cidadãos do céu”; ou seja, a ITÓÁU; na qual habitamos, e a cujos privilégios temos direito (Fp 3.20).' As palavras do Apóstolo são rpcôv tò troÀÍxeu|ia ***kv*** oúpavoiç uirápxei, “O céu é a cidade da qual somos os cidadãos, ou onde está nossa cidadania”. (4.) Mas, em quarto lugar, significa o lugar onde Deus habita, onde os anjos e os espíritos dos justos se encontram congregados; donde Cristo veio e para onde ele regressou. Ele disse a seus discípulos que iria preparar-lhes um lugar (Jo 14.2). Neste sentido, a palavra é usada quando a Bíblia fala de Deus como nosso Pai “celestial”; ou do céu como seu trono, seu templo, o lugar

[1] Ver Meyer sobre Filipenses 3.20, para uma declaração de seu ponto de vista sobre este tema.

de sua habitação. Se Cristo possui um corpo genuíno, então ele deve ocupar uma porção definida de espaço. E onde Cristo está, ali é o céu do cristão.

Em oposição a este conceito bíblico e geralmente aceito da ascensão de Cristo, como uma transferência de um lugar para outro, da terra, como uma esfera do universo, para o céu, outra localidade igualmente definida, os luteranos fizeram uma simples mudança de estado, da qual mudança a natureza humana de Cristo era o sujeito. Antes de sua ressurreição, a natureza humana de nosso Senhor, ainda que realmente possuísse os atributos de onipresença, onisciência e onipotência, voluntariamente proibiu o exercício e a manifestação dessas perfeições divinas. Sua ascensão foi seu ingresso no pleno desfruto e exercício delas. Ele passou da condição de um homem ordinário para ser um homem (quanto à sua alma e corpo) presente em toda a parté, e em toda a parte o supremo governante. O céu em que ingressou é a imensidão. E assim a “Fórmula de Concórdia”[13] afirma: “Ex hac unione et naturarum communione humana natura habet illam exaltationem, post resurrectionem a mortuis, super omnes creaturas in ccelo et in terra, quee reverá nihil aliud est, quam quod Christus formam servi prorsus deposuit; humanam vero naturam non deposuit, sed in omnem aetemitatem retinet, et ad plenam possessionem et divinae majestatis

usurpationem secundam assumptam humanam naturam evectus est. Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit: sed ut Apostolus Phil. ii.8 [7], loquitur, seipsum exinanivit, eamque, ut D. Lutherus docet, in statu suae humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit. Jam vero, postquam non communi ratione, ut alius quispiam sanctus in codos ascendit, sed ut Apostolus, Eph. iv.10, testatur, super omnes ccelos ascendit, et reverá omnia implet, et ubique non tantum ut Deus, verum etiam ut homo, prassens dominatur et regnat a mari ad mare et usque ad términos terrae". Lutero argumentou que, como a destra de Deus à qual Cristo em seu corpo glorifícado assentou, está em todo o lugar, seu corpo deve estar em todo lugar. Na "Fórmula de Concórdia",[14] lemos: Dextera Dei "non est certus aliquis ... locus, sed nihil aliud est, nisi omnipotens Dei virtus, quae ccelum et terram implet". Gerhard[15] apresenta o mesmo ponto de vista: "Qualis est Dei dextra, taliter quoque sessio ad dextram Dei intelligenda. Jam vero dextra Dei non est locus aliquis corporeus, circumscriptus, limitatus, definitus, sed est infinita Dei potestas ac praesentissima ejus maj estas in ccelo et terra, est praesentissimum illud dominium, quo Deus omnia conservat et gubemat". De onde se infere que a alma e o corpo de Cristo teriam uma ubiqüidade semelhante. A onipresença de Deus, contudo, não deve ser concebida como sendo de extensão infinita, pois extensão é uma propriedade da matéria; e assim os teólogos luteranos não defendem uma extensão infinita do corpo de Cristo. Simplesmente dizem que ele se apresenta como Deus se apresenta por toda a parte em conhecimento e poder. Mas algo não pode agir onde não se encontra; e portanto onipresença de conhecimento e poder implica onipresença quanto à substância. E, conseqüentemente, como Cristo em ambas as naturezas está ativo em toda a parte, em ambas as naturezas deve estar presente em toda a parte. Agostinho encontrou ocasião para escrever contra tal noção da ubiqüidade da humanidade de Cristo, mesmo em sua época na Igreja: "Noli itaque dubitare, ibi nunc esse

hominem Christum Jesum, unde venturus est.... Et sic venturas est, illa angélica voce testante, quemadmodum ire visus est in ccelum, /. *e.,* in eadem camis forma atque substantia; cui profecto immortalitatem dedit, naturam non abstulit. Secundum hanc formam non estputandus ubique diffúsus. Cavendum est enim ne ita divinitatem astraamus hominis ut veritatem corporis auferamus. Non est autem consequens ut quod in Deo est, ita sit ubique, ut Deus[16]... Nam spatia locorum tolle corporibus, nusquam erunt, et quia nusquam erunt, nec erunt. Tolle ipsa corpora qualitatibus corporum, non erit ubi sint, et ideo necesse est ut non sint[17]... Christum autem Dominum nostram unigenitum Dei filium aequalem Patri, eundemque hominis filium quo major est Pater, et ubique totum praesentem esse non dubites tanquam Deum, et in eodem templo Dei esse tanquam inhabitantem Deum, et in loco aliquo cceli propter veri corporis modum".[18]

A teoria moderna que faz a encarnação do Filho de Deus consistir em ele colocar de lado “a existência em forma” de Deus e, por um processo de assumir a autolimitação de um homem, necessariamente modifica o ponto de vista de sua exaltação e ascensão. Admite-se ser essa ascensão a transferência de uma porção de espaço para outro, da terra para o céu. Admite-se também que nosso Senhor agora, como homem, ocupa uma porção definida de espaço. Ele está, quanto à natureza humana, em um lugar, e não em toda a parte. Sua presente forma de existência, porém, é ainda humana, e somente humana. Sobre este ponto, Ebrard diz que o Filho unigênito de Deus se tomou alma humana, e formou para si um corpo no ventre da Virgem Maria, e nasceu dela como homem. Na natureza humana assim assumida houve dois elementos. Um inclui tudo o que é essencial à humanidade sem o qual o homem não mais seria homem. O outro inclui somente o que é acidental e variável; como, por exemplo, fraqueza, sujeição à morte e outros males subseqüentes ao pecado. Em sua ascensão, ele pôs tudo isso de lado, e agora habita no céu como um homem glorificado (verklãrter Mensch). Ele pôs de lado para sempre a existência em forma de Deus e assumiu a humana perpetuamente, em cuja forma, por meio de seu Espírito, ele governa a Igreja e o mundo. Portanto, em termos de localidade, ele está ausente do mundo, mas, em termos de dinâmica, está presente com todo seu povo em sua presente existência em forma humana. Sobre este último ponto mencionado, ele cita com aprovação a linguagem de Polanus:[19] “Ideo corpus Christi non est jam in terra, nedum ubique. Etsi autem Christus corpore suo non sit jam in terra, tamen est etiam conjunctus et prasens corpori nostro secundum camem, sed non loco; sicut caput uniuscujusque hominis non est eo loco qup pedes, et tamen est illis suo modo unitum. Proinde adest Christus ecclesiae suae non tantum secundum divinam sed etiam secundum humanam naturam, verum spiritualiter, sicut caput membris, unitum est et quae vivificat”. É essa presença dinâmica de Cristo quanto à sua natureza humana, e inclusive quanto ao seu corpo, que Calvino defendeu em referência à Ceia do Senhor, a qual não tem conexão especial com a doutrina de Ebrard concernente à encarnação. É defendida por aqueles que crêem que o Eterno Filho de Deus se fez homem ao tomar para si um verdadeiro corpo e uma alma racional, e assim foi e continua

sendo Deus e homem em duas naturezas distintas, e uma só pessoa para sempre. A doutrina em questão, sem dúvida, contém em si uma forma de verdade. Estamos presentes com Cristo, em certo sentido, tanto em referência à sua natureza humana quanto em referência à divina. A pessoa com quem estamos presentes, ou que está presente conosco, é teantrópica. Desfrutamos de todas as vantagens de sua solidariedade e afeição humana; e a forma de vida divina que

dele derivamos provém do fato de que ele, como Deus, está ainda vestido de nossa natureza. Pode admitir-se tudo isso sem admitir que o Eterno Filho "se tomou uma alma humana"; que ele pôs de lado a existência em forma de Deus e assumiu para sempre a de homem. Se esse é o caso, então ele é homem e nada mais. Se um homem adulto, por um processo de autolimitação, ou de autocontração, assume a existência em forma de criança, ele é uma criança e cessa de ser adulto. Se assume a existência em forma de idiota, ele é um idiota; ou de um bruto, ele tem apenas os instintos e sagacidade de um bruto. Portanto, se o Logos se fez homem por autocontração, então não mais é Deus.

Segundo o ensino da Escritura, a ascensão de Cristo foi necessária:

1. Em primeiro lugar, ele veio do céu. O céu era seu lar. Era a esfera apropriada de sua existência. Sua presença cria o céu, e portanto, enquanto esta terra não for purificada de todo o mal, e houver passado por um grande processo de regeneração e se converter em novos céus e nova terra, este mundo não é adequado para a morada do Redentor e seu estado de exaltação.

2. Foi necessário que, como nosso Sumo Sacerdote, depois de ter-se oferecido em sacrifício, fosse para o céu a fim de comparecer diante de Deus em nosso favor. Uma parte essencial, e permanente, de seu ofício sacerdotal, teria de ser exercida no céu. Ali ele intercede constantemente por seu povo. Como morreu por nossos pecados, assim também surgiu para nossa justificação. A vítima era morta fora do átrio do templo; o sumo sacerdote levava o sangue com muito incenso para dentro do véu e o aspergia sobre o Propiciatório. O que o sumo sacerdote fazia no templo terreno, também teve de fazer o Sumo Sacerdote de nossa confissão no templo não feito por mãos [humanas], eterno, no céu. Isso é apresentado com toda clareza na Epístola aos Hebreus.

3. Era necessário, disse nosso Senhor, que ele partisse: "Porque, se eu não for, o Consolador não virá para vós outros; se, porém, eu vo-lo enviarei" (Jo 16.7). Foi necessário que a redenção não apenas adquirida, mas também aplicada. Os homens, entregues a si próprios, teriam permanecido em seus pecados, e Cristo teria morrido em vão. A grande bênção que os profetas predisseram como característica do período messiânico foi a efusão do Espírito Santo. E para obter essa bênção para a Igreja, sua ascensão fazia-se necessária. Ele foi exaltado para dar o arrependimento e a remissão dos pecados; para reunir seu povo de todas as nações e durante todos os séculos até que sua obra fosse consumada. Seu trono nos céus era o lugar apropriado donde se concretizaria a obra salvífica dos

homens, através dos méritos de sua morte.

4. Uma vez mais, nosso Senhor informou a seus discípulos estremecidos: “Vou preparar-vos lugar. E quando eu for e vos preparar lugar, voltarei e vos receberei para mim mesmo, para que, onde eu estou, estejais vós também” (Jo 14.2,3). Sua ascensão, portanto, era necessária para a consolidação de sua obra.

§ 3. *Assentado à Destra de Deus*

Este é o próximo passo na exaltação de nosso Senhor. Ele ressurgiu dentre os mortos, subiu para o céu e assentou-se à destra de Deus; ou seja, associou-se com ele em glória e domínio. O sujeito dessa exaltação foi o Teantropo; não o Logos especial ou distintivamente; não a natureza humana exclusivamente, mas a pessoa teantrópica. Quando um homem é exaltado, não é sua alma, em distinção ao corpo, nem o corpo, em distinção à alma, mas a pessoa como um todo.

A base da exaltação de Cristo é dupla: primeiro, a posse dos atributos divinos pelos quais ele tinha direito à honra divina e estava qualificado a exercer o domínio universal absoluto; e, segundo, sua obra medianeira. Ambas as realidades se encontram unidas em Hebreus 1.3, onde lemos que Cristo “assentou-se à direita da Majestade, nas alturas”; primeiro (cov, sendo, isto é), porque ele é resplendor da glória do Pai e sua expressa imagem, e sustenta o universo através da palavra de seu poder; e, segundo, porque, através do sacrifício de si mesmo, fez a purificação de nossos pecados. Assim também em Filipenses 2.6-11, onde aprendemos que foi ele quem existiu na forma de Deus e era igual a Deus, que se humilhou a ponto de ser obediente até a morte, e morte de cruz, e que, por essas razões, “também Deus o exaltou sobremaneira e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus, e na terra, e debaixo da terra”. Em Efésios 1.20-22, lemos que Deus ressuscitou a Cristo dentre os mortos, “fazendo-o sentar à sua direita nos lugares celestiais, acima de todo principado, e potestade, e poder, e domínio, e de todo nome que se possa referir, não só no presente século, mas também no vindouro. E pôs todas as coisas debaixo dos pés, e para ser o cabeça sobre todas as coisas, o deu à igreja”. Esta última passagem, extraída do Salmo **8**, é reiteradamente citada para provar o domínio absolutamente universal do Senhor ressurrecto, como em Hebreus 2.8: “Todas as coisas sujeitaste debaixo dos seus pés. Ora, desde que lhe sujeitou todas as coisas, nada deixou fora do seu domínio”. E também 1 Coríntios 15.27, quando se diz: “Porque todas as coisas

sujeitou debaixo dos pés. E, quando diz que todas as coisas lhe estão sujeitas, certamente, exclui aquele que tudo lhe subordinou". Nenhuma criatura, pois, é excetuada. Isso também é o que nosso Senhor mesmo ensina, quando diz: "Toda a autoridade me foi dada no céu e na terra" (Mt

28.18). Céu e terra, na linguagem bíblica, é todo o universo. Em 1 Pedro 3.22, lemos: "O qual, depois de ir para o céu, está à destra de Deus, ficando-lhe subordinados anjos, e potestades, e poderes [ou seja, todas as criaturas racionais]". Nos livros proféticos do Velho Testamento, prediz-se que o Messias seria investido com esse domínio universal. (Ver SI 2, 45, 72, 110; Is 9.67; Dn 7.14 etc.) Que tal autoridade e poder não poderiam ser confiados a uma simples criatura, é evidente à luz da natureza do caso. As perfeições divinas, a onisciência, a onipresença e a onipotência, bem como sua infinita sabedoria e bondade, são requisitos para a administração eficiente e justa de um domínio que abranja todas ordens de seres, todas as criaturas racionais e irracionais, estendendo-se sobre a razão e a consciência, bem como sobre o mundo externo. A respeito deste ponto, as Escrituras são explícitas. Elas ensinam expressamente que a nenhum anjo, ou seja, a nenhuma criatura racional, visto que o termo anjo inclui todas as inteligências superiores ao homem, Deus jamais disse: "Assenta-te à minha direita" (Hb 1.13). Todos os anjos, todas as criaturas racionais, recebem ordem de adorá-lo.

Este domínio universal é exercido pelo Teantropo. É-nos debalde especular sobre a relação das naturezas divina e humana nos atos desse supremo governo. Não podemos entender a relação entre a alma e o corpo, nos exercícios voluntários em que ambos são agentes, como quando escrevemos ou falamos. Sabemos que tais atos são ou exclusivamente mentais ou exclusivamente corpóreos; mas de que forma os dois elementos se combinam, está além de nossa compreensão. Portanto, é muitíssimo irracional e presunçoso tentar tomar inteligível a nossos frágeis entendimentos como o divino e o humano na pessoa de nosso Senhor cooperam em plena concordância com a natureza de cada um. No caso de nossos próprios exercícios voluntários, sabemos que os atributos da mente não são transferidos para o corpo; muito menos são os do corpo transferidos para a mente. De modo semelhante, sabemos que os atributos da natureza divina de Cristo não são transferidos para a sua natureza humana, nem os da humanidade para a divindade. É-nos suficiente saber que esse supremo governante do universo é um homem perfeito tanto quanto um Deus perfeito; que ele ainda tem toda a solidariedade e afeições e pode ser tocado pelo senso de nossas enfermidades. Que uma pessoa em quem habita corporalmente toda a plenitude

da Deidade, e que é plena de todo o amor, ternura, compaixão, mansidão e longanimidade, os quais Cristo manifestou enquanto viveu aqui na terra, tem todo o poder no céu e na terra confiados às suas mãos, e se acha muitíssimo distante de qualquer um de nós, é um deleite indizível para todo o seu povo.

Nesta exaltação de Cristo ao supremo domínio cumpriu-se a predição do salmista, como o órgão do Espírito Santo, de que todas as coisas, de todo o universo, segundo a interpretação do Apóstolo como expressa em Hebreus 2.8 e 1 Coríntios 15.27, deveriam sujeitar-se ao homem. Na primeira passagem, o Apóstolo argumenta assim: O mundo vindouro de que ele fala, a saber, a dispensação evangélica, o mundo durante o período messiânico, não foi posto em sujeição aos anjos, pois as Escrituras dizem que todas as coisas estão sujeitas ao homem. E quando lemos que todas as coisas (ra *mvxa)* lhe estão sujeitas, nada é excetuado. Entretanto, ainda não vemos todas as coisas sujeitas ao homem como tal; mas vemos o homem Cristo Jesus, em virtude do sofrimento na morte, coroado com esse domínio absolutamente universal. Portanto, é aos pés de um homem em quem habita a plenitude da Deidade que todos os principados e potestades se curvam em voluntária sujeição e amor adorativo. E é aos pés deste homem uma vez crucificado que todos os redimidos depõem suas coroas.

Este domínio absoluto foi confiado a Cristo como Mediador. Ele é para sempre o cabeça da Igreja; é para a Igreja, para a consumação da obra da redenção, que o Deus-homem foi assim exaltado acima de todos os seres criados (Ef 1.22; Cl 1.17, 18; ICo 15.25-28). Uma vez confiado para um propósito especial, este domínio universal como Mediador será entregue quando se cumprir o propósito. Ele reinará até que todos os seus inimigos sejam postos por estrado de seus pés. E quanto o último inimigo for submetido, ele entregará este reino ao Pai, e reinará para sempre como Rei sobre os redimidos.

§ 4. ri *Vinda de Cristo para Julgar o Mundo*

Este é o último passo em sua exaltação. Aquele que foi processado como criminoso perante o tribunal de Pilatos; que foi injustamente condenado e, em meio a cruéis zombarias, foi crucificado com malfeitores, há de vir outra vez com poder e grande glória; diante dele se

reunirão todas as nações e todas as gerações dos homens para receber de seus lábios sua sentença final. Ele, pois, será exaltado diante de todas as inteligências,

como seu Juiz visivelmente soberano.

O que as Escrituras ensinam sobre este tema é: (1.) Que Cristo há de vir segunda vez. (2.) Que essa vinda será pessoal, visível e gloriosa. (3.) Que o objetivo de sua segunda vinda é para julgar o mundo. (4.) Que as pessoas a serem julgadas serão os vivos e os mortos, ou seja, os que então estiverem vivos e os mortos antes de sua vinda. (5.) Que a regra do juízo será a lei de Deus, seja a escrita no coração, ou a revelada na Palavra. Os que possuírem a revelação escrita serão julgados por ela. Os que não possuírem a revelação externa serão julgados de conformidade com a medida de luz que porventura tiverem alcançado. (**6.**) Que a base do juízo serão as ações realizadas no corpo. (7.) Que a sentença pronunciada será final, determinando o destino dos interessados para a eternidade.

Toda esta questão pertence à área da Escatologia, à qual é preciso remeter o leitor para a consideração de mais detalhes. Ela é aqui introduzida simplesmente como uma conexão com a exaltação de Cristo, da qual será o ponto culminante.

1

Resposta à pergunta 50.

2

Beza, *Novum Testamentum*, 1 Pet. iii. 19, edição (Genebra?) 1565, p. 570.

3

Bretschneider, *Dogmatik*, terceira edição de Leipzig, 1828, vol. ii. p. 219.

4

Art. IX.2; Hase, *Libri Symbolici*, p. 788.

5

De Vario et Impari Veterum Studio in recolenda Historia Descensus Christi ad inferos, de J. S, Semler. *Hist. Dogm. de Descensu Christi ad Inferos*, de A. Dieterlmaier. *Dogmatis de Descensu J. C. ad Inf. Historia Biblica et Ecclesiastica*, de J. Clausen. *Diss. de Descensu Jesu ad Inferos*, de Harker. *On the Creed*, do Bispo Pearson.

6

Art. VIII. 16, 17; *Libri Symbolici,* de Hase, pp. 608, 609.

7

Art. VIII, 51; *Ibid.*, p. 774.

8

Formula Concordai, Art. VIII. 27; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 768.

9

Art. VIII. 74; *Ibid.*, p. 782.

10

Art. VIII. 26; *Ibid.*, p. 767.

11

Loci Theologici, IV. vii. 121; edição de Tübingen, 1764, vol. iii. p. 428.

12

Dogmatik, II. ii. 359; edição de Kõnigsberg, 1852, vol. ii. p. 32.

13

[1] Art. VIII. 26; *Libri Symbolici,* de Hase, pp. 767, 768.

14

Art. VIII. 28; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 768.

15

Loci Theologici IV. xii. 220, vol. iií. pp. 509, 510.

16

Epistola CLXXXV1I. (57) [iii.] 10, ad *Dardanum, Works-*, edição Benedictines, Paris, 1836, vol. ii. pp. 1021, d, 1022, a.

17

Ibid., vi. 18; p. 1025, a.

18

Ibid., Xlll. 41; p. 1038, a.

19

Syntagma Theologice, vi. 25; Frankfurt e Hanover, 1655, p. 762, a.

Capítulo XIV

A VOCAÇÃO §1.0 *Uso Bíblico do Termo*

As Escrituras ensinam claramente que as várias pessoas da adorável Trindade mantêm uma relação econômica com a obra da redenção do homem. Ao Pai atribui-se o plano propriamente dito, a seleção de seus objetos e a missão do Filho para levar avante este propósito da graça. Ao Filho, o cumprimento de tudo o que se faz necessário para tomar a salvação dos homens consistente com as perfeições e a lei de Deus, e para concretizar a redenção final daqueles que o Pai lhe deu. A obra especial do Espírito é a aplicação da redenção comprada por Cristo. Tal é a condição dos homens desde a queda, que se fossem entregues a si próprios prosseguiriam em sua rebelião, recusando as ofertas de reconciliação com Deus. Em tal caso, Cristo teria morrido em vão. Para assegurar o cumprimento da promessa de que "ele verá o penoso fruto de sua alma, e ficará satisfeito", o Espírito Santo opera de tal maneira sobre o povo eleito de Deus, que eles são levados ao arrependimento e à fé, e assim feitos herdeiros da vida etema, por meio de Jesus Cristo, Senhor deles.

Esta obra do Espírito, nas Escrituras, chama-se *vocação.* É uma das muitas excelências da Teologia Reformada que retêm, até onde é possível, os termos bíblicos para denotar doutrinas bíblicas. E é justo que seja assim. As palavras e os pensamentos estão tão intimamente relacionados que mudar aquelas é modificar, mais ou menos seriamente, estes. E como as palavras da Escritura são as palavras do Espírito, é próprio e importante que sejam retidas.

O ato do Espírito através do qual os homens são trazidos à uniãp salvífica com Cristo se expressa através da palavra **KÀfjaiç,** *vocação.* Como em Hebreus 3.1: "participais da vocação celestial". Efésios 1.18: "a esperança de seu chamamento". Efésios 4.1: "que andeis de modo digno da vocação a qüefostes chamados". Efésios 4.4: "como também fostes chamados numa só esperança da vossa vocação". 2 Timóteo 1.9: "que nos salvou e nos chamou com santa vocação". 2 Pedro 1.10: "procurai, com diligência cada vez maior, confirmar a vossa vocação e eleição" etc. etc. O verbo empregado para expressar esta ação do Espírito é **κκMv,** *chamar.* Romanos 8.30: "E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou". Igualmente Romanos 9.11, 24. Em 1 Coríntios 1.9: "Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à comunhão de seu Filho Jesus Cristo, nosso Senhor". Versículo

26: “Reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento”. Gálatas 1.**6**: “Admira-me que estejais passando tão depressa daquele que vos chamou na graça de Cristo para outro

evangelho”. 1 Tessalonicenses 2.12: “Exortamos, consolamos e admoestamos, para viverdes por modo digno de Deus, que vos chama para seu reino e glória”. 1 Tessalonicenses 5.24: “Fiel é o que vos chama”. 2 Tessalonicenses 2.14: “Para o que também vos chamou mediante o nosso evangelho, para alcançardes a glória de nosso Senhor Jesus Cristo”. 1 Pedro 2.9: “A fim de proclamardes as virtudes daquele que vos chamou das trevas para a sua maravilhosa luz”.

1 Pedro 5.10: “Ora, o Deus de toda a graça, que em Cristo vos chamou à sua eterna glória”.

2 Pedro 1.3: “Pelo conhecimento completo daquele que nos chamou para a sua própria glória e virtude”.

Os que são os sujeitos desta influência salvífica do Espírito são designados “os chamados”. Romanos 1.**6**: “chamados para serdes de Jesus Cristo”. Romanos 8.28: “Daqueles que são chamados segundo o seu propósito”. Para uma classe dos ouvintes do evangelho, diz o Apóstolo (ICo 1.24), Cristo é uma pedra de tropeço; e, para outra, ele é loucura, “mas, para os que foram chamados, tanto judeus como gentios, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus”. Judas dirige sua Epístola “aos chamados, amados em Deus Pai e guardados em Jesus Cristo”. “Os chamados”, e “os eleitos” oi κΑΤΙΤΟΙ e ol ÈκΑ.6ΚΤΟΙ, são termos permutáveis. Apocalipse 17.14: “... o Cordeiro ... é o Senhor dos senhores e o Rei dos reis; vencerão também os chamados, eleitos (κΑ^ΤΟΙ, ΚΟΙΙ 6κÀ€ΚΤΟ!) e fiéis que se acham com ele”. Igualmente em 1 Coríntios 1.26, 27, Paulo diz: ”... não foram chamados muitos sábios...; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios”. Em Hebreus 9.15, lemos que Cristo “é o Mediador da nova aliança ... recebam a promessa da eterna herança aqueles que têm sido chamados”.

Este é, pois, o uso estabelecido das Escrituras. É através da vocação divina que os pecadores são feitos participantes dos benefícios da redenção. E a influência do Espírito por quem são trasladados do reino das trevas para o reino do amado Filho de Deus é uma vocação ou chamamento eficaz. Com base nesse uso, deve-se falar na idéia bíblica de Deus e de sua relação com o mundo. Ele fala, e é

feito. Ele disse: Haja luz, e houve luz. Ele chama as coisas que não são, e elas vêm à existência. Todos os efeitos de seu poder são produzidos por uma palavra. Como no mundo externo ele criou todas as coisas pela palavra de seu poder, assim todos os efeitos no mundo moral ou espiritual são realizados por uma volição ou mandamento. Assim, chamar, na linguagem bíblica, é efetuar, trazer à existência ou ocorrer. Há duas coisas envolvidas nessa forma de expressão. Uma é que Deus é o autor ou a causa do efeito, o qual ocorre em conseqüência de seu chamado ou ordem. A outra é que a eficiência à que se deve o efeito não decorre de causas secundárias. Em tais casos, Deus pode operar com ou sem meios, mas em todo caso não é por meio deles. Por exemplo, na criação e nos milagres não há nem intervenção nem concomitância de causas. Deus falou (ou quis) e o universo veio à existência. Nosso Senhor disse: "Lázaro, vem para fora", e Lázaro viveu. Disse ao leproso: "Eu quero, fica limpo". Ao pôr lodo nos olhos do cego e ordenar-lhe que fosse lavar-se no poço de Siloé, a restauração da vista não se deveu de forma alguma às propriedades do lodo nem da água. Foi certamente o efeito da eficiência divina imediata, como ressuscitar aos mortos com uma palavra. E assim, quando as Escrituras atribuem a mudança subjetiva no pecador pela qual ele se toma uma nova criatura, ao chamado de Deus, aprendemos que o efeito não se deve a causas naturais nem morais, nem à própria agência do homem, mas simplesmente ao poder de Deus. Daí, como já se disse, chamar, na Bíblia, eqüivale amiúde a efetuar, a trazer à existência. Uma pessoa ou um indivíduo se toma, pelo chamado de Deus, aquilo que o povo ou a

pessoa foi chamada a ser. Quando Deus chamou os hebreus para serem seu povo, eles se tomaram seu povo. Quando um homem era chamado para ser profeta, ele se tomava profeta. Quando Paulo foi chamado para ser apóstolo, ele se tomou apóstolo. E os que são chamados para ser santos, esses se tomam santos.

§ 2. *A Vocação Externa*

As Escrituras, contudo, distinguem entre esta vocação eficaz e a vocação externa dirigida na Palavra de Deus a todos a quem a Palavra se faz conhecida. Neste sentido, "muitos são chamados, porém poucos escolhidos". Disse Deus pelos lábios do profeta (Is 65.12): "Porquanto chamei, e não respondestes". E nosso Senhor disse: "Não vim chamar justos, e sim pecadores ao arrependimento" (Mt 9.13).

Esta vocação externa inclui: (1.) Uma declaração do plano da salvação. (2.) A promessa de Deus de salvar a todos os que atendem aos termos desse plano. (3.)

A ordem, a exortação e o convite para que todos aceitem a misericórdia oferecida. (4.) Uma exibição das razões que devem constranger os homens a arrepender-se e a crer, e assim escapar da ira vindoura. Tudo isso está incluído no evangelho. Porque o evangelho é uma revelação do plano de Deus de salvar os pecadores. Contém a promessa de que todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. O que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora. No evangelho, Deus ordena a todos os homens, em todos os lugares, que se arrependam e creiam no Senhor Jesus Cristo. No evangelho, não só se ordena aos homens, mas eles são exortados a converter-se a Deus pelo caminho que ele designou. Convertei-vos, convertei-vos, por que quereis morrer?, é a linguagem que ele dirige a todos os que atendem à sua mensagem. Deixe o ímpio o seu caminho, e o homem iníquo os seus pensamentos, e converta-se ao Senhor, o qual terá compaixão dele, e a nosso Deus, o qual é rico em perdoar. Olhai para mim e sede salvos, todos os confins da terra. O evangelho, além do mais, dirige-se à razão, à consciência, aos sentimentos, às esperanças e aos temores dos homens; e apresenta todas as considerações que deveriam conduzir os seres racionais e imortais a aceitar seu convite cheio de graça.

Esta vocação é universal no sentido em que se dirige indiscriminadamente a todos os homens a quem o evangelho é enviado. Não se limita a idade, nação ou classe de homens. É feita a judeus e gentios, bárbaros e citas, escravos e livres; cultos e incultos; justos e ímpios; eleitos e não-eleitos. Isso se deduz de sua natureza. Sendo uma proclamação dos termos nos quais Deus se dispõe a salvar os pecadores, e uma exibição dos deveres dos homens apostatados em relação a esse plano, necessariamente amarra os que se encontram na condição que o plano contempla. A esse respeito ele é análogo com a lei moral. Esta lei é a revelação dos deveres que obrigam todos os homens em virtude da relação que eles têm com Deus na qualidade de Criador e Soberano moral deles. Promete o favor divino aos obedientes e ameaça com a ira aos desobedientes. Portanto, aplica-se necessariamente a todos os que mantêm a relação de criaturas racionais e morais diante de Deus. Igualmente, o evangelho, ao ser a revelação do relacionamento dos homens apostatados com Deus como a reconciliar o mundo consigo mesmo, dirige-se a todos os que pertencem à classe de homens apostatados.

Portanto, as Escrituras ensinam, nos termos mais explícitos, que a vocação externa do evangelho se dirige a todos os homens. O mandamento de Cristo à sua Igreja foi o de pregar o evangelho a toda a criatura. Não a criaturas irracionais, nem a anjos apóstatas; estas duas classes são excluídas pela natureza

e pelo desígnio do evangelho. Afora isso, não há limita-

ções, pelo que diz respeito ao atual estado da existência. Ordena-se que apresentemos a oferta de salvação, através de Jesus, a cada ser humano sobre a face da terra. Não temos direito de excluir ninguém; e ninguém tem direito de se excluir. Porque Deus amou o mundo de tal maneira, que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. A predição e promessa de Joel 2.32: "Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo", é reiteradamente renovada no Novo Testamento, como em Atos 2.21; Romanos 10.13. Disse Davi (no Salmo 86.5): "Pois tu, Senhor, és bom e compassivo; abundante em benignidade para com todos os que te invocam". O profeta Isaías, em 55.1, apresenta o mesmo convite geral: "Ah! Todos vós, os que tendes sede, vinde às águas; e vós, os que não tendes dinheiro, vinde, comprai e comei; sim, vinde e comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite". A vocação de nosso Senhor é igualmente ilimitada: "Vinde a mim, todos os que estais cansados e sobrecarregados, e eu vos aliviarei" (Mt 11.28). E o cânon sagrado se completa com as mesmas palavras cheias de graça: "O Espírito e a noiva dizem: Vem! Aquele ouve, diga: Vem! Aquele quem tem sede venha, e quem quiser receba de graça a água da vida" (Ap 22.17). Portanto os Apóstolos, quando, saindo em cumprimento da comissão que lhes foi confiada, pregaram o evangelho a todas as classes de homens, asseguraram a todos a quem se dirigiam que, se eles se arrependessem e cressem no Senhor Jesus Cristo, seriam salvos. Portanto, se alguém não tem tal perspectiva dos decretos de Deus, ou da satisfação de Cristo, ou de qualquer outra doutrina bíblica, que o impeça de apresentar esta oferta geral do evangelho, pode estar certo de que sua visão ou seus processos lógicos não são sólidos. Os Apóstolos não se sentiram de forma alguma estorvados, e nós agimos com base na comissão que lhes foi dada.

Ela Não é Inconsistente com a Doutrina da Predestinação

Esta vocação geral do evangelho não é inconsistente com a doutrina da predestinação. Porque a predestinação apenas se preocupa com o propósito de Deus em tomar eficaz, em casos particulares, um chamado dirigido a todos. Um soberano pode oferecer anistia geral com base em certas condições a alguns súditos rebeldes, embora saiba que, por orgulho ou malícia, muitos recusarão recebê-la; ainda quando, por sábias razões, decida não obrigar sua aceitação, presumindo que tivesse o poder de exercer tal influência na mente deles. É evidente, à luz da natureza da vocação, que ela não tem nada que ver com o propósito secreto de Deus de conceder sua graça eficaz a uns e não a outros.

Tudo o que a vocação contém é verdadeiro. O plano da salvação se destina aos homens. Adapta-se à condição de todos. Faz abundante provisão para a salvação de todos. A promessa de aceitação sob a condição de fé é feita a todos. E os motivos e razões que deveriam conduzir à obediência se tomam patentes a cada mente à qual é enviada a vocação. Segundo o esquema agostiniano, os não-eleitos têm todas as vantagens e oportunidades de assegurar-se da salvação que, segundo qualquer outro esquema, são concedidas à humanidade indiscriminadamente. O agostinianismo ensina que um plano de salvação adaptado a todos os homens e adequado à salvação de todos é graciosamente oferecido à aceitação de todos, ainda que, no propósito secreto de Deus, é sua intenção que ele tenha precisamente o efeito que a experiência descobre que tem. Ao adotar este plano, ele dispôs salvar seu próprio povo, porém oferece constantemente benefícios a todos os que estejam dispostos a recebê-los. Nenhum antiagostiniano pode exigir nada mais que isso.

Ela é Consistente com a Sinceridade de Deus

Dizem ainda ser inconsistente com a sinceridade de Deus oferecer ele a salvação àqueles a quem predestinou entregar ajusta recompensa de seus pecados. É suficiente dizer em resposta a esta objeção, tão energicamente referida por luteranos e arminianos, que ela milita com o mesmo vigor contra a doutrina da presciência de Deus, a qual eles admitem como atributo essencial de sua natureza. Como pode ele oferecer a salvação àqueles que ele sabe de antemão irão menosprezá-la e rejeitá-la; e quando também sabe que a culpa e condenação deles só ficarão agravadas com isso? Não existe nenhuma dificuldade real nesses casos, exceto a puramente subjetiva. Está em nós e em nossa compreensão limitada e parcial, bem como em nossa incapacidade de compreender os caminhos de Deus, os quais são inescrutáveis. Não podemos compreender como Deus governa o mundo e cumpre seus desígnios infinitamente sábios. Temos de satisfazer-nos com os fatos. Tudo aquilo que realmente existe, só pode existir, porque Deus assim o permite. E não é menos evidente que tudo aquilo que ele permite existir, existe porque ele se dispõe a permitir. E isso é tudo o que o esquema agostiniano, em obediência à Palavra de Deus, é impelido a afirmar. É suficiente que se faça a oferta da salvação por intermédio de Jesus Cristo a toda criatura; que todo aquele que aceita esta obra será salvo; e que se tem feito abundante provisão para a salvação de todos. Sejam quais forem os propósitos de Deus ao instituir e promulgar este plano de misericórdia, nada tem que ver com nosso dever como ministros ao fazer a proclamação, nem com nossa obrigação e privilégio como pecadores ao aceitar a

graça oferecida. Se não é inconsistente com a sinceridade de Deus ordenar a todos os homens que o amem, não é inconsistente com sua sinceridade ordenar-lhes que se arrependam e creiam no evangelho.

A Doutrina Luterana

Os luteranos, em sua ansiedade de livrar-se da soberania de Deus na dispensação de sua graça, são levados a afirmar que a oferta do evangelho é universal, não só no sentido supramencionado, em que se ordena à Igreja fazê-lo conhecido a todos os homens, mas que, de alguma forma, ele tem sido comunicado a todos. Admitem a dificuldade de conciliar esse pressuposto com o presente estado do mundo. Tentam satisfazer essa dificuldade dizendo que, em três épocas distintas, o conhecimento do plano da salvação foi realmente passado a todos os homens. Primeiro, quando a promessa de redenção, através da semente da mulher, foi feita a nossos primeiros pais. Segundo, nos dias de Noé; e, terceiro, durante a era dos Apóstolos, através de quem, presume-se, o evangelho foi levado até os confins do mundo, até mesmo aos habitantes deste continente ocidental. Que esse conhecimento desde então se perdeu, não se deve atribuir ao propósito de Deus, mas à ingrata indisposição e impiedade dos ancestrais dos atuais habitantes do mundo pagão. Referem-se também ao fato de que a Igreja é como uma cidade edifícada em uma colina; que ela mais ou menos atrai a atenção de toda a terra. Todos os homens têm ouvido dos cristãos e do cristianismo; e a culpa é deles se não buscam mais conhecimento sobre o tema. Não obstante, é bastante óbvio que tais considerações não tocam a dificuldade. Os pagãos vivem sem Cristo e sem Deus no mundo. Esse é o relato de Paulo de sua condição. Portanto, é debalde tentarmos mostrar que possuem o conhecimento que o Apóstolo assevera que não possuem, e o qual, como o demonstra toda a

história, não existe entre eles. Os lentes luteranos sentem a insatisfatória natureza de sua própria solução deste grande problema. Gerhard, depois de referir-se a todas as fontes possíveis de conhecimento divino acessível aos pagãos, diz:[1] “Sed demus, in his et similibus exemplis specialibus non posse nos exacte causas divinorum consiliorum exquirere vel proponere; non tamen ad absolutum aliquod reprobationis decretum erit confugiendum sed adhsereamus firmiter pronunciatis istis universalibus. 1 Tim. ii.4; Ezek. xxxiii.ll”. “Os Livros Simbólicos”, diz Schmid,[2] “aderem à proposição simples: ‘quod non tantum prsedicatio poenitentiae, verum etiam promissio evangelii sit universalis, hoc est ad omnes homines pertineat’,”[3] e que este *vocatio* é per *verbum;* sem tentativa de conciliar tais afirmações com os fatos da experiência.

A Vocação para a Salvação é Exclusivamente através do Evangelho

A vocação em questão é feita exclusivamente através da Palavra de Deus, ouvida e lida. Isto é, a revelação do plano da salvação não ocorre nem através das obras de Deus nem através de sua providência; nem pela constituição moral de nossa natureza, nem pelas instituições ou deduções da razão; nem por revelação direta a todos os homens em todas as partes e em todos os lugares; mas única e exclusivamente pela Palavra escrita de Deus. Não se nega que Deus possa, e em tempos passados certamente o fez, comunicar esse conhecimento salvífico mediante revelações diretas sem a intervenção de qualquer meio externo de instrução, Isso, de fato, foi o que ocorreu no caso do Apóstolo Paulo, E tais casos, até onde sabemos, podem acontecer inclusive em nosso tempo. Mas trata-se de milagres. Não é o método normal. Não temos promessa nas Escrituras nem evidência da experiência de tais revelações supematuraís da verdade depois de ela haver sido dada a conhecer n^s Escrituras e confiada à Igreja com o mandamento de ser ensinada a todas as nações.

Sempre foi e continua sendo a doutrina da Igreja universal em quase todas as suas partes, que é unicamente através das Escrituras que o necessário conhecimento para a salvação é revelado aos homens. Os racionalistas, como fizeram os pelagianos, mantêm que aquilo que chamam “a luz da natureza” revela suficientemente a verdade divina para assegurar o regresso da alma para Deus, se ela for devidamente melhorada. E muitos arminianos, como muitos místicos, afirmam que o ensino supematural do Espírito é concedido em medida suficiente a todo o ser humano para assegurar a salvação, se ele se entregar à sua orientação. Crer nisso seria muito grato a nossos sentimentos naturais, como seria crer que todos os seres humanos serão salvos. Mas não é esta a doutrina da Bíblia. E não se requer demasiada humildade para crer que Deus é tanto melhor como mais sábio que o homem; que seus caminhos são mais altos que os nossos caminhos, e seus pensamentos mais altos que os nossos pensamentos; e que tudo aquilo que ele ordena é o melhor.

É evidente que as Escrituras ensinam que o conhecimento salvífico está contido somente na Bíblia, e conseqüentemente que aqueles que ignoram seu conteúdo, também ignoram o caminho da salvação:

1. Porque as Escrituras do Velho e do Novo Testamento constantemente falam dos pagãos como vivendo em estado de fatal ignorância. Os antigos profetas falam deles como que alienados de Deus; adoradores dos ídolos, imersos em

pecado. O povo de Israel foi separado das outras nações com o expresso propósito de preservar o conhecimento da verdadeira religião. A eles foram confiados os oráculos de Deus. É no Novo Testamento que se faz deles uma descrição de sua condição. Lemos que eles não conhecem a Deus. O Apóstolo prova extensamente no primeiro capítulo de Romanos que eles se encontram universal e justamente em estado de condenação. Ele exorta os efésios a lembrar sua condição antes de haverem recebido o evangelho. Estavam "sem Cristo, separados da comunidade de Israel e estranhos às alianças da promessa, não tendo esperança e sem Deus no mundo" (Ef 2.12). Tal é o ensino uniforme da Palavra de Deus. É totalmente inconsistente com tais descrições presumir que os pagãos possuíam tal conhecimento, quer por meio de tradição, quer por meio de revelação interior, que fosse suficiente para conduzi-los à santidade e a Deus.

2. Esta doutrina se deduz também da natureza do evangelho. Ele proclama ser o único método de salvação. Pressupõe que os homens estão em um estado de condenação do qual são incapazes de livrar-se. Ensina que foi para a salvação dos homens que o Eterno Filho de Deus assumiu nossa natureza, obedeceu e sofreu em nosso lugar, e, sendo morto por nossos pecados, ressurgiu para nossa justificação; que, no que diz respeito aos adultos, a aceitação inteligente e voluntária de Cristo como nosso Deus e Salvador é a única e indispensável condição para a salvação; que não há nenhum outro nome dado aos homens, debaixo do céu, pelo qual importa que sejamos salvos. Portanto, provê uma Igreja e um Ministério cujo grande dever é dar a conhecer esta grande salvação aos homens. Tudo isso pressupõe que, sem tal conhecimento, os homens morrerão em seus pecados.

3. Isso é ainda mais evidente à luz da natureza da mensagem que foi confiada aos ministros do evangelho para a proclamarem. Foi-lhes ordenado que saíssem pelo mundo fora e dissessem a toda criatura: "Crê no Senhor Jesus Cristo, e serás salvo". "O que crê no Filho tem a vida eterna; mas o que não crê no Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus." Onde estaria a idoneidade desta mensagem se os homens pudessem ser salvos sem o conhecimento de Cristo e, conseqüentemente, sem fé nele?

4. Essa necessidade de conhecimento do evangelho é expressa de maneira explícita nas Escrituras. Nosso Senhor não só declara que ninguém pode ir ao Pai senão por ele; que ninguém conhece o Pai, senão o Filho, e aquele a quem o Filho quiser revelar, mas diz expressamente: "O que não crê será condenado"

(Mc 16.16; Jo 3.18). Mas a fé sem conhecimento é impossível. O Apóstolo João disse: “O que tem o Filho tem a vida, e o que não tem o Filho de Deus não tem a vida” (1 Jo 5.12). O conhecimento de Cristo não é só a condição da vida, mas é a própria vida; e sem esse conhecimento, a vida em questão não pode existir. Conhecê-lo é ter a vida. Portanto, Paulo disse: “Sim, deveras considero tudo como perda, por causa da sublimidade do conhecimento de Cristo Jesus” (Fp 3.8). Cristo não é só o doador, mas também o objeto da vida. Esses exercícios que são as manifestações de vida espiritual terminam nele; sem o conhecimento dele, pois, não pode haver tais exercícios; bem como sem o conhecimento de Deus não pode existir religião. Conseqüentemente, é como ensina o Apóstolo, através do conhecimento de Cristo, que Deus “nos chamou para glória e virtude” (2Pe 1.3). Viver sem Cristo é viver sem esperança e sem Deus (Ef 2.12). O Apóstolo Paulo, ao expressar a vocação geral dos homens, dizendo: “Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo”, imediata-

mente acrescenta: “Como, porém, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem nada ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?” (Rm 10.14). Invocação implica fé; fé implica conhecimento; conhecimento implica ensino objetivo. “A fé vem pela pregação, e a pregação, pela palavra de Deus” (v. 17). Portanto, não existe fé onde o evangelho não é ouvido; e onde não há fé, também não há salvação.

Esta certamente é uma doutrina terrível. Mas, porventura não são também terríveis as palavras de nosso Senhor: “Entrai pela porta estreita (larga é a porta, e espaçoso o caminho que conduz para a perdição, e são muitos os que entram por ela), porque estreita é a porta, e apertado, o caminho que conduz para a vida, e são poucos os que acertam com ela” (Mt 7.1314)? Não é terrível a realidade que encara a cada pessoa de frente, de que a grande maioria, inclusive dos que ouvem o evangelho, rejeita seu oferecimento de misericórdia? Os fatos são tão misteriosos quanto as doutrinas. Se temos de curvar-nos ante os primeiros, temos também de curvar-nos ante os segundos. Nosso Senhor nos tem ensinado, em vista dos fatos ou doutrinas que põem nossa fé à prova, que nos lembremos da infinita sabedoria e retidão de Deus, e que digamos: “Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado”. O efeito apropriado da doutrina de que o conhecimento do evangelho é essencial à salvação dos adultos, em vez de despertar oposição contra a palavra ou a providência de Deus, deve levar-nos a um renovado esforço por proclamar o evangelho aos que perecem por falta de conhecimento.

Por que o Evangelho é Dirigido a Todos os Homens?

Como todos os homens não se salvam, surge a pergunta: Por que a vocação é dirigida a todos? ou: Qual é o propósito de Deus em fazer a vocação do evangelho universal e indiscriminada? A resposta a esta pergunta será determinada pelos conceitos extraídos de outros pontos relacionados com a doutrina cristã. Se adotarmos a hipótese pelagiana de que Deus se limita pela criação de agentes livres; que tais agentes, por sua própria natureza, devem ficar isentos de controle absoluto; então a relação com Deus nesta questão é análoga à de um espírito finito com outro. Ele pode instruir, argumentar e tentar persuadir. Mais que isso a livre agência não permite. Os homens, como seres racionais e voluntários, seriam deixados a determinar por si próprios se se converterão a Deus para seguir o caminho de seu desígnio ou se continuarão em sua rebelião. O chamado do evangelho é uma tentativa de conduzi-los ao arrependimento. Este é um fim que Deus sinceramente deseja concretizar e o qual ele de forma alguma pode efetuar. Ele não pode fazer mais do que faz a pregação do evangelho, sem violentar a liberdade dos agentes voluntários.

Os luteranos admitem a depravação total e a inteira incapacidade dos homens, desde a queda, de fazer tudo o que é espiritualmente bom; mas afirmam que a Palavra de Deus tem um poder inerente, supematural e divino, o qual infalivelmente asseguraria a ressurreição espiritual dos espiritualmente mortos, não fosse ele voluntariamente negligenciado, ou impiamente resistido. A vocação do evangelho é, pois, dirigida a todos os homens com a mesma intenção da parte de Deus. Ele não só deseja, como um evento em si mesmo bem agradável a seus olhos, que todos se arrependam e creiam, mas esse é o fim que ele propõe concretizar. Sua concretização é impedida, em todos os casos de fracasso, pela voluntária resistência dos homens. Portanto, embora atribuam a conversão dos homens à graça eficaz de Deus, e não à cooperação ou vontade dos sujeitos dessa graça, todavia negam que a graça

seja “irresistível”. O fato de uma pessoa converter-se sob a vocação do evangelho e outra não, de uma aceitar e outra rejeitar a misericórdia oferecida, não deve ser atribuído a algo no propósito de Deus, ou à natureza da influência de que os ouvintes do evangelho são os sujeitos, mas tão-somente ao fato de que uma resiste a essa influência, e a outra não. A doutrina luterana é assim claramente expressa por Quenstedt: “Vocatio est actus guatise applicatricis Spiritus Sancti, quo is benignissimam Dei erga universum genus humanum lapsum voluntatem per externam Verbi pradicationem, in se semper sufficientem ac effícacem, manifestai, et bona per Redemtoris meritum parta, omnibus in universum hominibus offert, ea seria intentione, ut omnes per Christum salvi

fiant et setema vita donentur". E outra vez: "Forma vocationis consistit in seria atque ex Dei intentione semper sufficiente, semperque efficaci voluntatis divinas manifestatione ac beneficiorum per Christum acquisitorum oblatione. ... Nulla enim vocatio Dei sive ex se et intrínseca sua qualitate, sive ex Dei intentione est ineffícax ut nec possit nec debeat effectum salutarem producere, sed omnis efficax est licet, quo minus effectum suum consequatur, ab hominibus obicem ponentibus, impediatur, atque ita ineffícax fit vitio malas obstinatasque hominum voluntatis".[4]

As objeções a esse ponto de vista são óbvias.

1. Ele procede da idéia de que os eventos no tempo não correspondem ao propósito de Deus. Isso é não só inconsistente com a divina perfeição, mas contrário às expressas declarações da Escritura, as quais ensinam que Deus opera todas as coisas segundo o conselho de sua própria vontade. Ele preordena tudo o que acontece.

2. Pressupõe ou que Deus não tem propósito quanto à futurição dos eventos, ou que suas "sérias intenções" podem deixar de se cumprir. Isso é obviamente incompatível com a natureza de um Ser infinito.

3. Não só pressupõe que o propósito de Deus pode falhar, mas também que se pode efícaz-mente resistir a ele; que os eventos podem ocorrer, quando seu propósito ou intenção é que não ocorram. Como, pois, pode-se afirmar que Deus governa o mundo; ou que ele cumpre sua vontade no exército do céu e entre os habitantes da terra?

4. Pressupõe sem prova e contrariamente às Escrituras e à experiência que a Palavra de Deus, como lida e expressa pelos homens, possui um poder inerente, supematural e gerador de vida adequado para ressuscitar os espiritualmente mortos. Enquanto isso, as Escrituras constantemente ensinam que a eficácia da verdade se deve à acompanhante influência do Espírito Santo, *ab extra incidens*; que a Palavra é eficaz só quando acompanhada por essa demonstração do Espírito, e que sem ela é loucura para os gregos e escândalo para os judeus; que Paulo pode plantar e Apoio regar, mas tão-somente Deus pode dar o crescimento.

5. Pressupõe que o único poder que Deus exerce na conversão dos pecadores é aquele inerente na Palavra, enquanto as Escrituras estão cheias de orações pelo

dom do Espírito para assistir a Palavra e tomá-la eficaz; e tais orações são constantemente oferecidas, e sempre têm sido oferecidas, pelo povo de Deus. Entretanto, seria não só desnecessário, mas impróprio, se Deus houvera revelado seu propósito de não conceder tal influência, mas deixar os homens sem a assistência do poder da própria Palavra. Qualquer doutrina que contrarie o que a Bíblia prescreve como dever, e o que todos os cristãos fazem por instinto provindo de sua natureza renovada, deve ser falso.

6. Além do mais, esta doutrina tem o caráter axiomático de que a razão última pela qual alguns ouvintes do evangelho crêem, e outros não, deve ser encontrada neles próprios; que uma classe é melhor, mais influenciável ou menos obstinada do que outra. As Escrituras, contudo, aplicam este fato à soberania de Deus. Nosso Senhor diz: “Graças te dou, ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas dos sábios e entendidos e as revelaste aos pequeninos” (Mt 11.25). O Apóstolo diz: “Assim, pois, não depende de quem quer ou de quem corre, mas de usar Deus sua misericórdia”. “Terei misericórdia”, diz Deus, “de quem me aprouver ter misericórdia e compadecer-me-ei de quem me aprouver ter compaixão” (Rm 9.15, 16). “Mas vós sois dele [Deus], em Cristo Jesus ... a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus” (1 Co 1.29, 30).

7. A doutrina em questão não tem apoio algum na Escritura. As passagens constantemente aplicadas em seu favor são 1 Timóteo 2.3, 4: “Isto é bom e aceitável diante de Deus, nosso Salvador, o qual deseja que todos os homens sejam salvos e cheguem ao pleno conhecimento da verdade”; e Ezequiel 33.11: “Tão certo como eu vivo, diz o Senhor Deus, não tenho prazer na morte do perverso, mas em que o perverso se converta do seu caminho e viva”. Deus proíbe qualquer pessoa de ensinar algo que seja inconsistente com essas preciosas declarações da Palavra de Deus. Elas ensinam claramente que Deus é um Ser benevolente; que ele não se deleita nos sofrimentos de suas criaturas; que em todos os casos de sofrimento há uma razão imperativa para sua aplicação, consistente com a suprema sabedoria e benevolência. Deus sempre se apieda dos perversos a quem condena, como um pai se apieda do filho desobediente a quem disciplina. E como um pai verdadeiramente e de todo o coração pode dizer que não se deleita nos sofrimentos de seu filho, assim nosso Pai celestial pode dizer que não se deleita na morte dos perversos. A dificuldade quanto à passagem de 1 Timóteo 2.4 surge simplesmente da ambigüidade da palavra 0éÀe*iv* ali usada. Comumente, a palavra significa *querer,* no sentido de *tencionar, propor.* Tal não pode ser seu significado aqui, porquanto não se pode dizer que Deus tenciona ou se propõe a que todos os homens sejam salvos; ou

que todos viriam ao conhecimento da verdade. Isso é inconsistente com as Escrituras e com a experiência. Não obstante, a palavra às vezes significa *deleitar-se em* e ainda *amar.* Na Septuaginta, ela é usada como o equivalente de V?Q> como nos Salmos 32.9, 112.1, 147.10. Em Mateus 27,43, eí 0éÀel oíútòv é corretamente traduzido, em nossa versão, “Se quiseres” (Hb 10.5, 8; Lc 20.46; Mc 12.38; Cl 2.18.) O Apóstolo, pois, simplesmente diz o que o profeta dissera. Deus se deleita na felicidade de suas criaturas. Ele não tem prazer algum na morte dos perversos. Mas isso é perfeitamente consistente com seu propósito de não “poupar o culpado”.

8. Finalmente, a doutrina luterana não mitiga a dificuldade. A doutrina reformada pressupõe que alguns homens perecem em virtude de seus pecados; e que aqueles assim deixados a perecer são ignorados, não porque sejam piores que os outros, mas segundo a soberania de Deus. A doutrina luterana concorda com ambos os fatos. Alguns homens perecem; e perecem, pelo menos no caso dos pagãos, sem terem os meios de salvação a eles oferecidos. Há o mesmo exercício da soberania em um e no outro caso. Os luteranos se põem de mãos e lábios lado a lado com os reformados, e se juntam em dizer: “Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado”.

A simples descrição bíblica deste tema, confirmada pelos fatos da consciência e da experi-

ência, é que todos os homens são pecadores; são todos culpados diante de Deus; todos eles perderam o direito a qualquer reivindicação à justiça divina. Sua relação com eles é a de um pai com seus filhos desobedientes; ou de um soberano com súditos impiamente rebeldes. Não é necessário que todos recebam a punição em que com justiça têm incorrido. À vista de um Deus infinitamente bom e misericordioso, é necessário que algumas das raças humanas rebeldes sofram a penalidade da lei que todos têm transgredido. É prerrogativa de Deus determinar quem será vaso de misericórdia e quem será deixado à justa recompensa de seus pecados. Tais são as declarações da Escritura; e tais são os fatos do caso. Não podemos alterar nenhum. Nossa bem-aventurança é confiar no Senhor e regozijar-nos em que o destino de suas criaturas não está em suas próprias mãos, nem nas mãos da sorte ou do acaso, mas nas mãos daquele que é infinito em sabedoria, amor e poder.

Mas, se a doutrina luterana de que a vocação do evangelho é universal, ou indiscriminada, porque a intenção de Deus é que todos se salvem e venham ao

conhecimento da verdade, é contrária às Escrituras, resta a pergunta: Por que é chamado aquele a quem Deus não tencio-na salvar? Por que são todos chamados, se Deus tem um propósito fixo de tomar eficaz essa vocação em alguns e não em outros?

1. A resposta mais evidente a esta pergunta se encontra na própria natureza da vocação. A vocação do evangelho é simplesmente o mandamento de Deus aos homens para que se arrependam e creiam no Senhor Jesus Cristo, com a promessa de que os que crêem serão salvos. É a revelação de um dever que obriga a todos os seres humanos. Há sobeja razão para que aos seres humanos se ordene que creiam em Cristo, como há para que amem a Deus. Um dever é tão universalmente obrigatório quanto o outro. O mandamento de crer não implica mais intenção por parte de Deus em conceder fé do que o mandamento de amar implica a intenção de conceder amor. E como o último mandamento não pressupõe que os seres humanos têm em si o poder de amar a Deus perfeitamente, tampouco o mandamento de crer pressupõe o poder de exercer fé salvifica, a qual as Escrituras declaram ser o dom de Deus.

2. A vocação geral do evangelho é o meio ordenado por Deus para recolher seu povo eleito. Ele se encontra misturado com os demais seres humanos, desconhecidos exceto por Deus. O dever obrigatório a todos é dado a conhecer a todos; oferece-se a todos um privilégio apropriado a todos. O fato de que só se faz que alguns estejam dispostos a cumprir esse dever ou a aceitar esse privilégio não entra de forma alguma em conflito com a adequação da proclamação universal.

3. Esta vocação geral do evangelho com a promessa de que todo aquele que crer será salvo serve para provar a irracional maldade e perversidade dos que o rejeitam deliberadamente. A justiça de sua condenação se toma assim tanto mais evidente para eles mesmos e para todas as demais criaturas racionais. “O julgamento é este: que a luz veio ao mundo, e os homens amaram mais as trevas do que a luz; porque suas obras eram más. Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do Filho unigênito de Deus” (Jo 3.19, 18). O pecado mais irracional que os homens podem cometer é recusar-se a aceitar o Filho de Deus como Salvador. Tal rejeição é tão deliberada e tão voluntária, segundo a doutrina reformada, quanto a rejeição segundo a teoria luterana, ou mesmo a pelagiana.

§ 3. A *Graça Comum*

A palavra xápiç, “TDn, significa uma disposição favorável, especialmente o amor exercido para com os inferiores, os dependentes, ou os indignos. Isso é descrito como o atributo culminante da natureza divina. Declara-se que sua manifestação é o grande objetivo de todo o plano da redenção. O Apóstolo ensina que a predestinação, a eleição e a salvação, são todas designadas para o louvor da glória da graça de Deus que exerce para conosco em Cristo Jesus (Ef 1.36). Soerguem os seres humanos da morte espiritual, fazendo-os “assentamos lugares celestiais em Cristo Jesus, para mostrar, nos séculos vindouros, a suprema riqueza da sua graça, em bondade para conosco, em Cristo Jesus” (Ef 2.6,7). Portanto, amiúde se assevera que a salvação é de graça. O evangelho é um sistema de graça. Todas as suas bênçãos são gratuitamente concedidas; tudo é tão ordenado que em cada passo do progresso da redenção e em sua consumação a graça, ou o amor imerecido de Deus, é claramente exibida. Nada é dado ou prometido com base no mérito. Tbdo é um favor imerecido. Que a salvação absolutamente foi dada é assunto de graça, não de dívida. Que um é salvo, e outro não, é quanto ao tema da salvação uma questão de graça. Todas as suas virtudes cristãs são graças, ou seja, dons. Por isso é que o maior de todos os dons granjeados pela obra de Cristo, aquele sem o qual a salvação teria sido impossível, o Espírito Santo, com a influência que ele exerce sobre a mente dos homens, foi designado em todos os tempos e partes da Igreja como graça divina. Uma obra de graça é a obra do Espírito Santo; os meios da graça são aqueles mediante os quais ou em relação aos quais a influência do Espírito é comunicada ou exercida. Portanto, por graça comum entende-se a influência do Espírito, que em maior ou menor medida é concedida a todos os que ouvem a verdade. Por graça suficiente entende-se aquele tipo e grau da influência do Espírito que é suficiente para levar os seres humanos ao arrependimento, à fé e a uma vida santa. Por graça eficaz entende-se aquela influência do Espírito que é certamente eficaz para produzir a regeneração e a conversão. Por graça preveniente denota-se aquela operação do Espírito na mente que precede e excita seus esforços por converter-se a Deus. Por *gratia gratumfaciens* entende-se a influência do Espírito que renova ou que dá graça. A graça cooperante é aquela influência do Espírito que ajuda o povo de Deus em todos os exercícios da vida divina. Por graça habitual entende-se o Espírito Santo habitando os crentes; ou aquele estado mental permanente, imanente, em virtude de sua presença e poder permanentes. Este é o uso teológico e cristão estabelecido desta palavra. Portanto, neste contexto, o que se pretende por graça é a influência do Espírito de Deus sobre a mente dos seres humanos.

Esta é uma influência do Espírito Santo distinta e acessória à influência da

verdade. Há uma relação natural entre a verdade, seja ela especulativa, estética, moral ou religiosa, e a mente humana. Toda a verdade desse tipo tende a exercer um efeito apropriado à sua natureza, a menos que seja neutralizada por uma apreensão inadequada ou pelo estado interior daqueles a quem lhes é apresentada. Isso, naturalmente, é verdade no que tange à Palavra de Deus. Ela está saturada de verdades da mais sublime ordem; as mais elevadas; as mais importantes; as mais pertinentes à natureza e às necessidades do homem; e as mais adaptadas para convencer a razão, controlar a consciência, afetar o coração e governar a vida. Em oposição a esta doutrina da influência supernatural do Espírito de Deus sobre a mente dos homens, adicional à influência moral da verdade, coloca-se a teoria deísta da relação de Deus com o mundo. Esta teoria pressupõe que, havendo criado todas as coisas, e havendo dotado suas criaturas de cada

ordem, materiais e imateriais, racionais e irracionais, com as propriedades e atributos apropriados à sua natureza e destino, ele então deixa o mundo entregue ao controle dessas causas subordinadas ou secundárias, e nunca interfere no exercício de sua agência imediata. Esse mesmo conceito é por muitos racionalistas, pelagianos e remonstrantes transferido para as esferas morais e religiosas do homem. Deus, havendo feito o homem um ser racional e moral, e havendo-o dotado de livre agência; e havendo revelado em suas obras e em sua Palavra a verdade concernente a si mesmo e à relação do homem com o Criador, deixa o homem entregue a si próprio. Não há nenhuma influência que Deus exerça sobre a mente dos homens, além daquela que se deve à verdade que ele revelou. Aquelas numerosas passagens da Escritura que atribuem a conversão e a santificação dos seres humanos ao Espírito de Deus são explicadas pelos defensores desta teoria da seguinte maneira: como o Espírito é o autor da verdade, pode-se dizer que ele é o autor dos efeitos que a verdade produz; mas negam toda a intervenção ou ação do Espírito à parte da verdade objetivamente apresentada à mente. Sobre este ponto, diz Limborch:[5] “Interna vocatio ... quas fít per Spiritum Dei, ... non est virtus Spiritus seorsim operans a verbo, sed per verbum, et verbo semper inest. ... Non dicimus duas esse (verbi et Spiritus) actiones species distinctas: sed unam eandemque actionem; quoniam verbum est Spiritus, hoc est, Spiritus verbo inest”.[6] Pode-se entender isso ou no sentido racionalista ou no sentido luterano. Expressa os conceitos dos remonstrantes extremados que se inclinam para o pelagianismo. Com Pelágio, pelo termo *graça* significava-se pouco mais que as bênçãos providenciais que os homens desfrutam em maior ou menor grau. Até mesmo o livre-arbítrio, como um dote natural, ele chamava de graça.

A Doutrina Luterana sobre a Graça Comum

Um segundo ponto de vista sobre este tema é o dos luteranos já referido. Eles também negam qualquer influência do Espírito necessária ao poder inerente na Palavra. Mas estão muito longe de adotar a hipótese deísta ou racionalista. Admitem plenamente o poder supematural do cristianismo e todas as suas ordenanças. Mantêm que a Palavra "habet vim autpotentiam activam supematuralem ac vere divinam adproducendos supematurales effectus, scilicet, mentes hominum convertendas, regenerandas et renovendas".[7] Essa eficácia divina é inerente à Palavra e dela inseparável. As palavras do homem só têm poder humano, apresentando argumentos e motivos para convencer e persuadir. A Palavra de Deus possui poder supematural e divino. Se em qualquer caso ela deixar de produzir efeito supematural, ou seja, de renovar e santificar, o problema está no ouvinte. E como os artigos da *matéria médica,* que possuem virtude inerente, mas, não obstante, requerem uma condição adequada nos que são administrados, para seu efeito próprio. Ou, tomando uma ilustração sublime e especialmente predileta dos teólogos luteranos: a Palavra é como a pessoa de nosso Senhor Jesus Cristo aqui na terra. Ele estava cheio de poder divino. Tudo o que tocava a orla de seu manto era restaurado de qualquer doença que porventura tivesse. Sem fé, porém, o contato com Cristo era ineficaz. Há toda a diferença, pois, segundo a doutrina luterana, entre a palavra dos

homens e a Palavra de Deus, a mesma que existia entre Cristo e os homens ordinários. O efeito da Palavra não se deve atribuir mais a seu poder natural como verdade sobre o entendimento e a consciência do que as curas de Cristo devem ser atribuídas a qualquer atividade curativa natural. O efeito, em ambos os casos, é supematural e divino. "Verbum Dei", diz Quensted,[8] "non agit solum persuasiones morales, proponendo nobis objectum amabile, sed etiam vero, reali, divino et ineffabili influxu potentias suas gratiosae, ita ut efficaciter et vere convertat, illuminet, salvet in illo, cum illo et per illud operante Spiritu Sancto; in hoc enim consistit verbi divini et humani differentia." Assim diz Hollaz:[9] "Verbum Dei, qua tale, non potest fingi sine divina virtute aut sine Spiritu Sancto, qui a verbo suo inseparabilis est. Nam si a verbo Dei separetur Spiritus Sanctus, non esset id Dei verbum vel verbum Spiritus, sed esset verbum humanum". Como o Espírito, por assim dizer, é imanente na Palavra, ele nunca opera na mente exceto por meio da Palavra. Acerca deste ponto, Lutero e os teólogos luteranos insistiram com grande vigor. Foram especialmente levados a tomar essa postura em virtude das pretensões de fanáticos anabatistas de certas

comunicações espirituais diretas independentes das Escrituras, e às quais subordinavam a Palavra escrita. “Pater neminem trahere vult, absque mediis, sed utitur tanquam ordinariis mediis et instrumentis, verbo suo et sacramentis.”[10] [11] “Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri, nisi per verbum et cum verbo externo et praecedente, ut ita prasmuniamus nos adversum enthusiastas, id est, spiritus, qui jactitant, se ante verbum et sine verbo Spiritum habere, et ideo scripturam sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt pro libito, ut faciebat Monetarius, et multi adhuc hodie, qui acute discemere volunt inter Spiritum et literam, et neutrum norunt, nec quid statuant, sciunt.”" Os luteranos, pois, rejeitam a distinção feita pelos calvinistas entre a vocação externa e interna. Admitem uma distinção tal, como diz Quenstedt:[12] “ut externam vocationem internas non opponamus, nec unam ab altera separemus, cum externa vocatio intemae médium sit ac organon et per illam Deus efficax sit in cordibres hominum. Si externa vocatio non ex asse congruit internas, si externe vocatus esse potest qui non interne, vana fuerit, fallax, illusoria”.

Conceito Racionalista

Uma terceira doutrina que se opõe ao ensino bíblico sobre este tema é aquela que não faz distinção alguma entre a influência do Espírito e a eficiência providencial de Deus. Assim diz Wegscheider:[13] Operationes gratias immediatas et supematurales jam olim nonnulli recte monuerunt, nec diserte promissas esse in libris sacris nec necessárias, quum, quas ad animum emendandum valeant, omnia legibus naturas a Deo optime efficiantur, nec denique ita conspicuas ut cognosci certo et intelligi possint. Accedit, quod libertatem et studium hominum impediunt, mysticorum somnia fovent et Deum ipsum auctorem arguunt peccatorum ab hominibus non emendatis commissorum. ... Omnis igitur de gratia disputatio rectius ad doctrinam de

providentia Dei singulari et concursu refertur”. No mesmo sentido, diz De Wette: “Uma e a mesma eficiência, produzindo o bem nos seres humanos, a qual, segundo o conceito antropológico natural, atribuímos a eles mesmos; e segundo o conceito religioso, a Deus. Esses dois modos de apreensão não devem ser considerados opostos uns aos outros, mas mutuamente compensadores”. Outra vez: “A fé religiosa considera o impulso para o bem (die Begeisterung zum Guten) como uma emanação de Deus; a reflexão filosófica, como a força da razão”.[14]

Depende, naturalmente, do conceito tomado da relação de Deus com o mundo, qual é o grau ou tipo de influência a ser-lhe atribuído ao promover a reforma ou santificação dos homens. Segundo a teoria mecânica, adotada pelos racionalistas deístas ou (como são às vezes chamados em distinção dos supematuralistas) pelos naturalistas, não há nenhum exercício do poder de Deus na mente humana. Visto que ele deixa o mundo externo entregue ao controle das leis naturais, assim ele deixa o mundo da mente entregue ao controle de suas próprias leis. Mas, como quase todos os sistemas de filosofia pressupõem uma relação mais íntima entre o Criador e suas criaturas do que essas teorias reconhecem, deduz-se que confundir a agência providencial de Deus sobre suas criaturas com a influência do Espírito Santo admite-lhe a atribuição de uma agência mais ou menos direta na regeneração e santificação dos homens.

Segundo a doutrina comum do teísmo, as causas secundárias têm uma eficiência real, mas são edificadas e guiadas em sua operação pela eficiência onipresente e universalmente ativa de Deus; de modo que os efeitos produzidos são, com propriedade, atribuídos a Deus. Ele envia chuva sobre a terra; ele faz crescer a relva; ele forma os olhos e os ouvidos; e alimenta leõezinhos quando clamam. Todas as operações da natureza, no mundo exterior, as quais evidenciam desígnio, devem-se não à operação de leis físicas impessoais, mas àquelas leis que são constantemente guiadas pela mente e vontade de Deus. De modo semelhante, lemos que ele controla as leis da mente; sustenta e dirige a operação de causas morais. Sua relação com o mundo da mente é, neste ponto, análoga à sua relação com o mundo material. E no mesmo sentido, e pelas mesmas razões, lemos que ele concede ceifa abundante, que faz os homens frutíferos em bons sentimentos e boas obras. A conversão, segundo este conceito, é tanto um processo natural quanto cultura intelectual, ou o crescimento dos vegetais ou animais. Essa é a doutrina dos racionalistas em distinção dos supematuralistas.

Muitos sistemas filosóficos, contudo, ignoram todas as causas secundárias. Presumem que o efeitos se devem à agência imediata de Deus. Tal doutrina não é somente a dos panteístas, mas também a de muitos filósofos cristãos. Essa idéia está envolvida na teoria das causas ocasionais, e na doutrina tão popular, por algum tempo, entre os teólogos, de que a preservação é uma criação contínua. Se Deus cria o universo *ex nihilo* em cada momento sucessivo, como mesmo o Reitor Edwards enfaticamente assevera, então todos os efeitos e mudanças são o produto de sua onipotência, e a eficiência ou agência das causas secundárias necessariamente se excluem. Segundo esta doutrina, não pode haver distinção alguma entre as operações da natureza e as da graça. A mesma coisa é

obviamente verdadeira em referência à teoria do dr. Emmons e a dos hopkinsianos. O dr. Emmons ensina que Deus cria todas as volições humanas, boas e ruins. A própria alma não é senão uma série de exercícios. Primeiro, na ordem cronológica vem uma série de volições pecaminosas; em seguida, em alguns casos,

não em todos, isso é seguido de uma série de volições santas. Deus é igualmente o autor de umas e das outras. Isso é verdadeiro no que tange a todos os exercícios mentais. Nenhuma criatura pode originar ação. Deus é o único agente real no universo. Segundo esta doutrina, todas as operações do Espírito se fundem nesta eficiência universal e providencial de Deus; e toda distinção entre natureza e graça, a natural e a supematural, é obliterada.

Portanto, em oposição, primeiro, à teoria propriamente naturalista, a qual exclui totalmente Deus de suas obras, e nega-lhe qualquer influência controladora, seja sobre a matéria, seja sobre as operações e efeitos mentais; segundo, em oposição às doutrinas que identificam as operações ou influências do Espírito com o poder da verdade; e, terceiro, em oposição à teoria que ignora a diferença entre a eficiência providencial de Deus e as operações do Espírito Santo; as Escrituras ensinam que a influência do Espírito é distinta do mero poder, quer natural, quer supematural, da própria verdade; e que ela não deve ser menos distinguida da eficiência providencial (ou *potentia ordinata*) de Deus, que coopera com todas as causas secundárias.

Há uma Influência do Espírito Distinta da Verdade

Quanto ao primeiro desses pontos, a saber, que há uma influência do Espírito nas mentes distinta do poder e necessária ao poder da verdade, que a acompanha às vezes com mais e às vezes com menos poder, segundo o beneplácito de Deus, a prova extraída da Escritura é clara e abundante.

1. A Bíblia faz ampla distinção entre os meros ouvintes da Palavra e os interiormente instruídos por Deus. Quando nosso Senhor diz (Jo 6.44): "Ninguém pode vir a mim se o Pai, que me enviou, não o trouxer"; evidentemente a alusão é a uma atração e ensino íntimos além dos efetuados pela verdade como objetivamente apresentada à mente. Todo o poder que a verdade, como verdade, tem sobre a razão e a consciência é exercido em todos os que a ouvem. Isso por si só é declarado suficiente. Uma instrução interior feita pelo Espírito é absolutamente necessária para dar efeito à verdade. Tal distinção entre

o ensino externo da Palavra e o ensino interior do Espírito é mantido por todas as Escrituras. O Apóstolo, em 1 Coríntios 1.23-26, bem como em outras passagens, diz que o evangelho, por mais claramente pregado, por mais vigorosamente enfatizado, mesmo quando Paulo e Apoio eram os mestres, é fraqueza e loucura sem o poder de convencer e de converter, a não ser que se tome eficaz pela demonstração do Espirito. “Os chamados”, segundo as Escrituras, não são os ouvintes da Palavra, mas são aqueles que recebem uma vocação interior provinda do Espírito. Todos a quem Deus chama, ele justifica; e a todos a quem justifica, ele glorifica (Rm 8.30).

2. Apresenta-se a razão pela qual a verdade é por só inoperante e pela qual a instrução interior do Espírito é absolutamente necessária. Essa razão se encontra no estado natural do homem desde a queda. Ele está espiritualmente morto. É surdo e cego. Não aceita as coisas do Espírito, nem pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente. Portanto, só os que são espirituais, ou seja, aqueles em quem o Espírito habita, e cujo discernimento, sentimentos e a vida por inteiro são determinados pelo Espírito, recebem as verdades que são graciosamente dadas a todos quantos ouvem o evangelho. Esta é a doutrina do Apóstolo como apresentada em 1 Coríntios 2.10-15. E essa é a constante descrição da palavra de Deus sobre este tema.

3. As Escrituras, pois, ensinam que há uma influência do Espírito requerida para preparar a mente dos homens para a recepção da verdade. Esta verdade é comparada à luz, que é absolutamente necessária à visão; mas, se os olhos forem fechados ou cegados, é necessário que se abram ou sejam restaurados antes que a luz possa produzir sua impressão desejada. O salmista, pois, ora; “Desvenda os meus olhos, para que contemple as maravilhas da tua lei” (SI 119.18). Em Atos 16.14, lemos de Lídia: “O Senhor lhe abriu para atender às coisas que Paulo dizia”.

4. Conseqüentemente, a grande promessa das Escrituras, especialmente em referência ao período messiânico, dizia respeito à eftisão do Espírito Santo. Diz o profeta Joel: “Acontecerá, depois, que derramarei o meu Espírito sobre toda a carne” (2.28). Os efeitos que o Espírito produziria provam que algo mais estava em jogo, e algo diferente do poder da verdade. A verdade, por mais claramente e por mais imbuída com poder supematural, não poderia dar poder à profecia, nem gerar sonhos nem visões. O Velho Testamento é rico em predições e promessas desse dom do Espírito Santo, o qual assistiria e transmitiria eficácia à revelação mais clara das coisas de Deus que seriam feitas pelo Messias. Isaías

32.15: “Até que derrame sobre nós o Espírito lá do alto; então, o deserto se tomará em pomar, e o pomar será tido por bosque”. Isaías 44.3: “Porque derramarei água sobre o sedentcfe torrentes, sobre a terra seca; derramarei o meu Espírito sobre a tua posteridade e a minha bênção, sobre os teus descendentes”. Ezequiel 39.29: “Já não esconderei deles o rosto, pois derramarei o meu Espírito sobre a casa de Israel, diz o Senhor Deus”. Zacarias 12.10: “E sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém derramarei o espírito da graça e de súplicas; olharão para aquele a quem traspassaram; pranteá-lo-ão como quem pranteia por um unigênito e chorarão por ele como se chora amargamente pelo primogênito”.

Depois da ressurreição de nosso Senhor, ele ordenou a seus discípulos que permanecessem em Jemsalém até que fossem revestidos do poder do alto. Ou seja, até que recebessem o dom do Espírito Santo. Foi no dia de Pentecostes que o Espírito desceu sobre os discípulos, como disse o Apóstolo, em cumprimento das predições dos profetas do Velho Testamento. O efeito de sua influência não foi só a mera iluminação geral da mente dos Apóstolos, e a mera comunicação de dons miraculosos, mas também a imediata conversão de cinco mil pessoas à fé. E impossível negar que esses efeitos devidos ao poder do Espírito eram distintos e acessórios ao mero poder da verdade. Esta é a explicação dos acontecimentos do dia de Pentecostes que o Apóstolo Pedro apresenta em Atos 2.32, 33: “A este Jesus Deus ressuscitou, do que todos nós somos testemunhas. Exaltado, pois, à destra de Deus, tendo recebido do Pai a promessa do Espírito Santo, derramou isto que vedes e ouvis”. Este foi o cumprimento da promessa que Cristo fez a seus discípulos de que enviaria outro Consolador, o Espírito da verdade que permaneceria para sempre com eles (Jo 14.16). Aquele Espírito iria ensiná-los; lembrá-los de todas as cosias; testificaria de Cristo; convencer o mundo do pecado, da justiça e do juízo; e daria aos Apóstolos determinadas palavras e sabedoria, que seus adversários não pudessem contradizer nem resistir. Portanto, lemos que os crentes que receberiam o Espírito Santo, e que ele permaneceria com eles e lhes ensinaria todas as coisas (1 Jo 2.20 e 27).

Quando o Senhor diz (Lc 11.13) que nosso Pai celestial tem muito mais prazer em dar o Espírito Santo aos que lho pedirem do que os pais em darem boas coisas a seus filhos, certamente sua intenção quanto ao dom do Espírito era mais do que o conhecimento de sua Palavra. Milhares ouvem e não compreendem, nem crêem. O Espírito é prometido para dar assistência à Palavra e tomá-la eficaz, e esse é o precioso dom que Deus promete conceder aos

que o pedem. Assim diz o Apóstolo: “E nisto conhecemos que ele permanece em nós, pelo Espírito que nos deu” (1 Jo 3.24). O Espírito Santo, pois, é um dom. É um dom concedido aos que já têm a Palavra e, conseqüentemente, é algo distinto da Palavra.

5. Outra prova clara de que o Espírito exerce na mente dos homens uma influência distinta da influência da verdade, no conceito luterano ou remonstrante, é que os que têm o conhecimento da Palavra, lida e ouvida, são levados a orar pelo dom do Espírito para que ele tome eficaz essa mesma Palavra. De tais orações temos muitos exemplos nas Escrituras Sagradas. Davi, no Salmo 51.11, ora: “Nem me retires o teu Santo Espírito”. O Apóstolo ora em favor dos efésios, a quem por mais de dois anos havia pregado o evangelho, para que seus olhos fossem abertos a fim de conhecerem a esperança de seu chamamento e as riquezas da glória da herança dos santos, bem como a excelsa grandeza do poder de que eram os sujeitos (Ef 1.17-19). Ele faz uma oração semelhante em favor dos colossenses (Cl 1.9-11). Em contrapartida, os homens são exortados a não entristecer nem apagar o Espírito, para que ele não se afastasse deles. O juízo que sempre pende sobre os ouvintes do evangelho, que são impenitentes, é que Deus pode subtrair o Espírito, deixando-os entregues a si mesmos e ao mero poder inerente na verdade. Tais são os réprobos; pessoas em favor de quem o Espírito desiste de lutar. É óbvio, pois, que as Escrituras reconhecem uma influência do Espírito Santo que pode ser dada ou subtraída, e a qual imprime à verdade poder no coração.

6. As Escrituras, pois, sempre reconhecem o Espírito Santo como o autor imediato da regeneração, do arrependimento, da fé e de todos os santos exercícios. Ele habita nos crentes, controlando sua vida interior e exterior. Ilumina, guia, santifica, fortalece e conforta. Todos esses efeitos são atribuídos à sua agência. Ele concede seus dons a cada um de acordo com sua vontade (ICo 12.11). A Bíblia ensina que os dons de línguas, de cura, de milagres e de sabedoria são frutos do Espírito, não mais claramente do que as graças salvíflcas da fé, do amor e da esperança são atribuídas às suas operações. Uma classe de dons não se deve mais ao poder inerente da verdade do que a outra. O Apóstolo, pois, para o sucesso de sua pregação, não dependia da clareza com que a verdade era apresentada, ou da energia com era enfatizada, mas da acompanhante “demonstração do Espírito” (ICo 2.4). Ele dava graças a Deus porque o evangelho alcançara os tessalonicenses, “não apenas em palavra, mas também em poder e no Espírito Santo” (lTs 1.5). Ele orava para que Deus cumprisse neles “a obra de fé com poder” (2Ts 1.11). Lembrava os fílipenses de

que fora Deus quem operara neles “tanto o querer como o realizar, segundo seu beneplácito” (Fp 2.13). Em Hebreus 13.21, ele ora para Deus fizesse seu povo perfeito, operando neles “aquilo que é agradável a seus olhos”. Aliás, cada oração registrada nas Escrituras pela conversão dos homens, para sua santificação e para sua consolação, é um reconhecimento da doutrina de que Deus opera na mente dos homens pela instrumentalidade de seu Espírito Santo, segundo seu próprio beneplácito. Isso é especialmente verdadeiro no que tange à bênção apostólica. Pela “comunhão do Espírito Santo”, que aquela bênção invoca, entende-se uma participação nas influências santificadoras e salvíficas do Espírito.

7. Esta verdade de que o Espírito acompanha a Palavra e as ordenanças de Deus através de um poder não inerente nem à Palavra nem aos sacramentos, propriamente, mas que é dado em maior ou menor medida segundo Deus vê ser oportuno, acha-se entremeada na fé de toda a Igreja Cristã. Todas as liturgias das igrejas grega, latina e protestante estão saturadas de orações para que o dom do Espírito assista a Palavra e os sacramentos. Cada cristão oferece tais orações

por si e pelos outros. Toda a história da Igreja está repleta de registros de fatos que revelam esta grande doutrina. Por que milhares se converteram no dia de Pentecostes, quando tão poucos creram pela pregação do próprio Cristo? Por que durante a era apostólica a Igreja fez progresso tão rápido em todas as partes do mundo? Por que durante a Reforma, e em muitos períodos subseqüentes, muitos renasciam em um só dia? Cada avivamento da religião é uma manifestação visível do poder do Espírito de Deus, acessório ao poder da verdade. Portanto, esta é a doutrina da qual nenhum cristão deveria permitir alguma dúvida em momento algum.

A Influência do Espírito Pode Ser sem a Palavra

Há outro conceito bíblico deste tema que deve ser pelo menos notado, embora sua consideração completa pertença a outra área. Muitos admitem que um poder supematural do Espírito acompanha a Palavra e os sacramentos, mas afirmam que o Espírito é limitado a esses canais de comunicação; que ele opera neles e através deles, mas nunca sem eles. Sobre este tema, os romanistas afirmam que Cristo deu o Espírito Santo aos Apóstolos. Eles transmitiram o dom a seus sucessores, os bispos. Os bispos, na imposição das mãos durante a ordenação, comunicam a graça das ordens aos sacerdotes. Em virtude dessa graça, os sacerdotes possuem poder supematural para fazer dos sacramentos os canais da

graça aos que se submetem às suas administrações. Portanto, os que estão na igreja romana, e os que só estão através dos sacramentos, tomam-se participantes do Espírito Santo. Todos os demais, quer adultos, quer crianças, perecem por não serem participantes dessas ordenanças, somente através das quais são comunicadas as influências salvíficas do Espírito. Essa é também a doutrina defendida pelos chamados anglicanos, na Igreja da Inglaterra.

A igreja luterana rejeitou com grande veemência a doutrina da Sucessão Apostólica, da Graça das Ordens e do Sacerdócio do Ministério Cristão como defendida pela igreja romana. Não obstante, os luteranos ensinaram não só que há "uma união mística" entre o Espírito e a Palavra, como já vimos, de sorte que todos os efeitos salvíficos são produzidos pelo poder inerente na própria Palavra, e que o Espírito não opera no coração dos homens sem a Palavra, mas também que há um poder objetivo supematural nos próprios sacramentos, de sorte que eles são, em todas as circunstâncias ordinárias, os meios necessários de salvação.

Os reformados, embora ensinem que, no diz respeito aos adultos, o conhecimento do evangelho é necessário à salvação, todavia afirmam que as operações do Espírito Santo não se limitam nem à Palavra nem aos sacramentos. Ele opera quando e onde vê ser oportuno, como nos tempos do Velho Testamento e durante a era apostólica seus dons extraordinários não eram comunicados através da instrumentalidade da verdade [escrita], tampouco agora são os dons para o ofício eclesiástico, nem é a regeneração das crianças, efetuados por esse tipo de instrumentalidade. A eficácia salvífica da Palavra e dos sacramentos, onde estão em exercício, não se deve a "alguma virtude neles;... mas somente" à "bênção de Cristo e a operação de seu Espírito naqueles que pela fé os recebem".

A Obra do Espírito é Distinta da Eficiência Providencial

Como a graça, ou a influência do Espírito Santo, não é inerente na Palavra ou nos sacramentos, tampouco deve ser confundida com a eficiência providencial de Deus. As Escrituras

claramente ensinam: (1.) Que Deus está por toda a parte presente no mundo, edificando todas as criaturas em existência e atividade. (2.) Que ele constantemente coopera com as causas secundárias na produção de seus efeitos. Ele formou nosso corpo. Ele dá a cada semente seu próprio corpo. (3.) Além

dessa eficiência ordenada *(potentia ordinata),* que opera uniformemente segundo leis fixas, ele, como um Ser livre, pessoal, extraterreno, controla as operações dessas leis fixas, ou a eficiência das causas secundárias, para determinar a ação delas segundo a própria vontade dele. Ele faz chover em um tempo e em outro, não. Ele envia estações frutíferas, ou as faz secar. “Elias... orou, com instância, para que não chovesse sobre a terra, e, por três anos e seis meses, não choveu. E orou, de novo, e o céu deu chuva, e a terra fez germinar seus frutos” (Tg 5.17,18). (4.) Controle semelhante é exercido sobre o gênero humano. O coração dos reis está nas mãos do Senhor, e ele os faz volver como ocorre com as águas dos rios. Ele faz os pobres e faz os ricos. Eleva um e abate o outro. O coração do homem engendra seu próprio caminho; mas o Senhor dirige seus passos. Por ele os reis governam e os príncipes fazem justiça. Tal, segundo as Escrituras, é o governo providente de Deus que opera todas as coisas segundo o conselho de sua própria vontade.

Em distinção a esse controle providente que se estende sobre todas as criaturas, as Escrituras falam da esfera das operações do Espírito. Isso não implica que o Espírito nada tenha que ver com a criação, a preservação e o governo do mundo. Ao contrário, a Bíblia ensina que tudo o que Deus faz na natureza, no mundo material e na mente humana, ele o faz através do Espírito. Não obstante, as Escrituras fazem ampla distinção entre o governo providente e as operações do Espírito no governo moral dos homens e na concretização do grande plano da redenção. Essa é uma distinção entre natureza e graça. A essas operações especiais do Espírito atribuem-se:

1. A revelação da verdade. Nada é mais claro do que as grandes doutrinas da Bíblia terem sido feitas conhecidas não por via do ordenado desenvolvimento da raça ou do crescimento no conhecimento humano, mas pela intervenção supematural de Deus por meio do Espírito.

2. A inspiração dos escritores sacros, os quais falaram movidos pelo Espírito Santo.

3. Os vários dons, intelectuais, morais e físicos, concedidos aos homens, a fim de qualificá-los para o serviço especial de Deus. Alguns desses dons eram extraordinários ou miraculosos, como no caso dos Apóstolos e outros; outros eram ordinários, ou seja, não transcendiam os limites das faculdades humanas. A esta classe pertence a habilidade dos artesãos, a coragem e força dos heróis, a sabedoria dos estadistas, a capacidade para governar etc. É assim que se diz de

Bezalel: “E o enchi do Espírito de Deus, de habilidade, de inteligência e de conhecimento, em todo oficio, para elaborar desenhos e trabalhar em ouro, em prata, em bronze” (Êx 31.3, 4). Dos setenta anciãos escolhidos por Moisés, lemos: “Então, descerei e ali falarei contigo; tirarei do Espírito que está sobre ti e o porei sobre eles” (Nm 11.17). Josué foi designado para suceder Moisés, porque nele estava o Espírito (Nm 27.18). “O Espírito do Senhor veio sobre” Otniel “e ele julgou a Israel” (Jz 3.10). E assim lemos que o Espirito do Senhor veio sobre Gideão, Jefté e Sansão. Quando Saul foi chamado para ser rei sobre Israel, o Espírito do Senhor veio sobre ele; e quando ele foi rejeitado em decorrência de desobediência, o Espírito afastou-se dele (1 Sm 16.14). Quando Samuel ungiu a Davi, lemos: “O Espírito do Senhor veio sobre Davi a partir daquele dia” (1 Sm 16.13). De modo semelhante, sob a nova dispensação, “há diversidades de dons, mas o Espírito é o mesmo” (1 Co 12.4). E através desses dons alguns foram feitos apóstolos, outros profetas, outros mestres, outros operadores de milagres (ICo

12.29). Paulo, pois, exortou os anciãos de Éfeso para que cuidassem do rebanho sobre o qual o Espírito Santo os fizera supervisores (At 20.28).

4. Ao Espírito também se atribui a convicção de pecado, justiça e juízo; a resistência e repulsa do mal no coração; diligências e advertências; iluminação da consciência; convicção da verdade; as restrições poderosas; e a fé temporária fundamentada nas convicções morais; bem como a regeneração, a santificação, a consolação, a força, a perseverança em santidade e a glorificação final tanto da alma quanto do corpo.

Todos esses efeitos que a Bíblia clara e constantemente atribui ao Espírito Santo, o racionalismo atribui a causas secundárias e à acompanhante eficiência providente de Deus. Ele admite a revelação, mas até onde é feita nas obras de Deus e na constituição de nossa natureza, apreendida pela mente em seus exercícios normais. Toda verdade é descoberta pelas operações intuitivas ou discursivas da razão. A inspiração não passa do estado subjetivo devido à influência dessas verdades sobre a mente. Os milagres são desconsiderados ou atribuídos a alguma lei superior. Ou, se admitidos, são, bem como toda a intervenção subseqüente de Deus em controlar a mente dos homens, reduzidos ao processo regular do desenvolvimento e progresso humano. A Bíblia e a Igreja universal reconhecem ampla distinção entre a obra do Espírito e a operação das causas secundárias como energizadas e controladas pela eficiência geral de Deus. Deve ser atribuído a um e ao mesmo agente divino que todas as

influências que controlam a conduta, formam o caráter e renovam e santificam os filhos dos homens; sejam referidas; que por sua energia revelou a verdade aos profetas e apóstolos, tomando-os infalíveis como mestres, e confirmou sua divina missão por meio de sinais, prodígios e diversos milagres. A primeira classe não pertence à categoria da natureza ou das operações naturais mais do que a última. Deus, como Espírito extraterreno, agente pessoal, tem acesso a todos os demais espíritos. Ele pode agir e age sobre eles como um espírito age sobre outro, e também como o único Espírito Onipotente pode agir; ou seja, produzindo efeitos que somente Deus pode efetuar.

A Bíblia, pois, ensina que o Espírito Santo, como o Espírito da verdade, da santidade e da vida, em todas as suas formas, está presente com cada mente humana, realçando a verdade, restringindo o mal, incitando ao bem e comunicando sabedoria e força quando, onde e na medida que bem lhe parecer. Nesta esfera ele também distribui "como lhe apraz, a cada um, individualmente" (ICo 12.11). Isso é o que na teologia se chama graça comum.

As Influências do Espírito Concedidas a Todos os Homens

Que há uma influência divina do Espírito concedida a todos os homens, é óbvio tanto à luz da Escritura quanto da experiência.

1. Ainda em Gênesis 6.3 (de acordo com nossa versão), lemos: "Meu Espírito não agirá sempre no homem". O verbo hebraico, /Wd, significa governar, julgar. O sentido da passagem, portanto, pode ser, como dado por Genésio, De Wette e outros: "Nicht fur immer soll mein Geist walten im Menschen." *Meu Espírito não governará sempre no homem.* Mas isso quer dizer mais do que a Septuaginta expressa por Karapeívr), e a Vulgata, por*permanebit.* O Espírito de Deus, como Keil e Delitzsch observam apropriadamente, é o princípio tanto da vida espiritual como da vida natural. A ameaça de Deus foi em subtrair do homem seu Espírito em virtude de sua perversidade, entregando-o à destmição. Isso inclui a idéia expressa na versão inglesa da passagem. O Espírito de Deus até então exercera influência no governo dos

homens, o qual, depois de um longo tempo designado, cessou. A explicação de Rosenmüller é: "Non feram, ut Spiritus meus, per prophetas admonens homines, ab his in perpetuum contemnatur: puniam!". Não há nada no texto que sugira ou justifique a cláusula *per prophetas admonens.* Está inserida em virtude de Rosenmüller não admitir nenhuma influência do Espírito que não fosse indireta

ou mediata.

2. O mártir Estêvão (At 7.51) fala aos judeus: “Assim como fizeram vossos pais... vós sempre resistis ao Espírito Santo”, como o profeta Isaías, 63.10, disse dos homens de sua geração, que contristavam o Espírito Santo de Deus. O Espírito, pois, é descrito como a lutar com os ímpios e com todos os homens. São culpados de resistir, entristecer, contristar e apagar suas operações. Esse é o modo familiar de descrição bíblica. Como Deus está presente em toda a parte no mundo material, guiando suas operações segundo as leis da natureza, assim ele está em toda a parte presente na mente dos homens, como o Espírito da verdade e da bondade, operando neles segundo as leis de sua agência moral livre, inclinando-os ao bem e restringindo-os do mal.

3. Que o Espírito exerce essa influência geral, comum a todos os homens, é evidente à luz do que as Escrituras ensinam sobre os réprobos. São pessoas das quais Deus retira os freios de seu Espírito; a quem abandona em virtude de seus pecados, entregando-os à sua própria sorte e ao poder do mal. Isso é descrito como uma sorte terrível. Em virtude de sua impiedade, como ensina o Apóstolo, ela caiu sobre o mundo pagão. Visto que “mudaram a verdade de Deus em mentira, adorando e servindo à criatura em lugar do Criador... Deus os entregou a paixões infames ... E, por haverem desprezado o conhecimento de Deus, o próprio Deus os entregou a uma disposição mental reprovável, para praticarem coisas inconvenientes” (Rm 1.25-28). “Mas o meu povo não me quis escutar a voz, e Israel não me atendeu. Assim, deixei-o andar na teimosia do seu coração; siga os seus próprios conselhos” (SI 81.11, 12). Uma vez que os homens são advertidos a não entristecer o Espírito; como são instruídos a orar para que Deus não retire deles seu Espírito; como a retirada do Espírito de qualquer indivíduo ou povo é descrita como terrível juízo, o fato de o Espírito de Deus operar na mente de todos os homens, em um maior ou menor grau, é claramente ensinado na Escritura.

4. A Bíblia, pois, fala de homens como participantes do Espírito que não são regenerados, e que por fim não alcançam a vida eterna. Não só fala de homens arrependendo-se e crendo por algum tempo, e recebendo a Palavra com alegria, mas ainda que são iluminados, chegando a experimentar o dom celestial e a participar do Espírito Santo (Hb 6.4).

Argumento Extraído da Experiência

O que assim se ensina na Escritura é confirmado pela experiência de cada pessoa e da Igreja em todo o curso da história. Deus não deixa ninguém sem testemunho. Ninguém pode recordar o tempo em que não foi levado a pensamentos sérios, indagações ansiosas, desejos e esforços, que não podia atribuir racionalmente à operação de causas naturais. Esses afetos não se devem à mera influência moral da verdade, nem à influência de outros homens sobre nossa mente, nem à operação das circunstâncias às quais podemos ficar expostos. Há algo na natureza dessas experiências, e na maneira em que elas vêm e vão, que demonstra que são obra do Espírito de Deus. Como a voz da consciência tem si uma autoridade que não deriva de nós mesmos, assim essas experiências têm em si um caráter que revela de onde procedem. São os

efeitos daquela voz suave e aprazível que soa em cada coração humano, dizendo: Este é o caminho, andai por ele. Faz-se mais evidente em um tempo do que noutro. Há momentos na vida de cada pessoa em que ela se sente quase esmagada por essas convicções. Pode tentar-se suprimi-las com o esforço da vontade, através de argumentos que demonstrem ser irracionais, e afastando sua mente com atividades ou diversões, porém sem sucesso. Deus se revela de maneira tão clara nas obras de nossa natureza interior quanto no mundo exterior. Os homens sentem que estão nas mãos de Deus; que ele lhes fala, argumenta com eles, discute com eles, os repreende, exorta e persuade. E sabe que lhe estão resistindo, quanto tentam apagar esta misteriosa voz em seu mundo interior.

Durante o período apostólico, o Espírito, em cumprimento da profecia de Joel, foi derramado sobre todas as classes de pessoas. Os efeitos de sua influência foram: (1.) Os vários dons espirituais, quer miraculosos, quer ordinários, que então foram desfrutados de maneira tão farta. (2.) A regeneração, a santidade, o zelo e a devoção das multidões acrescidas à Igreja. (3.) A convicção moral da verdade, o incitamento de todos os afetos naturais, da fé temporal, do arrependimento e da mudança moral. Esta última classe de afetos foi tão patente e inegável quanto quaisquer dos outros. E tal foi a experiência da Igreja em todas as épocas. Sempre e em toda a parte que o Espírito se manifestou até certo grau em qualquer medida análoga à revelação de sua presença e poder no dia de Pentecostes, enquanto muitos têm nascido de Deus, mais têm sido geralmente sujeitos às influências que não resultaram em conversões genuínas.

Portanto, a evidência das Escrituras e da experiência é clara no sentido de que o Espírito Santo está presente em cada mente humana, e aplica, com maior ou menor poder, aquela parte de verdade moral ou religiosa que a mente pode ter

diante de si.

■ *Os Efeitos da Graça Comum*

Os efeitos produzidos pela graça comum, ou essa influência do Espírito comum a todos os homens, são muitíssimo importantes para o indivíduo e para o mundo. O que o mundo externo seria se fosse entregue à operação cega de causas físicas, sem a influência restringente e orientadora da eficiência providente de Deus; o que seria o mundo da mente, em todas as suas manifestações morais e religiosas, sem as restrições e diretrizes do Espírito Santo? Há duas maneiras nas quais podemos aprender qual seria o efeito de retirar o Espírito da mente dos homens. A primeira é a consideração dos efeitos da reprovação, tal como ensinado nas Escrituras e na experiência, no caso das pessoas individuais. Essas pessoas têm uma consciência cauterizada. São desenfreadas e indiferentes, totalmente entregues ao controle das más paixões de sua natureza. Esse estado é consistente com um decoro e uma polidez externos. Os homens podem ser como sepulcros caiados. Mas esse é um freio que imprime sábia ponderação sobre sua maior gratificação egoísta em seus maus princípios que os controlam. Os efeitos da reprovação são apresentados de maneira terrível pelo Apóstolo no primeiro capítulo de sua Epístola aos Romanos. Não só indivíduos, mas nações e igrejas, podem ser abandonados assim pelo Espírito de Deus, e em tal caso a inevitável conseqüência é a morte espiritual. Em segundo lugar, porém, as Escrituras revelam o efeito da total deserção por parte do Espírito Santo do controle das criaturas racionais, no relato que apresentam do estado dos perdidos, tanto de homens quanto de anjos. O céu é um lugar e estado em que o Espírito reina com

absoluto controle. O inferno é um lugar ou estado em que o Espírito já não refreia nem controla. A presença ou ausência do Espírito estabelece toda a diferença entre céu e inferno. E à influência geral do Espírito (ou à graça comum) que devemos:

1. Todo o decoro, ordem, refinamento e virtude que existem entre os homens. O mero temor ao castigo futuro, o senso do direito e os freios das leis humanas resultariam débeis barreiras diante do mal, se não fosse pelo poder restringente do Espírito, que, como a pressão atmosférica, é universal e poderoso, embora não seja sentido.

2. Ao mesmo agente divino deve-se especialmente aquele temor geral de Deus, e aquele sentimento religioso que prevalece entre os homens, e que obtém para

os ritos e serviços da religião em todas as formas a atenção decorosa ou mais séria que recebem.

3. As Escrituras atribuem a esta influência geral do Espírito as experiências religiosas, de vários caracteres e graus, que ocorrem tão amiúde onde não se dá uma conversão ou regeneração genuína. A isso já se fez referência de forma geral como prova da doutrina da graça comum. A grande diversidade dessas experiências religiosas deve-se, indubitavelmente, em parte a diferentes graus de conhecimento religioso que os homens possuem; em parte à sua diversidade de cultura e caráter; e em parte à medida de influência divina a que estão sujeitos. Mas, em todos os casos, há antes de tudo uma convicção da verdade. Todas as grandes doutrinas da religião têm uma luz de sua própria evidência; uma evidência de sua veracidade à qual só se pode mostrar insensível a mente por causa da cegueira e do entorpecimento do coração produzidos pelo pecado. Os homens podem se autoconvencer com raciocínios até chegar a uma descrença teórica do ser de Deus, da obrigação da lei moral e de um futuro estado de retribuição. Mas, como essas verdades apelam para nossa constituição moral, a qual não podemos mudar, nenhum volume de sofismas pode esconder sua convincente luz se nossa natureza moral for incitada. O mesmo sucede com a Bíblia. Ela é a Palavra de Deus. Contém evidência interna de ser sua Palavra. Tudo o que é necessário para produzir uma convicção irresistível de sua veracidade é que seja removido o véu que o pecado e o deus deste mundo lançaram sobre a mente. Isso é feito, pelo menos suficientemente para permitir luz bastante para produzir conversão, sempre que os elementos morais nossa natureza assumem seu legítimo poder. Daí ser um assunto da observação comum que uma pessoa passa subitamente de um estado de cepticismo para um de crença sólida, sem que qualquer argumento seja dirigido a seu entendimento, mas simplesmente por uma mudança em seu estado moral interior. Quando, como a Bíblia o expressa, “os olhos do coração” são assim abertos, ele não pode mais duvidar das verdades recebidas, como não pode mais duvidar da evidência de seus sentidos.

Em segundo lugar, a esta convicção das verdades da religião se conecta uma experiência de seu poder. Produzem em maior ou menor grau um efeito sobre os sentimentos apropriados à sua natureza; uma convicção de pecado, a clara percepção do que a Bíblia e a consciência ensinam de nossa culpa e contaminação, produz autocondenação, remorso e auto-aversão. Esses são sentimentos naturais, em distinção aos produzidos pela graça. São experimentados com freqüência pelos não-regenerados e pelos perversos. O

sentimento da justiça de Deus produz necessariamente uma horrenda expectação de juízo. Os que pecam, diz o Apóstolo, conhecem o juízo de Deus, de que os que fazem tais coisas são dignos de morte (Rm 1.32). A concomitante convicção de absoluta impotência e incapacidade da alma em fazer expiação por sua culpa, ou em destruir o poder interno do pecado, e em lavar sua impureza, tende a produzir total desespero. Nenhum sofrimento humano é mais intolerável do que o que é amiúde

experimentado ainda nesta vida proveniente dessas fontes. “Heu me miserum et nimis miserum! nimis enim miserum, quem torquet conscientia sua quam fugere non potest! nimis enim miserum quem exspectat damnatio sua, quam vitare non potest! Nimis est infelix, qui sibi ipsi est horribilis; nimis infelicior, cui mors aetema erit sensibilis. Nimis aerumnosus, quem terrent continui de sua infelicitate horrores.”[15]

É também natural e em harmonia com a experiência que a promessa do evangelho, bem como a exibição do plano da salvação, contidas nas Escrituras, que se recomendam à consciência iluminada, venham à tona amiúde não só como verdadeiras, mas também como apropriadas à condição do pecador despertado. Por isso é que ele recebe a Palavra com alegria. Ele crê com uma fé fundamentada na evidência moral da verdade. Essa fé continua enquanto continua o estado mental que a produziu. Quando esse estado muda, e o pecador volta a seu costumeiro estado de insensibilidade, sua fé desaparece. A esta classe de pessoas é que se refere nosso Salvador quando fala daqueles que recebem a Palavra em lugares pedregosos ou entre os espinheiros. Desses exemplos de fé temporal há numerosos casos nas Escrituras, e têm ocorrido repetidas vezes dentro de nossa observação diária.

Em terceiro lugar, o estado de mente induzido por essas operações comuns do Espírito leva amiúde a uma reforma moral e a uma vida extemamente religiosa. O sentido da verdade e a importância das doutrinas da Bíblia freqüentemente constrangem os homens a uma conduta sumamente estrita e a uma atenção assídua aos deveres religiosos.

As experiências anteriormente detalhadas estão incluídas na “obra legal” que os teólogos de outrora costumam mencionar como geralmente precedendo a regeneração e o exercício da fé salvífica em Cristo. Às vezes ocorrem antes da conversão genuína, e talvez com mais freqüência a acompanham. Não obstante, em muitos casos não são acompanhadas nem seguidas de uma verdadeira

mudança de coração. Podem ser freqüentemente renovadas, e contudo aqueles que passam por elas retomam a seu estado normal de indiferença e mundanismo.

Nenhum escrutínio íntimo, por estrito que seja, nenhum microscópico exame nem delicadeza de análise podem capacitar um observador, e raramente o próprio homem, a distinguir esses exercícios religiosos dos exercícios daqueles verdadeiramente regenerados. As palavras com que ambos são descritos nas Escrituras e no discurso cristão diário são as mesmas. Na Bíblia se diz de pessoas não regeneradas que se arrependem, que crêem, que são participantes do Espírito Santo e que experimentam a boa Palavra de Deus e os poderes do mundo vindouro. A linguagem humana não é própria para expressar todas as experiências da alma A própria Palavra tem sempre de representar em um caso, ou na experiência de uma pessoa, o que não representa na experiência de outra. É indubitável que há certa diferença específica entre os exercícios devidos à graça comum e os experimentados pelo verdadeiro filho de Deus. Mas tal diferença não se revela na consciência, ou, pelo menos, não imediatamente à vista do observador. É só quando tais experiências apresentam como resultado uma vida santa, é que se conhece seu caráter distintivo.

Quanto à natureza da obra do Espírito, que ele exerce, em maior ou menor grau, na mente dos homens, as palavras de nosso Senhor nos aconselham a falar com prudência. “O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, porém não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espírito” (Jo 3.8). Isso ensina que o modo da operação do Espírito, quer na

regeneração, quer na convicção, é inescrutável. Se não podemos compreender como age nossa alma em nosso corpo, nem como os espíritos malignos agem em nossa mente, sendo um deles um fato familiar da consciência, e outro um fato claramente revelado, não se pode considerar estranho não compreendermos como o Espirito Santo age na mente dos homens. Mas há certas declarações da Bíblia que lançam alguma luz sobre a questão. Em primeiro lugar, as Escrituras falam que Deus raciocina com os homens; que os ensina ou os conduz; e os convence, repreende e persuade. Tais descrições parecem indicar uma “persuasão moral”; uma operação em conformidade com as leis ordinárias da mente, consistindo na representação da verdade e no impulso das motivações. Em segundo lugar, pelo que parece, essa influência do Espírito nunca é exercida a não ser através da verdade [escrita]. Em terceiro lugar, os efeitos morais e religiosos atribuídos a isso nunca vão além, por assim dizer, das operações naturais da mente. O conhecimento, a fé, a convicção, o remorso, a dor e a

alegria, que se dizem ser produzidos pelo Espírito através dessas operações comuns, são todos afetos ou exercícios naturais, como os que alguém pode despertar perceptivelmente na mente de outras pessoas. Em quarto lugar, não se pode resistir eficientemente a essas influências comuns do Espírito. Em todos esses aspectos, esta graça comum deve ser distinguida da operação eficaz do Espírito à qual as Escrituras atribuem a regeneração da alma. Não obstante, a grande verdade de que tratamos é que o Espírito de Deus está presente em cada alma humana, refreando o mal e incitando o bem, e que é à sua suprema presença que devemos toda a ordem, decoro e virtude, bem como toda a consideração pela religião e suas ordenanças, que existem no mundo. E, conseqüentemente, que a maior calamidade que pode sobrevir a um indivíduo, a uma igreja ou a um povo, é que Deus retire deles seu Santo Espírito. E como este é um juízo que, segundo as Escrituras, sobrevêm com freqüência sobre os indivíduos, as igrejas e o povo, deveríamos temer, acima de qualquer outra coisa, contristar o Espírito ou apagar suas influências. Isso é feito pela resistência, pela indulgência no pecado e, especialmente, negando sua atividade e falando mal de sua obra. “Se alguém proferir alguma palavra contra o Filho do Homem, ser-lhe-á isso perdoado; mas, se alguém falar contra o Espírito Santo, não lhe será isso perdoado, nem neste mundo nem no porvir” (Mt 12.32).

§ 4. *A Graça Eficaz*

Além dessas operações do Espírito, que em maior ou menor grau são comuns a todos os homens, as Escrituras ensinam que o pacto da redenção assegura a influência certamente eficaz do Espírito àqueles que foram dados ao Filho como sua herança.

Por que Vocação Eficaz?

Esta graça é chamada eficaz não simplesmente *ab eventu.* Segundo um ponto de vista, a mesma influência, em determinado momento, ou exercida sobre uma pessoa, produz um efeito salvífico; e em outros momentos, ou sobre outras pessoas, não chega a produzir o mesmo efeito. No primeiro caso, chama-se eficaz, e não no segundo. Isso não é o que os arminianos querem dizer por este termo. Os semipelagianos, romanistas e arminianos chamam “graça suficiente” à influência do Espírito exercida na mente dos homens. Da parte dos primeiros, afirma-se que ela é suficiente para capacitar o pecador a fazer aquilo que constituirá mérito ou granjeará maior porção de graça que, se for devidamente melhorada, chegará à

salvação. Os arminianos admitem que a apostasia de nossa raça tomou totalmente incapazes a todos os homens de, por si mesmos, fazer algo verdadeiramente aceitável aos olhos de Deus. Afirmam, porém, que essa incapacidade, surgindo do atual estado da natureza humana, é removida pela influência do Espírito dada a todos. A isso chamam "capacidade em graça", ou seja, a capacidade em virtude da graça, ou a influência supematural do Espírito concedida a todos os homens. A Declaração ou Confissão Remonstrante é explícita quanto a esses pontos. Nela, lemos: "O homem não tem fé salvífica por si mesmo, nem é regenerado nem convertido pela força de sua própria e livre vontade; visto que, no estado de pecado ele não é capaz de, nem por si só, pensar, querer ou fazer algo bom - nenhuma coisa boa e salvífica em sua natureza, particularmente a conversão e a fé salvifica. Mas é necessário que ele seja regenerado e totalmente renovado por Deus em Cristo, por meio da verdade do evangelho e da energia acrescida do Espírito Santo - em seu intelecto, afetos, vontade e todas as suas faculdades -para que possa perceber retamente, meditar, querer e chegar àquilo que é um bem salvífico".[16] Acerca da questão da graça suficiente, a Declaração diz: "Ainda que a maior diversidade nos graus em que se outorga a graça em conformidade com a vontade divina, não obstante o Espírito Santo confere, ou pelo menos se dispõe a conferir, a todos e a cada um daqueles a quem é ordinariamente pregada a Palavra da fé, tanta graça quanta seja suficiente para gerar fé e levar a bom termo sua conversão em seus estágios sucessivos. E assim a graça suficiente para a fé e para a conversão é dada não só àqueles que crêem realmente e são convertidos, mas também àqueles que não crêem realmente e não são de fato convertidos".[17] Na Apologia dos Remonstrantes, lemos: "Os remonstrantes afirmaram que a servidão ao pecado, à qual os homens *{per naturce conditionem)* estão sujeitos em seu estado natural, não tem lugar no estado de graça. Porque eles afirmam que Deus dá a graça suficiente a todos os chamados, de forma que possam estar livres dessa servidão, e ao mesmo tempo têm a liberdade de vontade de permanecer nela, se assim decidirem".[18] Na Apologia declara-se expressamente: "Gratia effícax vocatur ... ab eventu", que significa: "Ut statuatur gratia habere ex se suffícientem vim, ad producendum consensum in voluntate, sed, quia vis illa partialis est, non posse exire in actum

sine coõperante liberas voluntatis humanae, ac proinde, ut effectum habeat, pendere a libera voluntate".[19] Limborch[20] ensina a mesma doutrina. "Sufficiens vocatio, quando per coõperationem liberi arbitrii sortitur suum effectum, vocatur efficax."

Os agostinianos, naturalmente, admitem que a graça comum é em certo sentido suficiente. É suficiente para fazer os homens inescusáveis por sua impenitência e sua incredulidade. Isso Paulo afirma até no que tange à luz da natureza. Os pagãos não têm justificativa por sua idolatria, porque o poder eterno e a Deidade do Ser divino lhes são revelados em suas obras. Conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus (Rm 1.20,21). Por isso a graça comum é suficiente para convencer os homens: (1.) Do pecado e de sua necessidade de redenção. (2.) Da verdade do evangelho. (3.) Do dever de aceitar sua oferta e de viver em conformidade com seus mandamentos. (4.) De que sua impenitência e incredulidade são devidas a eles mesmos, a seu próprio coração perverso; de que preferem voluntariamente o mundo ao serviço de Cristo. Esses efeitos, a graça comum tende a produzir sobre todos os que ouvem o evangelho. Esses efeitos, ela de fato os produz em uma multidão de casos, e os produziria em todos, não fosse resistida e apagada. Mas ela não é suficiente para ressuscitar os mortos espirituais; mudar o coração e produzir a regeneração; e não é dada para produzir esses efeitos através da cooperação da vontade humana. Esta é uma questão que não precisa ser tratada separadamente. A doutrina remonstrante e romanista será correta se forem corretas todas as partes de seu sistema doutrinário. Será falsa se o dito sistema for errôneo. Se a doutrina agostiniana sobre o estado natural do homem, desde a queda, e a soberania de Deus na eleição, é bíblica, então é fato axiomático que a graça suficiente não se toma eficaz com base na cooperação da vontade humana. Os que sustentam esta última doutrina rejeitam as outras duas; e os que sustentam as duas primeiras necessariamente rejeitam a última. Não obstante, não é só em virtude de sua relação lógica com outras doutrinas estabelecidas que se rejeita a doutrina da graça suficiente. Pode-se provar que ela é contrária ao que ensinam as Escrituras acerca da regeneração e do modo como ela se efetua. Porém tais argumentos podem ser apresentados mais adequadamente quando respondermos à pergunta: “Por que a graça de Deus na obra da conversão é eficaz?”.

Congruidade

Outro ponto de vista errôneo sobre este tema é que a influência do Espírito na conversão deve sua eficácia à sua congruidade. Por este termo às vezes se quer dizer sua adaptação ao estado mental daquele que é seu sujeito. Quando uma pessoa está em determinado estado, a mesma influência, quanto a tipo e grau, pode deixar de produzir qualquer impressão séria; quando está em uma situação mental diferente e mais favorável, pode resultar em sua verdadeira conversão. Neste prisma, a doutrina da congruidade não difere do prisma já

considerado. Pressupõe que o sujeito da influência do Espírito, em um estado de mente, resiste; e em outro, submete-se a ele e com ele coopera; e que sua eficácia está no fim devido a essa cooperação.

Entretanto, às vezes há um significado maior em a graça ser congruente ao estado mental de seu sujeito. O cardeal Belarmino objeta ao ponto de vista anterior, declarando que isso pressupõe que a razão pela qual uma pessoa crê e outra descrê encontra-se no livre-arbítrio do sujei-

to. Isso, diz ele, é diretamente contrário ao que o Apóstolo afirma em 1 Coríntios 4.7: “Pois quem é que te faz sobressair? E que tens tu que não tenhas recebido?”. Diz ele: “Nam si duo sint, qui eandem conscionatorem audiant, et eandem interius inspirationem habeant, et unus credat, alter non credat, nonne dicere poterit is qui crediderit, se discerni ab infideli, per liberum arbitríum quia ipse inspirationem acceperit, quam alter rejecit? nonne gloriari poterit contra infídelem, quod ipse Dei gratias coõperatus sit, quam ille contempsit? et tamen Apostolus hoc omnino prohibef’.[21] Aqui se concede o princípio essencial que distingue o agostinanismo de todos os outros esquemas de doutrina. Por que uma pessoa se arrepende e crê no evangelho, enquanto outra permanece impenitente? O agostiniano afirma que é porque Deus faz a diferença. Ele dá a um o que não dá a outro. Todos os antiagostinianos dizem que a razão está no fato de que um coopera com a graça de Deus, e outro, não; ou um se entrega, e o outro, não. Belarmino, aqui, põe-se lado a lado com Agostinho e Paulo. Entretanto, sua própria teoria é uma retração virtual da concessão mencionada acima. Ele diz que os resultados diferentes nos casos supostos devem ser atribuídos à congruidade entre a influência exercida e o estado mental da pessoa em quem essa influência é exercida. Mas essa congruidade é prevista e designada. Deus sabe exatamente que gênero e grau de influência será eficiente em determinar a vontade de dada pessoa, sob dadas circunstâncias e em determinado estado mental. E essa influência, ele determina exercer com o propósito de assegurar a conversão do pecador e com o pré-conhecimento certo de sucesso. Diz Belarmino:[22] “Ut efficacia proveniat non tam ex vehementia persuasionis, quam ex dispositione voluntatis, quam Deus prasvidet. Nimirum cum Deus ita proponit aliquid interna persuasione, ut videt voluntatem aptam esse ad consentiendum”. E também: “Infallibilitas [rei] non oriatur ex vehementia motionis divinas, sed ex praevisione aptitudinis ipsius voluntatis”.[23] De certa perspectiva, isso parece atribuir a causa da diferença entre o crente e o descrente ao propósito de Deus; visto ser ele quem prevê e destina o resultado e adota os meios para a obtenção do fim. Mas realmente a causa da diferença está

no próprio ser humano. Uma pessoa é suscetível e obediente; outra é empedernida e contumaz. Além disso, este e o ponto de vista precedente consideram a influência pela qual a regeneração é efetuada como mera persuasão, o que é contrário às representações da Escritura. Ignora a doutrina bíblica do estado natural do homem desde a queda como uma morte espiritual; e francamente repudia a doutrina da soberania divina. Não pode, pois, conciliar-se com as Escrituras, caso essas doutrinas sejam ensinadas, como crêem todos os agostinianos, na Palavra de Deus. Os jesuítas adotaram muito do mesmo conceito como apresentado por Belarmino. Molina, em sua celebrada obra "Liberi arbitrii cum gratias donis, divina prasscientia, providentia, prasdestinatione et reprobatione concordia", diz: "Una et eadem est natura gratias sufficientis et efficacis; a nostro arbitrio et libero consensu pendet, ut efficax fiat nobis consentientibus, aut ineffícax, nobis dissentientibus. Deus infallibiliter operatur ope *scientice medice*: vidit per scientiam rerum sub conditione futuraram, quem hasc aut illa gratia effectum habitura sit in homine, si detur; ponit decretum talem largiendi, cum qua prasvidet consensuram voluntatem; talis gratia est efficax, - itaque prasscientia non fallitur".[24]

Nem os Símbolos da igreja romana, nem a maioria de seus teólogos, adotam esta doutrina de Belarmino. Distinguem a graça suficiente da graça eficaz como simplesmente determinadas pelo evento. Uma pessoa coopera com a graça que ela recebe, e a toma eficaz; outra não coopera com ela, e permanece sem o efeito salvífico. Sobre este ponto, o Concilio de Trento[25] decidiu: "Si quis dixerit, liberam hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit". "Segundo os princípios católicos", diz Mõhler,[26] "duas agências são combinadas na santa obra de regeneração, uma humana e a outra divina, cada uma cooperando com a outra quando a obra é efetuada; de modo que é uma obra divino-humana. O santo poder de Deus vem antes, incitando, despertando e vivificando, sem essa influência meritória, adquirente ou determinante do homem, porém deve ele entregar-se a ela e livremente segui-la." Isso ele confirma citando a linguagem do Concilio de Trento.[27] "Ut, qui per peccata a Deo aversi erant, per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem eidem gratiae libere assentiendo, et cooperando, disponantur: ita ut tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihil omnino agat,

inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abjicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate possit.”

A Doutrina Agostiniana da Graça Eficaz

Segundo a doutrina agostiniana, a eficácia da graça divina na redenção não depende nem de sua congraidade, nem da cooperação ativa, nem da não-resistência passiva de seu sujeito, mas de sua natureza e do propósito de Deus. É o exercício do “grande poder de Deus”, que ordena e é feito. Admite-se que esta é a doutrina do próprio Agostinho. Diz ele: “Non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates”.[28] “Nolentem preevenit, ut velit; volentem subsequitur, ne frustra velit.”[29]

1

Loci Theologici, loc. VIII.; vii. 136, vol. iv. p. 191.

2

Dogmatik, terceira edição de Frankfurt sobre o Maine e Erlangen, 1853, p. 350.

3

Formula Concordice, XI. 28; *Libri Symbolici*, de Hase, p. 804.

4

Systema Theologicum, III. v. 1.15 e 10, edição de Leipzig, 1715, p. 669; pp. 666, 667.

5

Theologia Christiana, IV. xii. 2; edição de Amsterdã, 1715, p. 350, a.

6

Ibid., xii. 4; p. 351, a.

7

Schmid, *Dogmatik*, terceira edição, p. 393.

8

Systema Theologicum, I. iv. 2, 16, 4, edição de Leipzig, 1715, p. 248.

9

Examen, III. ii. 1, 4; Holmias et Lipsiae, 1741, p. 987.

10

Formula Concordice, xi. 76; *Libri Symbolici*, de Hase, p. 818. Ver *Confessio Augustana*, 1. v. 2; *Ibid.*, p. 11.

11

Articuli Smalcaldici, viii. 3; Hase, p. 331.

12

Systema Theologicum, III. v. II; Wittenberg, 1685, parte ii. p. 467, a.

13

Institutiones Theologice, III. iii. § 152; quinta edição, pp. 469,470.

14

Dogmatik, 2ter Theil, III.I. § 77; Berlim, 1816, segunda parte, p. 167.

15

Agostinho, *De Contritione Cordis, Works*, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. VI. apêndice, p. 1376, c.

16

Confessio Remonstrantium, xvii.5; *Episcopii Opera*, edição de Roterdã, 1665, vol. ii, pp. 88, 89, do segundo conjunto. “Homo itaque salvificam fidem non habet ex seipso; neque ex arbitrii sui liberi viribus regeneratur, aut convertitur: quandoquidem in statu peccati nihil boni, quod quidem salutare bonum sit (cujusmodi imprimis est conversio et fides salvifica), ex seipso, vel cogitare potest, nedum velle, aut facere; sed necesse est, ut a Deo, in Christo, per verbum evangelii, eique adjunctam Spiritus Sancti virtutem regeneretur, atque totus renoventur; puta intellectu, affectibus, voluntate, omnibusque viribus; ut salutaria bona recte possit intelligere, meditari, velle, ac perficere.”

17

Confessio Remonstrantium, xvii. 8; p. 89, a, da segunda coleção. “Etsi vero maxima est gratiae disparitas, pro liberrima scilicet voluntatis divinae dispensatione: tamen Spiritus Sanctus omnibus et singulis, quibus verbum fidei ordinarie praedicatur, lantum gratiae confert, aut saltem conferre paratus est, quantum ad fidem ingenerandum, et ad promovendum suis gradibus salutarem ipsorum conversionem sufficit. Itaque gratia sufficiens ad fidem et conversionem non tantum iis obtingit, qui actu credunt et convertuntur: sed etiam iis, qui actu ipso non credunt, nec reipsa convertuntur.”

18

Apologia pro Confessio Remonstrantium, cap. vi; *ut supra*, p. 144, b, da segunda coleção. “Remonstrantes asserunt necessitatem sive servitutem istam peccati, cui homines, per naturae conditionem subjecti sunt, locum non habere sub statu gratiae. Nam statuunt, vocatis omnibus gratiam suffícientem a Deo concedi, ita ut possint a servitute illa liberari, et simul manere in iis voluntatis libertatem, ut possint eidem servituti manere subjecti, si velint.”

19

Ibid., cap. XVII.iii; p. 191, b, da segunda coleção.

20

Theologia Christiana, IV. xii.8, edição de Amsterdã 1715, p. 352, b.

21

De Gratia et Libero Arbitrio, I. xii; *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv. p. 420, d.

22

Ibid., VI., ix; *Disputationes*, vol. iv. pp. 543 e, 544 a.

23

Ver *Institutio Theoiogice*, de Turrettin, locus XV. ques. iv.

24

Ver *Symbolik*, de Kõllner, Hamburgo, 1844, vol. ii. p. 334.

25

Sess. VI. can. IV; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, Gõttingen, 1846, p. 34.

26

Symbolik, sexta edição de Mainz, 1843, p. 105.

27

Sess. VI. cap, iv; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, p. 23.

28

De Gratia Christi (xxiv), 25; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1838, vol. x, pp. 545, d, 546, a.

29

Enchiridion de Fide, Spe et Charitate (xxxii), 9; *Works*, vol. vi. p. 363, a. Para uma exposição completa da

Teoria de Agostinho, ver *Augustinism and Pelagianism*, Wiggers, cap. xiii. Andover, 1840, pp. 194-218.

Os jansenistas, fiéis discipulos de Agostinho, procuraram avivar sua doutrina na Igreja de Roma. Entre as proposições selecionadas de seus escritos e condenadas pelo Papa Clemente XI, em sua famosa Bula, *Unigenitus,* encontram-se as seguintes: “Num. ix., Gratia Christi est gratia suprema, sine qua Christium confiiteri nunquam possumus, et cum qua nunquam illum abnegamus. 1 Cor. xii.3. Num. x., Gratia est manus omnipotentis Dei, jubentis et facientts quod jubet. Mar. ii.l 1. Num. xix., Dei gratia nihil aliud est quam ejus omnipotens voluntas: heec est idea, quam Deus ipse nobis tradit in omnibus suis Scripturis. Rom. xiv. 4. Num. xxi., Gratia Jesu Christi est gratia fortis, potens, suprema, invincibilis, utpote quas est operatio voluntatis omnipotentis, seqüela et imitatio operationis Dei incamantis et resuscitantis filium

suum. 2 Cor. v. 21. Num. xxiv., Justa idea, quam centurio habet de omnipotentia Dei et Jesu Christi in sanandis corporibus solo motu suae voluntatis, est imago ideae, quae haberi debet de omnipotentia suae gratiae in sanandis animabus a cupiditate. Luc. vii. 7”.[1]

Não há dúvida nem disputa alguma sobre o fato de que a Igreja Reformada adotou a doutrina agostiniana sobre este tema. Na “Segunda Confissão Helvética”, afirma-se: “Quantum ad bonum et ad virtutes, intellectus hominis, non recte judicat de divinis ex semetipso. ... Constat vero mentem vel intellectum, ducem esse voluntatis, cum autem ccecus sit dux, claret, quousque et voluntas pertingat. Proinde nullum est ad bonum homini arbitrium liberum nondum renato, vires nullae ad perficiendum bonum. ... In regeneratione ... voluntas non tantum mutatur per Spiritum, sed etiam instruitur facultatibus, ut sponte velit et possit bonum. ... Observandum est - regeneratos in boni electione et operatione, non tantum agere passive, sed active. Aguntur enim a Deo, ut agant ipsi, quod agunt”.[2]

O Sínodo de Dort:[3] “Omnes homines in peccato concipiuntur ... inepti ad omne bonum salutare... et absque Spiritus Sancti regenerantis gratia, ad Deum redire, naturam depravatam corrigere, vel ad ejus correctionem se disponere nec volunt, nec possunt”. “Fides Dei donum est, non eo, quod a Deo hominis arbítrio offeratur, sed quod homini reipsa conferatur, inspiretur, et infundatur.”[4] “Quando Deus ... veram in electis conversionem operatur, non tantum evangelium illis externe praedicari curat et mentem eorum per Spiritum Sanctum potenter illuminat, ... sed ejusdem etiam Spiritus regenerantis efficacia ad intima hominis penetrat, cor clausum aperit, durum emollit, ... voluntati novas qualitates

infundit, facitque eam ex mortua vivam, ex mala bonam, ex nolente volentem."[5]

A seguinte proposição contém uma das posições assumidas pelos remonstrantes sobre as quais o Sínodo foi convocado para decidir. "Operatio gratiae in prima conversione indifferens est et resistibilis, ut per eam possit homo converti vel non converti: nec sequatur ejus conversio nisi libero assensu ad eam se determinei, et converti velit." Sobre esta proposição, os Teólogos do Palatinado em seu "Judicium", depois de atribuir aos remonstrantes a idéia de que a regeneração é efetuada por persuasão moral, dizem: "Scriptura vero, etsi moralem (quam vocant) suasionem non removet ab hoc negotio (quid enim est totum ministerium reconciliationis, quam ejusmodi commendatio ac suasio? 2 Cor. v. 18-20), praecipuam tamen vim conversionis in ea minime collocat, verum in actione longe diviniore, quae efficacia nec creationi, nec resuscitationi mortuorum quicquam concedat.... Et irresistibilis quidem est tum ex parte gratiae Dei, tum ex parte voluntatis. *Ex parte gratice:* quia efficax Dei operatio est in actu posita, cui nemo potest resistere, Rom. ix. 19, prout Christus de gratia sapientiae Apostolis datae dixit: cui omnes non poterunt resistere, Luc. xxi. 15.... *Ex parte voluntatis'.* nam súbdita gratiae efficaci jam non vult resistere: et quia non vult, necessário non vult, sicque resistere velle non potest salva sua libertate".[6]

A "Confissão de Westminster"[7] declara:

"Todos aqueles a quem Deus predestinou para a vida, e só esses, é ele se agrada em chamar efícazmente por sua Palavra e por seu Espírito, no tempo por ele determinado e aceito, tirando-os daquele estado de pecado e morte em que estão por natureza para a graça e salvação, em Jesus Cristo. Isso ele o faz, iluminando seus entendimentos, espiritual e salvifícamente, a fim de compreenderem as coisas de Deus, tirando-lhes o coração de pedra e dando-lhes um coração de carne, renovando suas vontades e determinando-as, por sua onipotência, para aquilo que é bom, e atraindo-os efícazmente a Jesus Cristo, mas de maneira que eles vêm mui livremente, sendo para isso dispostos por sua graça."

"Esta vocação eficaz provém unicamente da livre e especial graça de Deus, e não de qualquer coisa prevista no homem; nesta vocação, o homem é inteiramente passivo, até que, vivifícado e renovado pelo Espírito Santo, fica habilitado a corresponder a ela e a receber a graça nela oferecida e comunicada."

"As crianças eleitas, que morrem na infância, são regeneradas e salvas por

Cristo, por meio do Espírito que opera quando, onde e como lhe apraz. Do mesmo modo são salvas todas as outras pessoas eleitas, incapazes de serem exteriormente chamadas pelo ministério da Palavra."

No "Catecismo Maior",[8] a vocação eficaz é declarada ser "a obra do onipotente poder e graça de Deus".

O Principal Principio Envolvido

Estas declarações autoritativas da fé da Igreja Reformada concordam quanto à simples, clara e inclusiva declaração de que a graça eficaz é o poder onipotente de Deus. Há, comó já se observou anteriormente, três classes nas quais podem ser dispostos todos os acontecimentos de que temos conhecimento. Primeiro, os produzidos pelas operações ordinárias de causas secundárias conduzidas e controlados pela ação providente de Deus. Segundo, aqueles acontecimentos do mundo externo que são produzidos pela simples volição ou ação imediata de Deus, sem a cooperação de causas secundárias. A esta classe pertencem os milagres propriamente ditos. Terceiro, aqueles efeitos produzidos na mente, no coração e na alma, pela volição ou ação imediata da onipotência de Deus. A esta classe pertencem a revelação interior, a inspiração, os poderes milagrosos, como o dom de línguas, o dom da cura etc. e a regeneração.

A Graça Eficaz é Misteriosa e Peculiar

Se este único ponto for determinado, ou seja, que a graça eficaz é o onipotente poder de Deus, ele decide todas as questões na controvérsia sobre este tema.

1. Ela é totalmente misteriosa em suas operações. Seus efeitos não devem ser explicados racionalmente, ou seja, pelas leis que regem nossos exercícios intelectuais e morais. É a esse

aspecto do caso que se refere o Senhor quando diz em João 3.8: "O vento sopra onde quer, e ouves sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espirito". Volumes têm sido escritos sobre a hipótese contrária; volumes que perdem todo o seu valor caso se admita imediatamente que a regeneração, ou vocação eficaz, é obra de onipotência. Ninguém é ousado bastante para tentar explicar como a eficiência de Deus opera na criação; ou como a mera volição de Cristo curou o enfermo ou ressuscitou o morto. Tampouco tentariam os homens explicar como Cristo ressuscita os

espiritualmente mortos, se porventura cressem que foi uma simples obra do poder onipotente.

2. Outro corolário igualmente óbvio da proposição anterior é que há certa diferença específica não só entre a eficiência providencial de Deus e a graça eficaz, mas também entre esta última e a que se chama graça comum, ou suficiente. Não é uma diferença de grau, nem de circunstâncias, nem de congruência, mas que as operações são de um gênero inteiramente diferente. Não há analogia entre uma influência que assegure ou promova um desenvolvimento mental, ou a formação do caráter moral, e a eficiência exercida na ressurreição dos mortos.

Não è Persuasão Moral

3. Não é menos claro que a graça eficaz não é da natureza da "persuasão moral". Por persuasão moral entende-se a influência exercida por uma mente sobre os atos e estados de outra mente, mediante a apresentação da verdade e motivações, por meio de insistência, solicitações e apelos etc. Sob a influência desse gênero de poder moral, a mente cede ou recusa. Sua decisão é pura e propriamente sua e dentro de seu próprio poder. Não há nada disso no exercício da onipotência. Curar a enfermidade através de uma palavra é um processo essencialmente diferente de curá-la através da medicina. Uma pessoa viva pode ser persuadida a não cometer suicídio; mas uma pessoa morta não pode ser persuadida a viver. Se a regeneração é efetuada pela volição, a ordem, o poder onipotente de Deus, certamente não é produzida por um processo de argumento ou persuasão.

A Graça Eficaz Age Imediatamente

4. Não é menos óbvia a conclusão de que a influência do Espírito age imediatamente na alma. Todos os efeitos nas atividades ordinárias de Deus em relação às suas criaturas são produzidos mediante a atividade de causas secundárias. É tão-somente nos milagres e na obra de regeneração que se excluem todas as causas secundárias. Quando Cristo disse ao leproso: "Quero, fica limpo", nada interferiu entre sua volição e o efeito dessa volição. E quando pôs lodo nos olhos do cego, e ordenou-lhe que se lavasse no tanque de Siloé, nada havia nas propriedades do lodo ou da água que cooperasse na restauração da vista. Da mesma maneira, nada interfere entre a volição do Espírito e a regeneração da alma. A verdade pode acompanhar ou concorrer com a obra do

Espírito, mas não coopera na produção do efeito. Pode concorrer com ela, como a aplicação do lodo concorreu no milagre da restauração da vista do cego; ou como a lavagem de Naamã nas águas do Jordão concorreu com a cura de sua lepra. Não obstante, deve-se recordar que a palavra regeneração (ou seus equivalentes) é empregada às vezes de maneira limitada, e às vezes de maneira inclusiva. A

trasladação de uma alma do reino das trevas para o reino do amado Filho de Deus é um grande acontecimento. Envolve uma experiência variada e global. Há muito que geralmente precede e concorre com a obra da regeneração no sentido limitado da palavra; e há muito (no caso dos adultos) que a sucede necessariamente e de maneira imediata. Em tudo o que precede e sucede, a verdade tem uma parte importante, e em alguns aspectos essencial, da obra. Na maioria dos casos, a convicção da verdade e do pecado, um senso de vergonha, de remorso, de dor e de ansiedade, e anelantes desejos de paz e segurança, precedem a obra da regeneração; e a fé, o amor, a esperança, a gratidão, o zelo e outros exercidos sucedem a ela, em maior ou menor grau. Em todos esses estados e atos, em tudo o que entra na esfera da consciência, em suma, a verdade tem um papel essencial. Esses estados e atos são os efeitos da verdade assistida pelo poder, ou da demonstração do Espírito. Mas a regeneração propriamente dita, a infusão de uma nova vida na alma, é a obra imediata do Espírito. Não há lugar para o uso de meios aqui, tampouco no ato da criação ou na execução de um milagre. O golpe que Moisés deu na rocha foi concorrente com o fluxo de água, mas não teve relação de causa com o efeito. O mesmo se dá com a verdade (no caso dos adultos) que concorre na obra da regeneração, mas não é o meio pelo qual ela se concretiza. Muito precedeu e muito sucedeu à cura do homem com a mão ressequida; porém a restauração daquele membro, ao ser um ato da onipotência divina, ocorreu sem a cooperação de causas secundárias. Há dois sentidos nos quais se pode dizer que somos gerados pela verdade. Primeiro, quando pela palavra *gerar* (ou regenerar) se pretende incluir todo o processo, não o mero ato da comunicação de vida, mas tudo o que é preliminar e conseqüente a esse ato. A palavra “gerar” parece ser empregada algumas vezes na Escritura, e com muita freqüência nos escritos dos teólogos, neste sentido amplo. E, segundo, quando a palavra *por* não expressa uma causa cooperadora, ou um meio, mas simplesmente uma circunstância concorrente. Os homens vêem pela luz. Sem luz a visão é impossível. Mas os olhos dos cegos não são abertos por meio da luz. Da mesma forma, todos os estados e atos da consciência anteriores ou concorrentes ou conseqüentes à regeneração são através da verdade; mas a regeneração propriamente dita, ou a comunicação de vida

espiritual, é pela agência imediata do Espirito.

O Uso do Adjetivo Físico

Esta idéia é amiúde expressa pelo adjetivo *físico.* Os escolásticos falavam de "uma influência física do Espírito". O papa condenou Jansênio por ensinar "Gratia de se efficax vere, realiter et physice prasmovens et praedeterminans, immutabiliter, infallibiliter insuperabiliter, et indeclinabiliter necessária est" etc. Assim também Turettin diz:[9] "Gratiae effícacis motio, nec physica nec ethica proprie dicenda est, sed supematuralis et divina, quas utramque illam *oxéaiv* quadantenus includit. Non est simpliciter physica, quia agitur de facultate morali, quas congruenter naturae suae moveri debet; nec simpliciter ethica, quasi Deus objective solum ageret, et leni suasione uteretur, quod pertendebant Pelagiani. Sed supematuralis est et divina, quas transcendit omnia haec genera. ínterim aliquid de ethico et physico participai, quia et potenter et suaviter, grate et invicte, operatur Spiritus ad nostri conversionem. Ad modum physicum pertinet, quod Deus Spiritu suo nos creat, regenerat, cor cameum dat, et efficienter habitus

supematurales fidei et charitatis nobis infundit. Ad moralem, quod verbo docet, inclinat, suadet et rationibus variis tanquam vinculis amoris ad se trahit". Aqui, como era comum com os escritores daquela época, Turrettin inclui sob "conversão" o que é agora é mais amiúde distinguido sob dois tópicos: regeneração e conversão. O primeiro incluindo o que o Espirito faz na alma, e o segundo o que o pecador, sob sua influência, é induzido a fazer. Com sua usual clareza, ele indica o que agora se pretende por regeneração à operação física do Espírito; e tudo o que pertence à conversão ou à volta voluntária da alma para Deus, à influência imediata do Espírito Santo através da verdade [escrita].

Owen, em sua obra sobre o Espírito, enfaticamente insiste na necessidade desta operação física. Ele usa as palavras conversão e regeneração intercambiavelmente, incluindo tudo o que Turrettin por elas entende. Daí ele dizer que na obra de conversão há tanto uma influência física quanto moral exercida pelo Espírito. Ao falar de persuasão moral, ele diz: "Que o Espírito Santo faz uso dela na regeneração ou conversão de todos os que são adultos, e que ou imediatamente nela e pela pregação dela, ou alguma outra aplicação de luz e verdade na mente derivada da Palavra; pois mediante as razões, motivações e argumentos persuasivos que a Palavra proporciona, é nossa mente afetada e nossa alma ornada em nossa conversão a Deus, por isso se torna obediência

racional. E não há ninguém ordinariamente convertido, mas eles são capazes de dar alguma razão como foi possível serem persuadidos para isso. Mas, dizemos que toda a obra, ou a totalidade da obra do Espírito Santo em nossa conversão, não consiste nisso; mas há uma obra real e física por meio da qual ele infunde um princípio gracioso de vida espiritual em todos os que são efícazmente convertidos e realmente regenerados, e sem a qual não há livramento do estado de pecado e morte que temos descrito; o que entre outros pode ser provado pelos argumentos decorrentes. Os argumentos principais neste caso resultarão em nossas provas derivadas das Escrituras, de que há uma obra real e física do Espírito na alma dos homens em sua regeneração. Que o que ele faz não consiste nessa persuasão moral, as razões decorrentes comprovam suficientemente".[10]

É também óbvio e necessário observar que o adjetivo físico é usado antiteticamente para moral. Qualquer influência do Espírito que não seja simplesmente moral por via de argumento e persuasão é denominada física. A palavra, provavelmente, é tão apropriada quanto a outra; se há uma necessidade de algum título discriminatório no caso. Tudo o que é importante, de um lado, é a negação de que a obra de regeneração seja efetuada pelo poder moral da verdade nas mãos do Espírito; e, do outro, a afirmação de que há um exercício direto do onipotente poder em gerar um novo princípio de vida na alma.

Esta doutrina, seja no que ela nega, seja no que afirma, não é peculiar aos teólogos mais antigos. Os doutores alemães modernos, cada um na linguagem de sua filosofia peculiar, reconhecem que, à parte da mudança no estado da alma que ocorre na esfera da consciência, e que é produzida por Deus através da verdade, há uma comunicação por sua eficiência direta de uma nova forma de vida. Isso é às vezes chamado de a vida de Cristo; às vezes de a pessoa de Cristo; às vezes de sua substância; às vezes de sua natureza divino-humana etc. Ensinam que na regeneração o homem é passivo, mas ativo no arrependimento.[11] "O homem é a cada

instante indescritivelmente mais do que aquilo de tem consciência", diz Ebrard.[12] Isso é verdade, e deve ensinar-nos que há muito que pertence à nossa vida interior que nos é impossível analisar e explicar.

A Graça Eficaz é Irresistível

5. Naturalmente, admitir-se-á que, se a graça eficaz é o exercício do poder

onipotente, ou aquela influência do Espírito que é dada mais ou menos a todos os homens, é às vezes resistida eficazmente. E também é indubitavelmente certo que o verdadeiro crente às vezes con-trista e apaga o Espírito Santo. E, em suma, é indiscutível que todas aquelas influências que são morais em sua natureza, exercidas através da verdade, são suscetíveis de ser resistidas. Mas se a obra especial da regeneração, no sentido restrito deste termo, é efeito do poder onipotente, então não pode ser resistida, como não pode o ato da criação. O efeito segue imediatamente à vontade de Deus, como quando disse: Haja luz, e houve luz.

A Alma é Passiva na Regeneração

6. Além do mais, segue-se da mesma premissa que, na regeneração, a alma é passiva. É o sujeito, e não o agente, da mudança. A alma coopera ou é ativa no que precede e no que sucede à mudança, mas a mudança propriamente dita é algo que se experimenta, não algo que se faz. É possível que os cegos e os coxos que acorreram a Cristo tenham enfrentado muitas dificuldades para chegar à sua presença, e prazerosamente exerceram as novas faculdades que lhes foram comunicadas, mas foram inteiramente passivos no momento da cura. De forma alguma cooperaram na produção daquele efeito. O mesmo deve ser o caso na regeneração, se esta é o efeito do poder onipotente tanto como na abertura dos olhos dos cegos ou na cura dos ouvidos dos surdos através de uma palavra.

A Regeneração é Instantânea

7. A regeneração, com base nesta perspectiva, deve ser instantânea. Não existe um estado intermediário entre a vida e a morte. Se a regeneração é a vivificação dos que estavam mortos, então ela tem de ser tão instantânea quanto a vivificação de Lázaro. Os que a consideram um lento processo incluem nela todos os estados e exercícios que concorrem na conversão, ou adotam a teoria de que a regeneração é o resultado da persuasão moral. Se é obra da onipotência, um efeito de mera volição da parte de Deus, ela é necessariamente instantânea. Deus ordena ao pecador que viva; e este vive, animado por uma nova vida divina.

É um Ato da Graça Soberana

8. Segue-se, também, que a regeneração é um ato da graça soberana. Se uma árvore tem de tomar-se boa antes que seu fruto seja bom, a bondade do fruto não

pode ser a razão que determina aquele que tem o poder para mudar a árvore de má em boa. Assim também, se as

obras espiritualmente boas são os frutos da regeneração, então não podem ser a base sobre a qual Deus exerce seu poder gerador de vida. Se, pois, as Escrituras ensinam a doutrina da graça eficaz no sentido agostiniano desses termos, então elas ensinam que a regeneração é um dom soberano. Não pode ser outorgado com base na visão ou na previsão de algo bom nos sujeitos dessa mudança salvífica. Nenhum dos curados por Cristo pretendiam buscar o exercício de seu poder onipotente em favor de si próprios com base em sua bondade peculiar, muito menos sonhavam em atribuir a restauração de sua vista ou saúde a alguma cooperação pessoal com a onipotência divina.

§ 5. *Prova da Doutrina O Consenso Comum*

1. O primeiro argumento em demonstração da doutrina agostiniana da graça eficaz provém do consenso comum. Todas as grandes verdades da Bíblia são expressas sob as convicções do povo de Deus; e encontram expressão em linguagem inequívoca. Isso é feito a despeito dos teólogos que às vezes ignoram ou rejeitam essas verdades em seus ensinos formais. Há de fato só dois pontos de vista acerca deste tema. De acordo com um deles, a regeneração é o efeito do poder onipotente de Deus; de acordo com o outro é o resultado de persuasão moral. Este último pode ser entendido como sendo nada mais do que as verdades morais da Bíblia são em virtude de sua natureza adaptada para influenciar a mente dos homens. Ou pode caracterizar a natureza da influência do Espírito como análoga àquela pela qual uma pessoa convence ou persuade outra. É por sua própria natureza uma influência que pode ser eficazmente resistida. Todos quantos, pois, sustentam esta teoria da persuasão moral, em uma de suas formas, ensinam que essa influência é ou não eficaz, segundo a determinação do sujeito. Um decide obedecer, e outro decide rejeitar. Cada pessoa pode fazer uma das duas coisas. Ora, as crianças são indubitavelmente incapazes de persuasão moral. Não podem, pois, ser os sujeitos da regeneração, se esta é efetuada por um processo de persuasão e convicção racional. Mas, segundo a fé da Igreja universal, as crianças podem ser renovadas pelo Espírito Santo, e devem assim ser nascidas do Espírito, a fim de entrar no reino de Deus. Portanto, segue-se que a fé, na convicção interna da Igreja, o corpo do verdadeiro e professo povo de Deus, está contra a doutrina da persuasão moral e a favor da doutrina de que a regeneração é efetuada pelo poder onipotente e imediato do Espírito. Não há possibilidade de sua operação, no caso das

crianças, imediatamente através da verdade como compreendida pela razão. É difícil ver como esquivar-se deste argumento. Os que são consistentes e suficientemente independentes admitem sua força e, antes de elaborar sua teoria, negam a possibilidade da regeneração infantil. Mas mesmo isso não ajuda muito a questão. Uma posição fora da fé da Igreja universal é muito desagradável. Além do mais, é insegura e indefensável. Toda a Igreja, conduzida e instruída pelo Espírito da Verdade, não pode estar errada e certos somente os metafísicos e teóricos. Era duplo o erro dos papistas quanto à autoridade da Igreja como mestra: primeiro, ao tomá-la equivalente às Escrituras; e, segundo, ao entender por Igreja não o corpo de Cristo cheio de seu Espírito, mas a massa de ímpios não conversos congregada com o verdadeiro povo de Deus sob o báculo de uma organização interna. Com eles a Igreja consiste na comunidade externa da qual o papa é o cabeça e à qual pertencem todos os que reconhecem sua autoridade. É uma

questão de bem pouca importância aquilo em que tal corpo venha a crer. Mas se entendermos por Igreja a agremiação dos verdadeiros filhos de Deus, pessoas renovadas, guiadas e instruídas pelo Espírito Santo, então aquilo em que elas concordam crer deve ser verdadeiro. Essa universalidade de fé é um fato que não admite solução racional, exceto porque a doutrina assim crida está revelada nas Escrituras e é ensinada pelo Espírito. Este argumento é análogo àquele pelo qual o ser de Deus está fundamentado na crença geral da existência de um Ser Supremo entre todas as nações. É uma máxima filosófica que “Aquilo em que todos os homens crêem deve ser verdadeiro”. Este princípio não se aplica aos fatos da história e da ciência, cuja evidência só está presente na mente de poucos. Mas se aplica a todos os fatos, cuja evidência está contida ou na constituição de nossa natureza ou numa revelação externa e comum. Se aquilo em que todos os homens crêem deve ser aceito como verdade revelada na constituição da natureza humana, aquilo em que todos os cristãos crêem deve ser aceito como uma verdade ensinada pela Palavra e pelo Espírito de Deus. O fato de haver muitos ateístas teóricos, especulativos ou práticos no mundo não invalida nem debilita o argumento em prol da existência de Deus, fundamentado nas convicções gerais dos homens. O fato de teóricos e teólogos especulativos negarem a possibilidade da regeneração de crianças não invalida nem debilita o argumento de sua veracidade, com base na fé da Igreja universal. Mas, se as crianças podem ser sujeitos da regeneração, então a influência pela qual ocorre a regeneração não é uma persuasão moral, mas a simples volição daquele cuja vontade é onipotente.

O Argumento Derivado da Analogia

2. Um segundo argumento, ainda que da maior importância, é não obstante muito difícil de ser apresentado de maneira adequada. Felizménte, sua força não depende da clareza ou plenitude de sua apresentação. Cada mente o apreenderá por si só. Ele se fundamenta naquela analogia entre o mundo externo e o espiritual, entre a matéria e a mente, que permeia todas as demais formas de pensamento e linguagem, e que está pressuposta e sancionada na Palavra de Deus. Tomamos por empréstimo do mundo externo e visível todos os termos através dos quais expressamos nossos atos e estados mentais. Atribuímos à mente visão, audição, gustação e tato. Falamos do entendimento obscuro, do coração endurecido, da consciência cauteriza-da. Força, atividade e clareza são atributos tão verdadeiramente da mente como de substâncias e agências materiais. O embotamento ou a agudeza do intelecto são figuras de linguagem tão inteligíveis como quando se atribuem tais características a uma ferramenta. O pecado é uma lepra. E uma contaminação, uma poluição, algo que precisa ser purificado. A alma está morta. Precisa ser vivifícada, renovada, purificada, fortalecida, guiada. Os olhos da mente precisam ser abertos, e seus ouvidos, desobstruídos. Seria impossível haver tal transferência de modos de expressão da esfera do externo e material para o interior e espiritual, se não existisse uma verdadeira analogia e relação íntima entre ambas as coisas. Uma mente débil ou enferma é um modo de expressão dificilmente mais figurado do que dizer um corpo débil ou enfermo. Uma pode ser fortalecida ou curada tanto quanto o outro. A alma pode ser purificada tão literalmente quanto o corpo. O nascimento e o novo nascimento são formas de expressão igualmente inteligíveis e literais. A alma pode ser vivifícada tão realmente quanto o corpo. A morte em um caso não é mais figura verbal que no outro. Quando o corpo morre, é somente uma forma de atividade que cessa; todas as propriedades ativas que

lhe pertencem como matéria permanecem. Quando a alma está morta, está também totalmente destituída de uma forma de vida, enquanto a atividade intelectual permanece.

Sendo este o estado do caso; sendo esta a íntima relação e analogia entre o material e o espiritual, e sendo tal a lei conseqüente de pensamento e linguagem que é universal entre os homens, e reconhecida nas Escrituras, não temos a liberdade de explicar a linguagem da Bíblia, quando ela se refere ao estado pecaminoso do homem, ou ao método de recuperação de tal estado, como puramente metafísico, fazendo-o significar muito ou pouco a nosso bel-prazer. A

morte espiritual é tão real como a morte física. O corpo morto não é mais insensível e impotente em relação aos objetos dos sentidos do que a alma, quando está espiritualmente morta, é em relação às coisas do Espírito. Esta insensibilidade e impotência são precisamente o que se quer expressar em ambos os casos com a palavra morte. É tão literal em um caso como no outro. É nesta analogia que se baseia muito da linguagem descritiva do estado moral e espiritual do homem empregada na Bíblia. E o registro que se apresenta do modo de recuperação de seu estado tem o mesmo fundamento. Como o cego não podia abrir os olhos, nem o surdo desobstruir os próprios ouvidos, assim nem os mortos por si mesmos podiam voltar à vida em seus túmulos; porquanto não podiam preparar-se para a restauração nem cooperar em concretizá-la, assim no tocante aos cegos, aos surdos e aos mortos em pecado. Em ambos os casos, a cura só pode ser supematural. Não pode ser consolidada por nada menor que o poder onipotente. Um grande desígnio dos milagres de cura que Cristo realizava foi o de ensinar esta mesma verdade. Eles tinham o propósito de ensinar que o pecador estava fora do alcance do auxílio que alguma criatura porventura pudesse prestar-lhe; que seu único auxílio estava na onipotência e imerecida graça de Cristo, a quem ele tem de vir e a quem ele tem de submeter-se. “Todos os que o tocavam ficavam perfeitamente curados.” Sua cura não ocorria através de um processo médico. Não era uma obra gradual. Não era uma mudança compreensível e explicável por meio das leis da matéria ou da mente. Devia-se simplesmente à volição de uma vontade onipotente. Como tem havido pessoas dispostas a dar explicações racionais dessas curas, a explicá-las através da teoria do magnetismo animal, das forças ocultas ou do poder da imaginação, assim há aqueles que preferem explicar o processo da regeneração através de princípios racionais e mostrar como se chega através de persuasão moral e como seu êxito depende da cooperação do sujeito da obra. Não é isso o que a Escritura ensina. Disse nosso Senhor ao leproso: Quero, fica limpo; como ordenou aos ventos: Aquietai-vos.

Há outro ponto de vista sobre o tema. Como a Bíblia reconhece e ensina esta analogia entre o mundo material e o espiritual, assim ela constantemente pressupõe uma analogia semelhante entre a relação que Deus mantém com um e a relação que ele mantém com o outro, Ele tem dado às suas criaturas, cuja agremiação constitui a natureza, suas propriedades, atributos e poderes. Nenhum destes é inerte. Agem constantemente e cada qual segundo suas próprias leis. O que consideramos como as operações da natureza, especialmente no mundo externo, são os efeitos dessas agências, ou seja, da eficiência das causas secundárias, as quais Deus ordenou e as quais agem com uniformidade e certeza,

de modo que causas afins sempre produzem efeitos afins. Deus, contudo, está em toda a parte presente com suas criaturas, não apenas sustentando-as, mas guiando-as, de modo que os efeitos produzidos, na infinita diversidade de formas vegetais e animais, são indicativos de uma inteligência presente e ativa em toda a parte. No exercício dessa*potentia ordinata,* Deus age invariavelmente segundo as leis que ele mesmo ordenou. Mas as Escrituras ensinam que Deus não se limitou a essa ação ordenada. Ele

está acima e também em todas as coisas. Ele controla as operações das leis da natureza para produzir determinados resultados. Ele assim dirige as agências que produzem chuva, para que chova em um tempo e lugar e não em outros, como bem lhe parecer. Ele assim controla os ventos para que afundem navios nas profundezas do mar, ou faz deslizar o navio ricamente carregado rumo ao porto desejado. Esse controle providente, em cada lugar distinguido de sua eficiência providente, ou*potentia ordinata,* é universal e constante, estendendo-se até mesmo ao lançar a sorte, ao arremesso de uma flecha ou ao cair de um pardal. Em todo esse controle providencial, contudo, Deus age com e através de causas secundárias. Não foi por mera voli-ção que ele dispersou a Armada Espanhola; ele fez dos ventos e das ondas seus instrumentos. A Bíblia, contudo, ensina que ele não se limita ao uso de tais meios; que ele intervém por meio de sua eficiência imediata, produzindo efeitos por sua simples volição, sem nenhuma intervenção de causas secundárias. Em tais casos, o efeito deve ser atribuído exclusivamente a seu poder onipotente. Essas intervenções especiais de Deus, pelo que sabemos, podem ser, e provavelmente são, inumeráveis. Seja como for, o fato é que a Bíblia está repleta de registros de casos desse gênero. Todas as suas revelações supematurais, toda a inspiração e profecia, todos os dons supematurais e todos os milagres, quer do Velho, quer do Novo Testamento, pertencem a esta classe. Não houve o emprego de causas secundárias na revelação do futuro à mente dos antigos videntes, ou no ressurgir dos mortos pelo comando de uma palavra.

Em estrita analogia a esta relação de Deus com o mundo externo está, segundo as Escrituras, sua relação com as criaturas racionais e morais. Elas possuem seus atributos e faculdades essenciais. Tais faculdades agem segundo leis estabelecidas; pois há leis da mente, como há leis da matéria; e umas são tão uniformes e tão imperativas quanto as outras. A ação mental, em desarmonia com as leis da mente, eqüivale à insanidade. Deus está em todas as suas criaturas racionais, sustentando-as e a todas as suas faculdades. Além do mais, ele está acima delas e fora delas, controlando-as e guiando-as segundo lhe apraz, em

perfeita consistência com á livre agência delas. Ele refreia a ira dos homens. Põe no coração dos ímpios a inclinação para que sejam favoráveis a seu povo. Conduz todo o progresso da história, dominando a mente humana com infalível inerrância e infinita sabedoria. Tudo isso é governo mediato; uma administração exercida não só em consonância com as leis da agência humana, mas através das influências racionais pelas quais essa agência é determinada em suas operações. De modo semelhante, nos tratos com seu povo através do Espirito, ele argumenta, protesta, reprova, exorta, impele, conforta e fortalece, através da verdade. Mas ele não se limita a essa ação mediata. Opera quando, onde e como bem lhe apraz, sem a intervenção de qualquer causa secundária. Por uma palavra, ou por uma volição, ressuscita os espiritualmente mortos, abre os olhos do coração, renova a vontade, comunica o que as Escrituras chamam de nova natureza.

Há aqueles que negam a intervenção providente de Deus na natureza e no governo do mundo. Para eles, o mundo é um grande mecanismo, que, admitindo ter sido planejado por uma causa primeira inteligente, não necessita da constante supervisão e intervenção de seu Criador para manter-se em operação bem-sucedida. Há outros que reconhecem a necessidade de tal intervenção providencial para a preservação das causas secundárias em sua atividade, e negam, porém, tudo o que está além dessa *potentia ordinata* de Deus. Negam qualquer providência especial. Os eventos no mundo natural e entre as nações da terra não são determinados por seu controle, mas por causas naturais e pela livre agência não controlada dos homens. E há ainda outros que admitem não só o *concursus* geral ou cooperação da causa primeira com

todas as causas secundárias, mas também a providência especial de Deus, e no entanto insistem que ele sempre opera através de meios; não pode existir algo como milagre, no sentido ordinário e próprio desse termo. De modo semelhante, em referência à relação de Deus com as criaturas morais e racionais, há os que negam que ele seja algo mais que seu mero Criador. Havendo-as criado, ele as deixa inteiramente entregues a seu próprio controle. Tampouco as sustenta positivamente em seu ser; nem as controla por uma operação em sua mente através da verdade e motivações apresentadas e impelidas por seu Espírito. Há ainda outros que admitem a agência universal de Deus em sustentar as criaturas racionais, e se dispõem a concordar que ele opera sobre elas segundo as leis de ação mental, como uma mente pode influenciar outras mentes; negam, porém, algo mais além disso. Negam quaisquer milagres na esfera da graça, quaisquer efeitos produzidos pela ação imediata da onipotência divina.

Um forte argumento em favor da doutrina agostiniana da graça eficaz é que ela ensina que a regeneração é um ato de poder onipotente, ou, em seu sentido subjetivo, um efeito produzido na alma pela onipotência de Deus, que está em analogia com todo o ensino da Bíblia quanto à relação entre o mundo externo e o espiritual, e quanto à relação na qual Deus se mantém entre um e o outro. Esta doutrina não pressupõe nada além do que é reconhecido como verdadeiro em cada setor do universo de Deus. Ele está presente em todo o lugar e ativo em toda a parte, governando todas as criaturas e todas as ações delas de modo adequado à sua natureza, operando nas causas secundárias, ou agências instrumentais, através delas e sem elas, como bem parecer a seus olhos.

Argumento Baseado em Efésios 1.17-19

3. Um terceiro argumento acerca deste tema se fundamenta em Efésios 1.17-19. A verdade envolvida nesta doutrina é de tal importância para Paulo, que ele orou fervorosamente a Deus para que capacitasse os efésios, por seu Espírito, a compreender e crer. Era uma verdade que só a iluminação e instrução do Espírito Santo poderia capacitá-los a apreciar devidamente. Paulo orou para que seus olhos fossem iluminados não só para conhecerem a bem-aventurança de serem os sujeitos da vocação divina, e a glória da herança que tinham reservada para si, mas também “a suprema grandeza de seu poder para com os que cremos, segundo a eficácia da força de seu poder; o qual exerceu ele em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos”. Há duas questões a serem decididas na interpretação desta passagem. Em primeiro lugar, o Apóstolo fala do presente ou do futuro? Refere-se àquilo que o crente experimenta nesta vida, ou ao que ele há de experimentar no porvir? Em outros termos, a passagem se refere à ressurreição espiritual do estado de morte em pecado, ou à ressurreição do corpo e a glória que há de seguir-lhe? A grande maioria dos comentaristas, gregos e latinos, protestantes e católicos, antigos e modernos, entendem a passagem como uma referência à conversão ou regeneração dos crentes. Tal consenso geral é evidência *primâ facie* da exatidão desta interpretação. Além do mais, todo o contexto, precedente e subseqüente, mostra que esta é a idéia do Apóstolo. No que precede, a oração faz referência à atual experiência do crente. Paulo ora para que os efésios pudessem chegar ao conhecimento do valor da vocação que já haviam recebido; o grande preço da esperança de que então desfrutavam, e a grandeza do poder do qual já haviam sido alvos. Aqui, uma referência ao futuro estaria fora de lugar. Além do mais, no que se segue, o Apóstolo não faz a analogia entre a ressurreição de Cristo e a

futura ressurreição de seu povo. Não diz aqui como disse em Romanos 8.11: “Esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivificará também o vosso corpo mortal”, mas aquele que ressuscitou a Cristo dentre os mortos vos vivificou, vós, “que estáveis mortos em delitos e pecados”. É evidente, pois, que o que o Apóstolo tem em vista é a analogia entre a ressurreição de Cristo do túmulo e a ressurreição espiritual dos crentes. E esta é uma analogia à qual se referem as Escrituras em outras passagens, como em Romanos 6.4. A passagem paralela em Colossenses 2.12: “Tendo sido sepultados, juntamente com ele, no batismo, no qual igualmente fostes ressuscitados mediante a fé no poder de Deus que o ressuscitou dentre os mortos”, toma evidente que é à ressurreição espiritual dos crentes que o Apóstolo atribui o grande poder de Deus, e não à ressurreição futura de seus corpos.

Mas se esta é a intenção do Apóstolo, como parece tão claro, o que é que a passagem ensina? Que é que o Apóstolo desejava que os efésios compreendessem, quando diz que sua regeneração, ou ressurreição espiritual, foi concretizada pelo imenso poder de Deus? (1.) Em primeiro lugar, é bastante evidente que ele queria que compreendessem que não era uma obra propriamente deles. Não se ergueram a si próprios dentre os mortos, por seu próprio poder, pela eficiência de sua própria vontade. (2.) Não é menos claro que ele não quer com isso ensinar que no caso deles havia alguma dificuldade especial no que diz respeito a Deus. Para Deus, todas as coisas são fáceis. Ele ordena, e se faz. Ele sustenta todas as coisas pela palavra de seu poder. Não é a dificuldade, mas a natureza da obra, o que Paulo queria que compreendessem. (3.) Portanto, a verdade precisa que a passagem ensina é que a regeneração pertence à classe de eventos que são causados pela ação imediata ou pelo poder onipotente de Deus. Não é efeito de causas naturais. Não se deve ao poder de Deus agindo através de causas secundárias. Este é o claro sentido das palavras. Não pode haver razão alguma para dizer que os efésios haviam experimentado os efeitos do grande poder de Deus, não fossem submetidos a outra influência além da persuasão moral, que todos experimentam em maior ou menor grau, e a qual todos podem resistir. A linguagem seria incongruente para expressar tal idéia. Além disso, o próprio ponto da ilustração se perderia então. Os efésios haviam sido vivificados pelo próprio poder que operara em Cristo quando Deus o ressuscitou dentre os mortos. Esse foi o poder imediato de Deus. Não foi exercido através de causas secundárias. Não foi um processo natural corroborado pela eficiência divina; muito menos o resultado de alguma forma de persuasão moral. Como, pois, Cristo ressuscitou pelo poder imediato de Deus, assim é o povo de Deus ressuscitado da morte espiritual pelo mesmo poder onipotente.

Esta é, para o Apóstolo, uma verdade de suprema importância. Ela determina toda a natureza da religião. Levanta-a da esfera do natural para a esfera supematural. Se a regeneração fosse uma mudança concretizada pela própria vontade do ser humano; se fosse devida à mera força da verdade e dos motivos, seria coisa de pouca importância. Mas se é o efeito do supremo poder de Deus, ela é, quanto à sua natureza e conseqüências, supematural e divina. Toda a natureza do cristianismo gira em tomo desse fato. O conflito dos séculos tem que ver com a questão de nossa religião ser natural ou supematural; de a regeneração, a santificação e a salvação prometidas e concretizadas sob o evangelho serem efeitos naturais produzidos por causas secundárias, corroboradas e guiadas, possivelmente, pela cooperação de Deus, como ele corrobora e conduz as forças da natureza na produção de seus maravilhosos efeitos, ou se tratarem de algo totalmente acima da natureza, devido à intervenção supematural e a operação constante do Espírito Santo. Dificilmente pode haver dúvidas, entre os cristãos simples, sobre

qual dessas posturas é a bíblica. E se a verdadeira for a última, avança-se muito na decisão da questão se a regeneração se deve à persuasão moral ou ao poder onipotente do Espírito.

Argumento Extraído do Ensino Geral da Escritura

4. Isso introduz o quarto argumento sobre o tema. Ele é extraído do relato geral dado nas Escrituras do cristianismo subjetivo, ou da natureza da vida divina na alma. É a tendência de todos os sistemas antiagostinianos, como já se observou, descreverem toda a religião como uma questão racional; o resultado de uma cultura moral, do correto exercício de nosso livre-arbítrio e da influência favorável das circunstâncias. Esta não é a perspectiva que se apresenta na Bíblia. Quando nosso Senhor disse: “Eu sou a videira, vós, os ramos. Quem permanece em mim, e eu, nele, esse dá muito fruto; porque sem mim nada podeis fazer” (Jo 15.5), significava certamente que a união vital entre ele e seu povo é algo mais que aquela que pode existir entre alguns discípulos e seu mestre, ou seja, uma união que incluía meramente confiança, congenialidade e afeto. A influência à qual se atribui à fecundidade do crente é algo mais que a influência da verdade que ele ensinou, por mais que essa verdade seja aplicada ou enfatizada. A permanência deles nele, e dele neles, é algo mais que permanecer na confissão e convicção da verdade. Cristo é o cabeça da Igreja não simplesmente como seu governante, mas como a fonte de sua vida. Não sou eu mais quem vive, “mas Cristo vive em mim” (G1 2.20). “Ou não reconheceis que

Jesus Cristo está em vós?" (2Co 13.5). É dele, como nos ensina o mesmo Apóstolo, que todo o corpo deriva aqueles suprimentos pelos quais ele vive e cresce (Ef 4.16). "Porque eu vivo, vós também vivereis" (Jo 14.19). "Eu sou a ressurreição e a vida" (Jo

11.25). "Eu sou o pão da vida" (Jo 6.48). "Quem comer a minha carne e beber o meu sangue permanece em mim, e eu, nele" (Jo 6.56). "Este é o pão que desceu do céu... quem comer este pão viverá etemamente" (Jo 6.58). "Seremos salvos por sua vida" (Rm 5.10). "O primeiro homem, Adão, foi feito alma vivente. O último Adão, porém, é espírito vivifícante" (ICo 15.45). "Como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo" (Jo 5.26). "Assim como lhe conferiste autoridade sobre toda a carne, a fim de que ele conceda a vida eterna a todos os que lhe deste" (Jo 17.2). "Porque morrestes, e vossa vida está oculta juntamente com Cristo, em Deus. Quando Cristo, que é a nossa vida, se manifestar, então, vós também sereis manifestos com ele, em glória" (Cl 3.3,4).

Portanto, as Escrituras nos ensinam claramente que há uma união vital entre Cristo e seu povo; que eles têm uma união comum análoga à que existe entre a videira e seus ramos e entre a cabeça e os membros do corpo. O crente é verdadeiramente participante da vida de Cristo. Esta grande verdade é apresentada sob outro aspecto. O Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus. Daí, em todo o lugar onde o Pai esteja, ali está o Filho, e onde está o Filho, está o Espírito. Portanto, se Cristo habita no crente, o Pai o faz, e bem assim o Espírito. Como resposta à pergunta dos discípulos: "Disse Judas, não o Iscariotes: Donde procede, Senhor, que estás para manifestar-te a nós e não ao mundo? Respondeu Jesus: Se alguém me ama, guardará minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada" (Jo 14.22-23). Portanto, na Bíblia lemos que Deus habita em seu povo; que Cristo habita neles e que o Espírito habita neles. Essas formas de expressão se permutam, porquanto todas significam a mesma coisa. Daí lermos em Romanos 8.9-11: "Vós, porém, não estais na carne, mas no Espírito, se, de fato, o Espírito de Deus habita em vós. E, se alguém não tem o Espírito de

Cristo, esse tal não é dele. Se, porém, Cristo está em vós, o corpo, na verdade, está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida, por causa da justiça". E em seguida vem o versículo 11: "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos, esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos vivifícará também o vosso corpo mortal, por meio do seu

Espírito, que em vós habita". Portanto, é evidente que a habitação do Espírito é a habitação de Cristo. Por isso aquelas numerosas passagens nas quais lemos que o Espírito de Deus habita em seu povo são outras tantas provas da união mística entre Cristo e todos os verdadeiros crentes. Eles são um. Um com ele e um entre si. Porque por um só Espírito todos são batizados em um corpo (ICo 12.13).

Essas descrições da Escritura referentes à união entre Cristo e seu povo não devem ser explicadas nem racionalizadas. Amiúde se têm intentado ambas as coisas. Têm-se adotado numerosas teorias que agridem em demasia a verdade divina, as quais não passam de especulações filosóficas. Há quem diga que é a "substância da pessoa de Cristo" que habita no crente. Outros dizem que é sua natureza divina, o Logos, que se encarna na Igreja; outros, que é a humanidade de Cristo, sua alma e corpo; outros, que é a natureza teantrópica; outros, que é a humanidade genérica exaltada por sua união com a natureza divina ao poder da divindade. Tudo isso eqüivale a obscurecer o conselho com palavras destituídas de sabedoria. Não obstante, é muito melhor que o extremo oposto, o qual o racionaliza tudo. O primeiro método admite o fato vital, por mais desautorizadas que sejam as explicações dadas a respeito. O outro nega o fato e põe algo facilmente inteligível em lugar do grande mistério bíblico. É-nos suficiente saber que Cristo e seu povo são realmente um. São tão verdadeiramente um como a cabeça e os membros do mesmo corpo, e pela mesma razão; são envolvidos e animados pelo mesmo Espírito. Não se trata meramente de uma união de sentimentos, idéias e interesses. Esta é só a conseqüência da união vital na qual as Escrituras põem tanta ênfase.

Ora, se toda a natureza da religião, da vida de Deus na alma, é, segundo a Escritura, algo assim supematural e divino; algo misterioso; algo que não pode ser explicado pelas leis ordinárias da ação mental ou da cultura moral; então, com toda a certeza, a regeneração, ou o início desta vida divina na alma, não é um processo simples, cuja razão pode ser inteligível a uma criança. Não é um ato inassistido do homem entregando-se à força da verdade e dos motivos; tampouco é um ato ao qual ele seja determinado pela persuasão do Espírito, dando à verdade sua devida influência sobre a mente. É um acontecimento de um gênero distinto. Não é natural, pois, mas supematural; não atribuível a alguma causa secundária, mas ao grande poder de Deus. Isso não envolve subestimar a verdade, nem negligenciar a constante influência mediata do Espírito sobre a mente de todos os homens, especialmente sobre a mente do povo de Deus. Podemos admitir o valor e a absoluta necessidade da luz, enquanto negamos que a luz pode abrir os olhos aos cegos, ou preservar o órgão restaurado em seu vigor

normal. O homem que contende em favor da possibilidade e veracidade dos milagres não toma tudo miraculoso. Pode admitir tanto a *potentia ordinata* de Deus quanto seu constante controle providencial sobre as causas secundárias, enquanto afirma que há ocasiões em que ele age imediatamente por seu poder, sem a intervenção de nenhuma outra agência. Assim os agostinianos, enquanto mantêm o caráter supematural da vida interior do crente e o fato de que a regeneração se deve ao exercício imediato do poder onipotente de Deus, crêem, todavia, que o Espírito Santo opera constantemente na mente dos homens, segundo as leis da mente, iluminando, convencendo, persuadindo e admoestando. Crêem em tudo o que crêem seus oponentes, porém mais em algo mais.

Argumento Oriundo da Natureza da Regeneração

5. As Escrituras não só ensinam que a regeneração é obra da agência onipotente imediata do Espírito, mas também fornecem uma descrição de sua natureza que não admite outra explicação de sua causa. É um gênero de obra que nada, senão um poder onipotente, é capaz de levar a bom termo. É uma ÇCOOTTOCTIOLÇ, uma *viviflcação.* Dar origem à vida é por sua natureza um ato divino, porque somente Deus pode dar vida. Ê também um ato de poder imediato. Impede a intervenção das causas secundárias como ocorre com a criação. Cristo ressuscitou dentre os mortos pelo poder Deus. Assim foi com Lázaro. Assim ocorre com os regenerados. A ressurreição espiritual é tão real e literalmente um ato de viviflcação quanto chamar um corpo morto à vida. Uma ocorre na esfera do mundo externo; a outra ocorre na esfera do mundo espiritual. Mas uma é comunicação de vida tão real quanto a outra. Quando o princípio de vida é comunicado a um corpo morto, todas as propriedades químicas pertencentes a ele são controladas pela energia vital, de modo que ajam para sua preservação e extensão, em vez de agir para sua desintegração. E quando o princípio de vida espiritual é comunicado à alma, ele controla todas as suas energias mentais e morais, de modo que ajam para sua nutrição e crescimento espirituais em graça. As Escrituras, pois, ao ensinar que a regeneração é uma viviflcação, com isso nos revelam sua natureza como uma obra não do homem, ou de persuasão moral, ou de eficiência divina operando através de causas secundárias, mas de causas imediatas, portanto do poder onipotente de Deus.

A Bíblia ensina a mesma verdade quando afirma que os crentes são nova criação, e diz que são criados de novo em Cristo Jesus. A criação é obra de Deus, e uma obra imediata. Dispensa a intervenção de meios. É necessariamente a obra do

poder onipotente, e por isso as Escrituras a reivindicam como prerrogativa peculiar de Deus. É verdade que os termos gregos e hebraicos que traduzimos pela palavra portuguesa *criar* às vezes são usados no sentido de fazer, formar a partir de matérias preexistentes. Ocorrem, também, em sentido secundário ou figurativo, e expressam, em tais casos, a idéia de uma grande e geralmente favorável mudança, não importa como ela seja produzida. Portanto, não seria suficiente estabelecer a doutrina agostiniana da regeneração, que é chamada de criação, se em outras partes da Escritura foi expressa como uma mudança produzida por causas secundárias, e se os meios e o modo foram descritos. Nesse caso, seria natural tomar a palavra em sentido figurativo. Mas a verdade é o oposto a tudo isso. Se a Bíblia ensinasse a eternidade da matéria, ou que o mundo é uma emanação de Deus, ou um modo da existência de Deus, seriamos forçados a dar um sentido figurativo às palavras: "No princípio criou Deus o céu e a terra". Mas, como as Escrituras nos dizem que somente Deus é eterno, e que tudo mais deve sua existência à vontade dele, somos autorizados e constrangidos a reter essas palavras em seu mais simples e sublime significado. Ora, como a regeneração é sempre declarada como obra de Deus, sua obra peculiar é obra de seu poder onipotente, análogo ao que operou em Cristo, quando o ressuscitou dentre os mortos, porquanto se declara que é uma viviflcação, um abrir dos olhos, assim, quando é chamada uma nova criação, somos levados a compreender este termo como que contendo uma nova declaração de que é uma obra do poder onipotente.

Outra descrição bíblica comum leva à mesma conclusão. Os crentes são os filhos de Deus, não meramente como suas criaturas racionais, mas como sujeitos de um novo nascimento. São nascidos de Deus. São nascidos do Espírito. São gerados de Deus (lJo 5.1-18). A

idéia essencial em tais descrições é a de comunicação de vida. Derivamos uma forma de vida de nossos pais corrompidos e terrenos, e outra do Espírito. "O que é nascido da carne é carne; e o que é nascido do Espírito é espírito" (Jo 3.6). No caso das criaturas, esta comunicação de vida por parte do pai à progênie é mera transmissão. No caso de Deus, a fonte da vida, trata-se de verdadeira comunicação. Ele dá origem à vida que ele mesmo nos outorga. Como é absolutamente incongruente pensar na criatura gerando a si própria, ou originando sua própria vida, e não menos incongruente é contemplar esse começo de vida ou ser como produzido por influências secundárias, da mesma forma é absolutamente inconsistente com as Escrituras contemplar a regeneração como obra própria de um ser humano, ou como devida à sua cooperação, ou

como produzida pela influência da verdade. De modo semelhante, poder-se-ia pensar que a luz, o calor e a umidade fariam com que uma semente morta germinasse e frutificasse. Todo começo de vida é diretamente de Deus; e isso é o que a Bíblia assevera explicitamente ser o caso da regeneração. Os que se tomam filhos de Deus “não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus” (Jo 1.13).

Este argumento não é invalidado pelo fato de Paulo declarar aos coríntios: “Fostes gerados por meio do evangelho”. Todas as palavras são empregadas literal e figuradamente. E ninguém se sente (nem carece sentir-se) desorientado por essa mudança de significado. Estamos acostumados a falar de um homem como pai espiritual de outra pessoa, sem receio de provocar algum mal-entendido. Quando um historiador nos diz que o monge Agostinho converteu os britânicos, ou que os missionários americanos converteram as ilhas Sandwich, não há o risco de serem mal interpretados; como tampouco quando se diz que Moisés dividiu o mar Vermelho, ou que fez sair água da rocha, ou que deu ao povo maná do céu. O mesmo Paulo que disse que ele os havia “gerado por meio do evangelho” disse em outro lugar; “Eu plantei, Apoio regou; mas o crescimento vem de Deus” (1 Co 3.6,7).

Em 1 Pedro 1.23, está escrito; “Pois fostes regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual vive e é permanente”. Com base nesta passagem, infere-se às vezes que o novo nascimento é uma mudança produzida não pela ação imediata de Deus, mas pela instrumentalidade da Palavra, e portanto por um processo natural, ou por uma persuasão moral. Não obstante, já se observou que a regeneração é às vezes tomada no sentido mais amplo de conversão. Isto é, denotando toda a mudança que ocorre no pecador quando ele se toma filho de Deus. Esta é uma mudança global, incluindo tudo o que ocorre na consciência e tudo o ocorre na própria alma (por assim dizer), abaixo da consciência, e subseqüentemente no estado e na relação da alma com Deus. Nessa mudança a palavra de Deus é eminentemente instrumental. É pela Palavra que o pecador é convencido, desesperançado, levado a buscar a reconciliação com Deus e iluminado no caminho da salvação. É pela Palavra que a pessoa e a obra de Cristo se revelam e são apresentadas à mente todos os objetos nos quais a atividade da alma regenerada encontra seu propósito. O evangelho, portanto, é a sabedoria e o poder de Deus para a salvação. É pela Palavra que todas as graças do Espírito são chamadas para seu exercício, e sem ela a santidade, em todas as suas manifestações conscientes, seria tão impossível quanto a visão sem a luz.

Mas isso não prova que a luz produz a faculdade da visão; tampouco que a verdade produz o princípio da vida espiritual. O Apóstolo Paulo, que se gloria tanto no evangelho, que declara ser pela loucura da pregação que Deus salva os que crêem, prossegue ensinando que a obra interior do Espírito é necessária para capacitar os homens a receber as coisas que Deus lhes dá gratuitamente; que o

homem natural não aceita as coisas do Espírito, porque elas têm de ser discernidas espiritualmente (ICo 1.8-11). Como exemplos da latitude com que as palavras procriar, gerar, nascer de novo são usadas nas Escrituras, necessita-se fazer referência somente a passagens como 1 Pedro 1.3, onde lemos: “nos regenerou para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos”; e 1 Coríntios 4.15. Portanto, não há nada no que as Escrituras ensinam sobre a agência da verdade na conversão, ou regeneração, no sentido amplo do termo, inconsistente com a afirmação distinta de que, em seu sentido estrito de vivificação ou comunicação de vida espiritual, ela é um ato da onipotência imediata de Deus. Este ponto foi discutido em um capítulo anterior.

O fato, pois, de que a Bíblia representa a regeneração como uma ressurreição espiritual, como uma nova criação, prova ser ela obra da agência imediata de Deus. Há outro modo familiar de expressar este tema que leva à mesma conclusão. Em Deuteronômio 30.6, diz Moisés: “O Senhor, teu Deus, circuncidará o teu coração e o coração de tua descendência, para amares o Senhor, teu Deus, de todo o coração e de toda a alma, para que vivas”.
Em Ezequiel 11.19, lemos: “Dar-lhe-ei um só coração, espírito novo porei dentro deles, tirarei da sua carne o coração de pedra e lhes darei coração de carne”. E no capítulo 36.26, 27: “Dar-vos-ei coração novo e porei dentro de vós espírito novo; tirarei de vós o coração de pedra e vos darei coração de carne. Porei dentro de vós o meu Espírito e farei que andeis nos meus estatutos, guardeis os meus juízos e os observeis”. Jeremias 24.7: “Dar-lhes-ei coração para que me conheçam que eu sou o Senhor; eles serão o meu povo, e eu serei o seu Deus; porque se voltarão para mim de todo seu coração”. O salmista orou: “Cria em mim, ó Deus, um coração puro, e renova dentro de mim um espírito inabalável” (SI 51.10). Admite-se que a palavra coração, como todos os termos afins, é usada nas Escrituras em sentidos diferentes. Às vezes significa toda a alma; como quando se faz menção aos olhos, aos pensamentos e às intenções do coração. Com muita freqüência significa os sentimentos ou afeições, ou é usada coletivamente para todos eles, ou para a sede dos sentimentos. Um coração frio, duro, apático, tímido, humilde, quebrantado, são todas formas comuns de expressão para o que existe na consciência; para os estados transitórios e

mutáveis da mente, ou para o homem interior. Não obstante, não é menos claro que a palavra é às vezes usada no mesmo sentido em que usamos a palavra natureza, para um princípio de ação, um hábito ou uma disposição permanente. Algo que existe não na consciência, mas abaixo dela. Que esse é seu significado nas passagens supracitadas, bem como em todas as demais nas quais se diz que Deus muda ou renova o coração, é óbvio: (1.) Porque ele é algo que Deus não só dá, mas que ele cria. (2.) Porque é ele a fonte de toda a ação correta. Não pode ser uma volição, ou um propósito genérico, ou algum estado da mente que o ser humano mesmo produz; porque diz-se ser ele a fonte do amor, do temor e de nova obediência. A ilustração de nosso Senhor, derivada das árvores boas e más, impede qualquer outra interpretação. A árvore boa produz fruto bom. A bondade da árvore precede e determina a bondade do fruto; e assim um bom coração precede todos os pensamentos justos, todos os propósitos retos, todos os sentimentos bons e todos os exercícios santos de todo gênero. (3.) As Escrituras explicam o que está implícito em "criar um novo coração" pela expressão exegética: "Porei dentro de vós meu Espírito". Isso, naturalmente, não eqüivale a um propósito correto. A habitação do Espírito, ou a habitação de Cristo, em nós, é o princípio e fonte da nova vida da qual o crente se torna sujeito. Todas essas passagens nas quais Deus promete dar um novo coração são provas de

que a regeneração é uma obra supematural do Espírito Santo; não uma persuasão moral, mas o criar e comunicar o princípio de uma nova forma de vida.

Argumento Derivado de Doutrinas Correlatas

6. Outro argumento decisivo em favor da doutrina agostiniana da graça eficaz deriva de sua necessária conexão com outras doutrinas bíblicas. Se aquela é verdadeira, então estas também devem ser. Se a Bíblia ensina que os homens desde a Queda não perderam toda a capacidade para o que é espiritualmente bom; que não estão mortos em delitos e pecados; que ainda possuem o poder de converter-se a Deus, ou, pelo menos, o poder de ceder à influência que Deus exerce para a conversão deles, e o poder para resistir e recusar, então, no que diz respeito a este ponto, é possível ser verdade que a regeneração resulte de persuasão moral. É possível ser verdade que "Deus oferece as mesmas condições necessárias para a aceitação de todos os seres humanos; deseja de coração que todos os homens, como agentes livres, as cumpram e vivam; não traz influência positiva a nenhuma mente contra a transigência, mas, ao contrário, traz todos esses tipos e todos os graus de influência em favor dela, em cada indivíduo, que

um sistema de medidas mais organizado para o sucesso da graça num mundo de rebelião permite; e, finalmente, salva sem importar os obstáculos, condição ou país, seja cita, grego ou judeu,' todos os que estão sob essa influência, aceitam os termos e obra de sua própria salvação, e reprova igualmente todos os que recusam".[13] Mas, em contrapartida, se as Escrituras ensinam que "o homem, ao cair no estado de pecado, perdeu inteiramente todo o poder de vontade quanto a qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação; de sorte que um homem natural, inteiramente avesso a esse bem e morto no pecado, é incapaz de, pelo seu próprio poder, converter-se ou mesmo preparar-se para isso";[14] então é também verdade que, "quando Deus converte um pecador e o transfere para o estado de graça, ele o liberta de sua natural escravidão ao pecado e, somente por sua graça, o habilita a querer e a fazer com toda a liberdade o que é espiritualmente bom, mas isso de tal modo que, por causa da corrupção ainda existente nele, o pecador não faz o bem perfeitamente, nem deseja somente o que é bom, mas também o que é mau".[15] Então é também verdade que o homem, na vocação eficaz, "é inteiramente passivo, até que, vivificado e renovado pelo Espírito Santo, fica habilitado a corresponder a ela e a receber a graça nela oferecida e comunicada".[16] Se o homem está de fato espiritualmente morto, em seu estado natural desde a Queda, como Lázaro estava fisicamente morto, então a ressurreição espiritual de um é tão realmente uma obra da onipotência divina quanto a ressurreição física do outro. Essas doutrinas, pois, assim logicamente conectadas, nunca foram de fato dissociadas. Todos os que afirmam que o pecado original envolve morte espiritual e conseqüente incapacidade total para qualquer bem espiritual, também afirmam que sua recuperação desse estado não é efetuada por algum processo de persuasão moral, humana ou divina, mas pelo exercício imediato do poder onipotente de Deus. É em referência a ambas as classes de mortos que nosso Senhor disse: "Pois assim como o Pai

ressuscita e vivifíca os mortos, assim também o Filho vivifica aqueles a quem quer. Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora e já chegou, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão" (Jo 5.21,25).

Existe a mesma estreita conexão entre as doutrinas da soberania de Deus na eleição e da graça eficaz. Se procedesse que os homens são quem faz a diferença; que a eleição tem por base a previsão de boas obras; que alguns que ouvem o evangelho e sentem a influência do Espírito se deixam persuadir, que os outros recusam, e que isso é porque os primeiros são escolhidos e os outros rejeitados, então seria coerente descrever a graça exercida na vocação dos

homens como uma influência à qual se pode submeter ou rejeitar. Mas se Deus tem misericórdia de quem ele quer ter misericórdia; se não é de quem quer, nem de quem corre, mas de Deus usar de misericórdia; se procede de Deus, e não de nós mesmos, o fato de estarmos em Cristo Jesus; se Deus oculta essas coisas dos sábios e entendidos, e as revela aos pequeninos como bem lhe agrada, então a influência mediante a qual seu propósito se concretiza tem de ser eficaz em sua própria natureza, e não deve seu êxito à determinação de seus sujeitos.

A mesma conclusão se deduz do que as Escrituras ensinam sobre o pacto da redenção. Se naquele pacto Deus deu seu Filho a seu povo como recompensa por sua obediência e morte, então todos os que assim lhe têm sido dados devem ir a ele; e a influência que assegura que virão tem de ser certamente eficaz. Assim esta doutrina está implícita nas outras grandes doutrinas da graça. É um elemento essencial, ou, pelo menos, inseparável daquele sistema que Deus tem revelado para a salvação dos homens; sistema esse cujo grande desígnio é a manifestação das riquezas da divina graça, isto é, de seu amor imerecido e misterioso para com os indignos; e que está, portanto, delineado e é administrado de tal maneira que aquela que se gloria deve gloriar-se no Senhor, e deve sentir-se constrangido a dizer e a regozijar-se em dizer: “Não a nós, Senhor, não a nós, mas ao teu nome dá glória, por amor da tua misericórdia e da tua fidelidade” (SI 115.1).

Argumento Calcado na Experiência

7. Com respeito a esta questão, pode-se apelar sem receio para a experiência do crente individual e para a história da Igreja. Todos os fenômenos da vida cristã concordam com a doutrina agostiniana da graça eficaz. Nenhum crente jamais atribui sua regeneração a si próprio. Não reconhece a si próprio como o autor da obra, nem à sua própria bondade relativa, nem à sua maior suscetibilidade a uma boa impressão, nem à sua maior disposição a deixar-se persuadir, como a razão pela qual ele, e não outros, é o sujeito desta mudança. Ele sabe que ela é uma obra de Deus; e que é a obra da livre graça de Deus. Seu coração responde à linguagem do Apóstolo, que diz: “Não por obras de justiça praticadas por nós, mas segundo sua misericórdia, ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo” (Tt 3.5). Paulo diz de si mesmo que Deus, havendo-o separado desde o ventre de sua mãe, o chamou por sua graça (G11.15). Nada havia nele, blasfemo e perseguidor, que pudesse exigir a intervenção especial de Deus em seu favor. Bem longe de atribuir a si mesmo a sua vocação, ou a sua maior disposição em render-se à influência da verdade, ele

se descreve constantemente como monumento à maravilhosa condescendência e graça de Deus. Ele teria pouca paciência em ouvir a discussão filosófica sobre a conversão, a qual faz o fato tão inteligível à razão pela qual um crê e o outro rejeita a oferta do evangelho. A conversão de Paulo é o tipo de cada

conversão genuína desde então até hoje. As circunstâncias miraculosas que a acompanharam foram simplesmente acidentais. Ele não foi convertido pelas palavras audíveis, nem pela luz ofuscante, que o detiveram em seu caminho para Damasco. Nosso Senhor disse: “Abraão, porém, lhe respondeu: Se não ouvem a Moisés e aos Profetas, tampouco se deixarão persuadir, ainda que ressuscite alguém dentre os mortos” (Lc 16.31). Tampouco a mudança ocorreu através de um processo de raciocínio ou persuasão. Foi através da instantânea abertura de seus olhos para ver a glória de Deus na pessoa de Jesus Cristo. E essa abertura de olhos foi tão evidentemente um ato de favor imerecido e do poder onipotente de Deus, como o foi a restauração da vista ao cego Bartimeu. Deus, disse o Apóstolo, revelou seu Filho nele. A revelação foi interna e espiritual. O que foi um fato em sua própria experiência, nos diz ele, não é menos um fato na experiência de outros crentes. “Nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus. Porque Deus, que disse: Das trevas resplandecerá a luz, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo” (2Co 4.4, **6**). A verdade concernente à pessoa e à obra de Cristo é apresentada objetivamente a todos. A razão de que alguns a vêem e outros não, o Apóstolo a atribui ao simples *fiat* daquele que disse no princípio: “Haja luz”. Esta é a teoria de Paulo da conversão.

Cinco mil pessoas se converteram no dia de Pentecostes. A maioria delas havia visto a pessoa e as obras de Cristo. Elas haviam ouvido suas instruções. Haviam até então resistido a todas as influências que emanavam da exibição de seu caráter e da verdade de suas doutrinas. Haviam permanecido empedernidas e incrédulas sob todos os esforços do Espírito que jamais falha em impor a verdade à razão e à consciência. A conversão delas foi súbita, evidentemente instantânea. Foi radical, afetando todo o seu caráter e determinando toda a sua vida subseqüente. Que essa não foi uma mudança natural, efetuada pela influência da verdade na mente, ou produzida por um processo de persuasão moral, é *primâ* facie evidente à luz de toda a narrativa e à luz da natureza do caso. O Espírito Santo foi derramado profüsamente, como narra o Apóstolo, em cumprimento da profecia de Joel. Três classes de

efeitos se seguiram imediatamente. Primeiro, os milagres; ou seja, manifestações externas do poder imediato de Deus. Segundo, a iluminação imediata da mente dos Apóstolos, pela qual ressurgiram das trevas, dos preconceitos, da ignorância e dos erros de seu estado judaico, para a clara compreensão do evangelho em sua espiritualidade universalidade. Terceiro, a instantânea conversão de cinco mil daqueles que, com mãos ímpias, haviam crucificado o Senhor da glória, e com o coração quebrantado, adorando, se tomaram adoradores devotados e servos. Esta terceira classe de efeitos é tão diretamente aplicada ao Espírito como qualquer uma das outras. Todos eles pertencem à mesma categoria geral. Foram todos supematurais, ou seja, produzidos pela agência ou volição imediata do Espírito de Deus. O racionalista admite que são todos da mesma classe geral. Mas explica todos eles como efeitos naturais, descartando toda e qualquer intervenção supematural. Ele tem a vantagem, no que diz respeito à consistência, sobre aqueles que admitem o dom de línguas e da iluminação dos Apóstolos como efeitos da agência imediata do Espírito, mas insistem em explicar as conversões como conseqüência de argumento e persuasão. Essa explicação é não apenas inconsistente com a narrativa, mas com o método bíblico de explicar esses portentosos efeitos. A Bíblia diz que são produzidos pela “suprema grandeza” do poder de Deus; que ele ressuscita os espiritualmente mortos para uma nova vida; que ele cria um novo coração neles; que tira deles o coração de pedra e lhes dá um coração de carne;

que abre seus olhos e manda a luz brilhar em seu coração, como no princípio ele ordenou que a luz brilhasse nas trevas que pairava sobre o caos. A Bíblia, portanto, atribui a conversão, ou a regeneração, à classe de eventos provenientes do exercício imediato do poder de Deus.

As cenas do dia de Pentecostes não permanecem sozinhas na história da Igreja. Manifestações afins do poder do Espírito têm ocorrido, e ainda ocorrerão, em todas as partes do mundo. Levam todas tão inequivocamente a impressão da agência divina, como fizeram os milagres da era apostólica. Somos justificados, pois, em dizer que todos os fenômenos da experiência cristã no crente individual e na Igreja coletivamente apoiam a doutrina agostiniana da Graça Eficaz, e são consistentes com cada uma das outras doutrinas sobre o tema.

§ 6. *Objeções*

Não há objeções específicas contra a doutrina da graça eficaz que precisem ser examinadas. As que se apresentam comumente se mostram com a mesma força

contra outras doutrinas conectadas, e já foram examinadas. Assim:

1. Insiste-se que esta doutrina destrói a responsabilidade humana. Se necessitamos de uma mudança que nada é capaz efetuar senão o poder onipotente, em vez de fazermos algo espiritualmente bom, deixamos de ser responsáveis. Esta é a antiga objeção de que a incapacidade e a responsabilidade são incompatíveis. Esta dificuldade tem sido apresentada mil vezes durante a história da Igreja, e tem sido mil vezes respondida. Pressupõe, injustificadamente, que a incapacidade que surge do caráter e constitui o caráter é incompatível com o caráter.

2. Objeta-se que, se nada mais senão o poder criador de Deus pode capacitar para nos arrependermos e crermos, temos de esperar pacientemente até que esse poder seja exercido. É indubitável que assim arrazoam os que estão enamorados do pecado, e que não desejam verdadeiramente ser dele libertados. É possível que algum leproso, quando Cristo estava na terra, fosse tão irracional a ponto de dizer que, uma vez que não podia curar a si mesmo, então tinha de esperar até que Cristo decidisse curá-lo. Não obstante, o efeito natural de uma convicção de total incapacidade é impelir a uma súplica intensa à única fonte da qual pode vir socorro. E para todos os que sentem sua pecaminosidade e incapacidade de libertar-se por si mesmo, há a promessa: “Vinde a mim ... eu vos aliviarei”. “Pedi, e dar-se-vos-á; buscai, e achareis; batei, e abrir-se-vos-á.” Haverá tempo bastante para queixar-se quando alguém deixar de experimentar o poder curador de Cristo, depois de havê-lo buscado tão ansiosamente, com tanto fervor e tanta submissão às instruções da Palavra de Deus como o demanda sua importância; ou ainda com a assiduidade ou zelo com que os homens buscam as coisas perecíveis da vida.

3. Objeta-se que uma doutrina que pressupõe a intervenção da ação imediata da Grande Causa Primeira no desenvolvimento da história, ou de uma série regular de acontecimentos, é contrária a toda a verdadeira fdosofia, e inconsistente com a relação de Deus com o mundo. Mas este é um ponto no qual se confrontam não só a filosofia e a Bíblia, mas também a filosofia e a religião natural. As Escrituras ensinam as doutrinas da criação, da providência particular de Deus, da revelação supematural, da inspiração, da encarnação, dos milagres e de uma ressurreição futura, tudo se fundamentando na pressuposição da ação supematural e imediata de Deus. Se as Escrituras são a verdade, a filosofia que nega a possibilidade de tal intervenção imediata tem de ser falsa. Aí todo o cristão se dispõe a deixar a questão.

§ 7. *História da Doutrina da Graça*

As doutrinas do pecado e da graça se relacionam tão intimamente, que uma não pode ser enunciada sem envolver o enunciado da outra. Daí os pontos de vista dos diferentes partidos na Igreja, em referência à obra do Espírito na salvação dos homens, já terem sido eventualmente apresentados no capítulo sobre o Pecado. Com respeito ao período que antecede a controvérsia pelagiana, pode ser suficiente observar: (1.) Como não houve discussão geral destes temas, não houve partidos definidos cujas opiniões foram claramente anunciadas e geralmente conhecidas. (2.) Portanto, não é aos credos adotados pela Igreja a que se pode fazer referência como característica desse período, mas às opiniões de escritores individuais. (3.) Que as afirmações de alguns escritores eclesiásticos são dadas muitas bases insuficientes para indicar um critério quanto à fé do povo. As convicções dos crentes não são determinadas pelos escritos dos teólogos, mas pelas Escrituras, pelos cultos da Igreja e pela instrução íntima do Espírito, ou seja, pela unção do Santo de que o Apóstolo fala em 1 João 2.20. (4.) Há abundante evidência de que a Igreja de então, e como sempre, afirmava que todos os homens, desde a queda, estão em um estado de pecado e condenação; que essa universalidade do pecado teve sua origem histórica e causai na apostasia voluntária de Adão; que o livramento desse estado de pecado e miséria só pode ser obtido através de Cristo e pelo auxílio de seu Espírito; e que inclusive as crianças, tão logo nascem, necessitam de regeneração e redenção. A prática do batismo infantil foi uma constante profissão de fé nas doutrinas do pecado original e da regeneração pela agência imediata do Espírito Santo. (5.) É sem dúvida procedente que muitas declarações podem ser citadas da parte dos escritores primitivos, especialmente da Igreja Grega, que são inconsistentes com uma ou mais das doutrinas supracitadas; mas não é menos procedente que esses mesmos escritores e outros de igual autoridade as admitem explicitamente. (**6.**) Como as heresias prevalecentes daquele tempo tendiam para o fanatismo, a tendência oposta e natural da Igreja era a indevida exaltação da liberdade e da capacidade da vontade humana. (7.) Que essa tendência era especialmente a característica da Igreja Grega, e continua a distinguir a teologia daquela Igreja até hoje.

Doutrina Pelagiana

A doutrina pelagiana já foi reiteradamente apresentada. O que é preciso dizer agora é somente em referência aos pontos de vista de Pelágio e seus seguidores sobre o tema da graça. Como os pelagianos insistiam tão vigorosamente sobre a

capacidade plenária do homem para evitar todo o pecado e cumprir todos os deveres, era óbvio objetar-se que ignoravam a necessidade da graça divina da qual as Escrituras falam tão freqüente e claramente. Entretanto, Pelágio ressentiu-se dessa objeção como sendo uma injúria. Ele insistia que reconhecia plenamente a necessidade da graça divina para todo o bem e exaltava sua função em toda ocasião.[17] Em uma carta a Inocêncio, ele assegura ao bispo romano que, embora louvemos a natureza do homem, sempre acrescentamos o auxílio da graça de Deus; "ut Dei semper gratias addamus auxilium".[18] Não obstante, por graça ele entendia: (1.) O livre-arbítrio, a

capacidade de agir certo em todas as circunstâncias. Ele considerava esse inalienável dote de nossa natureza como uma grande distinção ou dom de Deus. (2.) A lei, especialmente a revelação de Deus no evangelho e o exemplo de Cristo. Diz ele que Deus levantou homens da busca das coisas terrenas, através de suas promessas de bem-aventurança futura etc.[19] (3.) O perdão do pecado. A heresia pelagiana "assevera que 'a graça de Deus inclui sermos criados de tal forma que temos o poder de evitar o pecado; que Deus nos deu o auxilio da lei e de seus mandamentos; e, além do mais, que ele perdoa os que, havendo pecado, se convertem para ele'.[20] A graça de Deus é reconhecida somente nessas coisas". (4.) Tanto Pelágio como Juliano falam da operação do Espírito na mente dos homens como uma forma da graça divina. Começando com as palavras: "Vós sois a nossa carta [de Cristo]" (2Co 3.2), Pelágio diz: "A todos é manifesto que, através de nossa doutrina, tendes crido em Cristo, 'confirmante virtutem Spiritu Saneio"'. Entretanto, ele considerava essa influência do Espírito como didática ou a iluminação da mente; enquanto negava a absoluta necessidade de tal influência espiritual e ensinava que ela apenas tomava a obediência mais fácil.[21]

Já vimos que Agostinho, sustentando como fazia que o homem, desde a queda, jaz em um estado de morte, totalmente inapto e contrário a todo o bem, ensinava que sua restauração à vida espiritual era um ato do poder onipotente de Deus; e, sendo um ato de onipotência, era instantâneo, imediato e irresistível. Este ponto é suficientemente bem conhecido e já estabelecido.

O Semipelagianismo

A doutrina de Pelágio foi condenada no Sínodo provincial de Cartago, em 412 d.C.; no Concilio de Jerusalém, em 413; e no Terceiro Concilio Geral de Éfeso, em 431. A doutrina oposta de Agostinho foi declarada como bíblica e a doutrina da Igreja. Uma das conseqüências inevitáveis da doutrina de Agostinho da graça

eficaz foi que Deus é soberano na eleição e na reprovação. Se o pecador não pode converter a si mesmo, nem preparar-se para essa obra, nem cooperar em efetuá-la, então não pode ser em consideração a tal preparação ou cooperação, nem por causa da previsão dela, que Deus faz um e não outro o sujeito de sua graça salvífica. Agostinho francamente admitia, e ensinava, em concordância com os claros ensinos das Escrituras, que Deus tem misericórdia de quem lhe apraz ter misericórdia. Foi essa inevitável conseqüência da doutrina, e não a própria doutrina, quer da depravação total e desamparo, quer da graça irresistível, que levou à oposição vigorosa que continuava a ser feita ao sistema agostiniano, não obstante as decisões de concílios em seu favor. Tão proeminente era a doutrina da predestinação nessas controvérsias, e tão forte a antipatia a essa doutrina, que os agostinianos foram chamados por seus oponentes de *Prcedestinati.* Para evitar a temida conclusão de que os homens caídos eram admitidos à misericórdia de Deus, e que este tem misericórdia de quem lhe apraz ter misericórdia, os semipelagianos negaram que a graça de Deus era irresistível. Se não é irresistível, então depende do pecador ser admitido ou rejeitado. Mas essa admissão à graça de Deus é algo certo e bom, e algo que leva à salvação. Os homens apostatados, pois, não são totalmente inaptos a todo o bem. E se não são assim impotentes para o bem

espiritual, então não estão espiritualmente mortos. Conseqüentemente, o pecado original não é um mal tão temível quanto Agostinho faz parecer. Os homens são fracos e enfermos; mas não desamparados e mortos. Portanto, os semipelagianos, como a designação implica, se puseram a determinar um meio-termo entre Agostinho e Pelágio. Afirmavam: (1.) Que em conseqüência da queda de Adão, e de nossa conexão com ele, todos os homens nascem em um estado de pecado e condenação. (2.) Que em conseqüência dessa corrupção inerente e hereditária, todas as faculdades humanas são debilitadas, de modo que o homem, por si mesmo, é inapto para resistir ao pecado e converter-se a Deus. (3.) Mas embora a graça ou o auxílio divino sejam assim necessários à conversão, os homens podem começar a obra. Podem buscar a Deus, esforçar-se por andar em seus caminhos e obedecer a todas as exigências do evangelho. (4.) Os que assim começam a operar a conversão, Deus assiste seus esforços com sua graça; e se o pecador faz bom proveito dessa assistência divina, a obra de conversão é efetuada. (5.) Uma vez que cabe àqueles que ouvem o evangelho aceitá-lo ou rejeitá-lo, não se pode admitir que alguma porção definida da raça humana foi dada a Cristo como sua herança, cuja salvação toma-se certa por meio desse dom, e pela graça eficaz de Deus assegurando sua conversão e sua perseverança na fé. Uma vez que a conversão do pecador depende dele mesmo,

assim acontece à sua perseverança. Portanto, os verdadeiramente regenerados podem apostatar e mesmo perder-se.

Sobre alguns desses pontos, os líderes originais do partido semipelagiano diferiam entre si, mas essa é uma exibição correta do sistema como conhecido na história como uma forma de doutrina. O princípio característico da teoria semipelagiana, pelo qual ela se distingue da doutrina posteriormente adotada na igreja romana e pelos remonstrantes, e por outros, consiste em que o pecador começa a obra de conversão. Os semipelagianos negavam a "graça preveniente". Deus ajuda somente os que começam a ajudar a si mesmos. Ele é encontrado somente por aqueles que o buscam.

Os detalhes históricos da origem do semipelagianismo são dados anteriormente, na seção sobre o Pecado Original. O ponto mais obscuro no sistema é o significado atribuído à palavra "graça". Era usada, como já se observou, em sentido tão amplo que incluía todo o auxílio divino, seja proporcionado extemamente na revelação da verdade, nas instituições da Igreja ou nas circunstâncias da vida, seja pela eficiência providencial de Deus como exercida na cooperação com todas as causas secundárias, seja pela influência especial do Espírito Santo. Este último chegou a ser o significado aceito da palavra graça. Segundo os agostinianos, essa influência do Espírito era mediada, ou através da verdade, em todos os exercícios que, no caso dos adultos, costumeiramente precedem a obra da regeneração, tais como convicção, remorso, ansiedade, desejo por livramento da maldição da lei etc.; e também na constante atividade da alma após a regeneração no exercício de todos os dons do Espírito. Não obstante, é imediata, criativa e poderosa na obra da regeneração. Um cego pode ser proíundamente sensível à miséria em sua condição de cegueira, e desejar ardentemente que seus olhos sejam abertos. Pode ser informado que Jesus de Nazaré restaurou a vista aos cegos. Podem-se ser usados argumentos com o fim de despertar confiança no poder e disposição de Jesus em conceder-lhe aquela bênção. Sob essas influências mediadas, ele pode freqüentar os lugares onde Jesus se encontrava, e buscar seu auxílio. Se o Senhor falasse a palavra, seus olhos seriam instantaneamente abertos. Então todas as glórias celestiais e as maravilhas da terra surgiriam em sua visão. O estado mental desse homem era muito complexo. Era o resultado de muitas causas cooperantes.

Mas a restauração da vista propriamente dita seria simples, mediata, esforço instantâneo do poder onipotente. Isso era precisamente o que os semipelagianos negavam em relação à regeneração. Percebiam que, se isso fosse admitido, então

teria de ser admitida a soberania de Deus na eleição e todos os demais aspectos do sistema agostiniano. Portanto, insistiam não só que a obra preliminar era do homem mesmo, e não devida ao fato de o Espírito atrair um e não outro, mas que, em cada estado do processo, a influência do Espírito era mediata, ou seja, uma persuasão moral através da verdade que podia ser, e em multidões de casos realmente é, eficazmente resistida. Essas são as doutrinas condenadas nos Concílios de Orange e Valença, em 529 d.C. Tendo sido os decretos daqueles concílios ratificados pelo Bispo de Roma, o agostinianismo foi restabelecido como forma autoritativa de doutrina para a Igreja Latina.

O Período Escolático

Todas as formas concebíveis de doutrina concernentes ao pecado e à graça foram sucessivamente ventiladas pelos intelectos sutis dos escolásticos da Idade Média. Alguns dos teólogos daquele período realmente eram panteístas em sua filosofia; outros, embora reconhecessem um Deus pessoal, fundiram toda a eficiência das causas secundárias em sua agência onipresente; outros foram para o extremo oposto, tomando a vontade humana independente de Deus e afirmando que os homens podem agir contrariamente a todos os gêneros e graus de influência não destrutiva de sua natureza, a qual podia ser direcionada para eles. Esses, naturalmente, estavam do lado de Pelágio. Diziam que a capacidade plenária, o poder de fazer tudo o que é obrigatório, é essencial à livre agência. Os homens podem, pois, abster-se de todo o pecado. Então todos os pecadores podem converter-se a Deus. Se Deus se condescender em ajudá-los nesta obra, seja por meio de revelações externas, seja por meio de influência interna, eles terão o poder de obedecer ou recusar. A alternativa está neles mesmos. Outros novamente se aproximam mais da teoria semipelagiana, admitindo que o homem não pode salvar-se; não pode converter-se a Deus; não pode arrepender-se nem crer sem o auxílio divino. Mas esse auxílio, afirmavam eles, era dado a todos em medida suficiente para capacitar cada pessoa a tomar-se e conservar-se um penitente e crente genuíno. Muitos dentre a maioria dos teólogos eminentes da Igreja Latina, contudo, aderiram durante esse período mais ou menos estreitamente à doutrina de Agostinho. Esse foi o caso com Leo e Gregório, o Grande, no quinto e sexto séculos, e com Bede e Alcuin, no oitavo e nono. Não obstante, quando Gottschalk confessou a doutrina agostiniana não só do pecado original e da graça, mas também da predestinação, deu origem a violenta oposição e resultou em sua condenação no Concilio de Chiersy, em 849, sob a influência de Hincmar; mas no Concilio opositor de Valença, em 855 d.C., as doutrinas da eleição e da graça no sentido agostiniano foram mantidas.

Anselmo, no século onze, foi essencialmente agostiniano em seus pontos de vista sobre o pecado e a graça. Ele afirmava que o homem nasce em um estado de pecado, com a vontade escravizada ao mal, livre somente para pecar. Desse estado de desamparo, ele só pode livrar-se pela graça do Espírito Santo, não por seu próprio poder e não por uma influência que deve seu êxito à cooperação de uma vontade escravizada.[22]

Os dois grandes poderes conflitantes na Igreja Latina durante dois séculos antes do Concilio de Trento foram os dominicanos e os franciscanos, os tomistas e os scotistas, sendo os primeiros seguidores de Tomás de Aquino e os últimos, de Duns Scotus. Tendo Aquino adotado bem aproximadamente a doutrina de Agostinho concernente ao pecado original, assim ele se aproximou mais do agostinianismo em seus pontos de vista concernentes à graça e à predestinação do que a maioria dos escolásticos. Sustentava ele que o homem, desde a queda, perdeu toda a capacidade para tudo o que é espiritualmente bom; que, sem a graça, ele nada podia fazer que fosse aceitável a Deus ou assegurasse a salvação. Ele, porém, sustentava:

1. Que a “gratia preveniens”, uma influência divina que precede qualquer bom esforço por parte do pecador, é outorgada aos homens, e por ela são eles incitados, encorajados e ajudados. Se essa influência tiver progresso, ela assegura o mérito de congruidade: “Quia congruum est, ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur”.[23] Essa divina influência é chamada de “gratia prima” e de “gratia grátis data”.

2. A essa graça preveniente, quando melhorada, acrescenta-se a “gratia gratum faciens”, graça renovadora, também chamada “gratia operans”; e, em referência a seus efeitos, “gratia habitualis”, pela qual se pretende a “Infusio gratise”.

3. A isso sucede a constante “gratia cooperans”. “Gratia”, diz ele, “dupliciter potest intelligi. Uno modo divinum auxilium quo nos movet ad bene volendum et agendum. Alio modo habituale donum.” Novamente: “Gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in praevenientem et subsequentem, qualitercunque gratia accipiatur. Sunt autem quinque effectus gratiae in nobis, quorum primus est, ut anima sanetur: secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, effícaciter operetur: quartus est, ut in bono perseveret: quintus est, ut ad gloriam perveniat”.[24]

Duns Scotus, em sua filosofia e teologia, dedicou-se, aliás, à Igreja, mas de

forma antagônica aos pontos de vista da maioria dos seus mestres eminentes. Esse antagonismo foi mais pronunciado contra Tomás de Aquino, a cujas opiniões ele se opôs. Scotus diligenciou-se, o quanto possível, para obliterar a distinção entre o supematural e o natural. Admitindo as operações da graça divina, bem como sua necessidade, ele se esforçou por reduzi-las à categoria do natural ou à agência estabelecida de Deus em cooperação com as causas secundárias. Afirmava que a doutrina do "poder absoluto", segundo a qual tudo, a lei moral, o método de salvação, não passa de contradições absolutas, está sujeito à vontade arbitrária de Deus. Este pode, como ensinava Scotus, fazer certo o errado, e o errado, certo; o amor, crime, e a malícia, virtude. Nada tem valor ou mérito em si mesmo. Não há mérito, muito menos mérito infinito na obra de Cristo. Deus poderia ter feito tudo mais, inclusive o mais insignificante, a base de nossa salvação. A requisição da fé e do arrependimento para a salvação é igualmente arbitrária. Depende tão-somente da vontade absoluta de Deus que a santidade, a obra supematural do Espírito, tenha mais alto valor do que a moralidade, a qual é o produto do livre-arbítrio independente do homem. O pecado é totalmente voluntário. A depravação hereditária não é realmente pecado; é simplesmente a ausência da retidão supematural que Adão perdeu para si e para toda a sua progênie. A vontade permanece livre. O homem pode pecar ou evitar todo e

qualquer pecado. Não obstante, Deus determina aceitar somente os frutos da graça, com os quais a vontade coopera. Foi principalmente a doutrina de Duns Scotus concernente ao pecado original, e sua universalidade, especialmente em referência à Virgem Maria, que serviram de tema para constante conflito entre os dominicanos e os franciscanos na Igreja Latina.[25]

. *A Doutrina Tridentina*

O Concilio de Trento enfrentou uma tarefa muito difícil a fim de elaborar um enunciado das doutrinas do pecado e da graça que, ao mesmo tempo que condenasse a doutrina protestante, obviamente não violasse nem as doutrinas reconhecidas da Igreja Latina nem os pontos de vista nutridos por um ou outro dos partidos conflitantes sob seu báculo. Aliás, isso não constituiu simplesmente uma dificuldade, mas uma tarefa impossível. Era impossível condenar a doutrina protestante sobre esses temas sem condenar a doutrina de Agostinho, a qual a Igreja já havia sancionado. O Concilio avaliou as generalidades o máximo possível e esforçou-se por elaborar seus cânones e angariar o assentimento do maior número possível. Sobre o tema da graça: (1.) Ela expressamente condenou

a doutrina pelagiana do livre-arbítrio ou da capacidade plenária. “Si quis dixerit hominem suis operibus, quas vel per humanas naturas vires, vel per legis doctrinam fiant, absque divina per Jesum Christum gratia posse justificari (tomar-se santo) coram Deo; anathema sit”. “Si quis dixerit, ad hoc solum gratiam per Jesum Christum dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam astemam promereri possit; quasi per liberam arbitrium sine gratia utramque, sed aegre tamen, et difficiliter possit; anathema sit.” (2.) Ela condenou com igual distinção a doutrina semipelagiana de que o homem começa a obra de conversão: “Si quis dixerit, sine prasvenienti Spiritus Sancti inspiratione, atque ejus adjutorio, hominem credere, sperare, diligere autpoenitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis (regeneração) gratia conferatur; anathema sit”. (3.) Contra os reformadores e Agostinho, o Concilio decidiu: “Si quis dixerit, liberam hominis arbitrium a Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac prasparet; neque posse dissentire si velit; sed velut inanime quoddam nihil omnino agere, mereque passive se habere; anathema sit”. “Si quis liberam hominis arbitrium [pelo que se pretende, *potes tas ad utramque partem*] post Adae peccatum amissum, et extinctum esse dixerit; aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a Satana invectum in ecclesiam: anathema sit.”[26]

Há naturalmente confusão e mal-entendido em todas essas afirmações. Os protestantes não negavam que os homens cooperam em sua própria conversão, tomando a palavra no sentido em que os romanistas usavam o termo (e o termo ainda mais amplo *justificatio),* como a incluir toda a obra do converter-se a Deus. Ninguém nega que o homem na sinagoga cooperou ao estender o braço atrofiado, ou que aquele homem impotente no poço foi ativo em obedecer à ordem de Cristo: “Levante-te, toma teu leito, e vai para tua casa”. Mas a questão é: Eles cooperam na comunicação do poder vital a seus membros impotentes? Assim os protestantes não negam que a alma é ativa na conversão, que o “arbitrium a Deo motum” consente livre-

mente; mas negam que o pecador seja ativo e cooperante na produção da nova vida no exercício da qual o pecador se volta para Deus. Moehler, o mais hábil e mais plausível dos defensores modernos do romanismo, usa a palavra “novo nascimento” como uma inclusão do processo vitalício de santificação, no qual a alma é sobejamente cooperativa. Ele reconhece, contudo, a radical diferença entre a doutrina tridentina e a dos protestantes. Insiste que, em toda a obra, tanto na regeneração em seu sentido restrito, quanto na conversão, a alma coopera

com o Espírito, e depende dessa cooperação o pecador receber ou não a nova vida. Pode-se resistir ou consentir ao poder do Espírito em todas as suas operações interiores, segundo decida o livre-arbítrio dos sujeitos de sua influência. “Segundo os princípios católicos”, como antes citado, diz ele, “há duas agências combinadas na obra do novo nascimento, a humana e a divina, de modo que ela é uma obra divino-humana. A influência divina vem antes, incitando, despertando e vivificando, sem nenhuma agência do homem em merecê-la, invocá-la ou granjeá-la; mas o sujeito tem de permitir ser despertado e deve prosseguir livremente. Deus oferece seu auxílio para livrar da queda, mas o pecador deve consentir em ser auxiliado e abraçar o auxílio oferecido; caso o aceite, ele é tomado pelo Espírito divino, e gradualmente, ainda que nesta vida nunca de forma perfeita, restaurado às alturas de onde caiu. O Espírito de Deus não opera movido por necessidade, ainda que seja ativamente pres-suroso; sua onipotência coloca para si mesma um limite ante a liberdade humana, ao qual nunca ultrapassa; pois tal violação da livre agência seria a destruição da ordem moral do mundo que a eterna sabedoria fundamentou na liberdade.” Ele, pois, justifica a condenação papal da doutrina jansenista: “Quando Deus vult animam salvam facere, et eam tangit interiori gratiae suas manu, nulla voluntas humana ei resistit. - Dei gratia nihil aliud est, quam ejus omnipotens voluntas”.[27] Na página seguinte,[28] diz ele: “A doutrina católica de que há nos homens apostatados poderes morais e religiosos que nem sempre pecam, e os quais, no novo nascimento, devem ser despertados ao exercício, deu origem à idéia de que essa atividade do que é natural no homem era uma transição para a graça, ou seja, que o uso correto do que é natural condiciona ou assegura a graça. Isso, aliás, seria pelagiano, e o homem, e não Cristo, mereceria a graça, e a graça deixaria de ser graça.... O sentido delicado e refinado da doutrina católica, a qual distingue cuidadosamente entre natureza e graça, evita essa dificuldade. O finito, ainda quando sem pecado, pode estender-se ao máximo, que nunca alcança o Infinito, quanto ao tamanho e à apropriação dele. A natureza, ainda que honestamente desvende todos os seus poderes, nunca poderá por si mesma sublimar-se ao supematural; o humano de forma alguma pode, no exercício do poder, tomar-se divino. Há um abismo intransponível entre os dois, se a graça não interferir. O divino precisa descer ao humano, ou o humano tomar-se divino”. Isso é filosofia. A questão não é se o finito pode alcançar o Infinito, ou se o humano pode tomar-se divino. Tampouco a questão entre romanistas e protestantes é se os homens apostatados podem tomar-se santos sem a graça supematural do Espírito Santo. Mas a questão é se a regeneração da alma se deve à natureza da influência do Espirito e ao propósito de Deus, ou ao consentimento e cooperação do sujeito dessa influência.

A Controvérsia Sinergista

Os luteranos desde o princípio sustentaram a doutrina do pecado original em sua forma mais extrema. Na Confissão de Augsburgo, na Apologia para essa Confissão, nos Artigos Esmalcalde e, fínalmente, na Fórmula de Concórdia, essa doutrina é expressa em termos mais fortes do que em qualquer outro símbolo cristão. Se os homens, desde a queda, vivem em estado de condenação, se a corrupção hereditária derivada de Adão é não só verdadeiramente pecado, mas o mais profundo e o maior de todos os pecados; se a alma não está mera e moralmente enferma e fragilizada, mas espiritualmente morta, como se ensina nesses símbolos, então segue-se: (1.) Que o homem, desde a queda, não possui capacidade para nada espirítual-mente bom. (2.) Que a fim de converter-se a Deus, ele necessita do poder gerador de vida do Espirito de Deus. (3.) Que o pecador não pode de forma alguma preparar-se para ser o sujeito dessa graça, não pode merecê-la, nem pode cooperar com ela. A regeneração é exclusivamente obra do Espírito, na qual o homem é o sujeito e não o agente. (4.) Que, pois, depende de Deus, e não do homem, quem é e quem não é participante da vida etema. (5.) Que, conseqüentemente, Deus age como soberano, segundo seu beneplácito e segundo o conselho de sua própria vontade, ao salvar alguns e passar por alto outros, que são abandonados ajusta recompensa de seus pecados. Todas essas referências são, como crêem os agostinianos, extraídas das Escrituras, e foram livremente aceitas por Lutero e, por fim, pela Igreja Luterana. Antes da morte do reformador, e mais francamente depois desse evento, muitos teólogos luteranos adotaram os pontos de vista posteriores de Melancthon, que ensinou: “Concurrunt tres causas bonae actionis, verbum Dei, Spiritus Sanctus, et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo Dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte”.[29] Ele definiu livre-arbítrio como “facultas applicandi se, ad gratiam.”[30] Nesses pontos de vista, os quais necessariamente envolviam certa modificação da doutrina do pecado original, Melancthon foi seguido por uma grande classe de teólogos luteranos, especialmente os de Wittenberg. Os teólogos de Jena, com uma proeminente exceção, Strigel, aderiram à antiga doutrina luterana. Além dessa discussão sobre o pecado e a graça, vários outros temas agitaram grandemente a Igreja Luterana. A doutrina concernente à pessoa de Cristo, à natureza da justificação, à necessidade de boas obras, à tolerância das cerimônias papais (a adiáfora) e à Ceia do Senhor foi debatida com tanto ardor que os governantes protestantes se viram constrangidos a intervir. Sob seus auspicios, Andreas e Chemnitz, assistidos por outros teólogos, delinearam o que é conhecido como a “Fórmula de Concórdia”, na qual, com grande clareza e habilidade, revisaram

todas as matérias em disputa, e se diligenciaram em adotar um modo de afirmação que assegurasse o assentimento geral. Nisso não foram desapontados. A Fórmula de Concórdia foi tão geralmente adotada, que recebeu plena autoridade simbólica, e desde então passou a ser considerada o padrão de ortodoxia entre os luteranos.[31]

Quanto ao pecado original e à conseqüente incapacidade total do homem para qualquer bem espiritual, a doutrina de Lutero foi retida em sua integridade. Lutero dissera em seu livro:

"De Servo Arbitrio":[32] "Admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi dum asserunt liberum arbitrium. Nam si meo studio gratiam Dei obtineo, quid opus est Christi gratia pro mea gratia accipienda?". "Humiliari penitus non potest homo, donec sciat, prorsus extra suas vires, studia, voluntatem, opera, ominio ex alterius arbitrio, consilio, voluntate, opere suam pendere salutem, nempe Dei solius."[33] Sobre este ponto, a "Fórmula de Concórdia" diz *inter alia*: "Credimus, quantum abest, ut corpus mortuum seipsum vivificare atque sibi ipsi corporalem vitam restituere possit, tantum abesse, ut homo, qui ratione peccati spiritualiter mortuus est, seipsum in vitam spiritualem revocandi ullam facultatem habeat".[34] Naturalmente, se tal é o estado do homem natural, não pode haver cooperação alguma por parte do pecador na obra de regeneração. Esse Símbolo, portanto, diz: "Antequam homo per Spiritum Sanctum illuminatur, convertitur, regeneratur et trahitur, ex sese et propriis naturalibus suis viribus in rebus spiritualibus et ad conversionem aut regenerationem suam, nihil inchoare operari, aut cooperari potest, nec plus, quam lapis, truncus, aut limus".[35] Novamente: "Quamvis renati etiam in hac vita eousque progrediantur, ut bonum velint eoque delectentur, et bene agere atque in pietate proficere studeant: tamen hoc ipsum non a nostra voluntate aut a viribus nostris profíciscitur, sed Spiritus Sanctus operatur in nobis illud velle et perfícere".[36]

1

Ver *Encyklopãdie*, de Herzog, Art. *Unigenitus.*

2

IX; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840, pp. 479, 480.

3

Cap. III. art. iii; Niemeyer, p. 709.

4

Cap. III. art. xiv; *Ibid.*, p. 711.

5

Cap, III. art. xi.; *Ibid.*, p. 710.

6

Acta Synodi Dordrechtance, edição de Leyden, 1620, pp. 138,139, da segunda coleção.

7

Capítulo X. §§ 1-3.

8

Resposta à pergunta 67.

9

XV. iv. 18; edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. pp. 461, 462.

10

IlveüfiaxoXoyia, ou um *Discourse concerning the Holy Spirií,* 1ivro III. v. 18,19, edição de Londres, 1674, p. 261.

11

Ver *Dogmatik,* de Ebrard, III. i. 2, § 447; edição de Kõnigsberg, 1852, vol. ii. p. 328.

12

Ibid., § 44, vol. ii. p. 319.

13

The Quarterly Chrístian Spectator, de New Haven, vol. iii. 1831, p. 635.

14

Confissão de Westminster, cap. ix, § 3.

15

Ibid., cap. ix, § 4.

16

Ibid., x, § 2.

17

Ver sua carta a Inocêncio, 417 d.C., citada por Agostinho, *De Gratia Christi* [xxxi-xxxv.], 33-38; Works, edição Benedictines, Paris, 1838, vol. x, pp. 549-552.

18

Agostinho, *De Gratia Christi* [xxxvii.], 40; p. 553, a.

19

Ibid. [x.], 11; pp. 535, 536.

20

Agostinho, *de Gestis Pelagiv,* Works, vol. x, p. 518, b.

21

Wiggers, p. 183. Ver *Augustinism and Pelagianism*, de Wiggers, cap. xiii, Andover, 1840.

22

Ver *Anselm von Canterbury;* de J. A. Hasse, Partes I e II, a segunda parte contendo uma exposição de suas doutrinas. Ver também *History of Christian Doctrines*, do dr. Shedd, vol. ii, cap. 5.

23

Summa, II. I. qu. cxiv. 6, edição de Cologne, 1640, p. 219, da segunda coleção.

24

Ibid., qu. cxi. 2, 3, pp. 210 b, 211 a.

25

Sobre a posição filosófica e teológica de Duns Scotus, ver *Geschichteder Christlichen Philosophie*, de Ritter, Hamburgo, 1845, vol. iv, pp. 354-472.

26

Sess. VI. can. i.-v.; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, pp. 33, 34.

27

Symbolik, sexta edição, Mainz, 1843, cap. III, § ii, pp. 105, 106.

28

Páginas 113, 114.

29

Loci Com. p. 90 (?)

30

Página 92.

31

A Fórmula de Concórdia consiste em duas partes: a primeira é chamada de Epítome e contém uma breve declaração dos diversos artigos de fé e dos erros a que se opõe; e a segunda é a *Solida Declarado* ou a mais extensa exibição e vindicação das doutrinas ensinadas. A Epítome propriamente dita ocupa cinqüenta páginas na edição de Hase do *Libri Symbolici* da Igreja Luterana.

32

Works, edição de Wittenberg (latim), 1546, vol. ii, folha 522, p. I.

33

Ibid., folha 467, p. 2.

34

Epíome, II.3; *Libri Symbolici*, de Hase, terceira edição, Leipzig, 1836, p. 579.

35

II. 24; Hase, p. 662.

36

11.39; *Ibid.*, p. 666.

Se o pecado original envolve a morte espiritual, e a morte espiritual implica total incapacidade para o bem espiritual e para toda toda e qualquer cooperação na obra de regeneração, segue-se que a regeneração é exclusivamente obra do Espírito, na qual o sujeito é inteiramente passivo. A “Fórmula de Concórdia” também admite isso. “Item, quod D. Lutherus scripsit, hominis voluntatem in conversione pure passive se habere: id recte et dextere est accipiendum, videlicet respectu divinae gratias in accendendis novis motibus, hoc est, de eo intelligi oportet, quando Spiritus Dei per verbum auditum, aut per usum sacramentorum hominis voluntatem aggreditur, et conversionem atque regenerationem in homine operatur. Postquam enim Spiritus Sanctus hoc ipsum jam operatus est atque effecit, hominisque voluntatem sola sua divina virtute et operatione immutavit atque renovavit: tunc reverá hominis nova illa voluntas instrumentum est et organon Dei Spiritus Sancti, ut ea non modo gratiam apprehendat, verum etiam in operibus sequentibus Spiritui Sancto cooperetur.”[1]

Mas, se a razão pela qual alguém é regenerado não é porque se rende espontaneamente à graça de Deus, nem porque com ela coopera, mas simplesmente porque Deus lhe dá um novo coração, então a dedução parece ser que Deus salva da queda alguns da raça humana e não outros, com base qm seu próprio beneplácito. Em outros termos, deduz-se que a eleição para a vida eterna não se fundamenta em algo em nós, mas exclusivamente na vontade ou propósito de Deus. A “Fórmula de Concórdia” admite tal conclusão, no que diz respeito aos que são salvos. Ela ensina: (1.) Que a predestinação se refere somente aos salvos. Que Deus não predestina ninguém para o pecado, nem para a morte eterna. (2.) Que a eleição de algumas pessoas para a salvação não se baseia em algo bom nelas, mas unicamente na misericórdia

ou graça de Deus. (3.) Que a predestinação para a vida é a causa da salvação. Ou seja, é porque Deus, desde a eternidade, propôs salvar determinados indivíduos dentre a família humana, para que sejam salvos. (4.) Que essa predestinação ou eleição toma infalivel a salvação dos eleitos. Se apostatar por algum tempo, sua eleição assegura sua restauração ao estado de graça. As seguintes passagens contêm a declaração desses vários princípios. “Praedestinatio, seu aetema Dei electio, tantum ad bonos et dilectos fdios Dei pertinet; et haec est causa ipsorum salutis, Etenim eomm salutem procurat, et ea, quae ad ipsam pertinent, disponit. Super hanc Dei praedestinationem salus nostra ita fundata est, ut inferorum portae eam evertere nequeant.”[2] “Hac pia doctrina et declaratione articuli de aetema et salvifica electorum fíliorum Dei praedestinatione Deo gloria sua omnis

solide tribuitur, quod videlicet mera et gratuita misericórdia in Christo (absque omnibus nostris meritis aut bonis operibus) salvos nos faciat, secundum voluntatis suae propositum. Eph. i. 5 sq.... Falsum igitur est et cum verbo Dei pugnat, cum docetur, quod non sola Dei misericórdia, et unicum sanctissimum Christi meritum, verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae, propter quod nos Deus ad vitam aetemam praedestinaverit. Non enim tantum antequam aliquid boni faceremus, vemm etiam priusquam nasceremur, imo ante jacta fundamenta mundi elegit nos Deus in Christo. Ut secundum electionem propositum Dei maneret, non ex operibus, sed ex vocante, dictum est ei: Major serviet minori. Rom. 9, [11.]"[3]

Quanto à perseverança dos santos, lemos: "Cum etiam electio nostra ad vitam aetemam non virtutibus aut justitia nostra, sed solo Christi mérito, et benigna coelestis Patris voluntate nitatur, qui seipsum negare non potest (cum in voluntate et essentia sua sit immutabilis), eam ob causam, quando filii ipsius obedientiam non praestant, sed in peccata labuntur, per verbum eos ad poenitentiam revocat, et Spiritus Sanctus per verbum vult in iis efficax esse, ut in viam redeant, et vitam emendent".[4] Os teólogos luteranos mais antigos aderiram a essa doutrina. Hutter[5] pergunta: "Siccine ergo electi non possunt excidere gratia Dei? Immo vero possunt; sed ita, ut per veram poenitentiam et fidem sese rursus virtute Spiritus Sancti ad Deum convertant et ad vitam redeant. Nisi enim redirent, non essent in numero electorum".

Mas, se todos os homens, desde a queda, se encontram em um estado de morte espiritual, totalmente incapazes de fazer algo que assegure a graça de Deus, ou de dar a essa graça, quando oferecida, um efeito salvífico; se a eleição não é mero propósito geral para salvar os que crêem, mas um propósito para salvar indivíduos particulares; se esse propósito provém do mero beneplácito divino, e não se fundamenta em algo atual ou previsto em seus sujeitos; se, além do mais, ela é a causa da salvação e toma infalível a salvação de seus sujeitos; então pareceria inevitável deduzir que, embora a razão judicial pela qual os não-eleitos frustram a salvação é seu próprio pecado, todavia a razão pela qual eles, e não outros igualmente culpados, são deixados a sofrer a penalidade de seus pecados deve encontrar-se na soberania de Deus. "Sim, ó Pai, porque assim foi de teu agrado." Entretanto, isso os luteranos modernos não podem admitir; e, portanto, com o que Guericke chama "gõttlich nothwendiger Verstandes-Inconsequenz"[6] (uma inconsistência lógica divinamente necessária), eles rejeitam essa

conseqüência de seus princípios confessos. Nessa posição lógica, os teólogos da Igreja Luterana não puderam permanecer e, portanto, desde Gerhard (que morreu em 1637 d.C.), têm adotado o esquema mais consistente, o qual já foi demonstrado. Segundo esse esquema, Deus sinceramente não só deseja, mas também propõe a salvação de todos os homens; ele faz profusa provisão para a salvação de todos; envia a graça e a verdade a todos, graça e verdade que se tornam infalivelmente eficazes, a menos que se resista a elas. Aqueles a quem Deus prevê que não resistirão, ele os elege para a vida eterna; aqueles a quem ele prevê que resistirão até o fim, ele os preordena para a morte eterna.

A Igreja Reformada

A experiência da Igreja Reformada conformou-se à da Igreja Luterana, no ponto em que a mesma deserção das doutrinas confessionais originais ocorreu em ambas. Como os seguidores de Melancthon adotaram a teoria do sinergismo, ou da cooperação do pecador em sua própria regeneração, de cuja cooperação depende seu destino, substancialmente o mesmo ponto de vista foi adotado pelos remonstrantes e arminianos dentro do pálio da Igreja Reformada. A separação dos remonstrantes dos princípios da Reforma, quanto ao pecado original, à graça, à capacidade, à satisfação de Cristo, à justificação e à fé, foi muito mais séria do que a que ocorreu entre os luteranos. Outra marcante diferença entre os dois casos é que a controvérsia sinergista resultou em uma modificação do esquema luterano da doutrina que se tornou geral e permanente; enquanto os remonstrantes ou arminianos formaram uma organização eclesiástica distinta fora das igrejas reformadas que aderiram à fé reformada. As doutrinas peculiares dos remonstrantes, quanto ao pecado e quanto à graça, já foram supracitadas;[7] e também as dos evangélicos ou arminianos wesleyanos.[8] A decisão do Sínodo de Dort, condenatória das doutrinas arminianas, foi unânime. Aquele Sínodo incluiu delegados de todas as igrejas reformadas, exceto da França, cujos delegados foram impedidos de comparecer por ordem do rei. As igrejas estabelecidas da Inglaterra e Escócia, bem como as da Holanda, Alemanha e Suíça, foram representadas. O juízo do Sínodo foi, portanto, o juízo da Igreja Reformada. Em concordância com os símbolos reconhecidos dessa Igreja, o Sínodo decidiu: (1.) Que "todo o gênero humano pecou em Adão e tomou-se exposto à maldição e à morte etema. Que Deus não teria cometido injustiça alguma a quem quer que seja, se houvesse determinado deixar toda a raça humana sob o pecado e a maldição".[9] (2.) "Que Deus, dentre a raça humana, caída por sua culpa em pecado e destruição, segundo o mais livre beneplácito de sua própria vontade, e de mera graça, escolheu certo número de pessoas, nem melhores e nem mais

dignas das demais ... para a salvação em Cristo."[10] (3.) Que esse decreto de eleger "certo número" para a vida etema envolve, necessariamente e de acordo com o ensino das Escrituras, um propósito de passar por alto e deixar os não-eleitos sofrer o justo castigo de seus pecados.[11] (4.) Que Deus, de seu infinito e imerecido amor, enviou seu Filho para "eficaz-

mente redimir" todos quantos "foram desde a eternidade escolhidos para a salvação e lhes dado pelo Pai".[12] (5.) Que Cristo faz satisfação por nós, tendo sido "feito pecado e maldição por nós na cruz, ou em nosso lugar", e que "essa morte do Filho de Deus é o único e mais perfeito sacrifício e satisfação pelos pecados, de valor e preço infinitos, sobejamente suficientes para expiar os pecados do mundo inteiro".[13] "A promessa do evangelho é que todo aquele que crer no Cristo crucificado não perecerá, mas terá a vida eterna. Tal promessa deve ser anunciada e proposta, geral e indiscriminadamente, a todas as nações e homens a quem Deus, em seu beneplácito, enviou o evangelho, com o mandamento de arrepender-se e crer."[14] "Visto, porém, que muitos que são chamados pelo evangelho não se arrependem, nem crêem em Cristo, mas perecem na incredulidade, isso não provém de defeito ou insuficiência do sacrifício oferecido por Cristo na cruz, mas da própria culpa deles."[15] Esse convite ou chamado geral é perfeitamente sincero da parte de Deus; "pois sincera e mui verdadeiramente Deus mostra em sua Palavra o que lhe é agradável; ou seja, que aqueles que são chamados devem ir a ele. E ele sinceramente promete a todos quantos forem a ele, e crerem, a paz na alma e a vida eterna".[16]0 fato de alguns irem e serem convertidos "não se atribui ao homem, como se ele se distinguisse dos demais pelo uso de seu livre-arbítrio, fosse munido de igual ou suficiente graça para a fé e a conversão (o que declara a soberba heresia de Pelágio), mas a Deus que, uma vez que escolheu seu próprio povo em Cristo desde a eternidade, efícazmente o chama no tempo",[17] "Essa regeneração é declarada nas Escrituras como sendo uma nova criação, uma ressurreição dentre os mortos, uma doação da vida, a qual Deus, sem nós (ou seja, sem nosso concurso), operou em nós. E isso de forma alguma é efetuado pela doutrina vazia, sem persuasão moral ou sem qualquer modo de operação que, segundo a operação divina (no que diz respeito a Deus), permaneceria em poder do homem ser regenerado ou não regenerado, convertido ou não convertido; mas é manifestamente uma operação supematural, ao mesmo tempo muitíssimo poderosa, maviosa, maravilhosa, secreta, inefável em seu poder, segundo a Escritura (que é inspirada pelo autor dessa operação) não menos que a criação, ou a ressurreição dentre os mortos, ou inferior a elas."[18] "Esta graça Deus não deve a ninguém." Aquele que a recebe deve ser

etemamente grato; aquele que não a recebe, tampouco se preocupa com as coisas espirituais e repousa satisfeito consigo mesmo, ou, seguro, vãmente se vangloria de ter o que não tem.[19] "Essa divina graça de regeneração não age sobre os homens como se fossem rebanhos e árvores, nem elimina as propriedades de sua vontade, nem violentamente a compele estando ela indisposta; mas espiritualmente a vivifica, cura, corrige, e suavemente e no tempo poderosamente a inclina."[20] "Aqueles a quem Deus, segundo seu propósito, chama à comunhão de seu Filho, nosso

Senhor Jesus Cristo, e regenera por intermédio de seu Espírito Santo, ele na verdade liberta do domínio e da escravidão do pecado, mas inteiramente nesta vida da carne e do corpo de pecado."[21] Por causa desses resquícios de pecado, os crentes, se fossem entregues a si próprios, apostatariam, "mas Deus é fiel, e os confirma na graça uma vez misericordiosamente conferida a eles e nela os preserva poderosamente até o fim".[22]

Universalismo Hipotético

Uma classe de teólogos na Igreja Reformada que não concordava com os remonstrantes contra quem as decisões do Sínodo de Dort, defendidas por todos os ramos do corpo reformado, foram dirigidas, foi ainda incapaz de tomar partido da grande massa de seus irmãos. Os mais eminentes desses teólogos foram Amyraut, La Place e Cappellus. Seus pontos de vista já foram expostos em termos breves nas seções que tratam da imputação mediata, da ordem dos decretos e do desígnio da redenção. Essas ruturas das doutrinas aceitas da Igreja Reformada produziram prolongada agitação não apenas na França, mas também na Holanda e na Suíça. Os professores da Universidade de Leyden, Andreas Rivet e Frederick Spanheim, foram especialmente proeminentes entre os opositores das inovações dos teólogos franceses. Os clérigos de Genebra formularam um protesto na forma de um *Consensus* das igrejas helvéticas, o qual recebeu autoridade simbólica. As doutrinas contra as quais esse protesto foi dirigido são: (1.) Que Deus, de sua benevolência geral para com os homens, e não fora do especial amor por seu povo escolhido, determinou redimir toda a humanidade, contanto que ela se arrependa e creia no Redentor designado. Daí a teoria ser chamada de universalismo hipotético. (2.) Que a morte ou a obra de Cristo não teve especial referência a seu próprio povo; não tomou infalível a salvação de ninguém, mas tomou possível a salvação de todos. (3.) Como a vocação do evangelho é dirigida a todos os homens, todos têm o poder de arrepender-se e crer. (4.) Deus, prevendo que ninguém se arrependeria se

deixado à sua própria sorte, determinou, movido por seu próprio beneplácito, dar a graça salvífica a alguns e não a outros. Essa é a principal característica distintiva entre a teoria desses teólogos franceses e a dos semipelagianos e remonstrantes. Os primeiros admitem a soberania de Deus na eleição; os últimos, não.

Este sistema necessita de total mudança nas doutrinas correlatas do evangelho. Se os homens apostatados têm o poder de arrepender-se e crer, então o pecado original (subjetivamente considerado) não envolve morte espiritual absoluta. Se isso é assim, então o gênero humano não está sujeito à morte ameaçada a Adão. Portanto, não há imputação imediata do pecado de Adão à sua progênie. Visto que derivaram dele uma natureza poluída, a qual é a base do desprazer de Deus, é possível dizer que participam do pecado dele. Isso é imputação imediata. Além disso, se a morte de Cristo não toma infalível a salvação de seu povo, então não é vicária no sentido próprio desse termo; nem ele morreu como substituto. Sua satisfação assume necessariamente o caráter de uma demonstração geral, uma exibição didática da verdade. Pelo menos essa é a tendência lógica e a conseqüência histórica real da teoria. Além do mais, se Cristo não agiu como substituto e representante de seu povo, não há base alguma para a imputação

de sua justiça a eles. Os teólogos franceses, portanto, negaram que sua obediência ativa é assim imputada aos crentes. O mérito de sua morte, pode-se dizer, é assim imputado como a base do perdão do pecado. Isso, naturalmente, destrói a idéia de justificação, fundindo-a em um ato executivo de perdão. Além disso, os princípios sobre os quais esta teoria se fundamenta requerem que, como todas as demais provisões do evangelho são gerais e universais, assim também a vocação também o seja. Como, porém, é inegável que nem a palavra escrita nem o evangelho pregado se têm estendido a todos os homens, deve-se presumir que a revelação de Deus feita em suas obras, em sua providência e na constituição do homem, é adequada para conduzir os homens a todo o conhecimento necessário à salvação; ou, que o ensino e as diretrizes supematurais do Espírito, assegurando tal conhecimento, seriam concedidos a todos os homens. É também obviamente inconsistente e irracional exigir que a redenção seja universal, e a capacidade universal como a herança comum do homem, e ainda admitir que o conhecimento dessa redenção e do que se requer que os pecadores façam no exercício de sua capacidade, se limita comparativamente a uns poucos. A “Fórmula de Consenso Helvética”, portanto, inclui em seu protesto a doutrina daqueles “qui vocationem ad salutem non sola Evangelii prsedicatione, sed naturse etiam ac Providentiee operibus, citra ullum exterius praconium expediri

sentiunf ’ etc.[23] Portanto, não se admira que essa forma diluída de agostinianismo fosse aversiva ao grande corpo das igrejas reformadas. Ela foi universalmente rejeitada com exceção da França, onde, depois de reiterados atos de censura, chegou a ser tolerada.

Supernaturalismo e Racionalismo

A rutura das doutrinas dos padrões eclesiásticos das igrejas protestantes começou cedo, com o declínio da piedade vital. O único fundamento sólido para a verdade está ou na autoridade externa da Igreja, não tolerando dissentimento algum, ou no testemunho interno do Espírito, a unção do Santo que tanto ensina como convence. O primeiro, à luz de sua natureza, só pode assegurar aparente conformidade ou assentimento proveniente da indiferença. A fé viva só emana de uma fonte geradora de vida.

A primeira grande mudança foi efetuada pela introdução do método Wolf-Leibnitziano na teologia. Wolf presumia que todas as verdades da religião, inclusive seus supremos mistérios, eram verdades da razão e capazes de ser demonstradas à razão. Isso trouxe uma completa revolução. Mudou o fundamento da fé, do testemunho de Deus em sua Palavra e por seu Espírito, para o testemunho de nossa própria débil e insignificante razão. Não é de admirar que um edifício que se apóie em tal fundamento, primeiro cambaleie, e então caia. Se a demonstração da doutrina da Trindade, à luz das verdades da razão, não conseguiu convencer, então foi rejeitada. E assim sucedeu com as outras grandes doutrinas da revelação, e assim especialmente com as doutrinas bíblicas do pecado e da graça. Portanto, uma classe de racionalistas foi logo formada; alguns rejeitaram todo o supematural, a profecia, a revelação imediata, a inspiração, os milagres e a influência divina que não fosse mediata e providencial; e outros, embora admitissem uma revelação supematural, supematuralmente autenticada, ainda mantinham que as verdades de tal revelação só eram aquelas da religião natural, sendo todas as demais

explicadas ou rejeitadas como acomodações aos modos de pensar e falar nas eras passadas. Essa, naturalmente, foi uma mudança gradual. Os próprios racionalistas logo chegaram a negar toda a influência supematural do Espírito de Deus na conversão dos homens. Sendo teístas, e admitindo que Deus exerce uma eficiência providente, não só no mundo exetemo, mas também no apoio e nas diretrizes dos agentes livres - uma eficiência que é natural, operando em harmonia com leis naturais, atribuíram à liderança geral da providência tudo

o que as Escrituras ensinam e tudo o que a Igreja ensina a respeito das operações da graça. Deus não faz na conversão dos homens nem mais nem menos do que faz em educá-los, e em proporcionar êxito em sua vida, ou em fazer com que a chuva caia e a relva cresça. Ao negar o relato bíblico da queda do homem, os racionalistas rejeitaram o fundamento sobre o qual repousa todo o esquema bíblico da redenção.

Os supematuralistas, embora unidos contra os racionalistas, diferiam muitíssimo entre si. Alguns se punham na linha divisória, admitindo a intervenção supematural por parte de Deus, na revelação e na graça, não porque se apoiassem nas Escrituras, mas porque isso era consistente com a razão, e era provável e desejável. Assim diz Bretschneider em referência à graça: "A razão acha a operação imediata de Deus na alma dos homens, por sua iluminação e progresso, não só possível, mas provável. Como Deus se põe em conexão com o mundo moral, ou não poderia haver qualquer governo moral, de modo que nunca apreendemos sua eficiência supematural; assim sua operação no mundo moral é também naturalmente conformada a leis psicológicas, de modo que nunca temos consciência de sua operação".[24] Essa influência divina, pois, diz ele, é simplesmente "moral". "Só pode consistir nisto: que Deus, através das idéias que a verdade desperta na alma, a suscita para decidir em prol do bem."[25]

Morus[26] faz a reforma dos a homens obra de Deus até onde Deus sustenta "nostrum in usu doctrinas studium", de modo a ser bem-sucedida. Ele atribui ao homem a capacidade de devotar-se a esse estudo, e declara que não precisamos determinar "quid et quantum Deus atque homo faciant, ubi aut quando Deus aut homo incipiat, seu desinat, Deus solus agat, seu homo aliquid conferaf'.

J. L. Z. Junkheim[27] ensinava que a obra de Deus na conversão é supematural, não porque ele age imediatamente, mas devido ao meio pelo qual ele opera, sua Palavra como uma revelação divina, e seus efeitos supematurais. O *modus agendi* é puramente natural, e a reforma até aqui excede o poder natural do homem, de modo que a verdade, pela qual ela é efetuada, não foi descoberta pelo homem, mas revelada por Deus; e no que diz respeito a essa verdade revelada, ela tem mais poder do que os pensamentos ou as especulações humanas.

Michaelis[28] e Dõderlein[29] assumiram a mesma posição, e negaram qualquer influência supematural na obra da conversão. Outros ensinaram que a graça de Deus é universal, e que

por graça deve-se entender o conhecimento natural e os auxílios para a virtude, dos quais os homens têm a oportunidade e o poder de por si mesmos avaliar. Eberhard,[30] Henke, Eckermann e Wegscheider[31] reconhecem somente uma agência geral de Deus na conversão, em que ele escreveu a lei moral no coração dos homens, deu-lhes o poder de auto-reforma, é o autor do cristianismo, e em sua providência lhes dá a ocasião e induções à ação virtuosa. Ammon[32] diz que a graça consiste em "procuratione institutionis salutaris, excitatione per exempla virtutis illustria, paupertate, calamitatibus, admonitionibus amicorum et inimicorum" etc.[33] Houve uma classe de teólogos durante esse período ao qual pertenceram Storr, Flatt e Knapp, que se opôs a essas francas negações dos princípios não só protestantes, mas também da cristandade católica, mas que, não obstante, lançaram abaixo o padrão da Reforma.

A esse estado de extrema debilitação se reduziu a teologia dos reformadores, quando a introdução da filosofia especulativa, transcendental ou panteísta efetuou total revolução, à qual inclusive escritores como Domer costumam chamar de "a regeneração da teologia". O princípio diretor dessa filosofia, em todas as suas fases, é o monismo, a negação de todo o dualismo real entre Deus e o homem. Se o homem é apenas o *modus existendi* de Deus, então, naturalmente, há um fim de todas as questões sobre o pecado e a graça. Sendo o pecado apenas o desenvolvimento imperfeito, e sendo a atividade do homem apenas uma forma da agência de Deus, então não há lugar para o que Igreja entende por graça. Tudo se resolve na máxima hegeliana: "O que Deus faz, eu faço; e o que eu faço, Deus faz". "Der menschliche Wille eine Wirkungsform des gõttlichen Willens... ist."[34]

A mudança introduzida pela nova filosofia foi penetrante. Inclusive os que não a adotaram em seus resultados anticristãos e antiteístas, tiveram todos os modos de pensamento e expressão modificados por sua influência. Os pontos de vista assim induzidos, da natureza de Deus, de sua relação com o mundo, da natureza ou constituição do homem, da pessoa de Cristo e do método da redenção, eram tão diversos daqueles previamente adotados, que a nova teologia, quer designada como mística, quer como especulativa, tem poucos pontos de contato com os sistemas previamente adotados. Toda a sua nomenclatura é mudada, de forma que as produções dos escritores dessa classe não podem ser entendidas sem algum treinamento prévio. Naturalmente, é indubitável que a classe desses teólogos difere grandemente entre si, sob as antigas categorias. Dizer que eram pelagianos, semipelagianos, tridentinos, luteranos, reformados ou arminianos seria um absurdo. Schleiermacher, Ullmann, Nitzsch, Twesten,

Martensen, Lange, Liebner, Domer, Schoeberlein, Delitzch e muitos outros são crentes na origem divina do cristianismo; e são capazes, eruditos e zelosos no apoio da verdade como a compreendiam; e no entanto, em seus discursos filosóficos, todo o seu modo de pensar e o seu método de

apresentar as doutrinas da Escritura são tão controlados por sua filosofia, que, até certo ponto, e a um grau muito maior em alguns casos do que nos outros, seus escritos têm o aspecto de investigações, e não de exibições de doutrinas bíblicas.[35] Para esses escritores como uma classe, todas as questões concernentes à graça são fundidas nas questões mais abrangentes da natureza de Deus, sua relação com o mundo, a pessoa de Cristo e o modo como sua vida se toma a vida de seu povo. Em muitos casos, aliás, a pessoa e a obra especial do Espírito são totalmente ignoradas. Somos redimidos em virtude de o divino e o humano serem unidos em Cristo, e dele derivamos, através da Igreja e dos sacramentos, o poder dessa vida divino-humana.

Todos os tópicos conectados às grandes doutrinas do pecado e da graça têm sido amiúde e ardorosamente debatidos pelos escritos teológicos de nosso próprio país. Nesses debates, porém, nenhuma nova questão tem sido levantada. Os princípios envolvidos nessas controvérsias são os mesmos que aqueles envolvidos nos conflitos mais antigos da Igreja. Inclusive o sistema do dr. Emmons, que possui grande aparência de originalidade, é a doutrina de uma criação contínua levada às últimas conseqüências, combinada com certos elementos incongruentes derivados de outras fontes. Para o dr. Emmons, Deus é a única causa; não tendo as causas secundárias (assim chamadas), quer materiais, quer mentais, eficiência alguma. Deus cria todas as coisas em um instante; todas as volições ou estados mentais, bem como todas as coisas externas. O dr. Emmons nega toda e qualquer substância fora de Deus; a identidade consiste em uma semelhança e congruidade de fenômenos ou efeitos conectados pela vontade ou constituição de Deus. As convicções morais e religiosas desse eminente homem eram fortes demais para permiti-lo chegar a conclusões legítimas de sua teoria da eficiência divina. Portanto, ele mantinha que as volições humanas são livres, ainda que criadas por Deus; e que são moralmente boas ou más, determinando o caráter e a responsabilidade envolvente, embora sejam atos de Deus, ou o produto de seu poder criativo. Isso é muito diferente da doutrina da Igreja da retidão original ou concriada, e da graça infusa. A Bíblia, aliás, ensina que Deus criou o homem à sua própria imagem e em conhecimento, justiça e verdadeira santidade. Essa santidade, porém, era um estado permanente da mente; o caráter de uma pessoa, um *suppositum,* ou substância individual; e

não o caráter de um ato que é bom ou mau, segundo as motivações pelas quais ele é determinado. Se Deus cria atos santos, ele é um Ser Santo; mas os atos não têm caráter moral à parte de sua causa ou autor eficiente. A fé e o arrependimento se devem ao poder de Deus, são dons dele; mas são realmente atos nossos, e não de Deus. São seus dons, porque sob sua graciosa influência somos induzidos a arrepender-nos e a crer. Não pode haver nenhum caráter moral pertencente a um ato que não pertence ao agente.

CAPÍTULO XV

A REGENERAÇÃO

§1.0 *Uso da Palavra*

A mudança subjetiva operada na alma pela graça de Deus é designada na Escritura de várias maneiras. É chamada novo nascimento, ressurreição, nova vida, nova criatura, renovação da mente, morrer para o pecado e viver para a justiça, trasladação das trevas para a luz etc. Em linguagem teológica, é chamada regeneração, renovação, conversão. Esses termos são amiúde usados intercambiavelmente. São usados às vezes para todo o processo de renovação ou restauração espiritual à imagem de Deus, e às vezes para um estágio particular desse processo. Assim Calvino dá ao termo seu escopo mais amplo: "Uno verbo poenitentiam interpretor regenerationem, cujus non alius est scopus nisi ut imago Dei, quae per Adae transgressionem fcedata et tantum non obliterata fuerat, in nobis reformetur. ... Atque hsec quidem instauratio non uno momento, vel die, vel anno impletur, sed per contínuos, imo etiam lentos interdum profectus abolet Deus in electis suis camis corruptelas".[36]

Paras os teólogos do século dezesseis, a conversão e a regeneração eram termos sinônimos. Nas atas do Sínodo de Dort, encontramos expressões tais como "Status conversionis aut regenerationis" e "effecta ad conversionem sive regenerationem praevia". John Owen, em sua obra sobre o Espírito Santo, segue o mesmo costume. O quinto capítulo do terceiro livro dessa obra traz o título: "A natureza da conversão", e em um dos tópicos sob esse título temos: "A conversão não é operada somente por persuasão moral". "Se o Espírito Santo", diz ele, "não age de maneira diferente nos homens, na regeneração ou na conversão", e assim por diante. Turrettin, como já vimos, distingue entre o que ele chama "conversio habitualis" e "conversio actualis". "Conversio habitualis seu passiva, fít per habituum supematuralium infusionem a Spiritu Sancto.

Actualis vero seu activa per bonorum istorum exercitium. ... Per illam homo renovatur et convertitur a Deo. Per istam homo a Deo renovatus et convertus convertit se ad Deum, et actus agit. Illa melius regeneratio dicitur, quia se habet ad modum novse nativitatis, qua homo reformatur ad imaginem Creatoris sui. Ista vero conversio, quia includit hominis ipsius operationem."[37] Isso é evidente e acurado. Visto que essas duas coisas são distintas, devem ser designadas por termos diferentes. A questão se o homem é ativo ou passivo na regeneração, e se a regeneração ocorre pela influência mediata ou imediata do Espírito, deve ser respondida de uma maneira, se a regeneração incluir a conversão; e, de outra, se ela for tomada em seu sentido restrito. Na Bíblia geralmente se preserva a distinção: peravoia, arrependimento, mudança da mente, volta para Deus, ou seja, conversão, é aquilo que o homem é chamado a fazer; àvayéwrioiç, regeneração, é o ato de Deus. Deus regenera;

a alma é regenerada. Na igreja romana, a justificação é tomar subjetivamente justo, ou seja, livre de pecado e interiormente santo. Isso se dá com a regeneração, e também com a santificação. Portanto, estes termos são, na teologia dessa igreja, constantemente permuta-dos.

Inclusive entre os luteranos, na "Apologia da Confissão de Augsburgo", faz-se com que a regeneração inclua a justificação. Ou seja, faz-se com que ela inclua todo o processo pelo qual o pecador é transferido de um estado de pecado e condenação para um estado de salvação. Na "Fórmula de Concórdia", lê-se: "Vocabulum regenerationis interdum in eo sensu accipitur, ut simul et remissionem peccatorum (quae duntaxat propter Christum contingit) et subsequentem renovationem complectatur, quam Spiritus Sanctus in illis, qui per fídem justificati sunt, operatur, quandoque etiam solam remissionem peccatorum, et adoptionem in filios Dei significat. Et in hoc posteriore usu saepe multumque id vocabulum in Apologia Confessionis ponitur. Verbi gratia, cum dicitur: Justificado est regeneratio. ... Quin etiam vivificationis vocabulum interdum ita accipitur, ut remissionem peccatorum notet. Cum enim homo per fídem (quam quidem solus Spiritus Sanctus operatur) justifícatur, id ipsum reverá est qusedam regeneratio, quia ex filio iras fit fílius Dei, et hoc modo e morte in vitam transfertur. ... Deinde etiam regeneratio saepe pro sanctifícatione et renovatione (quae fídei justifícationem sequitur) usurpatur. In qua signifícatione D. Lutherus hac voce, tum in libro de ecclesia et conciliis, tum alibi etiam, multum usus est."[38]

Como este uso impreciso dos termos estava inevitavelmente acompanhado de

grande confusão, a própria “Fórmula de Concórdia” e os teólogos luteranos posteriores foram mais precisos. Especialmente, estabeleceram clara distinção entre a justificação e tudo o que significasse uma mudança subjetiva no pecador.

Na Igreja primitiva, o termo regeneração expressava com freqüência não uma mudança moral interior, mas uma mudança externa de estado ou relação. Entre os judeus, quando um pagão se tomava um prosélito de sua religião, dizia-se que ele havia nascido de novo. A mudança de seu estado de fora para dentro da teocracia era chamado regeneração. Este uso passou, em certa medida, para a Igreja Cristã. Quando uma pessoa se tomava membro da Igreja, dizia-se que ela havia nascido de novo; e o batismo, que era o rito de iniciação, era chamado regeneração. Este uso da palavra não desapareceu de todo. As vezes ainda se distingue entre regeneração e renovação espiritual. A primeira é externa; a segunda é interna. Alguns dos defensores da regeneração batismal fazem esta distinção e interpretam a linguagem das fórmulas da Igreja da Inglaterra em conformidade com ela. A regeneração que ocorre no batismo, para eles, não é uma mudança espiritual no estado da alma, mas apenas um nascimento na Igreja visível.

§ 2. A Natureza da Regeneração

Por um consenso quase universal, a palavra regeneração é empregada hoje para designar não toda a obra de santificação, nem as primeiras etapas daquela obra incluída na conversão, mas a mudança instantânea da morte espiritual para a vida espiritual. Portanto, regeneração é uma ressurreição espiritual: o começo de uma nova vida. Às vezes a palavra expressa o ato de

Deus. Deus regenera. Às vezes designa o efeito subjetivo de seu ato. O pecador é regenerado. Ele se toma uma nova criatura. Renasce. E isso é sua regeneração. Essas duas aplicações da palavra estão tão estreitamente interligadas que não produzem confusão. A natureza da regeneração não recebe explicação na Bíblia mais do que o recebe seu autor, Deus, no exercício da suprema grandeza de seu poder; seu sujeito, toda a alma; e seus efeitos, a vida espiritual e todos os seus atos conseqüentes e estados em santidade. Sua natureza metafísica permanece como um mistério. Não é da competência nem da filosofia nem da teologia resolver esse mistério. Entretanto, constitui o dever dos teólogos examinar as várias teorias concernentes à natureza dessa mudança salvífica e rejeitar todas aquelas que se revelam inconsistentes com a Palavra de Deus.

A Regeneração Não è uma Mudança na Substância da Alma

A regeneração não consiste em uma mudança na substância da alma. O único defensor da doutrina oposta entre os teólogos protestantes foi Flacius Illyricus, assim chamado em virtude do lugar onde nasceu. Foi um dos teólogos luteranos mais proeminentes na assim chamada a segunda reforma na Alemanha. Ele prestou grande serviço à causa da verdade ao resistir ao sinergismo de Melancthon e às concessões que eminentes porém complacentes reformadores se dispunham a fazer aos papistas. Ele contribuiu com algumas das obras mais importantes da época em que viveu, na defesa da fé protestante. Seu "Catalogus Testium Veritatis", destinado a provar que as doutrinas da Reforma tiveram seu testemunho em todas as épocas; seu "Clavis Scripturse Sacrae"; e especialmente a grande obra histórica, "The Magdeburg Centuries" (em treze volumes, fólio), da qual ele foi o criador e principal autor, todos atestam sua erudição, talento e infatigável indústria. Seu fervoroso e desinteressado espírito o envolveu em muitas dificuldades e tristezas. Ele morreu mergulhado em sofrimento e labor, diz seu biógrafo; um daqueles homens de fé de quem o mundo não era digno, Sempre extremado em suas opiniões, ele afirmava que o pecado original foi uma corrupção da substância da alma, e que a regeneração era uma mudança dessa substância com a finalidade de restaurar sua pureza normal. Todos os amigos que se puseram a seu lado em sua controvérsia com os sinergistas e os apoiadores do interino Leipzig então o abandonaram, e ele ficou só. Na "Fórmula de Concórdia", adotada para amenizar todas as controvérsias do período, esses pontos de vista peculiares de Flacius foram condenados como um reavivamento virtual da heresia maniqueísta. Insistia-se que, se a substância da alma é pecaminosa, Deus, por quem cada alma individual é criada, seria o autor do pecado; e Cristo, que, ao assumir nossa natureza, tomou-se consubstanciai conosco, seria participante do pecado. Nenhuma Igreja Cristã assumiu a responsabilidade da doutrina de Flacius, nem sustentou que a regeneração envolve uma mudança da essência da alma.

A Regeneração Não Consiste em um Ato da Alma

A regeneração não consiste em um ou mais atos da alma. A palavra aqui, naturalmente, deve ser entendida não como a incluir a conversão, muito menos toda a obra de santificação, mas em seu sentido restrito para o começo da vida espiritual. O ponto de vista oposto, que faz da regeneração, inclusive em seu mais estreito sentido, um ato da alma, foi sustentado por

muitas diferentes classes de teólogos. Naturalmente esse ponto de vista se acha envolvido na doutrina pelagiana, que nega o caráter moral a tudo, exceto aos atos da vontade. Se “todo o pecado é pecar” e “todo o amor é amar”, então toda a mudança moral no homem seria uma mudança de uma forma de atividade voluntária para outra. Conforme os remonstrantes mais recentes encaravam o princípio em questão, eles fizeram a regeneração consistir no próprio ato do pecador ao converter-se a Deus. A influência exercida sobre o pecado era uma à qual ele podia ceder ou resistir. Se ele cedia, era uma decisão voluntária, e nessa decisão consistia sua regeneração, ou o princípio de sua vida religiosa.

O Ponto de Vista do Dr. Emmons

O dr. Emmons, sustentando que todo o pecado e santidade consistem em atos, os quais, pecaminosos ou santos, são imediatamente criados por Deus, faz a regeneração consistir em Deus dar origem ao começo de uma série de atos santos. Em seu discurso sobre a Regeneração, a primeira proposição que ele envidou estabelecer é “que o espirito de Deus, na regeneração, nada produz senão amor”. Isso é mantido em oposição aos que dizem que o Espírito produz uma nova natureza, princípio, disposição ou gosto. “Os que se encontram no estado natural”, diz ele, “não carecem ter nenhuma nova natureza, ou faculdade, ou princípio de ação produzido neles, com o fim de tomar-se santos. Eles já são tão capazes de amar quanto de odiar a Deus. ... Esse é o caso de todos os pecadores, que são agentes morais e os próprios sujeitos do governo moral, tanto antes quanto depois da regeneração. Portanto, sempre que o Espírito divino os renova, os regenera ou os santifíca, ele não tem nenhuma ocasião de produzir algo na mente deles além de amor.”[39] “O amor que o Espírito de Deus produz na regeneração é o amor de benevolência, e não o amor de complacência.”[40] “Ainda que não haja conexão natural ou necessária entre o primeiro exercício do amor e todos os futuros exercí-cios da graça, há todavia uma conexão constituída, a qual toma os exercícios futuros tão certos como se fluíssem de uma nova natureza, ou princípio santo, como muitos supõem.”[41] Sua primeira inferência da doutrina de seu sermão é: “Se o Espírito de Deus, na regeneração, nada produz senão amor, então não há motivo algum para a distinção que amiúde se faz entre regeneração, conversão e santificação. Estas são, em natureza e gênero, precisamente os mesmos frutos do Espírito. Na regeneração, ele produz exercícios santos; na conversão, ele produz exercícios santos; e na santificação, ele produz exercícios santos”.[42] Em segundo lugar, “Se o Espírito de Deus, na regeneração, nada produz senão amor, então os homens não são mais passivos na regeneração do que na conversão e na santificação. Os que sustentam que o

divino Espírito, na regeneração, produz algo anterior ao amor como o seu fundamento, ou seja, uma nova natureza, ou um novo princípio de santidade, mantêm que o ser humano é passivo na regeneração, mas ativo na conversão e santificação.... Mas se o que foi dito em seu discurso procede, então não há nova natureza, nem principio de ação, produzido na regeneração, mas somente amor, que é a própria atividade".[43]

A Doutrina do Prof. Finney

O prof. Finney, em seu "Lectures on Systematic Theology", ensina: (1.) Que a satisfação, a felicidade, a bem-aventurança são o único bem absoluto; que a virtude é o único bem relativo, isto é, bem com a tendência a produzir felicidade. (2.) Que toda a virtude está na intenção de promover a felicidade da existência, ou seja, da existência universal. Não há virtude na emoção, no sentimento ou em qualquer estado da sensibilidade, pois esses são voluntários. Amar a Deus, inclusive, não é complacência em sua excelência, mas em "querer que ele seja bom". (3.) Todo o pecado é egoísmo, ou a escolha de nossa própria felicidade em preferência ao bem da existência universal. (4.) Todo o agente moral é sempre "tão pecaminoso ou santo quanto, em seu conhecimento, ele pode ser". (5.) "Como a lei moral é a lei da natureza, é absurdo supor que a inteira obediência não seja a inalterável condição de salvação."[44] (**6.**) A regeneração é uma mudança "instantânea da total pecaminosidade para a total santidade".[45] É uma simples mudança de propósito.

O sistema do prof. Finney é um notável produto de lógica inflexível. É valioso como advertência. Mostra a que extremos a mente humana pode ser levada quando abandonada à sua própria orientação. Ele começa com certos axiomas, ou, como ele os chama, verdades da razão, e daí extrai conclusões que são, aliás, deduções lógicas, mas que chocam o senso moral e nada provam senão que suas premissas são falsas. Seu princípio fundamental é que a capacidade limita a obrigação. Ele define livre-arbítrio como "o poder de escolher, ou de deixar de escolher, em aquiescência com obrigação moral em cada instância".[46] "A consciência da afirmação da capacidade de aquiescer com a exigência é uma condição necessária da afirmação da obrigação de aquiescer com a dita exigência."[47] "Falar de incapacidade de obedecer à lei moral é falar simplesmente algo sem sentido."[48]

Reconhece-se, porém, que a capacidade do homem se confina a atos da vontade, por isso o caráter moral só pode ser predicado de tais atos. Os atos da vontade

são ou escolhas ou volições. “Por escolha, entende-se a seleção ou escolha de um fim. Por volição, entendem-se os esforços executivos da vontade para assegurar o fim pretendido.”[49] Somos responsáveis, pois, somente por nossas escolhas na seleção de um fim último. “Concorda-se geralmente que a obrigação moral só diz respeito estritamente à intenção ou à escolha última de um fim em beneficio próprio.”[50] “Já disse que a obrigação só diz respeito à intenção última. Agora estou preparado para dizer, ainda mais, que esta é a primeira verdade da razão.”[51] “O certo só pode ser predicado da boa vontade, e o errado, só do egoísmo. ... E certo para ele [um homem] pretender o supremo bem da existência como um fim. Se ele honestamente faz isso, então não pode, ao fazer isso, equivocar-se quanto ao seu dever, pois ao fazer assim realmen-

te cumpre todo o dever.”[52] “O caráter moral pertence exclusivamente à intenção última da mente, ou à escolha, como distinta da volição.”[53]

O objetivo da escolha é “o supremo bem do ser”. “*O* bem pode ser natural ou moral. O bem natural é sinônimo de valor. O bem moral é sinônimo de virtude.”[54] O bem moral “é apenas um bem relativo. Satisfaz uma exigência de nosso ser, e portanto produz satisfação. Essa satisfação é o bem último do ser”.[55] “Agora passo a declarar o ponto em que resulta o teste da perspicácia: Que o gozo, a bem-aventurança ou a satisfação mental é o único bem último.”[56] Que valor tem o verdadeiro, o certo, o justo etc. fora do prazer ou da satisfação mental resultante deles para as existências sensíveis?”[57]

À luz desses princípios deduz-se que os homens desempenham todos os seus deveres e são perfeitos, se buscarem a felicidade do ser em geral. Não há moralidade nas emoções, sentimentos ou sensibilidades. Esses são estados involuntários da sensibilidade, e em si mesmos não são bons nem maus. “Se alguma ação ou estado externo do sentimento existe em oposição à intenção ou escolha da mente, em hipótese alguma pode ter caráter moral. Seja o que for que esteja além do controle de um agente moral, ele não pode ser responsável por isso.”[58] “O amor pode existir, e com freqüência existe, como todos sabem, na forma de mero sentimento ou emoção. ... Essa emoção ou sentimento, como todos nós temos consciência, é puramente um estado involuntário da mente. Visto ser um fenômeno da sensibilidade, e naturalmente um estado passivo da mente, não possui em si nenhum caráter moral.”[59] A gratidão, “como mero sentimento ou fenômeno da sensibilidade,... não tem caráter moral”.[60] O mesmo se diz da benevolência, compaixão, misericórdia, consciência etc. A doutrina é: “Nenhum estado da sensibilidade possui caráter moral em si mesmo”.[61] O

amor que possui excelência moral, e que é o cumprimento da lei, não é sentimento de complacência, mas de “boa vontade”, querendo o bem ou a felicidade de seu objeto. Uma pessoa, pois, sob o impulso de um sentimento benevolente, ou senso do dever, ao realizar um ato certo, estaria pecando tão realmente como se, sob o impulso da malícia ou cupidez, realizasse um ato mau. A ilustração consiste em que pagar uma dívida de um senso de justiça é tão perverso quanto roubar um cavalo com avidez. Um homem “pode ser impedido [de cometer injustiça comercial] por meio de uma consciência ou senso constitucional ou fenomenal de justiça. Mas isso não passa de um sentimento da sensibilidade e, se for restringido só com isso, ele é tão absolutamente egoísta como se houvesse roubado um cavalo em obediência à cupidez”.[62] “Se a uma pessoa egoísta for pregado o evangelho, seria somente por causa de tudo o que era agradável ou gratificante para ela, e absolutamente por causa do bem do ser como um fim. Se

ela se tomasse um pirata, seria exatamente pela mesma razão. ... Seja qual for o curso que tomar, ela o toma precisamente pela mesma razão, e com o mesmo grau de luz se envolveria no mesmo grau de culpa.”[63] Nutrir o pobre com um sentimento de benevolência, e matar um pai com um sentimento de malícia envolve o mesmo grau de culpa! Sacrificar assim a lógica jamais foi feito antes por qualquer pessoa. Mas, ainda mais extraordinário, se possível, é a declaração de que uma pessoa pode “sentir-se profundamente maliciosa e nutrir sentimentos vingativos para com Deus. Mas o pecado não consiste em tais sentimentos, nem necessariamente os implica”.[64]

Excelência moral não é um objeto do amor. Dizer que somos obrigados a amar a Deus porque ele é bom eqüivale a ser “ridículo. O que é amar a Deus? Ora, concorda-se que não é exercer mera emoção de complacência por ele. É desejar algo para ele”.[65] “Dir-se-á que a santidade de Deus é o fundamento de nossa obrigação de amá-lo; e eu pergunto que sentido isso pode ter. Qual é a natureza ou forma desse amor, cuja virtude é pôr-nos na obrigação de exercê-lo? Não pode ser mera emoção de complacência, pois sendo a emoção estados involuntários da mente e meros fenômenos da sensibilidade, está fora da esfera da legislação e moralidade.”[66] Achamo-nos sob a infinita obrigação de amar a Deus e desejar seu bem com todas as nossas forças, por causa do valor intrínseco de seu bem-estar, seja ele santo ou pecador. Na condição de ser ele santo, achamo-nos na obrigação de querer sua real bem-aventurança, mas certamente estamos na obrigação de querê-la de todo o nosso coração, e alma, e mente, e força. Mas isso nos é requerido por causa do valor intrínseco de sua

bem-aventurança, seja qual for seu caráter.”[67] Seguramente, tal sistema é um fnróôeiypa tfjç àireiGeíccç.

O Ponto de Vista do Dr. Taylor

O sistema do dr. Taylor de New Heaven concorda com o do prof. Finney ao fazer com que a livre agência inclua poder plenário; ao limitar a responsabilidade e o caráter moral dos atos voluntários; ao considerar a felicidade o principal bem; e ao fazer a regeneração consistir em uma mudança de propósito. Os dois sistemas diferem, contudo, essencialmente quanto à base da obrigação moral ou natureza da virtude; e quanto à natureza dessa mudança de propósito na qual a regeneração consiste. O prof. Finney adota a teoria comum eudemonística que faz a felicidade do ser, ou seja, do universo, o principal bem; e portanto faz a virtude consistir no propósito governante de promover essa felicidade, e todo o pecado, no propósito de buscar nossa própria felicidade, em vez da felicidade do ser; conseqüentemente, a regeneração é uma mudança desse propósito; ou seja, é uma mudança do egoísmo para a benevolência.

O dr. Taylor, por um lado, reconhecia o fato de que, como o desejo de felicidade é um elemento constituinte de nossa natureza, ou lei de nosso ser, deve ser inocente, e portanto deve confundir-se com egoísmo. Daí inferia que esse desejo de felicidade é justamente o

princípio controlador da ação em todas as criaturas conscientes e racionais. Pecado consiste em buscar a felicidade na criatura; santidade consiste em buscar a felicidade em Deus; regeneração é o propósito ou a decisão de um pecador buscar sua felicidade em Deus e não no mundo. A essa mudança de propósito, ele às vezes chama de “mudança de coração”, às vezes de “dar o coração a Deus”, às vezes de “amar a Deus”. Como a regeneração é a escolha de Deus como nosso sumpremo bem, é um ato inteligente e voluntário da alma, e portanto deve ocorrer segundo leis estabelecidas de ação mental. Pressupõe os atos preliminares de consideração, apreciação e comparação. O pecador contempla a Deus como fonte da felicidade, avalia sua adequação às necessidades da natureza, compara-o com outros objetos de escolha e decide eleger a Deus como sua porção. Às vezes a palavra regeneração é usada em sentido abrangente, incluindo todo o processo de consideração e decisão; às vezes, num sentido restrito à própria decisão.

Sendo tal a natureza da regeneração, ela é, naturalmente, produzida através da

influência da verdade. A Bíblia revela a natureza de Deus e sua capacidade e disposição de fazer suas criaturas felizes; ela exibe todos os motivos que determinariam à alma fazer de Deus sua porção. Como a regeneração é um ato racional e voluntário, é inconcebível que ela se concretize exceto sob um prisma de considerações racionais. Não se nega a influência do Espírito nesse processo. Admite-se o fato de que todas as considerações que devem levar o pecador a fazer sua escolha de Deus ficarão sem efeito salvífico, a menos que o Espírito as tome eficazes.

Esses pontos de vista são apresentados extensamente no “Christian Spectator” (revista trimestral) para 1829. Sobre a natureza da mudança em questão, o dr. Taylor diz: “A regeneração, considerada uma mudança moral da qual o homem é o sujeito - dando Deus o coração - fazendo um novo coração - amando a Deus supremamente etc., são termos e frases que no uso popular denotam um ato complexo. ... Essas palavras, em toda linguagem e escritos ordinários, são usadas para denotar um só ato, e todavia esse único ato inclui um processo de atos mentais, consistindo na percepção e comparação de motivos, na avaliação de sua dignidade relativa e na escolha ou disposição da ação externa”. “Quando falarmos dos meios da regeneração, usaremos a palavra regeneração em uma implicação mais limitada do que sua implicação popular ordinária; e a confinaremos, principalmente por causa da fraseologia conveniente, ao ato da vontade ou coração, em distinção de outros atos mentais a ele conectados; ou àquele ato da vontade ou coração que consiste em uma preferência de Deus para todo e qualquer outro objeto; ou àquela disposição do coração, ou afeição, ou propósito governante do homem, que o consagra ao serviço e à glória de Deus.”[68]

Amor-próprio ou anseio por felicidade é a causa ou razão primária de todos os atos de preferência ou escolha, que se fixa supremamente sobre algum objeto. Em cada ser moral que forma um caráter moral, tem de haver um primeiro ato moral de preferência ou escolha. Isso respeitaria algum objeto, Deus ou mamom, como o principal bem ou como um objeto de suprema afeição. Ora, donde vem tal escolha ou preferência? Não de uma escolha ou preferência prévia do mesmo objeto, pois falamos da primeira escolha do objeto. A resposta que a consciência humana dá é que o ser constituído de capacidade para a felicidade deseja ser feliz; e ao mostrar que ele é capaz de extrair felicidade de diferentes objetos, considera de

qual pode extrair a suprema felicidade e como nesse aspecto ele julga ou estima seu valor relativo, e assim escolhe ou prefere um ou o outro como seu bem

principal. Embora seja esse o processo pelo qual um ser moral forma sua primeira preferência moral, substancialmente o mesmo processo é indispensável para uma mudança desse preferência. A mudança envolve a preferência de um novo objeto como o bem principal; preferência essa que a primeira preferência não tem qualquer tendência para produzir, mas uma tendência direta para obstruir; portanto, uma preferência não resultante de alguma forma ocasionada por uma preferência prévia de algum dado objeto, mas resultante daqueles atos de considerar e comparar as fontes de felicidade que são prescritas pelo desejo de felicidade ou amor próprio.”[69]

Sendo a regeneração uma mudança de propósito, o modo como é produzida é assim explicado. “Se uma pessoa sem a graça divina é um agente moral, então ela está assim qualificada a considerar, comparar e avaliar os objetos de escolha como meios de felicidade, e também é capaz de tal excitamento constitucional em vista do bem e do mal posto diante dela, como poderia resultar em dar seu coração a Deus, sem a graça.... O ato de dar a Deus o coração ocorreria em perfeita harmonia com as leis da agência moral de ação voluntária. Se a graça interposta violar essas leis, o efeito não pode ser ação moral; e violaria essas leis, se prescindir a classe de atos mentais ora em consideração. Portanto, qualquer que seja a influência que assegure uma mudança do coração no pecador, a mudança mesma é uma mudança moral, e implica o exercício de todos os poderes e capacidades do agente moral, os quais, na natureza das coisas, são essenciais a um ato moral.”[70] Em uma página anterior, foi dito: “As Escrituras nos autorizam a afirmar, em termos gerais, que o modo da influência divina é consistente com a natureza moral dessa mudança como um ato voluntário do ser humano; e também, que ela se dá através da verdade, e implica atenção à verdade por parte do ser humano”.[71] Diz o dr. Taylor: “Aquele que formou a mente humana não pode atingi-la com uma influência de seu Espírito, a qual se harmonize com todas as leis da ação voluntária e moral? Visto que os motivos, sem a interposição divina, não assegurarão essa mudança moral no pecador, e visto que eles não têm nenhuma eficiência positiva em sua produção, deve Deus, ao produzi-la, prescindir totalmente dos motivos? As conexões apropriadas entre motivos e atos da vontade, ou entre o exercício das afeições e a percepção de seus objetos, desapareceriam e não ocorreriam de forma alguma? Se Deus, por sua graça, levar os pecadores a dar-lhe seu coração em santo amor, realizará a mudança de tal forma que não terão mais percepção ou visão do objeto de seu amor, ou não saberão o que ou a quem eles amam, ou por que o amam, em lugar de amar a seus ídolos? Uma teologia consistente com isso não limitaria o Santíssimo e o obrigaria a realizar várias impossibilidades, transformando o

caráter moral do pecador?”.[72] Essa pode ser uma consideração correta do processo de conversão, com o qual este sistema confunde a regeneração. A conversão, aliás, é um regresso voluntário da alma, do pecado para Deus. À luz da natureza do caso, ela é produzida aproximadamente por motivos apropriados, ou não seria racional nem santa. Mas isso nada prova quanto à natureza da regeneração. A análise mais acurada das leis da visão pode lançar luz no modo da mesma forma que Cristo abria os olhos aos cegos.

Observações

É óbvio que esses pontos de vista sobre a regeneração são meras teorias filosóficas. O dr. Emmons presume que tal é a dependência de uma criatura do Criador, que ela não pode agir. Nenhuma criatura pode ser uma causa. Não há eficiência nas causas secundárias. Então, por certo, a causa primeira deve produzir todos os efeitos. Deus cria tudo, inclusive as volições. Na alma só há atos ou exercícios. A regeneração, pois, é um ato ou volição criada por Deus; ou, é o nome dado ao começo de uma nova série de exercícios que são santos, e não pecaminosos.

O prof. Finney presume que a capacidade plenária é essencial à agência moral; que uma pessoa, no que diz respeito à sua vida interior, só tem poder sobre suas escolhas e volições; portanto, tudo sobre o que é responsável, tudo o que constitui caráter moral, deve ficar sob a categoria da escolha, da seleção de um fim último. Além do mais, presumindo que a felicidade seja o único bem absoluto, todo o pecado consiste na indevida busca de nossa própria felicidade, e toda a virtude, na benevolência ou no propósito de buscar a felicidade do ser. A regeneração, pois, consiste na mudança do propósito de buscar nossa própria felicidade, para o propósito de buscar como nosso fim último a felicidade do universo.

O dr. Taylor, concordando com o prof. Finney sobre a natureza da livre agência, e na doutrina de que a felicidade é o bem principal, sustenta com ele que todo pecado e santidade consistem na ação voluntária. Presumindo, porém, que o amor próprio, como distinto do egoísmo, é o motivo de toda a ação racional moral, ele faz a regeneração consistir na escolha de Deus como a fonte de nossa própria felicidade.

Todas essas especulações se acham fora da Bíblia. Não têm autoridade nem valor que não derivem de sua verdade inerente, e qualquer pessoa é livre para

contestá-las, caso não sejam recomendáveis à sua própria razão e consciência. Mas, além do caráter puramente filosófico de tais pontos de vista, seria fácil demonstrar não só que eles não têm nenhuma base válida sobre a qual repousar, mas também que são inconsistentes com os ensinos da Escritura e com a experiência cristã genuína. Isso será comprovado quando for considerado o caráter bíblico da regeneração.

A Regeneração Não ê uma Mudança em Alguma Faculdade da Alma

A regeneração não consiste em uma mudança em alguma das faculdades da alma, seja a sensibilidade, a vontade ou o intelecto. Segundo alguns teólogos, os sentimentos, ou o coração, no sentido restrito desse termo, são a sede exclusiva do pecado original. Em outros termos, fazem a corrupção hereditária consistir na aversão do coração pelas coisas divinas, bem como na preferência pelas coisas do mundo. Portanto, o fim a ser alcançado na regeneração é simplesmente corrigir essa aversão. O entendimento, insistem, no que concerne à verdade moral e religiosa, apreende corretamente e aprecia o que é amável; e, de forma semelhante, na mesma esfera, cremos no que apreendemos como certo e bom. Portanto, se os sentimentos são aquilo que devem ser, todas as demais operações da mente, ou o homem interior, serão certas. Esta teoria se fundamenta parcialmente em um ponto de vista equivocado do significado da palavra “coração” como usada nas Escrituras. Em uma multidão de casos, e em todos aqueles onde a regeneração é expressa, significa toda a alma; ou seja, inclui

o intelecto, a vontade e a consciência, bem como as afeições. Daí a Bíblia falar dos olhos, dos pensamentos, dos propósitos, das maquinações, bem como dos sentimentos ou dos afetos do coração. Na linguagem biblica, pois, o “novo coração” não significa simplesmente um novo estado de sentimento, mas uma mudança radical no estado de toda a alma ou do homem interior. Além disso, esta teoria ignora o que a Bíblia constantemente pressupõe: a unidade de nossa vida interior. As Escrituras não contemplam o intelecto, a vontade e os afetos como elementos independentes, separados de toda uma composição. Essas faculdades são apenas formas diferentes de atividade em uma ou na mesma subsistência. Nenhum exercício dos afetos pode ocorrer sem um exercício do intelecto e, se o objeto for moral ou religioso, sem incluir um exercício correspondente de nossa natureza moral.

A Regeneração Não é Mera Iluminação

Outra teoria igualmente unilateral, e antagônica, é que só o intelecto está em erro, e que a regeneração se decompõe em iluminação. Este ponto de vista é muito mais plausível do que o anterior. A Bíblia faz a vida eterna consistir em conhecimento; a pecaminosidade é cegueira ou trevas; a transição de um estado de pecado para um estado de santidade é uma transição das trevas para a luz; lemos que os homens são renovados para conhecimento; ou seja, o conhecimento é o efeito da regeneração; lemos que a conversão é efetuada pela revelação de Cristo; a rejeição dele como o Filho de Deus e Salvador dos homens é atribuída ao fato de os olhos dos que crêem não serem cegados pelo deus deste mundo. Essas representações bíblicas provam muita coisa. Provam que o conhecimento é essencial a todos os exercícios santos; que essa verdade, como objeto do conhecimento, é de vital importância, e que o erro é sempre mal e às vezes fatal; e que os efeitos da regeneração, até onde se revelam em nossa consciência, consistem grandemente na apreensão ou discernimento espiritual das coisas divinas. Essas representações também provam que, na ordem da natureza, o conhecimento, ou discernimento espiritual, é antecedente e causativo relativamente a todos os exercícios santos dos sentimentos ou afetos. É a apreensão espiritual da verdade que desperta o amor, a fé e o prazer; e não o amor que produz o discernimento espiritual. Foi a visão que Paulo teve da glória divina de Cristo que fez dele instantaneamente e para sempre seu adorador e servo. As Escrituras, contudo, não ensinam que a regeneração consiste exclusivamente na iluminação, nem que as faculdades cognitivas sejam exclusivamente o sujeito do poder renovador do Espírito. É a alma como tal que está espiritualmente morta; e é à alma que se comunica um novo princípio de vida que controla todos os seus exercícios, sejam do intelecto, da sensibilidade, da consciência ou da vontade.

Não é uma Mudança dos Poderes Superiores, como Distintos dos Poderes Inferiores da Alma

Há outro ponto de vista sobre o tema, o qual vem sob este tópico do que se pode chamar regeneração parcial. Fundamenta-se na tricotomia ou na pressuposição da existência de três elementos na constituição do ser humano, a saber, o corpo, a alma e o espírito (o oüpoí, a i|/uxf| e o nveOpa); sendo o primeiro material, o segundo, animal, e o terceiro, espiritual. Ao segundo, ou seja, à alma ou ij/u^rj atribui-se que o homem tem em comum com os animais

inferiores: vida, sensibilidade, vontade e entendimento; ao espírito, o que nos é peculiar como seres racionais, morais e religiosos, ou seja, a consciência e a

razão. Este terceiro elemento, o uveOpct ou razão, é frequentemente chamado de divino; às vezes em sentido literal, e às vezes em sentido figurativo. Em qualquer caso, segundo a teoria em consideração, ele não é a sede do pecado e permaneceu incorruptível na queda. Embora obscurecido e pervertido pela desordem nas áreas inferiores de nossa natureza, continua o ponto de contato e conexão entre o homem e Deus. Essa pelo menos é uma visão da questão. Segundo outro ponto de vista, nem o corpo nem a alma (nem o owpa nem *a* 4a>xf|) possui caráter moral. A sede da vida moral e divina é exclusivamente o uveOpa ou espírito. Afirma-se que isso foi paralisado pela queda. Está morto fíguradamente; não é suscetível de impressão das coisas divinas. Há tantas teorias da natureza da regeneração entre os defensores desta tríplice divisão na constituição do homem, quantos sistemas existem de antropologia. A idéia comum a todas, ou à maioria delas, é que a regeneração consiste em restaurar o tiveuga ou espírito à sua influência controladora normal sobre todo o homem. Segundo alguns, esse é um processo natural no qual um homem animal, ou seja, um homem governado pela i|u>xií, chega a ser razoável ou pneumático, ou seja, governado pelo nveOpa ou poderes superiores de sua natureza. Segundo outros, ele é um efeito supematural devido à ação do divino (IIveDpoc) Espírito sobre o irveüpoc ou espírito humano. Em qualquer caso, contudo, o **irveugímKÓç,** ou homem espiritual, não é aquele em quem o Espírito Santo habita como um princípio de uma vida nova, espiritual; mas aquele que é governado por seu próprio uveDga ou espírito. Segundo outros ainda, o irveupa ou razão no homem é Deus, o Deus-consciência, o Logos, e a regeneração é a ascendência gradualmente adquirida desse elemento divino de nossa natureza.

Em referência a esses pontos de vista da regeneração, é suficiente observar: (1.) Que é antibíblica a tríplice divisão de nossa natureza sobre a qual se fundamenta, como já tentamos provar. (2.) Admitindo que haja fundamento para tal distinção, ela não é do gênero pressuposto nestas teorias. A alma e o espírito não são substâncias ou essências distintas, podendo uma delas ser santa e a outra profana ou negativa. Isso é inconsistente com a unidade de nossa vida interior, a qual as Escrituras constantemente pressupõem. (3.) Fazer com que o princípio governante no homem renovado seja seu próprio uveüpa ou espírito, e não o Espírito Santo, subverte a doutrina bíblica da regeneração e santificação.

Pontos de Vista Especulativos Modernos sobre Este Tema

A filosofia especulativa moderna introduziu uma mudança tão radical nos conceitos delineados acerca da natureza de Deus, de sua relação com o mundo,

da natureza do homem e de sua relação com Deus, da pessoa e obra de Cristo e da aplicação de sua redenção para a salvação dos homens, que todas as antigas formas e, pode-se dizer com segurança, as formas bíblicas dessas doutrinas, foram substituídas, e outras introduzidas, as quais são ininteligíveis a não ser à luz de tal filosofia, e, em grande medida, reduzem as verdades da Bíblia à forma de dogmas filosóficos. Cessamos de ouvir o Espírito Santo como a terceira Pessoa da Trindade a aplicar aos homens a redenção adquirida por Cristo; da regeneração por seu onipotente poder, ou de sua habitação no coração dos crentes. As formas dessa nova teologia são bem diversificadas. Estão todas, provavelmente, compreendidas sob três classes: em primeiro lugar, aquelas que são declaradamente panteísticas, embora reivindiquem

ser cristãs; em segundo lugar, aquelas que são teísticas, mas não admitem a doutrina da Trindade; e, em terceiro lugar, aquelas que procuram orientar a teologia como uma filosofia nas formas de doutrina cristã. Não obstante, em todas elas a antropologia, a cristologia, a soteriologia e a eclesiologia advogadas são tão mudadas que se toma impossível reter, em sua exibição, os termos e as fórmulas com que a Igreja desde o princípio se familiarizou. Regeneração, justificação e santificação são termos quase antiquados; e o que resta dessas verdades que tais termos foram usados para expressar está imerso na idéia do desenvolvimento de nova vida divina na alma. Quanto à antropologia, essas especulações modernas, ou como amiúde se chamam e são chamadas por outros, os místicos e teólogos ensinam: (1.) Que não há nenhum dualismo no homem entre alma e corpo. Não há outra coisa além de uma vida una. O corpo é a alma projetando-se extemamente. Sem um corpo, não existe alma alguma. (2.) Que não há dualismo real entre Deus e o homem. A identidade entre Deus e o homem é o último resultado da especulação moderna; e ela é a idéia fundamental do cristianismo.

A Alma e o Corpo São Unos

Quanto ao primeiro desses pontos, diz Schleiermacher:[73] “Não existe um mundo espiritual e outro corpóreo, uma existência humana corpórea e outra espiritual. Tais representações não levam a nada senão a um mecanismo morto de harmonia preestabelecida. Corpo e espírito só são reais um no outro, e um com o outro, de modo que ação corporal e espiritual só pode ser distinguida relativamente”. Recentemente, diz o Reitor Rauch:[74] “Um dualismo que admite dois princípios para um só ser oferece muitas dificuldades, e a maior delas é que não pode dizer-nos como os princípios podem formar um terceiro. Um rio pode ser oriundo

de duas fontes, mas uma ciência não, e muito menos uma vida individual". "Seria errôneo dizer que o homem consiste em duas substâncias essencialmente diferentes: terra e alma; mas ele é apenas alma, e não pode ser nada mais. Essa alma, contudo, se revela extemamente na vida do corpo, e intemamente na vida da mente." Portanto Olshausen[75] ensina que a alma não tem subsistência a não ser no corpo. Diz o dr. J. W. Nevin:[76] "Não temos o direito de concluir que o corpo seja, de algum modo, uma forma de existência própria, oriunda de si mesma, na qual a alma, como outra forma de tal existência, é introduzida de forma mecânica. Ambos formam uma só vida. A alma, para ser completa, para desenvolver-se como alma, deve exteriorizar-se, surgir em um espaço; e essa exteriorização é o corpo".

Deus e o Homem São Unos

Quanto ao segundo ponto, ou a unicidade de Deus e o homem, como a alma se exterioriza no corpo, "só dividindo-se é que sua unidade pode tomar-se, assim, mais livre e intensamente completa",[77] para que Deus se exteriorize no mundo. Diz Schleiermacher que é debalde

tentar conceber Deus existindo ou antes ou depois do mundo. Eles podem ser distintos em nossa mente, mas são apenas "zwei Werthe fur dieselbe Forderung, dois valores do mesmo postulado". Segundo esta filosofia, "sem mundo não há Deus" eqüivale realmente dizer "sem corpo não há alma". "O mundo,[78] em sua visão inferior, não é simplesmente o teatro ou estágio externo no qual o homem deve fazer sua parte como candidato ao céu. No meio de todas as suas diferentes formas de existência, ele é permeado pelo poder uma vida singular, a qual só chega, por fim, a seu sentido e força plenos na pessoa humana." O mundo, pois, é permeado pelo "poder de uma vida singular"; sendo o homem a forma superior dessa vida (na terra). Que é essa vida? Que é esse princípio penetrante que se revela em tais formas múltiplas de existência e culmina no homem? Certamente, é Deus. O homem, pois, como diz Schleiermacher, é "a existência formal" de Deus na terra.[79] Diz Ullmann[80] que os místicos alemães da Idade Média ensinavam "a unicidade da Deidade com a humanidade". Os resultados alcançados pelos místicos sob as diretrizes do sentimento, diz ele, a filosofia alcançou através da especulação. Os teólogos especulativos adotam esta doutrina da unicidade essencial entre Deus e o homem como a idéia fundamental do cristianismo. Formular essa idéia de maneira compatível com o teísmo e o evangelho é o problema que aqueles teólogos têm tentado resolver. Tais tentativas têm resultado, em alguns casos, em panteísmo cristão confesso, como

o chamam; em outros casos, em formas de doutrina tão proximamente panteísticas que se toma difícil distingui-las do próprio panteísmo; e, por fim, em uma modificação radical não só da teologia da Igreja como expressa em seus padrões aceitos, mas também da forma bíblica das doutrinas cristãs, se não de sua essência. Isso se nota claramente na antropologia desse sistema, que destrói a diferença essencial entre o Criador e suas criaturas, entre Deus e o homem.

A cristologia dessa teologia moderna já foi apresentada em seus aspectos essenciais. Não há nenhum dualismo em Cristo, entre corpo e alma, como não o há entre corpo e alma. Ambos formam uma só vida. Tampouco há dualismo nele, entre divindade e humanidade. A divindade e a humanidade em sua pessoa são uma só vida. Ser ele o homem ideal ou perfeito eqüivale a ser o verdadeiro Deus. A deificação que a humanidade alcançou em Cristo não é um ato supematural da parte de Deus; é alcançada por um processo de desenvolvimento natural em seu povo, ou seja, a Igreja.

A Soteriologia de Tais Filósofos

A soteriologia desses sistemas é simples. A alma projeta-se no corpo. Ambos formam uma só vida, mas o corpo pode ser demasiado para a alma. O desenvolvimento dessa vida una, em sua dupla forma, interior e exterior, não pode ser simétrico. Tanto a humanidade quanto a vida genérica, uma forma da vida de Deus como projetada no mundo do Adão externo, não se desenvolveu corretamente. Se fosse deixada sem auxílio, não alcançaria o alvo, nem se manifestaria como divina. Portanto, é preciso ser-lhe comunicado um novo

coração, ter início um novo começo. Isso é feito por uma intervenção supematural, resultando na produção da pessoa de Cristo. Nele, a divindade assume a forma de homem - a existência formal de homem Deus se toma homem, e o homem é Deus. Esse ingresso renovado, por assim dizer, de Deus no mundo, essa forma especial de vida divino-humana, é o cristianismo, que constantemente é declarado como sendo “uma vida”, “a vida de Cristo”, “uma nova vida teantrópica”. Os homens se tomam cristãos, passando a ser participantes dessa vida. Participam dessa vida através da união com a Igreja e da recepção dos sacramentos. A encarnação de Deus é continuada na Igreja; e esse novo princípio de “vida divino-humana” vem de Cristo para os membros de sua Igreja, tão naturalmente e como um processo de desenvolvimento orgânico, como a humanidade, derivada de Adão, se manifesta em seus descendentes. Cristo, pois, nos salva não tanto pelo que ele fez, como pelo que ele é. Ele não

fez satisfação alguma à justiça divina; nenhuma expiação pelo pecado; nenhum cumprimento da lei. Na verdade, não há justificação alguma, nem mesmo perdão real, no sentido ordinário do termo. Há cura da alma e, com essa cura, a remoção dos maus incidentes a perturbar. Os que se tomam participantes desse novo princípio de vida, que é verdadeiramente humano e verdadeiramente divino, se tomam um com Cristo. Todo mérito, justiça, excelência e poder, inerentes nessa "vida divino-humana", naturalmente pertencem aos que participam dessa vida. Essa justiça, essa excelência etc. nos pertencem. São subjetivas em nós e formam nosso caráter, assim como a natureza derivada de Adão era nossa, com todas as suas corrupções e enfermidades.

Caso se perguntasse o que significa regeneração, segundo esse sistema, a resposta adequada provavelmente seria que ela é um termo obsoleto. Não há lugar para a coisa geralmente representada pelo termo, e nenhuma razão para reter o termo propriamente dito. A regeneração é uma obra do Espírito Santo. Mas esse sistema, em sua integridade, não reconhece o Espírito Santo como uma pessoa ou agente distinto. E os que são constrangidos a fazer o reconhecimento de sua personalidade se vêem evidentemente embaraçados pela admissão. O que as Escrituras e a Igreja atribuem ao Espírito atuando com a liberdade de um agente pessoal, quando e onde achar por bem, esse sistema atribui à "vida teantrópica" de Cristo, atuando como uma nova força, segundo as leis naturais do desenvolvimento.[46]

A impressão que os teólogos modernos dessa escola exerce sobre os leitores é a mesma exercida por qualquer outra forma de investigação filosófica. Ela não tem, e por sua própria natureza não pode ter, nada além de autoridade humana. Esse sistema pode ser adotado como matéria dé opinião, mas não pode ser um objeto de fé. E portanto não pode apoiar as esperanças de uma alma cônscia de culpa. Volvendo-nos de tais escritos para a Palavra de Deus, a transição na qual esses teólogos querem que creiamos é de yvwaiç para iríouç; mas, para a consciência do cristão, é como a transição da confusão das línguas em Babel, onde ninguém entendia seu semelhante, para a expressão sinfônica dos "que falaram movidos pelo Espírito Santo".

A Doutrina de Ebrard

Dentre os escritores que pertencem à classe geral dos teólogos "especulativos", alguns aderem de forma muito mais estreita às Escrituras do que outros. O dr. J. H. A. Ebrard, de [80]

Erlangen, tem sido reiteradamente descrito como inclinado à fé reformada; e onde conscientemente se afasta dela, ele se considera simplesmente como que elaborando seus princípios legítimos. Sua “Dogmatik” tem, de fato, um caráter muito mais bíblico do que a maioria dos sistemas alemães modernos. Em Ebrard, como em outros, encontramos um esforçado compromisso entre a doutrina da regeneração defendida pela Igreja e a teoria moderna da encarnação de Deus na raça humana. Faz-se não só uma distinção entre arrependimento, conversão e regeneração, mas também faz-se com que o verdadeiro arrependimento e a genuína conversão precedam a regeneração. Os dois primeiros ocorrem na esfera da consciência. Em todos os estados e exercícios ligado ao arrependimento e à conversão, a alma é ativa e cooperativa, e a única influência exercida por Deus ou por seu Espírito é mediata e moral. Enquanto o pecador não obedecer à ordem de arrepender-se, de crer em Cristo e voltar-se para Deus, este não dá à alma aquele algo divino que a toma nova criatura e efetua sua orgânica e vital união com Cristo. Neste último processo, a alma é simplesmente passiva. Deus é o único agente. É Cristo que se diz ser comunicado à alma; a pessoa de Cristo; a vida de Cristo; sua substância, ou uma nova substância. Não obstante, faz-se distinção entre essência e substância. Ebrard insiste[81] que o germe mais oculto, mais substancial de nosso ser novamente nasce na regeneração - não meramente mudado, mas renascido. Não obstante, ele diz que a “essentia animas humanae” não é transformada, e concorda com a afirmação de Bucan: “Renovatio fit non quoad essentiam ut deliravit Illyricus, sed quoad qualitates inhaerentes”. O que ele assevera[82] amiúde em outros lugares é “que Cristo, real e substancialmente, nasce em nós”. Mas acrescenta que as palavras “real e substancialmente” são usadas com o intuito de guardar-se contra a pretensão de que a regeneração consiste simplesmente em algum exercício interno, ou estado transitório da consciência. Ela é, como ele realmente ensina, muito mais; algo inferior à consciência; uma mudança no estado da alma que determina os atos e exercícios que se revelam na consciência e se manifestam na vida. Ele encontra sua doutrina da regeneração não no que Calvino e alguns teólogos reformados ensinaram sob este tópico, mas no que eles ensinaram sobre a Ceia do Senhor e da união mística. Diz Calvino:[83] “Sunt qui manducare Christi camem, et sanguinem ejus bibere, uno verbo defmiunt, nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus ... nempe vera sui participatione nos vivifícari.... Quemadmodum enim non aspectus sed esus panis corpori alimentum sufficit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur.” “Certamente temos aqui”, diz Ebrard,[84] “a doutrina

de uma comunicação secreta e mística da substância de Cristo ao centro substancial no homem (a ‘anima’), que se desenvolve, por um lado, na vida física e, por outro, na vida intelectual.” Esses escritores estão certos em negar que a regeneração seja uma mera mudança nos propósitos, ou nos sentimentos, ou nos estados conscientes de algum gênero no homem; e também em afirmar que ela envolve a comunicação de um novo e permanente princípio de vida à alma. Mas afastam-se da Escritura e da fé da Igreja universal ao substituir o Espírito Santo por “a natureza teantrópica de Cristo”, “sua vida

divino-humana”, “a humanidade genérica curada e exaltada ao poder de uma vida divina” (ou seja, deificada). Tal substituição é feita expressamente em obediência à ciência moderna, à nova filosofia que descobriu uma verdadeira antropologia e “a real unicidade de Deus e o homem” revelada. Como já se observou, presume-se que tal comunicação da “natureza teantrópica de Cristo” transmitia tanto seus méritos como sua bem-aventurança e poder. Tudo o que temos de Cristo, temos dentro de nós. E se chegarmos a descobrir pouco de Deus e pouco da semelhança de Deus em nossa alma, tanto pior. Isso é tudo o que temos a esperar, até que nossa vida interior seja mais desenvolvida. O Cristo interior (como alguns franceses também ensinam) é, segundo esse sistema, todo o Cristo que temos. Ebrard, pois, em uma só visão, identifica regeneração com justificação. “A regeneração”, diz ele,[85] “como o ato de Cristo, é a causa (‘causa efficiens’) da justificação; ele nos comunica sua vida e desperta em nós uma nova vida.” Isso é justificação, uma mudança interior, subjetiva, que desenvolve tanto o mérito quanto a santidade. Pertence ao sistema o confundir a obra do Espírito Santo na regeneração com o ato judicial, objetivo, de justificação. Pelo menos, é somente com base nessa vida infusa que somos declarados justos à vista de Deus. O que recebemos é “a real vida divino-humana de Cristo”, e “seja o que for que exista de mérito, virtude, eficácia ou valor moral, em qualquer forma, na obra medianeira de Cristo, está tudo contido na vida pelo poder do qual só essa obra foi realizada, e em cuja presença ela só pode ter ou realidade ou estabilidade. A imaginação de que os méritos da vida de Cristo podem ser separados de sua própria vida e comunicados a seu povo sob esta forma abstrata, com base na mera constituição externa legal, é antibíblica e ao mesmo tempo contrária a toda razão”.[86] Consistindo a regeneração na comunicação da vida de Cristo, de sua substância, à alma, e compreendendo essa vida divino-humana como todo o mérito, virtude ou eficácia pertencente a Cristo e à sua obra - a regeneração envolve justificação, da qual é a base e a causa.

A Doutrina de Delitzsch

Delitzsch dedica uma divisão de seu livro “Biblical Psychology” ao tema da regeneração. Ele começa a discussão com um discurso sobre a pessoa de Cristo. “Quando nos propomos a considerar a nova vida espiritual do ser humano redimido, procedemos a partir do arquétipo divino-humano, a pessoa do Redentor.”[87] O homem foi, quanto a seu espirito e alma, originalmente constituído à imagem de Deus; o espírito era a imagem “de sua natureza triúna e o último elemento [a alma], de sétupla ‘doxa’”. O homem era livre para conformar sua vida ao espírito, ou princípio divino em seu interior, ou permitir que o controle de sua vida fosse assumido pela alma. Ruína total foi a conseqüência da queda. Isso só poderia ser corrigido e o homem só poderia ser redimido por “um novo princípio de intensidade criativa similar”.[88] Esse novo princípio foi efetuado na encarnação. Deus se fez homem, não por assumir nossa natureza, no sentido ordinário dos termos, mas por deixar de ser onipotente, onisciente e

onipresente, e por restringir-se aos limites da humanidade. A vida em que ele entrou era humana; uma vida que incluía espírito, alma e corpo. Não há nenhum dualismo na pessoa de Cristo, como há entre o corporal e espiritual, ou entre o humano e o divino. E a natureza divina na forma de humanidade, ou a natureza divino-humana, a qual pura e simplesmente, embora perfeitamente, humana, que é comunicada ao povo de Deus em sua regeneração. A fé é indispensável a essa comunhão na vida de Cristo, e por isso diz Ebrard que as crianças não podem ser os sujeitos da regeneração, enquanto Delitzsch, um luterano, mantém que as crianças são capazes de exercer fé, e portanto são capazes de ser regeneradas. O que é recebido de Cristo, ou aquilo de que seu povo é feito participante, é “o Espírito, a alma, o corpo de Cristo”.[89] O novo homem, ou o segundo Adão, foi feito “espírito doador de vida”, e gradualmente supera o velho homem, ou nossa natureza adâmica, e conduz todo o homem (irveOpa, ij/u/q, oúpa), espírito, alma e corpo, ao padrão da vida de Cristo, em quem o divino e o humano são fundidos em um só, ou, melhor, surgem em sua unidade original.

A comunicação da vida teantrópica à alma é um ato do Espírito divino no qual não temõs nem agência nem consciência. Delitzsch infere do que nosso Senhor disse a Nicodemos (Jo 3) que “a operação do Espírito de regeneração é, portanto, (1.) Livre, destituída do poder da volição humana, da agência humana especial. (2.) Misteriosa, estando além da consciência humana, e só pode ser reconhecida através de seus efeitos”.[90] “É peculiar a todas as agências criativas de Deus o fato de que a criatura que é por isso trazida à existência, ou em que isso ou aquilo é trazido à existência, não tem consciência do que está ocorrendo.”[91]

Variadas que são as modificações desta doutrina como apresentada por diferentes escritores dessa escola geral, a regeneração é por todos eles entendida como sendo a comunicação da vida de Cristo à alma. Pela vida de Cristo, entende-se sua humanidade, sua natureza humana, que era ao mesmo tempo divina, e portanto teantrópica. Pode ser chamada humana e pode ser chamada divina, pois, embora seja una, uma só vida, é verdadeiramente divina por ser perfeitamente humana. Somos todos participantes da humanidade poluída e degradada pela apostasia de Adão. Cristo, ou, antes, o Eterno Filho de Deus, assumiu a natureza humana, na qual se tomou homem, e, sendo Deus, a humanidade encheu-se dos tesouros de sabedoria e conhecimento e graça e poder; dessa humanidade devemos ser participantes a fim de termos alguma parte na salvação de Cristo. A comunicação dessa vida a nós, que é nossa regeneração, se dá através da Igreja, que é seu corpo, por ser animada por sua vida humana. Uma vez que derivamos nossa humanidade deteriorada por sermos descendentes de Adão, somos feitos participantes dessa humanidade renovada e divina por meio da união com a Igreja, na qual Cristo, como homem e Deus-homem, vive e habita. E uma vez que a comunicação da humanidade como existiu no Adão apostatado, a seus descendentes, obedece a um processo de desenvolvimento orgânico; assim a comunicação da humanidade renovada como existe em Cristo, a seu povo e através do mundo, é também um processo natural. Não pressupõe nenhuma interferência ou intervenção especial da parte de Deus, não mais que outro desenvolvimento qualquer no mundo vegetal e animal. A única coisa supematural sobre ela é o ponto de partida em Cristo.

A Doutrina da Igreja Latina

Na Igreja Latina recente, a palavra regeneração é usada como sinônimo de justificação, e é tomada em sentido amplo, incluindo tudo o que se acha envolvido na trasladação da alma do reino das trevas para o reino do amado Filho de Deus. Na regeneração o pecador se toma filho de Deus. Portanto, ela inclui (1.) A remoção do “reatus” ou culpa do pecado. (2.) A purificação da corrupção moral inerente. (3.) A “infusão de novos hábitos provindos da graça”; e (4.) A adoção, ou reconhecimento, dos renovados como filhos de Deus. O Concilio de Trento diz:[92] “Justificatio ... non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae, et donorum, unde homo ex injusto fit justus, et ex inimico amicus, ut sit heres secundum spem vitae asternas”. A causa instrumental da justificação, neste sentido, declara-se ser “sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli umquam contigit justificatio”. Quanto ao efeito do batismo, ensina-se[93]

que ele elimina não só a culpa, mas tudo quanto pertence à natureza do pecado, e comunica uma nova vida. “Si quis per Jesu Christi Domini gratiam; quas in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram, et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari: anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem: qui non secundum camem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur.”[94]

A regeneração, pois, como efetuada no batismo, é a remoção da culpa e da contaminação do pecado, a infusão de novos hábitos oriundos da graça e a introdução na família de Deus. É no batismo que todos os benefícios da redenção de Cristo são comunicados à alma, e isso é sua regeneração ou nascimento no reino de Deus.

A Doutrina da Igreja da Inglaterra

1. Tem havido sempre uma classe de teólogos na Igreja inglesa que mantêm a teologia da Igreja de Roma em suas características dominantes. Aceitam, pois, a definição da regeneração, ou justificação, como a chamam, segundo apresentada pelo Concilio de Trento e supracitada.

2. Outros fazem uma distinção entre conversão e regeneração. Esta é aquela graça que assiste ao batismo, e como esse sacramento não pode ser repetido sem sacrilégio, assim a regeneração pode ser experimentada somente uma vèz. A conversão é “uma mudança do coração e vida, do pecado para a santidade”. “Para o pagão e infiel, a conversão é absolutamente e sempre necessária para a salvação.” Para o cristão batizado, a conversão nem sempre é necessária. “Algumas pessoas têm confundido conversão com regeneração, e têm ensinado que todos os homens, os batizados e, portanto, de fato regenerados, precisam ser

posteriormente regenerados, do contrário não podem ser salvos. Ora, isso é, em muitos aspectos, falso; pois a regeneração, a qual o Senhor Jesus Cristo mesmo conectou ao santo batismo, não pode repetir-se; além do mais, nem todas as pessoas (ainda que, aliás, a maioria) caem em pecado após o batismo, de modo que a conversão, ou como a denominam, a regeneração é necessária para sua salvação. E se a regeneração lhes fosse necessária, então só poderia ser obtida

através da repetição do batismo, o que seria um ato de sacrilégio.” “Os que fazem objeção à expressão regeneração batismal, para a maioria deles regeneração significa o primeiro influxo da graça irresistível e indefectível; graça que não pode ser repelida por seus sujeitos, e que deve resultar em sua salvação final. Ora, de tal graça nossa Igreja nada sabe, e naturalmente, pois, não significa de forma alguma a regeneração no batismo, o primeiro influxo de tal graça. Que os pecados, original e atuais, do fiel recipiente do batismo, são lavados, nisso ela realmente crê; e também que a graça lhe é dada pela agência imediata do Espírito Santo; mas de modo que a consciência assim purificada pode ser novamente maculada, e que a pessoa batizada, por sua própria culpa, pode cair novamente em pecado, no qual, se morrer, sem dúvida perecerá para sempre; sua condenação não sendo evitada, antes, sendo agravada por seu privilégio batismal.”[95]

3. Uma terceira forma de doutrina sobre este tema, sustentada por alguns doutores dessa igreja, consiste em que a regeneração propriamente expressa uma mudança externa de relação, e não uma mudança interna do estado da alma e de sua relação com Deus. Como um prosélito era regenerado quando se professava judeu, assim quem quer que se inicie na Igreja visível é por isso regenerado. Declara-se ser isso inteiramente diferente da renovação espiritual. Admite-se que a regeneração, nesse sentido externo, é por meio do batismo; a renovação é por meio do Espírito.

4. Grande classe de teólogos ingleses permaneceu sempre fiel à doutrina evangélica sobre este tema, em concordância com os conceitos dos reformadores da Igreja, os quais eram solidários, em doutrina e em comunhão cristã e eclesiástica, com outras igrejas protestantes.

§ 3. *A Doutrina Evangélica*

Nos símbolos luteranos, a doutrina da regeneração, a qual é incluída na conversão, é assim expressa: “Conversio hominis talis est immutatio, per operationem Spiritus Sancti, in hominis intellectu, voluntate et corde, qua homo (operatione videlicet Spiritus Sancti) potest oblatam gratiam apprehendere”.[96]

“Hominis autem nondum renati intellectus et voluntas tantum sunt subjectum convertendum, sunt enim hominis spiritualiter mortui intellectus et voluntas, in quo homine Spiritus Sanctus conversionem et renovationem operatur, ad quod opus hominis convertendi voluntas nihil confert, sed patitur, ut Deus in ipsa

operetur, donec regeneretur. Postea vero in aliis sequentibus bonis operibus Spiritui Sancto cooperatur, ea faciens, quaí Deo grata sunt.”[97]

“Sicut igitur homo, qui corporaliter mortuus est, seipsum propriis viribus praeparare aut accommodare non potest, ut vitam externam recipiat: ita homo spiritualiter in peccatis mortuus, seipsum propriis viribus ad consequendam spiritualem et ccelestem justitiam et vitam praeparare, applicare, aut vertere non potest, nisi per Filium Dei a morte peccati liberetur et vivificetur.”[98] “Rejicimus errorem eorum qui fíngunt, Deum in conversione et regeneratione hominis substantiam et essentiam veteris Adami, et praecipue animam rationalem penitus abolere, novamque animae essentiam ex nihilo, in illa conversione et regeneratione creare.”[99]

Essas declarações concordam perfeitamente com as doutrinas ensinadas nos Símbolos e pelos teólogos das igrejas reformadas. É suficiente citar os padrões de nossa própria Igreja. A “Confissão de Westminster” afirma: “O homem, ao cair no estado de pecado, perdeu inteiramente todo o poder de vontade quanto a qualquer bem espiritual que acompanhe a salvação; de sorte que um homem natural, inteiramente avesso a esse bem e morto no pecado, é incapaz de, por seu próprio poder, converter-se ou mesmo preparar-se para isso”. “Quando Deus converte um pecador e o transfere para o estado de graça, ele o liberta de sua natural escravidão ao pecado e, somente por sua graça, habilita-o a querer e a fazer com toda a liberdade o que é espiritualmente bom, mas isso de tal modo que, por causa da corrupção ainda existente nele, o pecador não faz o bem perfeitamente, nem deseja somente o que é bom, mas também o que é mau.” “Todos aqueles a quem Deus predestinou para a vida, e somente esses, é que ele se agrada em chamar eficazmente por sua Palavra e por seu Espírito, no tempo por ele determinado e aceito, tirando-os daquele estado de pecado e morte em que estão por natureza para a graça e salvação, em Jesus Cristo. Isso ele o faz, iluminando seus entendimentos, espiritual e salvificamente, a fim de compreenderem as coisas de Deus, tirando-lhes o coração de pedra e dando-lhes coração de carne, renovando suas vontades e determinando-as, por sua onipotência, para aquilo que é bom, e atraindo-os eficazmente a Jesus Cristo, mas de maneira que eles vêm mui livremente, sendo para isso dispostos por sua graça.” “Esta vocação eficaz provém unicamente da livre e especial graça de Deus, e não de alguma coisa prevista no homem; nesta vocação, o homem é inteiramente passivo, até que, vivificado e renovado pelo Espírito Santo, fica habilitado a corresponder a ela e a receber a graça nela oferecida e comunicada.”[100]

O Catecismo Maior[101] afirma: “O que é vocação eficaz? Vocação eficaz é a obra da onipotência e da graça de Deus, pela qual (de seu livre e especial amor para com os eleitos, e sem que nada neles o leve a isso), ele, no tempo aceitável, os convida e os atrai a Jesus Cristo, por sua Palavra e por seu Espírito, iluminando seu entendimento de maneira salvífica, renovando e poderosamente determinando sua vontade, de modo que eles mesmos (embora em si estejam mortos em pecado) se tomam, por isso, pròntos e capazes de livremente responder a seu chamado, e de aceitar e abraçar a graça nele oferecida e comunicada”.

Exposição da Doutrina

Segundo a doutrina comum dos protestantes, ou seja, dos luteranos e reformados, como transparece das citações supracitadas:

A Regeneração é um Ato de Deus

1. A regeneração é um ato de Deus. Ele não é referido simplesmente como um doador e, nesse sentido, como seu autor, como é ele doador da fé e do arrependimento. Não é um ato qiie, por argumento ou persuasão, ou por poder moral, induza o pecador a executá-lo. É um ato do qual ele é o agente. É Deus quem regenera. A alma é regenerada. Neste sentido, a alma, na regeneração, é passiva, a qual (considerada subjetivamente) é uma mudança operada em nós, e não um ato concretizado por nós.

1

«6

2

Formula Concordice, Epitome, XI.5; Hase, p. 618.

3

XI. lxxxvii., lxxxviii., Hase, p. 821.

4

XI. lxxv; *Ibid,,* p. 817.

5

Compendium Socorum Theologicorum, loc. xiii. qu. 30; Wittenberg, 1659, p. 159.

6

Kirchengeschichíe, Per. Vll.B. cap. ii. § 203, sexta edição de Leipzig, 1846, vol, iii. p. 419.

7

Páginas 327, 328.

8

Páginas 329, 330.

9

Capítulo i. art. 1.

10

Capítulo i. art. 7.

11

Capítulo i. art. 15.

12

Capítulo ii. art. 8.

13

Capítulo ii. art. 3.

14

Capítulo ii. art. 5.

15

Capítulo ii. art. 6

16

Capítulo iii. art. 9.

17

Capitulo iii. art. 10,

18

Capítulo iii. art. 12.

19

Capítulo iii. art. 15.

20

Capítulo iii. art. 6.

21

Capítulo v. art. 1.

22

Capitulo v. art. 3. Ver Niemeyer, *Collectio Confessionum*, Leipzig, 1840, pp. 693-716.

23

XX: Niemeyer, *Collectio Confessionum,* Leipzig, 1840, p. 737.

24

Handbuch der Dogmatik, *185, terceira edição de Leipzig, 1828, vol. ii. p. 600.*

25

Ibid., p. 604.

26

Epitome Theologiee, V. iii. 4, quarta edição de Leipzig, 1799, pp. 229, 230.

27

Von dem Uebernatürlichen in den Gnadnwirkungen, Erlangen, 1775.

28

Dogm. p. 180.

29

Institutio Theologi Christiani, edição de Nuremberg e Altorf, 1797, vol. II. p. 698.

30

Apol. des Sokrat, 2 Thl. p, 387.

31

Institutiones Theologice, quinta edição de Halle, 1826, § 152.

32

Summa, III. ii. 4, § 158; quarta edição de Leipzig, 1830, p. 307.

33

Ver Bretschneider, vol. II, pp, 615, 616. *Geschichte der protestarttischer Theologie,* de Domer.

34

Ver *Dogmatik,* de Hase, § 177, terceira edição de Leipzig, 1842, p. 305.

35

É característico desses escritores, que algumas de suas produções são simples e bíblicas, enquanto outras são no mais alto grau místicas e obscuras. Os comentários de Lange, por semplo, são em sua maior parte bastante inteligíveis, mas seu *Philosophische Dogmatik,* ninguém, senão um alemão, nativo ou naturalizado, pode compreender. Seria difícil intitular um livro mais repleto de sã doutrina bíblica, claramente explícito, do que *Commentar zum Briefe an die Hebrüer,* de Delitzch, com seus *Excursus* arqueológicos e doutrinais sobre os sacrifícios e e a expiação, e, no entanto, em outras ocasiões, ele escreve como um cabalista.

36

Institutio, lib. III. cap. iii. 9, edição de Berlim, 1834, vol. i, p. 389.

37

Locus XV. quasst. iv. 13, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p. 460.

38

III. 19,20,21; Hase, *Libri Symbolici*, terceira edição, p. 686.

39

Sermão 51; *Works*, edição de Boston, 1842, vol. v. p. 112.

40

Ibid., p. 114.

41

Ibid., p. 116.

42

Ibid., p. 116.

43

**Ibid.*, pp. 117, 118.

44

Lectures on Systematic Theology, por Charles G. Finney, edição de Oberlin, Boston e Nova Iorque, 1846, p. 364.

45

Ibid., p. 500.

46

Ibid., p. 26.

47

Ibid., p. 33.

48

Ibid., p. 4.

49

"Ibid., p. 44.

50

Ibid., p. 26.

51

Ibid., p. 36.

52

11 Ibid., p. 149.

53

la Ibid„ p. 157.

54

Ibid., p. 45.

55

Ibid., p. 48.

56

Ibid., p. 120.

57

Ibid., p. 122.

58

Ibid., p. 164.

59

Ibid., p. 213.

60

Ibid., p. 278.

61

Ibid., p. 521.

62

[22]*Ibid.*, pp. 317, 318.

63

Ibid, p. 355.

64

Ibid., p. 296.

65

Ibid., p. 64.

66

Ibid., p. 91.

67

Ibid., p. 99.

68

Christian Spectator, vol. i. New Haven, 1829, pp. 16-19,

69

Ibid., p. 21.

70

Ibid., p. 223.

71

Ibid., p. 17.

72

Ibid., p. 489.

73

Dialektik, sect. 290-295; *Works*, Berlim, 1839, terceira div. vol. iv, parte 2, pp. 245-255.

74

Psychology, Nova Iorque, 1840, pp. 169, 173.

75

Commentary, 1 Coríntios 15.20.

76

Mystical Presence, edição de Filadélfia, 1846, p. 171.

77

/tó/.,p. 172.

78

Mercersburg Review, 1850, vol. ii, p. 550.

79

Christologie, de Domer, primeira edição, Stuttgart, 1839, p. 488.

4 5 "Charakter des Christenthums", *Studien un Kritiken*, 1845, erstes Helt, p. 59. Ver também a tradução desse artigo no início de *The Mystical Presence*, por J. W. Nevin, D.D., Filadélfia, 1846.

80

Mystical Presence, edição de Filadélfia, 1846, pp. 225-229.

81

Dogmatik, edição de Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 320.

82

Ibid., p. 309.

83

Institutio, IV, xvii, 5, edição de Berlim, vol. ii, p. 403.

84

Dogmatik, vol. ii, p. 310.

85

[s]*'lbid,,* p. 315.

86

Mystical Presence, por J. W. Nevin, D.D., Filadélfia, 1846, p. 191.

87

A System of Biblical Psychology, por Franz Delitzsch, D.D., traduzido por R. E. Wallis, Ph.D., edição de Edimburgo, 1867, p. 381.

88

[SA] *Ibid.,* p. 382.

89

Ibid, p, 398.

90

Ibid., p. 402.

91

Ibid., p. 403.

92

Sessio vi. cap. 7.

93

Ibid., v. 5.

94

Streitwolf, *Libri Symbolici*, Gõttingen, 1846, pp. 24, 25, 19.

95

A Church Dictionary, por Walter Farquhar Hook, D.D., Vicar of Leeds, artigo “conversion”; sexta edição, Filadélfia, 1854.

96

Fórmula de Concórdia, II. 83.

97

Ibid., 91.

98

Ibid., 11.

99

Ibid., 14; Hase, *Libri Symbolici*, terceira edição, Leipzig, 1836, pp. 679,681,658, 581.

100

IX. 3,4; X. 1,2.

101

61 Pergunta 67.

A Regeneração é um Ato do Poder de Deus

2. A regeneração não é só um ato de Deus, mas também um ato de seu poder onipotente. Em harmonia com as declarações expressas das Escrituras, ela é então apresentada nos Símbolos das igrejas protestantes. Se é um ato de onipotência, então é certamente eficaz, porquanto nada pode resistir ao poder onipotente. Os luteranos, aliás, negam isso. Os mais ortodoxos dentre eles, porém, querem dizer simplesmente que o pecador pode usar os meios através dos quais, ou, melhor, em conexão aos quais a Deus apraz exercer seu poder. Ele pode privar-se da pregação da Palavra e do uso dos sacramentos. Ou pode voluntariamente pôr-se de tal forma em uma postura interior que faz com que Deus não exerça poder em sua regeneração. A asseveração de que a regeneração é um ato de onipotência é, e pretende ser, uma negação de que é um ato de persuasão moral. É uma afirmação de que é ele é "físico" no antigo sentido daquela palavra, como oposto a moral; e que é imediato, em oposição a mediato, ou através ou por meio da verdade. Quando nas Escrituras ou nas obras teológicas a palavra regeneração é tomada em seu sentido mais amplo, incluindo a conversão ou o regresso voluntário da alma para Deus, então realmente diz-se ser pela Palavra. A restauração da vista ao cego por ordem de Cristo foi um ato de onipotência. Foi imediata. Nada interferiu como influência instrumental ou cooperante entre a volição divina e o efeito. Mas todos os exercícios da faculdade restaurada se concretizaram através da luz ou por ela. E sem luz a visão toma-se impossível. A ressurreição de Lázaro dentre os mortos foi um ato de onipotência. Nada interferiu entre a volição e o efeito. O ato de vivifícar foi o ato de Deus. Nisso Lázaro foi passivo. Mas em todos os atos de sua vitalidade restaurada ele foi ativo e livre. Segundo o sistema evangélico, é nesse sentido que a regeneração é o áto do poder onipotente de Deus. Nada interfere entre sua volição de que a alma, espiritualmente morta, deva viver, e o efeito desejado. Mas, em tudo o que pertence à consciência, em tudo o que precede ou sucede à comunicação dessa nova vida, a alma é ativa e é influenciada pela verdade que atua segundo as leis de nossa constituição mental.

Não é um Ato no Sentido Subjetivo do Termo

3. A regeneração, considerada subjetivamente ou vista como efeito ou mudança produzida na alma, não é um ato. Não é um propósito criado por Deus (se tal linguagem é inteligível), ou formado pelo pecador sob a influência divina. Tampouco é um exercício consciente de alguma espécie. É algo que está abaixo

da consciência.

Não é uma Mudança de Substância

4. Tampouco é, segundo a doutrina da Igreja, alguma mudança na substância da alma. Isso é universalmente rejeitado como sendo maniqueísmo e como sendo inconsistente com a natureza do pecado e da santidade. Aliás, amiúde presume-se que nada há na alma além de sua substância e suas ações; e, portanto, que, se a regeneração não é uma mudança nas ações, então deve ser uma mudança na substância da alma. Essa suposição, porém, é não só contrária, mas opõe-se às convicções mais íntimas de todos os homens. Ou seja, dos homens em seu estado normal, quando não se põem a especular ou a teorizar. Que esse é o juízo comum dos homens, já ficou provado sob os tópicos da justiça original e do pecado original. Cada um reconhece, em primeiro lugar, que tais princípios constitucionais como o amor paterno, os afetos sociais, o senso de justiça, de piedade etc., são estados imanentes da alma que não podem ser reduzidos em sua essência nem em suas ações. Assim também os hábitos adquiridos são atos similares, permanentes e imanentes, da alma, os quais não são atos, muito menos modificações ou mudanças da essência. O mesmo sucede com as disposições, quer amistosas quer não. O refinamento do gosto e do sentimento devido à educação e cultura não é uma mudança na essência da mente. Não se pode razoavelmente negar que um estado mental produzido pela cultura pode ser produzido pela volição de Deus. O que se dá em todas as outras esferas de nossa vida interior, também se dá em nossa natureza moral e religiosa. Além daqueles atos e gostos que se revelam na consciência, há estados, disposições, princípios ou hábitos permanentes, como são indiferentemente chamados, os quais constituem o caráter e lhe dão estabilidade, e que são a causa próxima e determinante pela qual nossos exercícios voluntários e estados conscientes são o que são. Isso é o que a Bíblia chama de o coração, o qual tem a mesma relação com todos os nossos atos que a natureza de uma árvore, como boa ou ruim, tem com o caráter de seu fruto. Uma boa árvore é conhecida como boa se o seu fruto é bom. Mas a bondade do fruto não constitui nem determina a bondade da árvore, mas o reverso. De modo semelhante, não são as boas ações que fazem o homem bom; a bondade do homem decide o caráter de seus atos.

É uma Nova Vida

5. Ao mesmo tempo que negam que a regeneração é uma mudança na essência ou nos atos da alma, os cristãos evangélicos declaram que ela é, na linguagem

bíblica, “uma vivificação”, uma Çuouoielv, uma comunicação de um novo princípio de vida. É difícil, talvez mesmo impossível, definir o que seja vida. Mas cada pessoa está familiarizada com suas manifestações. Ela vê e sabe a diferença entre morte e vida, entre um animal ou vegetal morto e vivo. Portanto, quando a Bíblia fala que, na regeneração, Deus comunica à alma uma

nova forma de vida, a linguagem é tão inteligível quanto a linguagem humana pode ser em relação a esse assunto. Sabemos que uma pessoa está morta quando seu corpo nem vê nem sente nem age. Os objetos suscetíveis de agir nos sentidos dos vivos não causam impressão alguma nela. Não despertam nenhum sentimento correspondente, nem suscitam atividade alguma. Os mortos são insensiveis e impotentes. Quando as Escrituras afirmam que os homens estão espiritualmente mortos, não negam que tenham vida física, intelectual, social ou moral. Admitem que os objetos dos sentidos, as verdades da razão, as nossas relações sociais e obrigações morais, são assimiladas mais ou menos corretamente; não deixam de despertar os sentimentos e de excitar à ação. Mas há uma classe mais elevada de objetos qúe esta, e à qual a Bíblia chama “as coisas de Deus”, “as coisas do Espírito”, “as coisas que pertencem à salvação”. Essas coisas, ainda que intelectualmente apreendidas tal como se apresentam a nossas faculdades cognoscíveis, não são espiritualmente discernidas pelo homem não regenerado. Um belo objeto na natureza ou na arte pode ser apropriadamente apreendido como objeto da visão por uma pessoa inculta, que não tem percepção de sua excelência estética, nem sentimento correspondente de prazer em sua contemplação. O mesmo sucede com a pessoa não regenerada. Ela pode ter conhecimento intelectual dos fatos e das doutrinas da Bíblia, porém nenhum discernimento espiritual de sua excelência, nem deleite algum nisso. O próprio Cristo, tal como se nos apresenta nas Escrituras, é para um destituído de beleza e atrativo que o façam desejá-lo; para outro ele é reconhecido entre dez mil e supremamente atraente; “Deus manifestado em carne”, a quem é impossível não adorar, amar e obedecer.

Essa nova vida, pois, se manifesta em novas concepções de Deus, de Cristo, do pecado, da santidade, do mundo, do evangelho e da vida vindoura; em suma, de todas aquelas verdades que Deus revelou como necessárias para a salvação. Essa iluminação espiritual é tão importante e tão necessária, e um efeito tão imediato da regeneração, que o conhecimento espiritual não é só exibido na Bíblia como o propósito da regeneração (Cl 3.10; 1 Tm 2.4), mas que toda a conversão (que é o efeito da regeneração) se resume em conhecimento. Paulo descreve sua conversão como que consistindo de ser-lhe Cristo revelado (G1 1.16); e as

Escrituras fazem toda a religião, e até mesmo a vida eterna, ser uma forma de conhecimento. Paulo renunciou a tudo em prol da excelência do conhecimento de Cristo (Fp 3.8), e nosso Senhor diz que o conhecimento dele e do Pai eqüivale à vida çterna (Jo 17.3). Todo o processo da salvação é descrito como uma trasladação do reino das trevas para o reino da luz. Portanto, não devemos maravilhar-nos de que os antigos chamassem a regeneração de (|>uuapó<;, iluminação. Se o cego de nascença fosse repentinamente restaurado à visão, sobrevir-lhe-ia tal inundação de conhecimento e deleite, através do órgão da visão, que poderia ele muito bem pensar que a vida consiste em ver. Assim os escritores do Novo Testamento apresentam a conseqüente mudança à regeneração, a abertura dos olhos à certeza, a glória e excelência das coisas divinas, e especialmente à revelação de Deus na pessoa de seu Filho, como que incluindo quase tudo o que pertence à vida espiritual. Relacionada inseparavelmente com este conhecimento e incluída nele está a fé, em todas as formas e exercicios nos quais as verdades espirituais são seus objetos. O deleite nas coisas assim reveladas é a necessária conseqüência da iluminação espiritual; e com o deleite vem a satisfação e a paz, a elevação acima do mundo, ou uma mentalidade espiritual e um senso da importância das

coisas que não se vêem, eternas, para cuja garantia para nós e para os outros todas as energias da alma renovada são dedicadas (ou reconhece-se que deveriam ser).

Esta é uma das formas em que a Bíblia apresenta a doutrina da regeneração. Eqüivale a ressuscitar a alma morta à vida espiritual. E esta vida espiritual se desenvolve ou se manifesta exatamente como qualquer outra forma de vida, em todos os exercícios apropriados à sua natureza.

É um Novo Nascimento

A mesma doutrina acerca deste tema é ensinada em outros termos quando se diz que a regeneração é um novo nascimento. Ao nascer, a criança entra em um novo estado de existência. O nascimento não é um ato propriamente seu. Dá-se à luz. Surge de um estado de trevas, no qual os objetos adaptados à sua natureza não podem agir nem despertar suas atividades. Tão logo a criança vem ao mundo, todas as suas faculdades acordam; ela vê, sente e ouve, e gradualmente manifesta todas as suas faculdades como um ser racional e moral, bem como um ser físico. As Escrituras ensinam que o mesmo se dá na regeneração. A alma entra em um novo estado. É introduzida em um novo mundo. Toda uma classe

de objetos antes desconhecidos ou não apreciados lhe são revelados e exercem nela sua influência apropriada. As “coisas do Espírito” se tomam os principais objetos de desejo e busca, e todas as energias da alma recém-nascida se direcionam para o espiritual, em distinção do que é visto e temporal. Tal descrição se harmoniza com a doutrina evangélica sobre este tema. Ela não é consistente com nenhuma das teorias da regeneração, as quais consideram a regeneração como um ato do próprio pecador; como mera mudança de propósito; ou como um processo gradual de cultura moral.

Um Novo Coração

Outro modo no qual esta doutrina é apresentada encontra-se naquelas passagens em que Deus é descrito como que dando a seu povo um novo coração. Coração, na Escritura, é aquilo que pensa, sente, deseja e age. É a alma; é o ego. Um novo coração, portanto, é um novo ego, um novo homem. Implica mudança de todo o caráter. É uma nova natureza. Do coração procedem todos os exercícios conscientes, voluntários, morais. Portanto, uma mudança de coração é uma mudança que precede aqueles exercícios e determina o seu caráter. Um novo coração é para uma pessoa o que a bondade é para a árvore, na parábola de nosso Senhor.

Portanto, na regeneração há a comunicação de uma nova vida à alma; o homem é o sujeito de um novo nascimento; recebe uma nova natureza ou um novo coração, e se toma uma nova criação. Porquanto a mudança não se dá nem na substância nem nos meros exercícios da alma, mas naquelas disposições, princípios, gostos ou hábitos imanentes que subjazem a todos os exercícios conscientes, e determinam o caráter do homem e de todas as suas ações.

A Alma Toda é o Sujeito Dessa Mudança

6. De acordo com a doutrina evangélica, a alma toda é o sujeito da regeneração. Não o intelecto com a exclusão dos sentimentos, nem os sentimentos com a exclusão do intelecto;

não somente a vontade, seja em seu sentido mais amplo ou em seu sentido limitado, é o sujeito da mudança em pauta. Isso é evidente:

(1.) Porque a alma é uma unidade, e é assim reconhecida na Escritura. Suas faculdades não são tão dissociadas a ponto de uma ser boa e outra ruim, uma salva e outra perdida, uma ativa na esfera da moral e religião e as outras inativas.

Em todo esse exercício, a inteligência, os sentimentos, a vontade e a consciência, ou consciência moral, se acham necessariamente envolvidos.

(2.) Na descrição dessa obra, todas as faculdades da alma são representadas como que afetadas. A mente é iluminada; os olhos do entendimento são abertos; o coração, renovado; a vontade, vencida, ou o homem se toma disposto.

(3.) Quando Lázaro foi restaurado à vida, não foi um membro do corpo, ou uma faculdade, que recebeu a influência vivificante. Não foi o coração que se pôs em movimento, com o cérebro e os pulmões restaurados por sua ação. Foi o homem todo que se tomou vivo. E é a alma toda que é regenerada.

(4.) Isso é mais evidente ainda à luz dos efeitos atribuídos à regeneração. Tais efeitos não se limitam a alguma das esferas de nossa natureza. A regeneração assegura tanto conhecimento certo quanto sentimento certo; e sentimento certo não é o efeito do conhecimento certo, nem é o conhecimento certo o efeito do sentimento certo. Os dois são os efeitos inseparáveis de uma obra que afeta a alma toda.

(5.) Quando nosso Senhor ensina que a árvore deve tomar-se boa a fim de o fruto também ser bom, não era uma parte da árvore que tinha de ser mudada, mas a árvore toda. De modo semelhante, é a alma, no centro e unidade de sua vida, que é o sujeito desse poder gerador de vida procedente do Espírito Santo, por meio do qual ela se toma nova criatura. A doutrina de que a regeneração é uma mudança a afetar somente uma das faculdades da alma tem seu fundamento totalmente fora das Escrituras. É simplesmente a inferência de uma teoria psicológica particular, e não desfruta de nenhuma autoridade na teologia.

§ 4. *Objeções*

As mesmas objeções que são assacadas contra outras doutrinas da graça são lançadas contra o conceito agostiniano da natureza da regeneração. Tais objeções são de três classes.

A Negação do Supernaturalismo

1. A primeira classe de objeções se fundamenta na negação do teísmo; ou, pelo menos, na negação da doutrina bíblica da relação de Deus com o mundo. É uma pressuposição comum da maioria das formas de filosofia moderna dizer que a única agência do Ser Supremo (quer pessoal, quer impessoal) está de acordo

com a lei. É ordenada, invariável e está nas causas secundárias, com elas e através delas, se é que se admitem tais causas. Tudo é natural, e nada supematural, seja no mundo externo, seja na esfera das coisas espirituais. Não pode haver criação “ex nihilo”, nem milagres, nem revelação imediata, nem inspiração no sentido eclesiástico do termo; nem obra supematural no coração, e portanto nenhuma regeneração no sentido de uma operação imediata do poder onipotente na alma. Os que divergem de seus princípios, enquanto admitem que a pessoa de Cristo seja supematural em sua origem, con-

testam que o supematural nele se faz natural, e que a partir dele a difusão da vida espiritual segue um processo regular de desenvolvimento, tão simplesmente natural como o desenvolvimento da humanidade de Adão através de toda a sua posteridade.

Isso não passa de mera teoria filosófica, destituída de qualquer autoridade para os cristãos. Visto ser contrária ao expresso ensino das Escrituras, não pode ser adotada por aqueles que a reconhecem como a regra infalível de fé e prática. Como contradiz as convicções morais e religiosas oriundas da constituição de nossa natureza, tem de ser nociva em todas as suas tendências e só pode ser adotada por aqueles que sacrificam à especulação sua vida interior.

A Confiança em Falsas Teorias Psicológicas

2. Uma segunda classe de objeções fundamenta-se em certas teorias psicológicas sobre a livre agência, sobre a natureza da alma e sobre a condição da obrigação moral. Nenhuma teoria acerca deste ou de qualquer outro tema tem alguma autoridade, exceto as que subjazem aos fatos e às doutrinas da Escritura, e que estão necessariamente nelas pressupostas. Se alguma teoria ensina que a capacidade plenária é essencial à livre agência; que Deus não pode controlar infalivelmente os atos dos agentes livres sem destruir sua liberdade; ou que atos livres não podem ser previstos, preditos ou preordenados, tal teoria tem de ser falsa se as Escrituras asseveram fatos que implicam o contrário. Se uma teoria ensina que os homens só são responsáveis por atos da vontade, sob seu próprio controle, tal teoria tem de ser rejeitada, uma vez que a Bíblia ensina que somos responsáveis pelos estados da mente sobre os quais a vontade não tem poder direto. Os fatos envolvidos na doutrina evangélica da regeneração, como supramencionados, contradizem as teorias sobre as quais repousam os argumentos dos remonstrantes, pelagianos e outros, contra esta doutrina, e portanto aquelas teorias têm parte na sorte de toda a doutrina que contradiz os

fatos estabelecidos. Isso tem sido demonstrado cada vez mais em diferentes épocas da Igreja. Os princípios envolvidos nessas objeções já foram discutidos nas páginas precedentes, e não carecem de novas considerações.

Objeções Baseadas na Perfeição Divina

3. Uma terceira classe de objeções tem por base a suposta inconsistência desta doutrina com a perfeição moral de Deus. Se todos os homens estão mortos em pecado, destituídos da capacidade de restaurar à vida a si mesmos, então não só é injusto que sejam condenados, mas é também incompatível com a retidão divina, que Deus exerça seu poder onipotente na regeneração de alguns, enquanto deixa que outros pereçam. Afirma-se que a justiça exige que todos tenham a mesma oportunidade; que todos tenham, por natureza e graça, capacidade de granjear sua própria salvação. É evidente que estas objeções não militam peculiarmente contra o sistema agostiniano. São impostas pelos ateus contra o teísmo. Se há um Deus pessoal de poder infinito, por que permite ele que o pecado e a desgraça exerçam tal supremacia sobre a terra; por que o bem e o mal se acham tão desigualmente distribuídos, e por que a distribuição é tão arbitrária?

Os deístas fazem a mesma objeção contra a autoridade da Bíblia. Não podem recebê-la como a Palavra de Deus porque ela representa o Criador e Governador do mundo como a

colocar os homens sob circunstâncias que asseguram, de alguma forma, a universalidade do pecado, e então a castigá-los com inexorável severidade, até mesmo por suas palavras ociosas.

É igualmente evidente que os diferentes sistemas anti-agostinianos não oferecem real alívio para tais dificuldades. Admitindo que a regeneração é um ato do próprio pecador; admitindo que cada pessoa possui todo o conhecimento e toda a capacidade necessários para assegurar sua salvação, toma-se evidente que poucos são salvos e que Deus não se apressa a impedir que a grande maioria de adultos, no presente estado do mundo, pereça em seus pecados.

Os agostinianos não negam tais dificuldades. Simplesmente afirmam que elas não são peculiares a seu sistema; e repousam satisfeitos com a solução que a Escritura lhes oferece. Esta solução concorda com todos os fatos da consciência e da experiência, até onde alcançam a consciência e a experiência. A Biblia ensina que o homem foi criado santo; que, mediante sua transgressão voluntária

da lei divina, apostatou de Deus; que, em conseqüência de tal apostasia, todos oâ homens entram no mundo em estado de morte espiritual, tanto culpados quanto contaminados; que Deus não exerce influência alguma para conduzi-los a pecar, senão que, ao contrário, por intermédio de sua verdade, de sua providência e de seu Espírito, exerce tal influência sobre eles, que induz os seres racionais a arrepender-se e a buscar sua perdoadora misericórdia e santificadora graça; que todos os que sincera e fielmente buscam a reconciliação com Deus, na forma por ele designada, ele realmente salva; que com base em sua graça soberana, no exercício de seu poder onipotente, ele renova e santifica uma multidão que ninguém jamais poderá enumerar, que de outra forma continuaria em seus pecados. Com tais descrições das Escrituras, tudo concorda dentro da esfera de nosso conhecimento. A consciência e a experiência dão testemunho de que somos uma raça apóstata; que todos os homens são pecadores, e, sendo pecadores, perdemos todo o direito ao favor divino. Que, ao prosseguir no pecado e rejeitar os oferecimentos da misericórdia, os homens agem voluntariamente, seguindo os desejos de seus próprios corações. Além do mais, a consciência de cada um lhes ensina que, na verdade, eles jamais buscaram a salvação de sua alma com a sinceridade e perseverança com que os homens buscam as coisas do mundo, e todavia fracassaram em seus intentos. Cada pessoa que se priva da vida eterna sabe que a responsabilidade repousa sobre si mesma. Em contrapartida, a experiência de cada crente lhe é viva testemunha de que vem de Deus, e não dele mesmo, o fato de estar em Cristo (ICo 1.30); cada crente sabe que, se Deus o deixasse entregue a si mesmo, ele teria continuado na descrença e no pecado. Por que Deus intervém para salvar um e não outro, quando todos são igualmente destituídos de méritos; por que as coisas de Deus são reveladas às criancinhas e ao mesmo tempo ocultas dos sábios e entendidos, só pode ser respondido na linguagem de nosso Senhor: “Sim, ó Pai, porque assim foi do teu agrado” (Mt 11.26).

As mais populares e comuns objeções de que a doutrina agostiniana da regeneração conduz à negligência dos meios de graça, “a esperar o tempo de Deus”, à indiferença ou ao desespero; que é inconsistente com as exortações e mandamentos dirigidos aos pecadores a que se arrependam e creiam, e incompatível com a responsabilidade moral, já foram consideradas várias vezes. Será suficiente repetir uma vez mais que tais objeções se fundamentam na suposição de que a incapacidade, mesmo quando surge de nossa própria pecaminosidade, é incompatível com a obrigação. Além do mais, a tendência natural e real da sensação de impotência, sob o peso do mal, é a de levar a fervorosa e importuna solicitude por alívio diante daquele que é capaz de atendê-

la, e por quem é oferecida.

CAPÍTULO XVI

A FÉ

§ 1. *Observações Preliminares*

O primeiro exercício consciente da alma renovada é a fé; assim como o primeiro exercício consciente de um cego de nascença, cujos olhos tenham sido abertos, é ver. O exercício da visão em tal pessoa é na verdade acompanhado por tantas sensações e emoções novas que ela não pode determinar quanto dessa nova experiência vem dos olhos e quanto vem de outras fontes. Isso se dá com o crente. Tão logo seus olhos são abertos pela renovação provinda do Espírito Santo, ele se vê num novo mundo. As coisas antigas passaram, todas as coisas tomaram-se novas. A apreensão das "coisas de Deus" como verdadeiras jaz no fundamento de todos os exercícios da alma renovada. A discussão de se a fé precede o arrependimento, ou o arrependimento precede a fé, não pode ser levada avante se o significado dos termos estiver em harmonia. A não ser que a fé se limite a alguns de seus exercícios especiais, não se pode pôr em dúvida o fato de que, na ordem natural, ela deve preceder o arrependimento. O arrependimento é o voltar-se da alma do pecado para Deus e, a menos que seja produzido por uma apreensão crente da verdade, não pode sequer ser um ato racional. Como as Escrituras atribuem tanta importância à fé, como todas as promessas de Deus são direcionadas aos crentes, e como os exercícios conscientes da vida espiritual envolvem o exercício da fé, sem a qual são impossíveis, não há como valorizar em demasia a importância desta graça. Para o teólogo e para o cristão praticante, é indispensável ter idéias claras e corretas sobre esta questão que envolve dificuldade especial. Dificuldade que surge, em parte, da natureza da questão; em parte, do fato de que o uso do termo fé tem gerado significados diferentes; em parte, pelas definições arbitrárias que filósofos e teólogos lhe têm dado; e, em parte, pela grande diversidade de aspectos sob a qual é apresentada a Palavra de Deus.

Envolve muita coisa perguntar: O que é fé? Em certo aspecto, é uma questão metafísica. Qual é a natureza psicológica do ato ou estado da mente ao qual designamos fé ou crença? Neste aspecto, a discussão diz respeito tanto ao filósofo quanto ao teólogo. Em segundo lugar, a fé pode ser considerada quanto a seu exercício em toda a esfera da religião e da moralidade. Em terceiro lugar,

pode ser considerada uma graça cristã, o fruto do Espírito; ou seja, aqueles exercícios da fé que são peculiares ao povo regenerado de Deus. Isso é o que se entende por fé salvífica. Em quarto lugar, pode ser considerada em sua relação com a justificação, santificação e o viver santo; ou, no tocante aos exercícios especiais da fé que são requeridos como condições indispensáveis da aceitação do pecador por Deus, ou como essenciais à santidade do coração e vida.

§2 .*A Natureza Psicológica da Fé*

Fé, no sentido mais amplo do termo, é o assentimento à verdade, ou a persuasão da mente de que algo é certo. Em uma linguagem popular ordinária, dizemos que cremos naquilo que consideramos certo. O elemento primário da fé é confiança. A palavra hebraica ; significa sustentar, manter. No niphil, ser firme; e, em um sentido moral, ser fidedigno. No hiphil, considerar como firme, ou fidedigno, depositar confiança, ou confiar em. De modo semelhante, o grego luoTgúu (de níauç, e a forma ireíGu, persuadir) significa confiar, ou seja, estar convicto de que uma pessoa ou coisa é fidedigna. Daí o epíteto tuotóç aplicar-se a alguém que é e mostra ser digno de confiança. Em latim, *credere* (daí nossa palavra crédito) tem o mesmo sentido. Em assuntos mercantis, significa emprestar, confiar a; e assim, em termos gerais, exercer confiança em. “Crede mihi”, confie em mim, confie em minha palavra. *Fides* (de *fido*, e assim de ireíGu) é também confiança exercida em consideração a alguma pessoa ou coisa; daí, a disposição ou virtude que desperta confiança; daí, a promessa, declaração ou garantia que é a base externa da confiança. Nas palavras cognatas://címs', *fidelis,fiducia,* a mesma idéia é proeminente. A palavra alemã “Glaube” tem significado geral análogo. Ela é definida por Heinsius (Wõrterbuch): “der Zustand des Gemüthes da man eine Sache für wahr hãlt und sich darauf verlãsst”, ou seja, “aquele estado de mente no qual uma pessoa recebe e confia em uma coisa como sendo verdadeira”. Somos informados de que a palavra inglesa “faith” é proveniente do anglo-saxão “fegan”, convencionar, estipular, assumir compromisso. E aquele estado de mente que requer ou propõe um acordo; ou seja, é a confiança em uma pessoa ou coisa como sendo fidedigna. “Crer” é definido pelo latim, “credere, fidem dare sive habere”. “Os filólogos”, diz Richardson, “não levam em conta esta importante palavra; ela é indubitavelmente formada no holandês, *Leven;* no alemão, *Leben\ A.-S. Lif-ian, Be-lif-ian', Goth. Liban,* vivere, viver, ou crer, permanecer. *Live* ou *leve, be*-ou *bi-live* ou *leve* são usadas indiferentemente por escritores antigos, seja para denotar *vivere* ou *credere. ...* Crer, pois, e viver por ou de acordo com, ser fiel a; guiar, conduzir, regular, governar ou dirigir a vida por; receber, aceitar, assumir

ou adotar como regra de vida; e, conseqüentemente, pensar, considerar ou julgar ser certo; estar firmemente persuadido de, dar crédito a; confiar ou julgar ser digno de crédito; ter ou dar fé ou confiança; confiar, achar ou considerar confiável.”

Confiança é a Idéia Primária de Fé

À luz de tudo isso, parece que a idéia primária de fé é confiança. A idéia primária de confiança é aquilo que é fidedigno; aquilo que mantém nossas expectativas, que não nos decepciona, visto que é precisamente o que se presume ou se declara ser. É o oposto de enganoso, falso, irreal, fútil e sem valor. Considerar algo verdadeiro é considèrá-lo digno de confiança, como sendo o que se propõe ser. Portanto, fé, no sentido amplo e legítimo do termo, é confiança.

De acordo com essa idéia geral de fé, diz Agostinho:[1] “Credere, nihil aliud est, quam cum

assensione cogitare”. Reid[2] diz a mesma coisa: “A crença admite todos os graus, desde a mais leve suspeita à mais plena certeza. ... Há muitas operações da mente nas quais ... descobrimos ser uma crença um ingrediente essencial.... Crença é um ingrediente na consciência, na percepção e na lembrança.... O que seja essa evidência, é mais facilmente sentido do que descrito.... As ocasiões comuns da vida nos levam a distinguir evidência em diferentes tipos,... tais como a evidência do sentido, a evidência da memória, a evidência da consciência, a evidência do testemunho, a evidência dos axiomas, a evidência do raciocínio. ... Parecem-me concordar somente nisto: que são todas adaptadas pela natureza a produzir crença na mente humana”.

O Sentido Mais Restrito da Palavra

Não obstante, há, na maioria dos casos, grande diferença entre a significação geral de uma palavra e seu significado especial e característico. Portanto, embora haja um elemento de crença em todas as nossas cognições, há importante diferença entre o que é restrita e propriamente chamado fé ou percepção, intuição, opiniões, conclusões ou juízos apodícticos. O ponto a ser determinado é o que essa diferença característica é. Há modos de enunciação sobre este tema corrente entre certa classe de filósofos e teólogos, que dificilmente podem ser considerados definições de fé. Extraem a palavra de seu significado ordinário e estabelecido, ou arbitrariamente a limitam a uma esfera especial de nossas

operações mentais. Por isso diz Morell:[3] “Fé é a intuição de verdades eternas”. Verdades eternas, porém, não são os únicos objetos da fé; nem é a intuição o único modo de apreender a verdade que é da natureza da crença. As mesmas operações se põem contra a asserção de que “Fé é o órgão para o supematural e divino”; ou como o expressa Eschenmayer:[4] “Ein vom Denken, Fühlen und Wollen verschiedenes, eigendthümliches Oigan für das Ewige und Heilige; um órgão especial para o eterno e o santo”. Não obstante, o supematural e o divino não são os únicos objetos inclusive da fé religiosa. É pela fé que sabemos que os mundos foram feitos pela palavra de Deus; foi pela que Noé preparou a arca e Abraão, sendo chamado por Deus, saiu sem saber para onde ia. Os objetos da fé, nesses casos, não são o que se pretende por “verdades eternas”. Além do mais, é uma pretensão arbitrária dizer que a fé é “um órgão especial”, inclusive quando coisas supematurais e divinas são seu objeto. Nossa natureza é adaptada à recepção de todos gêneros de verdades de que temos alguma idéia. Não é necessário, porém, pressupor um órgão especial para verdades históricas, um órgão especial para verdades científicas e outro para as verdades gerais da revelação, e ainda outro para “o etemo e o santo”. Deus nos constituiu capazes de crer, e o complexo estado mental envolvido no ato de fé é naturalmente diferente segundo a natureza da verdade crida, e a natureza da evidência sobre a qual nossa fé se fundamenta. Mas isso não carece da pressuposição de um órgão distinto para cada gênero de verdade.

Não se Considera a Fé como Simplesmente uma Graça Cristã

Não menos insatisfatórias são aquelas descrições da fé que a consideram somente em seu caráter de graça cristã e salvífica. Delitzsch, por exemplo,[5] descreve a fé como o ato mais central de nosso ser; a volta para Deus, saindo de nossa vida interior para ele. “Esse anelo pelo amor gracioso e misericordioso de Deus, como sua própria Palavra o declara - anelan-do-o, alcançando-o, agarrando-o; esse anelo desarmado, destituído de egoísmo, não se sentindo satisfeito com nada mais senão com a graça que Deus prometeu; esse ardente anelo, absorvendo todo raio de luz que procede do amor reconciliado de Deus; essa convicta e segura apropriação e adesão à palavra da graça - isso é fé. Segundo sua natureza, ela é a pura receptividade correlativa da palavra da promessa; um meio de reaproximação a Deus que, como a própria palavra, é designado através da distância de Deus em decorrência do pecado; pois a fé tem de confiar na palavra, a despeito de toda carência de compreensão, carência de visão, carência de experiência. Nenhum *actus reflexi* experimental pertence à natureza da fé. Ela é, segundo sua natureza, um *actio directa,* a saber, *fiducia*

supplex.” Tudo isso é sem dúvida verídico em relação ao crente. Ele, portanto, anela por Deus e se apropria da certeza de seu amor e adere às suas promessas referentes à graça; mas a fé tem uma posição mais ampla que isso. Há exercícios de fé não inclusos nessa descrição, registrados na Escritura, especialmente no sétimo capítulo da Epístola aos Hebreus.

Erdmann[6] afirma que a fé religiosa, a fé sobre a qual as Escrituras põem tanta ênfase, é “Bewusstseyn der Versõhnung mit Gott, consciência da reconciliação com Deus”. Insiste ele que a fé não pode separar-se de seu conteúdo. Crente não é a pessoa que declara isso ou aquilo como verdadeiro; mas a pessoa que se convence de uma verdade específica, a saber, que é reconciliada com Deus. Chamar a fé de uma consciência não é uma definição de sua natureza. E limitá-la a uma consciência da reconciliação com Deus é contrário ao uso que fazem a Escritura e a teologia.

Definições de Fé Baseadas em Sua Natureza Subjetiva

As definições de fé mais comuns e geralmente aceitas possivelmente podem ser reduzidas a três classes, todas elas incluindo a idéia geral de persuasão quanto à verdade. Alguns, porém, buscam o caráter distintivo da fé em sua natureza subjetiva; outros, na natureza de seu objeto; outros, na natureza da evidência, ou na base sobre a qual ela repousa.

A Fé como Distinta de Opinião e Conhecimento

À primeira dessas classes pertencem as seguintes definições: Afirma-se ser a fé ou crença uma persuasão quanto à verdade mais forte que opinião e mais fraca que conhecimento. Os metafísicos dividem os objetos de nossas cognições em possíveis, reais e necessários. Com respeito aos meramente possíveis, podemos formar apenas conjeturas, ou opiniões, mais ou menos plausíveis ou prováveis. Com respeito às coisas que a mente, com maior ou menor confi-

ança, vê como certas, ainda que não possa justificar essa confiança para si ou para outros, ou seja, não possa demonstrar a certeza do objeto, diz-se crer. O que é perfeitamente certo, e pode demonstrar-se verdadeiro quanto à convicção coercitiva, diz-se conhecer. Assim Locke define fé como sendo o assentimento da mente a proposições que são prováveis, mas não infalivelmente verdadeiras. Diz Bailey[7]: “Proponho confiná-la [crença ou fé], primeiramente, ao efeito sobre a mente das premissas em que se denomina o raciocínio provável, ou o que

chamo raciocínio contingente - em uma palavra, as premissas em todo o raciocínio, mas aquele que é demonstrativo; e, em segundo lugar, ao estado de aceitar como verdadeiro, quando esse estado, longe de ser o efeito de quaisquer premissas discernidas pela mente, é dissociado de toda evidência". Crer é admitir algo como verdadeiro, segundo Kant, sobre bases subjetivamente suficientes, objetivamente insuficientes. Ou, como se declara mais plenamente: "Receber como verdadeiro ou a validade subjetiva de um juízo em relação à convicção (que é, ao mesmo tempo, objetivamente válido) tem os três seguintes graus: opinião, crença e conhecimento. Opinião é um juízo conscientemente insuficiente, tanto em termos subjetivos quanto objetivos. A crença, embora subjetivamente suficiente, é reconhecida como objetivamente insuficiente. Denomina-se suficiência subjetiva como sendo convicção (para mim mesmo); denomina-se suficiência objetiva como sendo certeza (para todos)".[8] Diz Erdmann:[9] "Man versteht unter Glauben eine jede Gewissheit, die geringer ist ais das Wissen, und etwa starker íst ais ein blosses Meinen oder Fürmõglichhalten (z. B. ich glaube, dass es heute regnen wird)". "Por fé entende-se alguma persuasão que é mais fraca que conhecimento, mas algo mais forte que meramente considerar possível ou provável, como, por exemplo, creio que choverá hoje." Isso ele dá como sendo o significado comumente aceito da palavra, embora o repudie totalmente como uma definição de fé religiosa.

Insiste-se, em apoio a esta definição de fé, que com respeito a tudo sobre o que não estamos absolutamente certos, e todavia estamos persuadidos e convictos de sua veracidade, afirmamos que cremos. E assim com respeito às coisas lembradas; se o reconhecimento é indistinto e incerto, dizemos que pensamos, por exemplo, que pensamos ver certa pessoa em dado momento e lugar; não estamos certos, mas tal é nossa impressão. Se nossa persuasão do fato é mais forte, dizemos que cremos nele. Se não temos nem podemos ter dúvida alguma sobre ele, dizemos que o conhecemos. De igual modo, o testemunho de nossos sentidos pode ser frágil demais, a ponto de produzir apenas uma probabilidade de que a coisa é como parece ser; se for mais claro, produzirá uma convicção mais ou menos decidida; se for tão claro que destrua toda e qualquer dúvida, o efeito será conhecimento. Se vemos uma pessoa a certa distância, e ficamos totalmente em dúvida quanto à sua identidade, só podemos dizer que ela se parece com alguém que conhecemos. Se tal persuasão se toma mais forte, dizemos: Cremos ser ela mesma. Se estivemos perfeitamente certos, dizemos que a conhecemos. Em todos esses casos, a única diferença entre opinião, crença e conhecimento será sua força relativa. Os objetos são os mesmos, sua relação com a mente é a mesma e a base ou evidência sobre a qual repousam é do

mesmo gênero. Diz-se que não é correto dizer: “Cremos que dormimos em nossa casa à noite passada”, se estamos perfeitamente certos do fato. Se uma testemunha, em um tribunal de justiça, simplesmente disser: “Creio que estava

em determinado lugar em determinado momento”, seu testemunho não terá valia alguma. Ela precisa ser capaz de dizer que tem certeza do fato - que o conhece.

Objeções a Essa Definição

A essa definição de fé pode-se observar:

1. Que o significado que ela atribui à palavra é certamente legítimo, sustentado pelo uso estabelecido. Os estados mentais expressos pelas palavras: Creio ser algo verdadeiro; creio nisso; conheço-o, são distintas umas das outras simplesmente pelos diferentes graus de certeza que nelas entram respectivamente. A provável base desse uso do termo crer consiste em que há mais do elemento de confiança (ou dar voluntariamente à evidência maior influência sobre a mente do que necessariamente lhe pertence), manifesta em nossa mente, do que é expresso em dizer: penáamos ou conhecemos. Por mais que isso seja assim, não se pode negar que a palavra crença às vezes expressa um grau de convicção maior que opinião e menor que conhecimento.

2. Essa, porém, não é a característica distintiva de fé, ou sua *differentia.* Há exercícios de fé nos quais essa certeza não entra. Algumas das maiores convicções de que a mente é capaz não passam de crenças. Inclusive nossa certeza da veracidade da consciência, o fundamento de todas as demais convicções, é da natureza da fé. Assim as verdades primárias que são, e devem ser, pressupostas em nossas pesquisas e argumentos, não passam de crenças. São elaboradas com base na confiança. Não podem ser comprovadas. Se alguém as nega, não há nada mais que dizer. Não pode ser convencido. Sir William Hamilton[10] afirma: “Santo Agostinho diz acuradamente: ‘Conhecemos o que repousa na razão; cremos no que repousa na autoridade’. Mas a razão propriamente dita deve, pelo menos, repousar na autoridade; pois os dados originais da razão não repousam na razão, mas são necessariamente aceitos pela razão sobre a autoridade do que está além de si mesma. Esses dados são, portanto, em rígida propriedade, crenças ou verdades. Por isso, em último recurso, devemos, por força, filosoficamente admitir que a crença é a condição primária da razão, e não a razão a base última da crença. Somos compelidos a subjugar o orgulhoso *Intellige ut credas* de Abelardo, para contentar-nos com o

humilde *Crede ut intelligas* de Anselmo".

O mesmo se dá em outras esferas. O efeito sobre a mente produzido pelo testemunho humano é universalmente reconhecido como fé. Se esse testemunho for inadequado, ele não impedirá a dúvida; mas é possível que seja forte demais para tomar impossível toda e qualquer dúvida. Nenhuma pessoa sã pode pôr em dúvida a existência de cidades como Londres e Paris. Mas, para a maioria das pessoas, a existência não é uma questão de conhecimento, quer intuitivo, quer discursivo. É algo com base na confiança, na autoridade de outros; o que, tendo por base a confiança, os filósofos, teólogos e a massa de seres humanos admitem ser uma forma de fé. Além disso, em alguns estados morais da mente, a convicção de uma pessoa, quanto à realidade de um futuro estado de recompensa e castigo, é tão forte quanto sua crença em sua própria existência, e muito mais forte do que sua confiança no testemunho de seus sentidos. E no entanto um estado de existência futura não é uma questão de conhecimento. É um objeto de fé, ou algo crido. Conseqüentemente, descobrimos que as Escritu-

ras ensinam que há uma plena certeza de fé; uma fé que destrói a possibilidade de dúvida. Diz Paulo: "Por isso, estou sofrendo estas coisas; todavia, não me envergonho, porque sei em quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar meu depósito até aquele Dia" (2Tm 1.12). Como Jó dissera muito tempo antes: "Eu sei que o meu Redentor vive" (19.25). Em Hebreus 11.1, o Apóstolo declara que a fé é a ímóotaaiç e a eleyxoç, nenhum termo mais forte poderia ser selecionado para expressar uma convicção inabalável. Também o poder que a Bíblia atribui à fé como um princípio controlador da vida, como a vencer o mundo, subjugar reinos, fechar as bocas de leões, apagar a violência do fogo, pôr em fuga exércitos de inimigos, é prova suficiente de que ela não é uma frágil persuasão quanto à verdade. Portanto, essa definição que faz com que a característica da fé seja uma medida de confiança maior que a opinião, porém menor que o conhecimento, não pode ser tida como satisfatória.

A Fé Não é uma Convicção Voluntária

Uma segunda definição de fé, fundamentada em sua natureza, é aquela que a faz "uma convicção ou persuasão voluntária quanto à verdade". Esse é um conceito muito antigo da questão. Segundo Teodoreto,[11] **TTÍOTIÇ ÉCRIV ÉKOÚAIOÇ TF)Ç I|IUXFJÇ OUYKAXÁÓEOIÇ,** ou seja, "um voluntário assentimento da mente". E Tomás de Aquino afirma:[11] [12] "Credere est actus intellectus assentientis veritati divinas ex império voluntatis a Deo motas per gratiam".[13] Ele distingue entre

conhecimento e fé, ao representar o primeiro como a convicção produzida pelo próprio objeto visto intuitivamente ou discursivamente (“sicut patet in principiis primis, ... vel ... sicut patet de conclusionibus”), como sendo verdadeiro; enquanto na última a mente não é suficientemente movida ao assentimento “ab objecto proprio, sed per quandam electionem, voluntarie declinans in unam partem magis quam in alteram. Et siquidem hasc sit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio. Si autem sit cum certitudine absque tali formidine, erit fides”.

Essa definição admite diferentes explicações. A palavra “voluntário”, caso seu significado seja determinado pelo amplo sentido do termo “vontade”, inclui toda a operação da mente não puramente intelectual. E assim dizer que a fé é um assentimento voluntário eqüivale a dizer que a fé não é meramente um assentimento especulativo, um ato do juízo a pronunciar algo como sendo verdadeiro, mas inclui o sentimento. Portanto, Nitsch define fé como sendo “gefiihlsmãssiges Erkenmen”. “Die Einheit des Gefíihls und der Erkenntniss;[14] um conhecimento ou persuasão quanto à verdade combinada com o sentimento - a unidade de sentimento e conhecimento.” Mas, se a palavra “vontade” for tomada no sentido do poder de autodeterminação, então não há nada voluntário que não envolva o exercício desse poder. Se nesse sentido a fé é voluntária, então devemos ter o poder para crer ou descrer a nosso bel-prazer. Se cremos na verdade, é porque decidimos ou determinamos, por nós mesmos, recebê-la; se a rejeitamos, é porque queremos desobedecer-lhe. A decisão não é determinada nem pela

natureza do objeto nem pela natureza ou grau da evidência. Às vezes ambos os significados da palavra voluntário parecem ser combinados por aqueles que definem fé como sendo um assentimento voluntário da mente, ou um assentimento do intelecto determinado pela vontade. Isso transparece do que Aquino diz, por exemplo, quando discute a questão de a fé ser ou não uma virtude. Ele argumenta dizendo que, se a fé é uma virtude, o que ele admite ser, então deve incluir o amor, visto que o amor é a forma ou princípio de todas as virtudes; e deve ser autodeterminada, visto não poder existir virtude alguma na fé se ela fosse o inevitável efeito da evidência ou testemunho. Se é uma virtude, então deve incluir um ato de autodeterminação; devemos decidir fazer o que não temos poder algum de fazer.

Observações sobre Essa Definição de Fé

A definição anterior de fé contém muitos elementos de verdade. Em primeiro lugar, é verdade que fé e sentimento são amiúde inseparáveis. Juntos constituem aquele estado da mente ao qual se dá o nome de fé. A percepção de beleza é necessariamente conectada ao sentimento de deleite. Assentir a verdade moral envolve o sentimento de aprovação moral. De igual modo, o discernimento espiritual (fé, quando o fruto do espírito) inclui deleite nas coisas do Espírito, não só como verdadeiras, mas como belas e boas. Eis a diferença entre uma fé viva e uma fé morta. Essa é a porção da verdade envolvida na doutrina romanista de uma fé formada e não formada. Fé (assentimento quanto à verdade) com amor é a*fldes formata*; fé sem amor é *fides informis.* Entretanto, embora seja verdade que a fé às vezes está necessariamente conectada a sentimento, e portanto em um sentido do termo é um assentimento voluntário, todavia esse nem sempre é o caso. Se o sentimento acompanha e entra no exercício da fé, depende de seu objeto (ou da coisa crida) e da evidência sobre a qual se fundamenta. Quando o objeto da fé é uma verdade especulativa, ou mesmo um evento histórico do passado ou do futuro; ou quando a evidência ou testemunho sobre o qual a fé se fundamenta é dirigido somente ao entendimento, e não à consciência ou à nossa natureza emocional ou religiosa, então a fé não envolve sentimento. Cremos na grande massa dos fatos históricos aos quais assentimos como verdadeiros, simplesmente com base no testemunho histórico, e sem nenhum sentimento a envolvê-lo, ou necessariamente conectado a ele. O mesmo é válido com respeito à maior parte do conteúdo da Bíblia. Em grande extensão, ele é histórico ou composto de predições de eventos históricos. Quando cremos no que as Escrituras registram acerca da criação, do dilúvio, da vocação de Abraão, da subversão das cidades da planície, da história de José e fatos afins, nossa fé não inclui sentimento. Não é um exercício da vontade em nenhum sentido desse termo. É simplesmente uma convicção racional fundamentada em evidência suficiente. Pode-se dizer, como disse Aquino, que é o amor ou a reverência para com Deus que inclina a vontade para que creia em tais fatos com base na autoridade de sua Palavra. Os ímpios, porém, crêem neles, e não podem ajudar-se ao crer neles. É difícil encontrar uma pessoa que não creia que os israelitas habitaram no Egito, escaparam da escravidão e tomaram posse da terra de Canaã.

Em segundo lugar, é verdade não só que a fé é, em muitos casos, inseparável do sentimento, mas também que o sentimento exerce muita influência em determinar nossa fé. Isso é especialmente verdadeiro quando as verdades morais e religiosas são o objeto da fé. Falta de congenialidade com a verdade produz insensibilidade para com a evidência pela qual é apoiada. Disse nosso

Senhor aos judeus: “Vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas” (Jo 10.26).

E em outra passagem: “Se alguém quiser fazer a vontade dele, conhecerá a respeito da doutrina, se ela é de Deus ou se eu falo por mim mesmo” (Jo 7.17). E o Apóstolo fala dos que estão perdidos: “Nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que não lhes resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus” (2Co 4.4). A verdade foi apresentada, acompanhada por evidência apropriada e abundante, mas não houve nenhuma suscetibilidade. O defeito estava no órgão da visão, não na ausência de luz. As Escrituras invariavelmente atribuem a incredulidade dos que rejeitam o evangelho ao estado de seus corações. Não pode haver dúvida alguma de que todos os genuínos filhos de Deus receberam a Cristo como seu Deus e Salvador com base na evidência que ele deu de seu caráter e missão divinos, e que ele só foi rejeitado pelos perversos e não regenerados, e em virtude de sua perversidade. Daí ser a incredulidade um grande pecado. Os homens são condenados por não crerem no unigênito Filho de Deus (Jo 3.18). Tudo isso procede. É verdadeiro em relação à fé salvífica. Mas não se dá em todos os tipos de fé, inclusive religiosa; ou seja, a fé que contém verdade religiosa quanto a seu objeto. Portanto, ela não pode fornecer a *differentia* ou critério para distinguir a fé das demais formas de assentimento quanto à verdade. Há estados da mente não só popularmente, mas corretamente, chamados crença, dos quais não só é verdade que o amor, ou congenialidade, é um elemento. Existe aquilo que se chama fé ou ortodoxia morta. Existe aquilo que se chama fé especulativa. Simão, o mago, creu. Inclusive os demônios crêem. Se nos volvermos para além das verdades religiosas, é ainda mais evidente que a fé não é necessariamente um assentimento voluntário da mente. Alguém pode ouvir falar de algo muitíssimo repugnante aos seus sentimentos, como, por exemplo, do triunfo de um rival. Pode, por fim, recusar a crer em tal coisa, mas o testemunho pode tomar-se tão forte que o obrigue a nutrir convicção. Tal convicção é, pelo consenso comum, fé ou crença. Nem visão, nem intuição, nem dedução, mas crença; convicção fundamentada no testemunho. Este tema, ou seja, a conexão entre fé e sentimento, virá a lume novamente em relação a outras definições.

Em terceiro lugar, se tomarmos a palavra voluntário no sentido que implica volição ou autodeterminação, é ainda mais evidente que a fé não pode ser definida como assentimento voluntário. Aliás, existe um provérbio de um homem que se convenceu, contra sua vontade, de não deixar-se convencer. Mas esse é apenas um modo de expressar a verdade já concedida, ou seja, que os

sentimentos têm, em muitos casos, grande influência na determinação de nossa fé. Mas, como acabamos de observar, uma pessoa pode ser constrangida a crer contra sua vontade. Pode relutar contra a convicção; pode determinar que não crerá, contudo a convicção pode ser-lhe forçada. Napoleão, na batalha de Waterloo, ouviu que Grouchy estava aproximando-se. De bom grado creu nisso. Logo lhe chega a notícia de que as colunas que avançam são prussianas. Nisso ele não poderia crer. Não obstante, um estafeta após outro logo confirma um fato não bem-vindo, forçando-o a crer nele. Portanto, não é verdade que na fé, como fé sempre existe, como diz Aquino, uma eleição "voluntarie declinans in unam partem magis quam in alteram". Há outra experiência freqüente. Amiúde ouvimos pessoas dizer que dariam o mundo se pudessem crer. O moribundo Grotius disse que daria toda a sua erudição pela singela fé de seu servo analfabeto. Dizer alguém que pode crer se quiser é contradizer sua consciência. Ele tenta crer. Ele ora ardentemente por fé; mas não pode exercê-la. É verdade, no que diz respeito ao pecador em relação ao evangelho, que essa capacidade de crer se origina do estado de sua mente. Mas esse estado da mente está sujeito à vontade. Não pode ser determinado nem mudado pelo exercício de algum poder voluntário.

Com base nesse fato, a definição de fé, seja como genérica ou religiosa, como um assentimento voluntário à verdade, deve ser considerada insatisfatória.

Definições Fundamentadas no Objeto da Fé

As definições anteriores são todas fundamentadas na pressuposta natureza subjetiva da fé. A definição a seguir é de um tipo diferente. Fundamenta-se na natureza de seu objeto. Diz-se que a fé é a persuasão quanto à veracidade das coisas invisíveis. Essa é uma definição muito antiga e familiar. "Quid est fides", pergunta Agostinho,[15] "nisi credere quod non vides." E Lombard afirma:[16] "Fides est virtus qua creduntur quas non videntur". Daí dizer-se que a fé é absorvida em visão; e uma é contrastada com a outra; como quando o Apóstolo diz: "Andamos por fé, não pela vista". E em Hebreus capítulo 7 todos os objetos da fé, sob o aspecto no qual ela é considerada naquele capítulo, acham-se inclusos sob as categorias de to èXiriÇópeva e *TU* oú pieirógem, "as coisas esperadas e as coisas não vistas". As últimas incluem as primeiras. "Esperamos", diz o Apóstolo, "o que não vemos" (Rm 8.25). A palavra vista(s), nesta conexão, pode ser tomada em três sentidos. Primeiro, em seu sentido literal. Não se nos diz que cremos no que vemos com nossos olhos. O que vemos, sabemos ser verdadeiro. Cremos que o planeta Saturno é circundado por um cinturão, e que

Júpiter possui quatro satélites, com base no testemunho unânime dos astrônomos. Mas, se olharmos através de um telescópio e virmos o cinturão de um e os satélites do outro, nossa fé passa à esfera do conhecimento. Cremos que existe uma cidade chamada Roma e que ela contém o Coliseu, a Arca de Trajano e outros monumentos da antigüidade. Se visitarmos essa cidade e virmos essas coisas pessoalmente, nossa fé se converte em conhecimento. A convicção não é mais forte em um caso do que no outro. Estamos tão seguros de que existe tal cidade, mesmo antes de vê-la, como se estivéssemos estado ali uma centena de vezes. Mas a convicção é de um gênero diferente. Em segundo lugar, diz-se que a mente vê quando ela percebe um objeto imaginado como verdadeiro em sua própria luz ou por sua própria radiância. Essa visão mental pode ser ou imediata ou mediata - ou intuitiva ou através de um processo de averiguação. Uma criança pode crer que os ângulos de um triângulo são iguais a dois ângulos retos com base na autoridade de seu professor. Quando ela entende a demonstração dessa proposição, sua fé se converte em conhecimento. Ela descobre que ele é concreto. Os objetos da percepção sensorial, os objetos da intuição e o que reconhecemos como verídico em um processo de averiguação, não são, segundo essa definição do termo, objetos da fé. Sabemos que o que vemos é verídico; cremos quando reconhecemos como verídico o que não vemos. É verdade que a mesma coisa pode ser um objeto da fé e um objeto do conhecimento, mas não ao mesmo tempo. Podemos reconhecer o ser de Deus como verídico, ou a imortalidade da alma, visto que as proposições “Deus existe” e “a alma é imortal” são suscetíveis de averiguação. Os argumentos em apoio a tais proposições podem satisfazer plenamente nossa mente. Mas são verdades da revelação que devem ser cridas com base na autoridade de Deus. Esses estados mentais que podemos chamar conhecimento e fé não são idênticos, nem são estritamente coexistentes. O efeito produzido pela demonstração é uma coisa. O

efeito produzido pelo testemunho da palavra de Deus é outra. Ambos incluem a persuasão da verdade. Mas tal persuasão é, em sua natureza, diferente em um caso do que é no outro, visto que repousa sobre bases diferentes. Quando os argumentos estão diante da mente, a convicção que produzem é conhecimento. Quando o testemunho de Deus está diante da mente, a convicção que produz é fé. Sobre este tema, diz Tomás de Aquino:[17] “Necessarium est homini accipere per modum fídei non solum ea, quae sunt supra rationem: sed etiam ea, quae per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria, Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinas cognitionem perveniat. ... Secundo, ut cognitio Dei sit communior. Multi enim in studio scientias profícere non possunt. ... Tertio modo propter certitudinem. Ratio enim humana in rebus divinis est multum deficiens”.

Em terceiro lugar, sob as “coisas não vistas”, alguns incluiriam todas as coisas não presentes à mente. Faz-se certa distinção entre conhecimento presentativo e representativo. No primeiro, o objeto está presente no tempo; nós o percebemos, estamos cônscios dele. No conhecimento representativo há um objeto ora presente, representando um objeto ausente. E assim temos a concepção de uma pessoa ou coisa. Essa concepção está presente, mas a coisa representada está ausente. Ela não está diante da mente. Pertence à categoria das coisas não vistas. A concepção que está presente é o objeto do conhecimento; a coisa representada é um objeto de fé. Ou seja, sabemos que temos a concepção; cremos que a coisa que a representa existe ou existia. Se visitarmos um lugar particular enquanto presente a nossos sentidos, sabemos que ele existe; quando vamos embora e formamos uma idéia ou concepção dele, ou seja, quando o recordamos mediante um esforço da memória, então cremos em sua existência. “Sempre que formos além do conhecimento presentativo, e estivemos certos da realidade de um objeto ausente, ali a fé ... entra como um elemento.”[18]

Sir William Hamilton[19] afirma: “Propriamente falando, conhecemos somente o real e o presente, e todo conhecimento real é um conhecimento imediato. O que se diz ser mediatamente conhecido é, na verdade, existência desconhecida, mas somente crida”. Isso, pode-se observar de passagem, deve aplicar-se a todas as proposições de Euclides. Pois elas são “mediatamente conhecidas”, ou seja, vistas como verídicas por meio de um processo de averiguação. Falar de memória, diz Hamilton, “Não é de forma alguma um conhecimento do passado, mas um conhecimento do presente e uma opinião do passado”. Segundo o dr. McCosh, “somos informados de que nos conhecemos, e aos objetos apresentados aos sentidos e às representações (embora sempre como apresentações) na mente; mas cremos nos objetos que vimos no passado, mas que agora não se acham presentes, e nos objetos que nunca vimos, e mui especialmente nos objetos que nunca podemos conhecer plenamente, tais como um Deus Infinito”.[20]

Objeções a Essa Definição Segundo esse ponto de vista, conhecemos o que está presente à mente, e cremos no que

está ausente. A primeira objeção a essa representação é a ambigüidade das palavras presente e ausente como assim usadas. Quando um objeto está presente? e quando está ausente? É fácil responder a estas perguntas quando o objeto é algo material ou um acontecimento externo. Tais objetos estão presentes (“prre sensibus”) quando afetam os sentidos; e ausentes quando não afetam.

Uma cidade ou edifício está presente quando realmente o vemos; ausente, quando deixamos o local onde ele se encontra, e guardamos na memória a imagem dele. Mas como é ele na forma de proposições? A Bíblia diz que todos os homens são pecadores. A verdade assim enunciada está presente à mente. Não a conhecemos. Não podemos comprová-la. Mas cremos nela com base na autoridade de Deus. As Escrituras ensinam que Cristo morreu como resgate por muitos. Aqui não só o fato histórico de que ele morreu é enunciado, mas o propósito pelo qual ele morreu. Aqui também temos uma verdade presente à mente, a qual é um objeto da fé.

A segunda objeção está envolvida na primeira. Os termos presente e ausente são não apenas ambíguos nesta conexão, mas inverídicos, como acabamos de afirmar, ou seja, que um objeto deve estar ausente a fím de ser um objeto da fé. A *differentia,* em outros termos, entre conhecimento e fé, não se encontra na presença ou na ausência de seus objetos. Podemos conhecer o que está ausente, e podemos crer no que está presente.

A terceira objeção consiste em que a convicção que temos da realidade ou a veracidade do que distintamente recordamos é conhecimento, e quando não é distintamente, fé; a menos que decidamos estabelecer uma definição nova e arbitrária do termo conhecimento. Conhecemos o que é perceptível aos sentidos; conhecemos o que a mente vê, seja intuitiva ou discursivamente, existir e ser verídico; e conhecemos aquilo que lembramos distintamente. Em todos os casos, a convicção é da mesma natureza. Em todos, ela se transforma em confiança na veracidade da consciência. Somos cônscios de que percebemos objetos sensíveis. Somos cônscios de que reconhecemos certas verdades. Somos cônscios de que lembramos certos eventos. Em todos esses casos, tal consciência envolve a convicção da realidade ou a veracidade do que se vê, mentalmente apreendido ou lembrado. Tal convicção é, ou pode ser, tão forte em qualquer um desses casos como em qualquer dos outros; e repousa basicamente em tudo sobre a mesma base. Não há, pois, razão para chamar conhecimento a um, e crença a outro. A memória é tanto um conhecimento do passado, como outras formas de consciência são um conhecimento do presente.

A quarta objeção consiste no fato de que negar que a memória nos dá o conhecimento do passado é contrário ao uso estabelecido. É verdade que nos dizem para crer a fím de lembrarmos tais e tais eventos, quando estamos inseguros a respeito. Mas isso se deve ao fato de que, em um dos significados estabelecidos do termo, a crença expressa menor grau de certeza do que o

conhecimento. Mas os homens nunca falam sobre crer em eventos passados em sua experiência acerca dos quais estão absolutamente certos. Sabemos que estáva-mos vivos ontem. Ninguém diz crer que viu seu pai ou sua mãe ou algum amigo íntimo, a quem conhece durante anos. As coisas distintamente lembradas são conhecidas, e não meramente cridas.

A definição que faz da fé a persuasão da veracidade de coisas não vistas é, contudo, correta, se por "coisas não vistas" temos em vista coisas que não são objetos dos sentidos nem da intuição, tampouco de prova demonstrativa. Tudo indica, porém, não ser correto incluir entre as "coisas não vistas", as quais são os objetos especiais da fé, as coisas lembra-

das e ora não presentes à mente. Essa definição de fé, embora correta ao ser limitada quanto a seus objetos às coisas não vistas, no sentido supracitado, é não obstante defectiva ao não assinar a base de nossa convicção quanto à sua veracidade. Por que cremos em coisas como sendo verídicas, as quais jamais vimos e as quais não podemos provar? Diferentes respostas são dadas a essa pergunta; e portanto a definição que não lhe oferece resposta deve ser considerada defectiva.

Definições Fundamentadas na Natureza da Evidência sobre a qual a Fé Repousa

Algumas das definições de fé, como já vimos, fundamentam-se em sua natureza subjetiva; outras, em seus objetos. Além dessas, há outras que buscam sua característica distintiva na razão sobre a qual repousa a convicção que ela inclui. A primeira dessas é aquela que faz da fé uma convicção ou persuasão quanto à verdade fundamentada no sentimento. Isso é por muitos considerado o mais geralmente aceito. Diz Hase:[21] "Todo idioma cultivado tem um termo para aquela forma de convicção que, em oposição ao auto-evidente e demonstrável, repousa sobre bases morais e *emocionais"*. Tal palavra *em grego é níoziç; em português*, "fé". Em seu "Hutterus Redivivus",[22] diz ele: "A idéia comum de fé é: unmittelbar Fürwahrhalten, ohne Vermittelung eines Schlussbeweises, durch Neigung und Bedürfniss", ou seja, "Uma persuasão quanto à verdade, sem a intervenção de argumento, determinada por inclinação e necessidade interior". Ele cita a definição de fé feita por Twesten, como "uma persuasão ou convicção quanto à verdade produzida pelo sentimento"; e a de Nitzsch, supracitada, "a unidade de conhecimento e sentimento". Diz Strauss:[23] "A maneira na qual uma pessoa se apropria do conteúdo de uma revelação, o

assentimento interior que ela rende ao conteúdo das Escrituras e à doutrina da Igreja, não por causa de pesquisa crítica ou filosófica, mas amiúde em oposição a elas, dominada por um sentimento que a Igreja Evangélica chama de o testemunho do Espírito, mas que de fato não passa da percepção da identidade de sua própria vida religiosa com aquilo que é retratado na Escritura e prevalecente na Igreja - esse assentimento determinado pelo sentimento -, na linguagem eclesiástica, é chamado fé". Diz ele ainda:[24] "A pessoa piedosa recebe a verdade religiosa porque sente sua realidade, e porque ela satisfaz suas necessidades religiosas", e portanto acrescenta: "Nenhuma religião jamais foi propagada por meio de argumentos dirigidos ao entendimento, ou de provas históricas ou filosóficas, e isso é inegavelmente procedente no tocante ao cristianismo". Todo o pregador de uma nova religião pressupõe naqueles a quem a apresenta uma necessidade religiosa insatisfeita, e tudo o que ele tem de fazer é levá-los a sentir que tal necessidade é satisfeita pela religião que ele propõe. Celso, nos diz ele, fez disso a base do opróbrio contra os cristãos que criam cegamente; que não podiam justificar as doutrinas que defendiam no tribunal da razão. A isso respondeu Orígenes, dizendo que tal argumento só era verdade no tocante ao povo; que no tocante aos detentores de cultura, a fé era elevada ao conhecimento e o cristianismo transformava-se em filosofia. A Igreja estava dividida entre

crentes e entendidos. A relação entre fé e conhecimento, entre religião e filosofia, tem sido tema de controvérsia desde aquele tempo até hoje. Alguns assumiram, em termos gerais, a opinião de Orígenes e da escola alexandrina, de que aos cristãos instruídos cabe justificar suas doutrinas no tribunal da razão e provar que são verdadeiras sobre bases filosóficas. Outros sustentavam que as verdades da revelação eram, pelo menos em muitos casos, de um tipo que não admitia demonstração filosófica, ainda que não fossem por essa conta consideradas contrárias à razão, mas simplesmente além de sua esfera. Outros, ainda, ensinavam que há um conflito direto entre fé e conhecimento; que o que o cristão crente afirma ser verdadeiro pode ser demonstrado pelo filósofo como sendo falso. Essa é a doutrina do próprio Strauss, e portanto conclui sua longa discussão deste ponto, dizendo: "O crente deve deixar o entendido seguir seu caminho em paz, precisamente como o entendido deve fazer com o crente. Entreguemo-los à sua fé, e que eles nos deixem entregues à nossa filosofia. ... Tem havido bastante tentativas de falsa conciliação. Doravante, somente a separação de princípios opostos pode conduzir a algum bem".[25] Na mesma página, ele admite a grande verdade: "Que a natureza humana possui uma excelente característica: o que alguém sente é para ele uma necessidade

espiritual, e não permite que ninguém a tire dele".

Observações sobre Essa Definição

Com respeito à definição de fé que faz dela uma convicção fundamentada no sentimento, pode-se observar o seguinte:

Primeiro, que há formas de fé das quais isso não procede. Como observado antes, ao tratar-se da definição cognata da fé como um assentimento voluntário da mente, não se dá o mesmo com a fé em geral. Às vezes cremos involuntariamente e no que é totalmente repugnante a nossos sentimentos.

Segundo, não é verdade inclusive no tocante à fé religiosa, ou à fé que tem a verdade religiosa por seu objeto. Pois não pode haver fé sem amor, ou seja, fé especulativa ou morta.

Terceiro, não é verdade em referência a muitos dos exercícios da fé nas pessoas boas. Isaque creu que Jacó seria preferido em vez de Esaú, dolorosamente contra sua vontade. Jacó creu que seus descendentes seriam escravos no Egito. Os profetas creram nos setenta anos de cativeiro de seus patrícios. Os Apóstolos creram que uma grande apostasia na Igreja estava prestes a ocorrer entre seu tempo e a segunda vinda do Senhor. A resposta de Tomás de Aquino a esse fato é que uma pessoa é constrangida por sua vontade (ou seja, seus sentimentos) a crer nas Escrituras, e então ela crê em tudo o que as Escrituras contêm. De modo que sua fé, inclusive na classe de verdades já referida, repousa basicamente no sentimento. Mas tal resposta é insatisfatória. Pois caso se pergunte "Por que os profetas creram no cativeiro, e os Apóstolos na apostasia?", a resposta seria, não com base no efeito dessas verdades sobre seus sentimentos, mas na autoridade de Deus. E caso se pergunte ainda "Por que creram no testemunho de Deus?", a resposta poderia ser porque o testemunho de Deus produz convicção. Ele pode fazer sua voz ser ouvida até mesmo pelos surdos ou pelos mortos. Ou a resposta poderia ser: porque eram homens bons. Em qualquer caso, porém, a pergunta nos leva para além da base de sua fé. Eles creram porque Deus lhes revelou os fatos

referidos. É possível que sua bondade lhes tenha tomado suscetíveis à evidência produzida, mas não constitui essa evidência.

Quarto, admite-se que o exercício da fé salvífica, ou seja, daquela fé que é fruto do Espírito e produto da regeneração, é acompanhado pelo sentimento apropriado a seu objeto. Mas isso não pode ser atribuído à natureza do objeto. Se

cremos em uma boa notícia, o efeito é alegria; se cremos em uma má notícia, o efeito é tristeza. A percepção da beleza produz deleite; da excelência moral, uma excitação de aprovação; das coisas espirituais, em muitos casos, uma alegria inexprimível e cheia de glória.

Quinto, é igualmente verdade que todas essas verdades, se não toda a verdade, possuem uma luz auto-evidenciadora, que não pode ser apreendida sem uma convicção de que realmente elas são exatamente como são apreendidas. Pode-se também admitir que, no que diz respeito à consciência dos verdadeiros crentes, a evidência da verdade é a própria verdade; em outros termos, que a base de sua fé é, em certo sentido, subjetiva. Vêem a glória de Deus na face de Jesus Cristo, e portanto crêem que ele é Deus manifestado na carne. Vêem que as descrições feitas nas Escrituras da pecaminosidade, da culpa e do desamparo do homem caído correspondem à sua própria experiência interior, e eles são, portanto, constrangidos a receber tais descrições como genuínas. Vêem que o plano da salvação proposto na Bíblia se adapta a suas necessidades, seus critérios morais e aspirações religiosas, por isso o abraçam. Tudo isso é verdadeiro, mas não prova que a fé é uma convicção fundamentada no sentimento; pois há muitas formas de fé que claramente não se fundamentam no sentimento; e mesmo no caso dos crentes genuínos, seus sentimentos não são a base última da fé. Sempre recorrem à autoridade de Deus, que é considerado o autor desses sentimentos, através dos quais o testemunho do Espírito se revela à consciência. Diz a Confissão de Fé: “Pelo testemunho da Igreja, podemos ser movidos e incitados a um alto e reverente apreço pela Escritura Sagrada; a suprema excelência de seu conteúdo, a eficácia de sua doutrina, a majestade de seu estilo, a harmonia de todas as suas partes, o escopo de seu todo (que é dar a Deus toda a glória), a plena revelação que faz do único meio de salvar-se o homem, suas muitas excelências incomparáveis e completa perfeição são argumentos pelos quais abundantemente se evidencia ser ela a Palavra de Deus; contudo, nossa plena persuasão e certeza de sua infalível verdade e divina autoridade provêm da operação interna do Espírito Santo que, pela Palavra e com a Palavra, testifica em nosso coração”.[26] A base última da fé, portanto, é o testemunho do Espírito.

A Fé é uma Convicção da Verdade Fundamentada no Testemunho

A outra única definição de fé a ser considerada é aquela que faz dela uma convicção da verdade fundamentada no testemunho. Já vimos o que diz Agostinho: “Conhecemos o que repousa sobre a razão; cremos no que repousa

sobre a autoridade". A essa definição Sir William Hamilton dá sua adesão.[27] Na escola alexandrina, igualmente, a níouç cristã era Auctoritáts-Glaube, uma fé fundamentada na autoridade, oposta, de um lado, à êiuonípri pagã, e, do outro, à yvwaiç cristã, ou explicação filosófica e prova das verdades cridas. Entre

os escolásticos, esta era a idéia prevalecente. Quando definiram a fé como sendo a persuasão de coisas que não se vêem, referiam-se àquelas coisas que recebemos como certas com base na autoridade, e não porque podemos conhecê-las ou demonstrá-las. Portanto, dizia-se constantemente: a fé é humana quando repousa no testemunho dos homens; divina quando repousa no testemunho de Deus. Diz Tomás de Aquino:[28] "Non fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum". "A fé de que falamos não concorda com nada exceto porque é revelada por Deus." Cremos com base na autoridade de Deus, e não porque vemos, conhecemos ou sentimos que algo é certo. Este é o sentido do ensino do grande corpo de teólogos escolásticos. Esta foi também a doutrina dos reformadores e dos teólogos posteriores, tanto luteranos quanto reformados. Falando de assentimento, o qual ele considera como o segundo ato ou elemento da fé, diz Aquino: "Hic actus fidei non rerum evidentia aut causaram et proprietatum notitia, sed Dei dicentis infallibili auctoritate". Diz Turrettin:[29] "Non qureritur, An fides sit scientia, quae habeat evidentiam: Sic enim distinguitur a scientia, quae habet assensum certum et evidentem, qui nititur ratione clara et certa, et ab opinione, quae nititur ratione tantum probabili; ubi fides notat assensum certum quidem, sed inevidentem, qui non ratione, sed testimonio divino nititur". Diz De Moor:[30] "Fides subjectiva est persuasio de veritate rei, alterius testimonio nixa, quomodo fides illa generatim descripta, scientia: et conjectura: opponitur, ... Dividitur ... in fidem divinam, quae nititur testimonio divino, et humanam, qua: fundata est in testimonio humano fide accepto". Owen:[31] "Toda a fé é assentimento a um testemunho; e a fé divina é o assentimento a um testemunho divino." John Howe[32] pergunta: "Por que creio que Jesus é o Cristo? Porque o Deus eterno deu seu testemunho acerca dele que assim é". "A crença de um homem chega a não ser nada sem isto: que há um testemunho divino." Uma vez mais:[33] "Creio naquilo tal como Deus o revela, porque me foi dado por autoridade de Deus". Diz o bispo Pearson:[34] "Quando se nos propõe algo que não é evidente a nossos sentidos, nem a nosso entendimento, em e por si mesmo, nem que podemos conseguir de alguma clara e necessária conexão com a causa da qual procede, ou dos efeitos que naturalmente produz, nem é aceito com base em argumentos verdadeiros nem por referência a outras verdades reconhecidas, e no entanto nos parece

verdadeiro, não por uma manifestação, mas pelo testemunho da verdade, e assim nos leva ao assentimento, não por si mesmo, mas em virtude do testemunho que se dá dele; disso se diz propriamente que é crível; e o assentimento a isso, com base em tal credibilidade, é o conceito apropriado de fé ou de crença".

Esse Conceito é Quase Universalmente Defendido

Essa visão da natureza da fé é recebida quase universalmente não só por teólogos, mas por filósofos e pela massa do povo cristão. A grande questão sempre foi se temos de receber

a verdade com base na autoridade, ou com base na evidência racional. Leibnitz começa seu "Discours de la Conformité de la Foi avec la Raison" dizendo: "Je suppose, que deux vérités ne sauroient se contredire; que 1'objet de la foi est la vérité que Dieu a révélée d'une manière extraordinaire, et que la raison est 1'enchainment des vérités, mais particulièrement (lorsqu'elle est comparés avec la foi) de celles oü 1'esprit humain peut atteindre naturellement, sans être aidé des lumières de la foi".[35]

Já se admitiu que o elemento essencial da fé é a confiança; e, portanto, no sentido geral do termo crer, é confiar. A fé é a segurança da mente em algo como verdadeiro e digno de confiança. Nesse sentido amplo do termo, não importam quais sejam os objetos ou as bases dessa confiança. Não obstante, a palavra é comumente usada em referência a verdades que recebemos com confiança sem sermos capazes de prová-las. E assim nos dizem para crer-mos em nossa própria existência, na realidade do mundo externo e em todas as verdades da razão. Estas, pelo consenso comum, são chamadas crenças. A razão começa com crer, ou seja, com falar confiadamente no que ela nem compreende nem prova. Além disso, admite-se que a palavra crença é às vezes e legitimamente usada para expressar certo grau de certeza menor que conhecimento e mais forte que probabilidade; como quando dizemos que não estamos certos, mas cremos que algo aconteceu.

O Sentido Estrito da Palavra "Fé "

No sentido estrito e especial do termo, porém, em distinção a conhecimento e opinião, a fé significa a crença em coisas não vistas, com base no testemunho. Por testemunho, porém, não se quer dizer meramente a afirmação de uma testemunha inteligente. Há outros métodos pelos quais se pode dar testemunho à

parte de uma afirmação. Um selo é uma forma de testemunho; assim também um sinal. O mesmo se dá com tudo aquilo que compromete a autoridade da testemunha da verdade a ser estabelecida. Quando Elias declarou que Jeová era Deus e Baal uma mentira, disse: “O Deus que responder com fogo, esse é Deus”. A descida do fogo foi o testemunho de Deus em favor da verdade da declaração do profeta. Assim, no Novo Testamento, lemos que Deus deu testemunho da verdade do evangelho, com sinais, com prodígios e diversos milagres e dons distribuídos pelo Espírito Santo (Hb 2.4); e lemos que o Espírito de Deus testifica com nosso espírito que somos filhos de Deus (Rm 8.16).
A palavra, em tais casos, é paptupéu, testificar. Este não é um uso impreciso e impróprio do termo testemunho; pois uma afirmação só é um testemunho porque garante a autoridade daquele que o faz em prol da verdade. E por isso se o que for que penhore essa autoridade, é tão fielmente da natureza do testemunho como uma afirmação. Quando, pois, diz-se que a fé se fundamenta no testemunho, isso significa que ela não se fundamenta nos sentidos, nem na razão, nem nos sentimentos, mas na autoridade daquele por quem é autenticada.

Prova Extraída do Uso Geral do Termo

Pode-se argumentar que esta é a base e a característica distintiva da fé:

1. À luz do uso geral do termo. Diz-se que conhecemos o que vemos ou podemos de-

monstrar; e que cremos no que consideramos verdadeiro com base na autoridade de outros, Admite-se ser isso um fato à luz do qual se chama fé histórica. E isso inclui uma grande medida; tudo o que está registrado acerca do passado; tudo o que é verídico de coisas atuais que não caem dentro da esfera de nossa observação pessoal; todos os fatos da ciência da forma como os recebem as massas; e quase todo o conteúdo da Bíblia, seja do Velho ou do Novo Testamento, As Escrituras constituem o registro da história da criação, da queda, da redenção. O Velho Testamento é a história dos passos preparatórios dessa redenção. O Novo Testamento é uma história do cumprimento das promessas e dos tipos do Velho Testamento na encarnação, vida, sofrimentos, morte e ressurreição do Filho de Deus. Todo aquele que crê nesse registro certifica que Deus é veraz, e é filho de Deus.

Prova Extraída da Consciência

2. Em segundo lugar, a consciência nos ensina que esta é a natureza da fé não só quando seus objetos são fatos históricos, mas também quando as coisas a serem cridas são proposições. Ambas as coisas certamente são com freqüência inseparáveis. Que Deus é o Criador do mundo, é às vezes um fato e uma doutrina. É, como diz o Apóstolo, questão de fé. Cremos com base na autoridade das Escrituras, as quais declaram que “No princípio criou Deus o céu e a terra”. Que Deus enviou seu Filho como propiciação por nossos pecados, é uma doutrina. Repousa unicamente na autoridade de Deus. Nós a recebemos com base em seu testemunho. Assim é com todas as grandes doutrinas da graça; da regeneração; da justificação; da santificação; e de uma vida futura. Como sabemos que Deus aceitará a todos os que crêem em Cristo? Quem pode conhecer as coisas de Deus, exceto o Espírito de Deus, e aquele a quem o Espírito as revela? (ICo 2.10, 11). Pela natureza do caso, “as coisas do Espírito”, os pensamentos e propósitos de Deus, só podem ser conhecidos mediante revelação, e só podem ser recebidos com base na autoridade de Deus, Não são objetos nem dos sentidos nem da razão.

Prova Extraída da Escritura

3. O ensino uniforme da Bíblia é que a fé se fundamenta no testemunho ou autoridade de Deus.

A primeira prova disso é o fato de que as Escrituras chegam a nós sob a forma de uma revelação de coisas que não poderíamos saber de outra maneira. Os profetas do Velho Testamento foram mensageiros, a boca de Deus, para declarar no que o povo devia crer e o que devia fazer. O Novo Testamento é chamado “o testemunho de Jesus”. Cristo veio, não como filósofo, mas como testemunha. Ele disse a Nicodemos: “Nós dizemos o que sabemos e testificamos o que temos visto; contudo, não aceitais o nosso testemunho” (Jo 3.11). “Quem vem das alturas certamente está acima de todos; quem vem da terra é terreno e fala da terra; quem veio do céu está acima de todos e testifica o que tem visto e ouvido; contudo, ninguém aceita o seu testemunho. Quem, todavia, lhe aceita o testemunho, por sua vez, certifica que Deus é verdadeiro” (vv. 31-33). Da mesma forma os Apóstolos foram testemunhas. Como tais foram designados (Lc 24.48). Depois de sua ressurreição e imediatamente antes de sua ascensão, nosso Senhor lhes disse: “Mas recebereis poder, ao descer sobre vós o Espírito

Santo, e sereis minhas testemunhas tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria e até aos confins da terra” (At 1.8). Quando declaravam a morte e

ressurreição de Cristo como fatos que deviam ser cridos, diziam: “Do que nós somos testemunhas” (At 2.32; 3.15; 5.32). Nesta última passagem os Apóstolos dizem que foram testemunhas não só do fato da ressurreição de Cristo, mas de que “Deus, porém, com a sua destra, o exaltou a Príncipe e Salvador, a fim de conceder a Israel o arrependimento e a remissão de pecados (At 5.31). Ver Atos 10.39-43, onde se diz: “e nos mandou pregar ao povo e testificar que ele é quem foi constituído por Deus Juiz de vivos e de mortos. Dele todos os profetas dão testemunho de que, por meio de seu nome, todo aquele que nele crê recebe remissão de pecados”.

A grande queixa contra os Apóstolos, especialmente nas cidades da Grécia, era que eles não apresentavam suas doutrinas como proposições a serem demonstradas; nem ainda declaravam as bases filosóficas sobre as quais repousavam, nem tratavam de sustentá-las ante o tribunal da razão. A resposta que Paulo dá a essa objeção é dupla: Primeiro, que a filosofia, a sabedoria dos homens, havia demonstrado ser absolutamente incompetente para resolver os grandes problemas de Deus e do universo, do pecado e da redenção. De fato, não era nem mais nem menos do que insensatez, no que diz respeito a todas as suas especulações acerca das coisas de Deus. Segundo, que as doutrinas que ele ensinava não eram verdades da razão, mas assuntos de revelação; que deviam ser recebidas não sobre base racional ou filosófica, mas com base na autoridade de Deus; que eles, os Apóstolos, não eram filósofos, mas testemunhas; que não argumentavam empregando as palavras da sabedoria humana, mas simplesmente expunham os conselhos de Deus, e a fé nas doutrinas deles não devia repousar na sabedoria dos homens, mas no poderoso testemunho de Deus.

A segunda prova de que as Escrituras ensinam que a fé é a recepção da verdade com base no testemunho ou na autoridade de Deus, é que o que se nos ordena fazer é receber o registro que Deus concedeu de seu Filho. Isto é fé: receber como fato o que Deus testifica e a razão pela qual ele assim testifica. “Aquele que não dá crédito a Deus o faz mentiroso, porque não crê no testemunho que Deus dá acerca de seu Filho.” Aqui o texto grego tem: **oú ireiHoxeuicev elç** *\r\v* papTupíav **r|v pepapxúpr|Kev** ó **0eòç irepl tou uloO autoO,** “não crê no testemunho que Deus testificou acerca de seu Filho”. “E o testemunho **(r) paptupía)** é este: que Deus nos deu a vida eterna; e esta vida está em seu Filho” (Uo 5.10, 11). Dificilmente poderia haver uma declaração mais evidente da doutrina bíblica quanto à natureza da fé. Seu objeto é o que Deus revelou. Sua base é o testemunho de Deus. Receber esse testemunho é certificar-se de que Deus é veraz. Rejeitá-lo é fazer Deus mentiroso. “Se recebemos o testemunho

dos homens, maior é o testemunho de Deus; porque este é o testemunho de Deus, que testificou acerca de seu Filho."

Este é o ensino constante das Escrituras. A base sobre a qual estamos autorizados e somos ordenados a crer não é a conformidade da verdade revelada com a nossa razão, nem seu efeito sobre os nossos sentimentos, nem que isso supre as necessidades de nossa natureza e condição, mas simplesmente: "Assim diz o Senhof'. As verdades da revelação se recomendam à razão; poderosa e diretamente afetam nossos sentimentos; satisfazem todas as necessidades de nossa natureza como criaturas e como pecadores; e essas considerações podem inclinar-nos a crer, podem fortalecer nossa fé, conduzir-nos a nutri-la e a tomá-la jubilosa e eficaz; mas não são seu fundamento. Cremos com base no testemunho ou autoridade de Deus.

Objeta-se a este conceito, dizendo que cremos que a Bíblia é a Palavra de Deus sobre

outra base além do testemunho. O cumprimento das profecias, os milagres e seus autores, seu conteúdo e os efeitos que produzem são bases racionais para crer-se que de fato são de Deus. A tal objeção podem-se formular duas respostas: Primeira, que os acontecimentos supematurais, como as profecias e os milagres, são algumas das maneiras nas quais se dá o testemunho divino. Paulo disse que Deus deu "sinais, prodígios e vários milagres" (Hb 2.4). E, segunda, que o fim imediato dessas manifestações de previsão divina e poder era autenticar a missão divina dos mensageiros de Deus. Uma vez estabelecida essa missão, o povo era chamado a receber sua mensagem e a crer com base na autoridade de Deus, por quem ela havia sido enviada.

A terceira prova de que as Escrituras ensinam que a fé é uma recepção da verdade com base no testemunho encontra-se nos exemplos e ilustrações da fé que são apresentados nas Escrituras. Imediatamente após a queda, foi feita a promessa a nossos primeiros pais de que a semente da mulher esmagaria a cabeça da serpente. Sobre que outra possível base se poderia repousar a fé nessa promessa, senão sobre a autoridade de Deus? Quando Noé foi advertido por Deus acerca do dilúvio que se avizinhava, e lhe foi ordenado que preparasse a arca, ele creu, não porque viu sinais do dilúvio que se avizinhava, nem porque seu juízo moral lhe assegurasse que Deus vingaria daquela forma sua lei violada, mas simplesmente por base no testemunho de Deus. Igualmente quando Deus prometeu a Abraão a posse da terra de Canaã, que ele, um ancião sem filhos,

viria a ser pai de muitas nações, que por meio de sua semente seriam benditas todas as nações da terra, sua fé não pôde ter outra base senão a autoridade de Deus. O mesmo sucede a cada ilustração de fé dada pelo Apóstolo no capítulo onze de sua Epístola aos Hebreus. E o mesmo temos em toda a Bíblia. Não temos base para nossa fé num mundo espiritual, no céu e no inferno descritos na Escritura, na doutrina da redenção, na segurança e triunfo definitivo da Igreja, à parte do testemunho de Deus. Se a fé não repousa no testemunho, não tem onde repousar. Paulo nos diz que todo o evangelho repousa sobre o fato da ressurreição de Cristo dentre os mortos. Se Cristo não ressuscitou, é vã nossa fé e ainda permanecemos em nossos pecados. Mas nossa certeza de que Cristo ressuscitou no terceiro dia repousa sobre o testemunho que Deus de várias maneiras deu deste fato.

Este é um ponto de grande importância prática. Se a fé, ou nossa persuasão quanto às verdades da Bíblia, repousa sobre bases filosóficas, então fica aberta a porta para o racionalismo; se repousa sobre sentimentos, ela fica aberta para o misticismo. O único fundamento seguro e satisfatório é o testemunho de Deus, que não pode errar, e que não enganará.

Portanto, a fé pode ser definida como a persuasão quanto à verdade baseada no testemunho. A fé do cristão é a persuasão quanto à verdade dos fatos e doutrinas registrados nas Escrituras com base no testemunho de Deus.

§ 3. *Diferentes Tipos de Fé*

Ainda que se admita a definição apresentada anteriormente, deve-se admitir que há diferentes tipos de fé. Em outros termos, o estado mental que designa a palavra é muito diferente em um caso do que é em outros. Essa diferença surge em parte da natureza de seus objetos, e em parte da natureza ou forma do testemunho em que se baseia. Uma coisa é fé em um fato histórico ou em uma verdade especulativa; outra coisa é fé na verdade estética; outra coisa é

fé na verdade moral; outra coisa é fé na verdade espiritual, especialmente fé na promessa da salvação que se nos é feita. Isto é, o estado de mente chamado fé é muito diferente, em qualquer desses casos, do que é nos demais. Também o testemunho que Deus dá da verdade é de diferentes tipos. Em uma de suas formas, dirige-se especialmente ao entendimento; em outra, à consciência; em outra, à nossa natureza regenerada. Essa é a causa da diferença entre fé especulativa, fé temporal e fé salvífica.

Fé Morta ou Especulativa

Há muitos que crêem que a Bíblia é a Palavra de Deus; que recebem tudo o que ela ensina; e que são perfeitamente ortodoxos em suas crenças doutrinais. Caso lhes seja indagado por que crêem, talvez nem saibam o que responder. A reflexão poderia levá-los a dizer que crêem porque outros crêem. Recebem sua fé por herança. Foram ensinados a crer assim desde a mais tenra idade. A Igreja à qual pertencem inculca esta fé, que lhes é ensinada como verdadeira e necessária. Outros de maior cultura podem dizer que a evidência da origem divina da Bíblia, tanto externa quanto interna, satisfaz sua mente e lhes produz a convicção racional de que as Escrituras são uma revelação de Deus, e recebem seu conteúdo com base nessa autoridade. Essa fé, tal como ensina a experiência, é perfeitamente compatível com uma vida mundana ou perversa. Isso é o que a Bíblia chama de fé morta.

Fé Temporal

Em contrapartida, não há nada mais comum do que o fato de o evangelho produzir uma impressão temporal, mais ou menos profunda e duradoura. Os que recebem essa impressão, crêem. Mas, por não terem raiz em si mesmos, mais cedo ou mais tarde apostatam. É igualmente uma experiência comum é que homens totalmente indiferentes, ou mesmo cépticos, em tempo de perigo, ou ao avizinhar-se a morte, se convencem profundamente da certeza daquelas verdades religiosas previamente conhecidas, porém até então negligenciadas ou rejeitadas. Essa fé temporal se deve à graça comum; ou seja, àquelas influências do Espírito comuns em maior ou menor medida a todos os homens, que operam na alma sem renová-la, e que revelam a verdade à consciência, e fazem com que produza convicção.

Fé Salvífica

A fé que assegura a vida eterna; que nos une a Cristo como membros vivos de seu corpo; que nos converte em filhos de Deus; que nos faz participantes de todos os benefícios da redenção; que opera através do amor e é frutífera em boas obras, fundamenta-se não na evidência externa ou moral da verdade, mas no testemunho do Espírito com a verdade e através da verdade na alma renovada.

O que Está Implícito no Testemunho do Espírito

É necessário, antes de avançar mais, determinar o que está implícito no

testemunho do Espírito, do qual se diz que é a base da fé salvífica.

Deus, ou o Espírito de Deus, dá testemunho da verdade das Escrituras e das doutrinas que elas contêm. Esse testemunho, como já se viu, é em parte externo, consistindo em profecias e milagres, e em parte está na natureza das mesmas verdades em sua relação com os elementos intelectuais e morais da alma, e em parte é específico e supematural. Os homens não regenerados podem sentir o poder das duas primeiras classes de testemunho, e crer com uma fé meramente intelectual e especulativa, ou, tal como pode ser denominada por sua base, com uma fé moral, meramente temporal. A forma espiritual do testemunho limita-se aos regenerados. Naturalmente, é inescrutável. As operações do Espírito não se revelam na consciência de outra maneira senão por seus efeitos. Sabemos que os homens nascem pelo Espírito, que o Espírito habita no povo de Deus e influencia continuamente seus pensamentos, sentimentos e ações. Mas sabemos isso apenas pelo ensino da Bíblia, não porque tenhamos consciência de suas operações. “O vento sopra onde quer, ouves sua voz, mas não sabes donde vem, nem para onde vai; assim é todo o que é nascido do Espírito” (Jo 3.8).

Esse testemunho do Espirito não é uma afirmação de que a Biblia é a Palavra de Deus. Tampouco é produto de uma convicção cega e não inteligente desse fato. Não se dirige, como sucede com o testemunho humano, de fora para a mente, mas está dentro da própria mente. É uma influência destinada a produzir fé. Chama-se de testemunho porque recebe esse nome na Escritura; e porque tem a natureza essencial de um testemunho, visto ser o penhor da autoridade de Deus em apoio da verdade.

Os efeitos desse testemunho interior são: (1.) O que as Escrituras chamam de “discernimento espiritual”. Isso significa duas coisas: um discernimento devido à influência do Espírito; e um discernimento não só da verdade, mas também da santidade, excelência e glória das coisas discernidas. A palavra espiritual significa, neste sentido, conformado à natureza do Espírito. Por isso é que se diz que a lei é espiritual, ou seja, santa, justa e boa. (2.) Um segundo efeito necessariamente derivado do que se acaba de mencionar é deleite e complacência, ou amor. (3.) A apreensão das verdades reveladas, apropriadas à nossa natureza e necessidades. (4.) A firme convicção de que essas coisas não só são verdadeiras, mas divinas. (5.) Os frutos dessa convicção, ou seja, da fé assim produzida, são as boas obras: santidade de coração e vida.

Portanto, quando se pergunta a um cristão por que ele crê nas Escrituras e nas

doutrinas nelas contidas, sua simples resposta é: com base no testemunho ou autoridade de Deus. De que outra maneira se poderia saber que o universo foi criado por Deus, que nossa raça apostatou de Deus, que ele enviou seu Filho para nossa redenção, que a fé nele logrará a salvação? A fé nessas verdades não pode ter outra base além do testemunho de Deus. Se a alguém instruído se pergunta como Deus testifica da veracidade da Bíblia, essa pessoa responderá: De todas as maneiras concebíveis: através de sinais, maravilhas e milagres; através da exibição que a Bíblia faz do conhecimento divino, da excelência, da autoridade e do poder. Se é uma pessoa destituída de conhecimentos, é possível que diga simplesmente: “Antes eu era cego, agora vejo”. Tal pessoa, e de fato cada cristão, passa de um estado de incredulidade para um estado de fé salvífica, não por algum processo de investigação ou de argumentação, mas da experiência interior. A mudança pode ocorrer, e amiúde ocorre, em um instante. A fé que um cristão tem na Bíblia é, como já se observou, análoga à que todos os homens têm na lei moral, que reconhecem não só como verdade, mas como que possuindo a autoridade de Deus. O que o homem natural percebe no tocante à lei moral, o homem renovado é capaci-

tado a percebê-lo no tocante às “coisas do Espírito”, mediante o testemunho do Espírito com a verdade e através da verdade em seu coração.

Prova Extraída das Declarações Expressas das Escrituras

1. Que esta é a doutrina biblica sobre o tema, é evidente à luz das declarações expressas das Escrituras. Nosso Senhor prometeu enviar o Espírito com esse preciso propósito. “Ele convencerá o mundo do pecado”, especialmente do pecado de não crer em Cristo; “da justiça”, ou seja, da justiça de Cristo, da justiça de suas demandas, de ser considerado e recebido como Filho de Deus, Deus manifestado em carne e Salvador do mundo; “e do juízo”, ou seja, da destruição final do reino das trevas e do triunfo definitivo do reino da luz (Jo 16.8). Portanto, a fé é sempre representada nas Escrituras como um dos frutos do Espírito, como dom de Deus, como produto de sua energia (ihouç tíjç êvepYeíaç roO 0eoO) (Cl 2.12). Lemos que os homens crêem em virtude do mesmo poder que operou em Cristo quando Deus o ressuscitou dentre os mortos (Ef 1.19, 20). O Apóstolo Paulo estabelece de maneira elaborada a base da fé no segundo capítulo de 1 Coríntios. Declara que, para seu apoio, não se fundamentava nas atraentes palavras da sabedoria humana, mas na demonstração do Espírito, a fim de que a fé dos ouvintes não repousasse na sabedoria dos homens, mas no poder de Deus. A fé não devia repousar na argumentação, em

provas históricas ou filosóficas, mas no testemunho do Espírito. O Espírito demonstra a verdade à mente, ou seja, produz a convicção de sua veracidade, e leva a alma a abraçá-la com certeza e deleite. Já foram citadas passagens que ensinam que a fé repousa no testemunho de Deus, e que a incredulidade consiste na rejeição desse testemunho. O testemunho de Deus é dado através do Espírito, cuja função é tomar as coisas de Cristo e mostrá-las a nós. O Apóstolo João diz a seus leitores: "E vós possuis unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento. ... Quanto a vós outros, a unção que dele recebestes permanece em vós, e não tendes necessidade de que alguém vos ensine; mas, como a sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não é falsa, permanecei nele, como também ela vos ensinou" (lJo 2.20, 27). Esta passagem ensina: (1.) Que os verdadeiros crentes recebem de Cristo (o Santo) uma unção. (2.) Que essa unção é o Espírito Santo. (3.) Que ela assegura o conhecimento e a convicção da verdade. (4.) Que essa instrução interior que os toma crentes é permanente, e os protege contra a apostasia.

1 Coríntios 2.14 e 15

Igualmente explícita é a passagem de 1 Coríntios 2.14 e 15: "Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se discernem espiritualmente. Porém o homem espiritual julga todas as coisas, mas ele mesmo não é julgado por ninguém". As coisas do Espírito são as coisas que o Espírito revela. Concernente a essas coisas, aprendemos: (1.) Que o homem natural, ou não convertido, não as recebe. (2.) Que o homem espiritual, ou seja, o homem em quem o Espírito habita, as recebe. (3.) Que a razão dessa diferença é que o primeiro não tem discernimento espiritual, e o último o tem. (4.) Esse discernimento espiritual é a apreensão da verdade e da excelência das coisas discernidas. (5.) E espiritual, como se acaba de afirmar, em virtude da operação

do Espírito e porque se apreende a conformidade das verdades discernidas com a natureza do Espírito.

Quando Pedro confessou que Jesus era o Cristo, o Filho do Deus vivo, nosso Senhor afirmou: "Bem-aventurado és, Simão Barjonas, porque não foi carne e sangue que to revelaram, mas meu Pai, que está nos céus" (Mt 16.17). Outros homens tinham a mesma evidência externa da deidade de Cristo que Pedro tinha. Sua fé não se devia exclusivamente a essa evidência, mas ao testemunho interior de Deus. Nosso Senhor rendeu graças por Deus haver ocultado os mistérios de

seu reino aos sábios e entendidos, e os revelado aos pequeninos (Mt

11.25). A revelação externa foi feita a ambas as classes. Além dessa revelação externa, os chamados pequeninos receberam um testemunho interno que fez com que se tomassem crentes. Daí nosso Senhor dizer: Ninguém pode vir a mim, se não for atraído e instruído por meu Pai (Jo 6.44, 45). O Apóstolo nos diz que o mesmo evangelho, as mesmas verdades objetivas, com a mesma evidência externa e racional, que era escândalo para o judeu e loucura para o grego, aos chamados era sabedoria e poder de Deus. Por que essa diferença? Não por causa do conhecimento superior ou maior excelência dos chamados, mas pela influência divina interna, a KArjcnç, da qual eram os sujeitos. A conversão instantânea de Paulo não deve ser atribuída a algum processo racional de argumentação; tampouco à sua suscetibilidade moral à verdade; tampouco à manifestação visível de Cristo, pois nenhum milagre, luz ou fulgor externo poderia mudar o coração e transformar todo o caráter, em um instante. Foi, como o próprio Apóstolo nos informa (G1 1.15, 16), a revelação interna de Cristo a ele mediante a especial graça de Deus. Foi o testemunho do Espírito, que, sendo interior e supematural, o capacitou a ver a glória de Deus na face de Jesus Cristo. O salmista orou para que Deus abrisse seus olhos a fim de ver as maravilhosas coisas de sua lei. O Apóstolo orou pelos efésios para que Deus lhes outorgasse o Espírito Santo, que os olhos de sua alma fossem abertos, para que conhecessem as coisas que graciosamente lhes tinham sido outorgadas por Deus (Ef 1.17, 18). Por toda a Bíblia, o fato de alguém crer é atribuído não a seu estado subjetivo, mas à obra do Espírito em seu coração.

Prova Extraída da Maneira como os Apóstolos Agiam

2. Como as Escrituras expressamente ensinam que a base da fé genuína ou salvífica é o testemunho interno do Espírito, os Apóstolos sempre agiam com base nesse princípio. Anunciavam a verdade e demandavam sua instantânea recepção, sob a pena de morte eterna. Nosso Senhor fez o mesmo. “Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus” (Jo 3.18). Demandava-se fé imediata. Sendo demandada por Cristo, e mediante sua ordem, pelos Apóstolos, tal exigência deve ser justa e razoável. Não obstante, ela não o podia ser a menos que a evidência da verdade a acompanhasse. Essa evidência não podia ser formada por provas externas da deidade de Cristo e seu evangelho, pois tais provas estavam presentes na mente de comparativamente poucos dos ouvintes do evangelho; tampouco podia advir de provas racionais ou argumentos filosóficos, pois ainda

um menor número podia apreciar tal evidência, e se não o podia, de nada valeria a produção de fé salvífica. A evidência da verdade, para a qual Deus exige assentimento no momento de sua enunciação, deve estar na própria verdade. E, se tal assentimento é obrigatório, e o dissentimento ou incredulidade, um pecado, então a evidência deve

ser de tal natureza, que um estado corrupto da alma toma uma pessoa insensível. "Mas, se nosso evangelho ainda está encoberto", diz o Apóstolo, "é para os que se perdem que está encoberto, nos quais o deus deste século cegou o entendimento dos incrédulos, para que lhes não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus.... Porque Deus, que disse: Das trevas resplandecerá a luz, ele mesmo resplandeceu em nosso coração, para iluminação do conhecimento da glória de Deus, na face de Cristo" (2Co 4.3-6). Aqui se ensina: (1.) Qué onde quer e sempre que Cristo é pregado, a evidência de sua deidade é apresentada. A glória de Deus resplandece em sua face. (2.) Se alguém não consegue vê-la, é porque o deus deste mundo cegou seus olhos. (3.) Se alguém a percebe e crê, é em virtude da iluminação interior produzida por Aquele que primeiro ordena que a luz resplandeça das trevas.

1

De Prcedestinatione Sanctorum [II.], 5; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1838, vol. x. p. 1349 b.

2

On the Intellectual Powers, Essay II. cap. xx; *Works*, Edimburgo, 1849, pp. 327 b, 328 a, b.

3

Philosophy ofReligion.

4

Die einfachste Dogmatik, § 333; Tübingen, 1826, p. 376.

5

Biblical Psychology, p. 174.

6

Vorlesungen über Glauben und Wissen, von Johnann Eduard Erdmann, Berlim, 1837, p. 30.

7

Letters on the Philosophy of the Human Mind, Londres, 1855, pp. 75, 76.

8

Translation ofCritic of Pure Reason, de Meiklejohn, Londres, 1855, p. 498.

9

Glauben und Wissen, Berlim, 1837, p. 29.

10

Works, de Reid; edição de Edimburgo, 1849, nota A, § 5, p, 760, b.

11

Grcecarum Affectionum Curatio, sermo i. edição de Commelinus, Heidelberg (?), 1592, p. 16, linhas 11,12.

12

Summa, II. ii. art. 9, edição de Cologne, 1640, p. 8 b, da terceira coleção.

13

Ibid. quaest. i. art. 4, pp. 3 b, 4 a, da terceira coleção.

14

System der Christlichen Lehre, Einl. II. A. § 8.3, quinta edição, Bonn, 1844, p. 18.

15

In Joannis Evangelium Tractatus, XL. 9; *Works,* edição Benedictines, Paris, 1837, vol. iii. p. 2088 b.

16

Liber Sententiarum, Ill.xxiii. B., edição de 1472(7).

17

Summa, II.ii. quEcst. ii. art, 4, edição de Cologne, 1630, pp. 6 b, 7 a, da terceira coleção.

18

Intuitions of the Mind, de McCosh, parte II. livro ii. cap. 1, edição de Nova Iorque, 1860, p. 197.

19

[15] *Lectures on Metaphysics and Logic*, vol. i. “Metaphysics”, lect. xii. sub fín., edição de Boston, 1859, pp. 152, 153.

20

Intuitions of the Mind, p. 198.

21

Dogmatik, terceira edição, Leipzig, 1842, p. 307.

22

Sexta edição, Leipzig, 1845, p. 4.

23

Dogmatik, § 20, edição de Tübingen e Stuttgart, 1840, vol. i, p. 282.

24

Ibid., p. 298.

25

Ibid., p. 356.

26

Capítulo i, § 5.

27

Ver página 1060 e 1061.

28

Suma, II. ii. qiucst. i. art. 1, edição de Cologne, 1640, p.2, a, do terceiro conjunto.

29

Institutio, XV. ix.3, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii. p.497.

30

Commentarius in Johannis Marckii Compendium, cap. xxii. § 4, Leyden, 1766, vol. iv. p. 299.

31

Doctríne of Justification, cap. i, edição de Filadélfia, 1841, p. 84.

32

Works, vol. ii. p. 885, edição de Carter, Nova Iorque, 1869.

33

[n]*Ibid,* p. 1170.

34

An Exposition ofthe Creed, 7[a] edição, edição de Londres, 1701, p. 3.

35

Théodicée, Works, edição de Berlim, 1840,1839, parte ii, p. 479.

Prova Extraída da Prática na Igreja

3. Como Cristo e os Apóstolos agiam com base nesse princípio, assim têm feito todos os fiéis ministros e missionários desde aquele tempo até hoje. Não esperam convencer e converter os homens através de evidência histórica ou argumentos filosóficos. Dependem da demonstração do Espírito.

Prova Extraída da Analogia

4. Esta doutrina, de que a genuína e imediata base da fé nas coisas do Espírito é o testemunho do Espírito, produzindo discernimento espiritual, é sustentada por analogia. Se alguém não pode ver o resplendor do sol, é porque é cego. Se não pode perceber as belezas da natureza e da arte, é porque não possui tal inclinação. Se não pode apreender "os acordes de sons maviosos", é porque não possui audição musical. Se não pode ver a beleza da virtude, ou a autoridade divina da lei moral, é porque seu senso moral está obliterado. Se não pode ver a glória de Deus em suas obras e sua Palavra, é porque sua natureza religiosa está pervertida. E, de modo semelhante, se não pode ver a glória de Deus na face de Jesus Cristo, é porque o deus deste mundo cegou seus olhos.

Não há justificativa para alguém que não consegue ver excelência alguma na virtude e repudia a autoridade da lei moral. A Bíblia e o juízo instintivo dos homens condenam o ateu. De modo semelhante, as Escrituras pronunciam como maldito todo aquele que não crê que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo. Essa é a negação da suprema excelência; a rejeição da mais clara manifestação de Deus já feita ao homem. O solene juízo de Deus é: "Se alguém não ama o Senhor, seja anátema. Maranata!" (ICo 16.22). Nesse juízo todo o universo inteligente finalmente aquiescerá.

Dessa forma, nas Escrituras a fé tem por base o testemunho de Deus. Como já se afirmou, por testemunho entende-se a atestação, tudo aquilo que certifica a autoridade da testemunha em favor da verdade a ser estabelecida. Como esse testemunho é de distintas formas, também a fé que ele produz é diferente. Até onde o testemunho é meramente externo, a fé que ele produz é meramente histórica ou especulativa. Até onde o testemunho é moral, consistindo no poder que o Espírito imprime à verdade sobre a consciência natural, a fé é temporal, dependendo do estado mental que é sua causa imediata. Além desses, temos o testemu-

nho interior do Espírito, que é de tal natureza e poder que produz uma perfeita revolução na alma, comparada na Escritura com o efetuado pela abertura dos olhos ao cego para a realidade, para as maravilhas e para as glórias da criação. Portanto, existe entre uma fé repousando sobre este testemunho interior do Espírito e uma fé meramente especulativa, toda aquela diferença que existe entre a convicção que tem um cego das maravilhas da natureza antes e depois que lhe sejam abertos os olhos. Como este testemunho é informativo, capacitando a alma a ver a verdade e a excelência de "as coisas do Espírito" até onde está envolvida a consciência do crente, sua fé é uma forma de conhecimento. Ele vê ser verdade o que o Espírito revela e autentica.

§ 4. *Fé e Conhecimento*

A relação da fé com o conhecimento é um campo amplo. As discussões acerca dessa questão têm sido variadas e intermináveis. É pouco provável que as questões em discussão jamais sejam resolvidas para a satisfação de todas as partes. A base da fé é a autoridade. A base do conhecimento são os sentidos ou a razão. Aqui só nos é acrescentada a fé cristã, ou seja, a fé que recebe as Escrituras como a Palavra de Deus e tudo o que elas ensinam como verdadeiro com base em sua autoridade.

Faz-se Necessária uma Revelação Supernatural?

A primeira questão é se há alguma necessidade de uma revelação supernatural, se a razão humana não é competente para descobrir e autenticar toda a verdade necessária. Essa questão já foi considerada sob o tópico do Racionalismo, onde se demonstrou: (1.) Que a consciência de cada pessoa lhe ensina que há questões concernentes a Deus e à sua própria origem e destino, a qual sua razão não pode responder. (2.) Que ele sabe, *a priori*, que a razão de nenhuma outra pessoa pode responder-lhe satisfatoriamente. (3.) Que ele sabe, da própria experiência, que nunca foram respondidas pela sabedoria humana, e (4.) Que as Escrituras declaram que o mundo não conhece a Deus por sua própria sabedoria; que a sabedoria do mundo é loucura em sua avaliação, e, portanto, Deus mesmo fez conhecidas as verdades para a salvação do homem, as quais não podem ser descobertas pela razão.

As Verdades da Revelação Seriam Demonstráveispela Razão?

Uma segunda questão é se as verdades, supematuralmente reveladas, poderiam

ser autenticadas perante o tribunal da razão antes de serem racionalmente aceitas; de modo a serem recebidas não com base na autoridade, mas mediante prova racional. Isso também foi discutido previamente. Já ficou demonstrado que a pretensão de que Deus nada pode revelar que a razão humana não possa, quando conhecido, demonstrar ser verdadeiro, pressupõe que a razão humana é a medida de toda a verdade; que não há inteligência no universo superior à do homem; e que Deus não pode ter propósitos e planos, cujas bases e razões não sejamos competentes para descobrir e apreciar. Ela emancipa a alma da autoridade de Deus, recusando-se a crer em algo exceto com base na autoridade da razão. Por que não podemos crer no testemunho de Deus de que há um mundo espiritual, e igualmente crer que existe uma nação

chamada China com base no testemunho dos homens? Ninguém age com base no princípio de crer somente no que ele pode entender e provar, em qualquer outra esfera da vida. Há multidões de verdades que toda a pessoa, no uso de sua sanidade mental, recebe confiantemente, sem ser capaz ou de prová-las ou de compreendê-las. Se podemos crer somente no que podemos provar ser verdadeiro ante o tribunal da razão, então o reino do céu seria fechado a todos, menos aos sábios. Não poderia haver cristão que não fosse também filósofo. Em questão de fato, ninguém age com base nesse princípio. Isto está pressuposto na soberba da razão, ou como uma apologia para a rejeição das verdades desagradáveis, mas os homens crêem em Deus, no pecado, no livre-arbítrio, na responsabilidade, sem a capacidade de compreender ou conciliar essas verdades umas com as outras ou com outros fatos da consciência ou da experiência.

Não Poderiam as Verdades Reveladas Ser Filosoficamente Defendidas?

Uma terceira questão é: Admitindo-se uma revelação supematural, e ainda admitindo-se a obrigação de receber, com base na autoridade de Deus, as doutrinas que a revelação faz conhecidas, não poderiam essas doutrinas reveladas ser filosoficamente defendidas, a fim de recomendá-las à aceitação dos que negam a revelação? Não poderiam as doutrinas bíblicas concernentes a Deus, à criação, à providência, à trindade, à encarnação, ao pecado, à redenção e ao estado futuro ser assim declaradas e sustentadas filosoficamente, a ponto de constranger a aquiescência nelas como verdades da razão? Essa foi a base assumida na Igreja primitiva pelos teólogos da escola alexandrina, a qual empreendeu elevar a rríouç do povo a uma yvcôoLç pelos filósofos. E assim os escritores sacros se converteram em platonistas, e o cristianismo foi transformado em platonismo. Grande parte da atividade mental dos escolásticos

durante a Idade Média foi empregada no mesmo esforço. Aceitavam a Bíblia como revelação supematural de Deus. Aceitavam a interpretação que a Igreja fazia de seus ensinos. Admitiam ser obrigação crer em suas doutrinas com base na autoridade de Deus e da Igreja. Não obstante, afirmavam que todas essas doutrinas podiam ser filosoficamente provadas. Em tempos mais recentes, Wolf empreendeu demonstrar todas as doutrinas do cristianismo com base nos princípios da filosofia de Leibnitz. Em nossos próprios dias, tal princípio e tais tentativas têm sido levados a sério como nunca. Sistemas teológicos, construídos sobre a filosofia de Hegel, de Schelling e de Schleiermacher, têm quase substituído os antigos sistemas bíblicos. Se alguém de cultura e inteligência comuns compendiasse um volume do que se chama "Teologia Especulativa" (ou seja, teologia apresentada nas formas da filosofia especulativa), não entenderia uma página sequer, e dificilmente entenderia uma única sentença. Não poderia dizer se a teologia a que se propõe apresentar é cristianismo ou budismo. Ou, pelo menos, acharia umas poucas gotas de verdade bíblica tão diluídas pelos dilúvios da especulação humana, que o mais delicado dos testes químicos fracassaria em detectar o elemento divino.

Tais Tentativas São Fúteis

Todas essas tentativas são fúteis. A prova empírica disso é que nenhuma de delas jamais obteve êxito. O experimento tem sido feito centenas de vezes, e sempre com o mesmo

resultado. Onde estão agora as exposições e vindicações filosóficas das doutrinas bíblicas feitas pelos pais platonistas, pelos escolásticos, pelos cartesianos ou pelos leibnitzianos? Que poder sobre a razão, sobre a consciência ou sobre a vida tem qualquer dos sistemas especulativos de nossos dias? Quem, além dos devotos dos sistemas que apresentam, entenderia ou adotaria a teologia de Daub, de Marheinecke, de Lange e outros? Strauss, portanto, está certo quando repudia todas essas vãs tentativas de conciliar o cristianismo com a filosofia, ou de dar uma forma à doutrina cristã que satisfaça o pensador filosófico.[1]

À parte desse argumento extraído da experiência, porém, é despropositada a pretensão de que o frágil intelecto humano pode explicar, e por seus próprios recursos vindicar e provar, as coisas profundas de Deus. Uma criança poderia muito bem empreender uma exposição do "Principia" de Newton. Se há mistérios na natureza, em cada folha de relva, no inseto, no corpo e na alma do homem, deve igualmente haver mistérios na religião. A Bíblia e

nossa consciência nos ensinam que Deus é incompreensível, e seus caminhos são impossíveis de sondar; não podemos explicar nem sua natureza nem seus atos; nada sabemos sobre como ele cria, sustenta e governa sem interferir na natureza de suas criaturas; como é possível que haja três pessoas na Deidade; como em uma só pessoa de Cristo pode haver duas inteligências e duas vontades; como o Espírito inspira, renova, santifica ou conforta. Pertence à "autodeificante" classe de filósofos a presunção de conhecer tudo o que Deus conhece e banir da religião o incompreensível que ele quis revelar. "Para a escola de Hegel", diz Bretschneider, "só há mistérios na religião para aqueles que não se têm elevado ao nível hegeliano de conhecimento. Para estes, tudo é claro; tudo é conhecimento; e o cristianismo é a solução, e portanto a revelação de todos os mistérios."[2] Isso pode ser consistente naqueles que sustentam que o homem é Deus na mais elevada forma de sua existência, e o filósofo o mais elevado estilo de homem. Tal asseveração, contudo, não importa por que seja feita, é uma pretensão fruto da pior insanidade.

É Possível que o que è Verdadeiro na Religião Seja Falso na Filosofia?

Uma quarta questão incluída neste tema geral é se há ou pode haver um conflito real entre as verdades da razão e as da revelação. Aquilo que é verdadeiro na religião pode ser falso na filosofia? A esta questão se têm apresentado diferentes soluções.

Os Pais sobre Esta Questão

Primeiro, enquanto os pais gregos se dispunham a conduzir a religião e a filosofia em harmonia, dando às doutrinas cristãs uma forma filosófica, os pais latinos se inclinaram a representar as duas como sendo irreconciliáveis. Pergunta Tertuliano: "O que tem Atenas com Jerusalém? A academia com a Igreja? O que têm os hereges com os cristãos? Nossa instrução vem do pórtico de Salomão, o qual ensinava que o Senhor deve ser buscado na simplicidade do coração. ... Não precisamos buscar a verdade além de Cristo; nada buscamos além do evangelho. Quando cremos, nada mais desejamos que esteja além da fé, porque

cremos que nada mais há para se fazer. ... Não saber nada mais é saber todas as coisas".[3] Ele foi ainda mais longe, dizendo: "Prorsus credibile est, quia ineptum est;... certum est, quia impossibile est".[4] Sem chegar a extremos, os teólogos da Igreja latina, pelo menos os mais zelosos dentre eles pelas doutrinas da Igreja, se inclinaram a negar à razão inclusive a prerrogativa de um *judicium*

contradictionis. Viram-se constrangidos a assumir tal postura, visto que eram chamados a defender as doutrinas que contradiziam não só a razão, mas também os sentidos. Quando se fazia objeção à doutrina de que a hóstia consagrada é o corpo real de Cristo, que nossos sentidos a denunciam como sendo mero pão, e que é impossivel que um corpo humano esteja no céu e em todas as partes da terra, ao mesmo tempo, que podiam dizer senão que os sentidos e a razão não devem ser postos na esfera da fé? Que o que é falso à razão e aos sentidos pode ser verdadeiro na religião?

O Ensino Luterano sobre Este Ponto

Os luteranos se puseram sob a mesma necessidade. Sua doutrina da pessoa de Cristo envolve a negação da verdade primária de que os atributos não podem ser separados da substância da qual são a manifestação. Sua doutrina concernente à Ceia do Senhor envolve a pretensão da ubiqüidade do corpo de Cristo, o que parece ser uma contradição em termos.

As declarações de Lutero sobre este tema não são muito consistentes. Ao argumentar contra a contínua obrigação dos votos monásticos, não hesitou em dizer que o que era contrário à razão era contrário a Deus. “Was nun der Vernunft entgegen ist, ist gewiss dass es Gott vielmehr entgegen ist. Denn wie sollte es nicht wider die gõttliche Wahrheit seyn, das wider Vernunft und menschliche Wahrheit ist.”[5] Mas na controvérsia sacramental ele não permite que a razão seja ouvida. “Nas coisas de Deus”, diz ele, “a razão ou natureza é algo cego.” E acrescenta: “Aliás, é muitíssimo audacioso tropeçar e cair como um cavalo cego; mas tudo o que ela explica ou conclui é tão certamente falso e errôneo como dizer que Deus vive”.[6] Em outro lugar, ele diz que a razão, quando tenta especular sobre as coisas divinas, se transforma em loucura; o que, aliás, não é muito mais do que o que Paulo diz (Rm 1.22; ICo 1.18-31).

Os teólogos luteranos distinguiram entre razão no sentido abstrato, ou razão como estava no homem antes da queda, e razão como é agora. Admitiram que nenhuma verdade da revelação pode contradizer a razão como tal; mas pode contradizer a razão de todos os

homens cujas faculdades são eclipsadas e deterioradas pelo pecado. Com isso não se pretendia simplesmente dizer que o homem não renovado se opõe à verdade de Deus; que “as coisas do Espírito” são loucura para ele; que lhe parece absurdo que Deus seja encontrado na forma de homem; que ele exija satisfação

para o pecado; ou salve uma pessoa e não outra, segundo seu beneplácito. Isso a Bíblia claramente ensina e nisso todos os cristãos acreditam. Em tudo isso não há contradição entre a razão e a religião. A existência de Deus é loucura para os ateus; e a imortalidade pessoal é loucura para os panteístas. Todavia, quem admitiria que essas doutrinas são contrárias à razão? Os teólogos luteranos intentaram ensinar não só que os mistérios da Bíblia estão acima da razão, que não podem ser entendidos nem demonstrados; e não só que "as coisas do Espírito" são loucura para o homem natural, mas que realmente estão em conflito com o entendimento humano; que por meio de um processo de raciocínio podem ser demonstradas como falsas; de modo que, no estrito sentido dos termos, o que é verdadeiro na religião é falso na filosofia. "A Sorbonne", diz Lutero, "tem anunciado uma decisão muitíssimo abominável, dizendo que o que é verdadeiro na religião é também verdadeiro na filosofia; e todavia condena como herético todos quantos asseveram o contrário. Essa horrível doutrina, porém, tem dado como claramente indubitável que as doutrinas da fé devem ser sujeitadas ao jugo da razão humana."[7]

Sir William Hamilton

Em segundo lugar, a base tomada por Sir William Hamilton sobre este tema não é precisamente a mesma que é tomada pelos luteranos. Aliás, eles concordam nisto, a saber: que somos obrigados a crer no que podemos (no tribunal da razão) provar ser falso, mas diferem inteiramente quanto à causa e à natureza desse conflito entre razão e fé. Segundo os luteranos, ele surge da corrupção e deterioração de nossa natureza pela queda. É removido, em parte, neste mundo através da regeneração, e inteiramente no porvir através da perfeição de nossa santificação. Segundo Hamilton, esse conflito surge da limitação necessária do pensamento humano. Deus assim faz com que a razão, agindo segundo suas próprias leis, necessariamente chegue a conclusões diretamente opostas às doutrinas da religião, quer natural, quer revelada. Podemos provar demonstrativamente que o ser Absoluto não pode conhecer, não pode ser uma causa, não pode ser consciente. Pode-se provar com igual clareza que o Infinito não pode ser uma pessoa, nem possuir atributos morais. Aqui, pois, o que é verdadeiro na religião, no que somos obrigado a crer, e aquilo em que na realidade todos os homens, em virtude da constituição de sua natureza, crêem, pode-se provar ser falso. Há assim um irreconciliável conflito entre nossa natureza intelectual e moral. Mas como, segundo os idealistas, a razão nos força à conclusão de que o mundo externo não existe, enquanto, não obstante, é seguro e próprio agir com base na pressuposição de que ele existe e parece

existir; portanto, segundo Hamilton, não é só seguro, mas nos é obrigatório agir com base na pressuposição de que Deus é uma pessoa, ainda que infinita, enquanto nossa razão demonstra que uma pessoa infinita é uma contradição. O conflito entre razão e fé é admitido, enquanto a obrigação da fé no testemunho de nossa natureza moral e religiosa e da Palavra de Deus é afirmada. Este ponto já foi discutido.

A Posição dos Filósofos Especulativos

Em terceiro lugar, notamos o conceito assumido pelos filósofos especulativos. Eles igualmente mantêm que a razão demonstra que as doutrinas da revelação, e inclusive as da religião natural, são falsas. Mas não reconhecem sua obrigação de aceitá-las como objetos da fé. Sendo contrárias à razão, essas doutrinas são falsas; e, sendo falsas, devem, pelos homens iluminados, ser rejeitadas. Se alguém adere a elas como matéria de sentimento, deve-se admitir que assim façam, mas renunciando a toda e qualquer reivindicação à percepção filosófica.

E Possível que os Objetos da Fé Estejam Acima, e Todavia Não contra a Razão?

A quinta questão é se os objetos da fé podem estar acima e todavia não contra a razão. A resposta a essa questão deve ser afirmativa, pois a distinção implícita é reconhecida e quase universalmente admitida. O que está acima da razão é simplesmente incompreensível. O que é contra a razão é impossível. É contrário à razão que contradições sejam verdadeiras; que uma parte seja maior que o todo; que uma coisa exista e não exista ao mesmo tempo; que o certo seja errado e o errado, certo. É incompreensível como a matéria atrai a matéria; como a mente age sobre o corpo, e o corpo, sobre a mente. A distinção entre o incompreensível e o impossível é, portanto, clara e admitida. E a distinção entre o que está acima da razão e o que é contra a razão é igualmente óbvia e justa. O grande corpo dos teólogos cristãos já tomou por base o fato de que as doutrinas da Biblia não são contrárias à razão, ainda que estejam acima dela. Ou seja, que são matérias de fé para serem aceitas com base na autoridade de Deus, e não porque podem ser ou entendidas ou provadas. Já que é incompreensível como uma alma e um corpo podem unir-se em uma só vida consciente, assim também é incompreensível como uma natureza divina e humana pode unir-se numa só pessoa em Cristo. Tampouco é impossível e, portanto, tampouco é contrário à razão. Conhecemos um fato como sendo da consciência; cremos no outro com base no testemunho de Deus. É impossível, e portanto contrário à razão, que três sejam um. Mas não é impossivel que a mesma essência numérica subsista em

três pessoas distintas. Os realistas nos dizem que a humanidade, como uma essência numérica, subsiste em todos os milhões de indivíduos humanos. Tomás de Aquino tem razão quando diz: “Ea quae sunt supra naturam, sola fide tenemus. Quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, praeter ea, quae auctoritate divina traduntur, quas sunt supra naturam”.[8] “Quae igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare nisi per auctoritates his, qui auctoritates suscipiunt. Apud alios vero sufficit defendere non esse impossibile quod praedicat fides.”[9] “Quidquid in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientae [sacrae doctrine] repugnans, totum condennatur ut falsum.”[10]

Os Objetos da Fé São Consistentes com a Razão

Portanto, embora os objetos da fé, como revelados na Bíblia, não sejam verdades da razão, isto é, que a razão humana possa descobrir, ou compreender, são, não obstante, perfeitamente consistentes com a razão. Não envolvem contradições nem absurdos; nada é impossivel, nada é inconsistente com as intuições quer do intelecto, quer da consciência; nada é inconsistente com alguma boa verdade estabelecida, quer do mundo externo, quer do mundo da mente. Ao contrário, o conteúdo da Bíblia, até onde se relaciona com as coisas dentro do dominio legítimo do conhecimento humano, revelam-se consistentes, e devem ser consistentes, com tudo o que certamente sabemos de outras fontes além da revelação divina. Tudo o que as Escrituras ensinam concernente ao mundo externo concorda com os fatos da experiência. Não ensinam que a terra é plana; que ela está estática no espaço; que o sol gira em tomo dela. Em contrapartida, ensinam que Deus fez todas as plantas e animais, cada um segundo sua espécie; e, conseqüentemente, toda a experiência demonstra que as espécies são imutáveis. Todas as doutrinas antropológicas da Bíblia concordam com o que conhecemos do homem, à luz da consciência e da observação. A Bíblia ensina que Deus fez de um só sangue todas as nações que habitam sobre a face da terra. Por conseguinte descobrimos que todas as variedades de nossa raça têm a mesma estrutura anatômica; a mesma natureza física; as mesmas faculdades racionais e morais. A Biblia ensina que o homem é um agente livre, responsável; que todos os homens são pecadores; que todos necessitam de redenção; e que ninguém pode redimir-se ou fazer um resgate por seu irmão. Com esses ensinamentos concorda a consciência de todos os homens. Tudo o que as Escrituras revelam concernente à natureza e aos atributos de Deus, corresponde à nossa natureza religiosa, satisfazendo, elevando e santificando todas as nossas faculdades e satisfazendo todas as nossas necessidades. Se o conteúdo da Biblia

não correspondesse às verdades que Deus tem revelado em suas obras externas e à constituição de nossa natureza, então não poderia ser aceito como vindo dele, pois Deus não pode contradizer-se. Nada, pois, pode ser mais detrativo da Bíblia do que a afirmação de que suas doutrinas são contrárias à razão.

Fê no Impossível Irracional

A pressuposição de que a razão e a fé são incompatíveis; que temos de tomar-nos irracionais a fim de sermos crentes é, por melhores que sejam as intenções, a linguagem da infidelidade, pois a fé no irracional é necessariamente e por si mesma irracional. É impossivel crer ser algo verdadeiro quando a mente vê ser falso. Seria crer e descrer na mesma coisa ao mesmo tempo. Se, pois, como asseveram os filósofos modernos, é impossivel que um ser infinito possa ser uma pessoa, então a fé na personalidade de Deus é impossivel. Então não pode haver religião, nem pecado, nem responsabilidade, nem imortalidade. Fé não é uma convicção cega, irracional. Para crer, devemos conhecer aquilo em que cremos e as bases sobre as quais repousa nossa fé. E, portanto, é inseguro e sem valor o refúgio que alguns fazem da fé, em decorrência do ceticismo universal ao qual, dizem, a razão necessariamente conduz.

Embora admitam que as verdades da revelação devem ser aceitas com base na autoridade de Deus; que a razão humana não pode compreendê-las nem prová-las; que o ser humano deve converter-se e tomar-se uma criancinha antes de realmente receber as doutrinas da

Bíblia; e admitam, ademais, que essas doutrinas são irreconciliáveis com todo o sistema de filosofia já formulado por aqueles que se recusam a ser instruídos por Deus, ou que são ignorantes de sua Palavra, todavia sempre deve-se manter que essas doutrinas são incontestáveis; que nenhum intelecto criado pode provar que são impossíveis ou irracionais. Paulo, ainda que desdenhasse da sabedoria do mundo, contudo alegava ser instruído na suprema sabedoria, sim, a sabedoria de Deus (ICo 2.6, 7). E quem se aventurará a dizer que a sabedoria de Deus é irracional?

O Conhecimento é Essencial à Fé

Uma sexta questão, inclusa sob o tópico da relação da fé com o conhecimento, é se o conhecimento é essencial à fé. Ou seja, se uma verdade deve ser conhecida a fim de ser crida. Isso os protestantes afirmam e os remonstrantes negam.

Os protestantes, naturalmente, admitem que os mistérios, ou verdades que não se podem compreender, podem ser e são objetos apropriados da fé. Repudiam a doutrina racionalista de que só podemos crer no que entendemos e no que podemos provar ou, no mínimo, elucidar de modo que pareça ser verdadeiro em sua própria luz, O que os protestantes mantêm é que o conhecimento, ou seja, a cognição da essência da proposição a ser crida, é essencial à fé; e, conseqüentemente, que a fé é limitada pelo conhecimento. Só podemos crer no que conhecemos, ou seja, no que inteligentemente apreendemos. Se uma proposição nos for enunciada em uma linguagem desconhecida, nada podemos afirmar sobre ela. Não podemos nem crer nela nem negá-la. A pessoa que faz a declaração asseveraria que ela é verdadeira; se tivermos confiança em sua competência e integridade, podemos dizer que tal pessoa está certa, mas a proposição propriamente dita não é parte de nossa fé. O Apóstolo reconhece essa clara verdade quando diz: “Assim, vós, se, com a língua, não disserdes palavra compreensível *(evoijfiou Àóyou)* como se entenderá o que dizeis? Porque estareis como se falásseis ao ar. ... Se eu, pois, ignorar a significação da voz, serei estrangeiro para aquele que fala; e ele, estrangeiro para mim. ... E, se tu bendisseres apenas em espírito, como dirá o indouto o amém depois de tua ação de graças? Visto que não entende o que dizes” (ICo 14.9-16). Dizer Amém é assentir, torná-lo nosso. Portanto, segundo o Apóstolo, o conhecimento ou a apreensão inteligente do significado do que se propõe é essencial à fé. Se a proposição “Deus é Espírito” for enunciada ao indouto em hebraico ou grego, é impossível que ele concorde com sua verdade. Se entender o idioma; se conhecer o que significa a palavra “Deus” e o que significa a palavra “Espírito”, então poderá aceitar ou rejeitar a verdade que essa proposição afirma. A declaração “Jesus é o Filho de Deus” admite diferentes interpretações. Há quem diga que o termo Filho é um título oficial, e por isso a proposição “Jesus é o Filho de Deus” significa que Jesus é um rei. Outros dizem que ele é um termo de afeição, então a proposição significa que Jesus era o objeto especial do amor de Deus. Outros dizem que significa que Jesus é da mesma natureza de Deus; que ele é uma pessoa divina. Se esse é o significado do Espírito ao declarar Jesus como o Filho de Deus, então os que não atribuem esse sentido às palavras não crêem na verdade que se pretende ensinar. Quando se nos diz que Deus apresenta Jesus como propiciação por nossos pecados, se não entendermos o que significa a palavra propiciação, a proposição não terá nenhum sentido para nós, e nada pode ser um objeto da fé.

O Conhecimento é a Medida da Fé

Deduz-se do que se afirmou ou, melhor, do que está incluído nisso, que o conhecimento, sendo essencial à fé, deve ser a medida dela. O que está além da esfera do conhecimento, está além da esfera da fé. Do invisível e eterno só podemos crer no que Deus já revelou; e no que Deus já revelou só podemos crer no que conhecemos. Tem-se afirmado que aquele que crê que a Bíblia é a Palavra de Deus, pode-se dizer com propriedade que crê em tudo o que ela ensina, embora muitas de suas instruções lhe sejam desconhecidas. Mas esta não é uma proposição correta. Aquele que crê na Bíblia está disposto a crer com base em sua autoridade em tudo o que ela declara ser verdadeiro. Mas não se pode dizer com propriedade que crê em seu conteúdo mais do que conhece. Caso fosse inquirido se crê que pessoas picadas por serpentes venenosas nunca foram curadas olhando para uma serpente de metal, poderia, se ignorasse o Pentateuco, responder com um honroso "não". Mas se já tivesse lido e compreendido o registro da cura dos israelitas moribundos, tal como se encontra na Bíblia, responderia de maneira racional e sincera: "sim". Essa disposição de crer em tudo o que a Bíblia ensina tão logo sabemos o que se ensina pode receber o nome de fé implícita, mas não é fé real. Não tem nenhuma de suas características, e nada de seu poder.

Prova de que o Conhecimento é Essencial à Fé

Que o conhecimento, no sentido supramencionado, é essencial à fé é óbvio:

1. À luz da própria natureza da fé. Ele inclui a convicção da veracidade de seu objeto. É uma afirmação da mente de que uma coisa é genuína ou fidedigna, mas a mente nada pode afirmar daquilo de que nada se conhece.

2. A Bíblia por toda a parte ensina que, sem conhecimento, não pode haver fé. Essa, como já se afirmou, é a doutrina do Apóstolo Paulo. Ele condenou o falar em língua desconhecida numa assembléia mista, uma vez que os ouvintes não poderiam entender o que era dito; e se não conheciam o significado das palavras enunciadas, não poderiam concordar com elas, nem delas tirariam proveito algum. Em outro lugar (Rm 10.14), ele pergunta: "Como ... crerão naquele de quem nada ouviram?" "A fé", diz ele, "vem pelo ouvir," O mandamento de Cristo foi o de ensinar o evangelho a toda criatura; ensinar a todas as nações. Os que receberam as instruções ministradas dessa forma seriam salvos, assegurou ele a seus discípulos. Os que as rejeitassem seriam condenados. Isso pressupõe que, sem conhecimento do evangelho, não pode haver fé. Foi com base nesse princípio que os Apóstolos agiram em todos os lugares. Foram por toda a parte

pregando a Cristo, demonstrando pelas Escrituras que ele era o Filho de Deus e o Salvador do mundo. A comunicação de conhecimento sempre precedeu a exigência de fé.

3. Tal é a íntima conexão entre fé e conhecimento, que nas Escrituras um termo é às vezes usado em lugar do outro. Conhecer a Cristo é crer nele. Conhecer a verdade é inteligente e devotamente apreendê-la e apropriar-se dela. A conversão ocorre mediante o conhecimento. Paulo diz que se converteu em cristão pela revelação de Cristo em seu interior. Diz-se do Espírito que ele abre os olhos do entendimento. Dos homens afirma-se que eles são renovados para que conheçam. Somos transportados do reino das trevas para o reino da luz. Os crentes são filhos da luz. Do povo diz-se que perece por falta de conhecimento. Nada é

mais característico da Bíblia do que a importância que ela dá ao conhecimento da verdade. Diz-se que somos gerados por intermédio da verdade; que somos santificados pela verdade; e dos ministros e mestres afirma-se que todo o seu dever é manter a palavra da vida. É por essa crença dos protestantes no essencial do conhecimento para a fé que eles insistiam tão energicamente na circulação das Escrituras e na instrução do povo.

A Doutrina Romanista sobre Este Tema

Os romanistas fazem distinção entre fé explícita e fé implícita. Pela primeira querem dizer a fé em uma verdade conhecida; pela segunda, fé em verdades não conhecidas. Ensinam que só umas poucas verdades primordiais da religião necessitam ser conhecidas, e que a fé sem conhecimento, quanto a todas as demais verdades, é genuína e suficiente. Acerca disso, diz Tomás de Aquino: “Quantum ad prima credibilia, qute sunt articuli fidei, tenetur homo explicite credere. Quantum autem ad alia credibilia non tenetur homo explicite credere, sed solum implicite, vel in praeparatione animi, in quantum paratus est credere quidquid divina Scriptura continet”.[11] Fé implícita é definida como: “Assensus, qui omnia, quamvis ignota, quas ab ecclesia probantur, amplectitur.[12]. Diz Belarmino:[13] “In eo qui credit, duo sunt, apprehensio et judicium, sive assensus: sed apprehensio non est fides, sed aliud fidem prascedens. Possunt enim infideles apprehendere mysteria fidei. Prasterea, apprehensio non dicitur proprie notitia. ... Mysteria fidei, quas rationem superant, credimus, non intelligimus, ac per hoc fides distinguitur contra scientiam, et melius per ignorantiam, quam per notitiam definitur”, A fé que se

requer do povo é simplesmente “uma intenção geral de crer em tudo aquilo em que a Igreja crê”.[14] A Igreja ensina que há sete sacramentos. De uma pessoa que não tenha sequer uma idéia do que significa o termo sacramento, nem que ritos são os que a Igreja considera como de caráter sacramental, diz-se crer que a ordem sacerdotal, a penitência, o matrimônio e a extrema unção são sacramentos. E o mesmo se dá com todas as demais doutrinas da Igreja. Diz-se que a verdadeira fé é congruente com a total ignorância. Segundo essa doutrina, uma pessoa pode ser realmente cristã, se apenas se submeter à Igreja, ainda que, por suas convicções internas e modos de pensamento, possa ser panteísta ou pagã.

É a esse grave erro concernente à natureza da fé que se deve atribuir muito do caráter e das práticas da igreja romana:

1. Essa é a razão pela qual se priva o povo das Escrituras. Se o conhecimento não é necessário à fé, não há necessidade de que o povo conheça o que a Bíblia ensina.

2. Pela mesma razão, os serviços de culto público se realizam em um idioma desconhecido.

3. Daí também o simbolismo que caracteriza seu culto. O objetivo é alcançar uma cega reverência e perplexidade. Para esse fim, não é necessário que tais símbolos sejam compreendidos. É suficiente que afetem a imaginação.

4. Ao mesmo princípio se deve atribuir a prática da reserva na oratória. A verdade pode ser retida ou ocultada. A cruz é exposta diante do povo, mas não é necessário ensinar a

doutrina do sacrifício pelo pecado nela oferecido. É suficiente que o povo se impressione; pouco importa se crê que o sinal, ou o material, ou a doutrina simbolizada, é o que assegura a salvação. Mais ainda, quanto mais obscurecida é a mente, quanto mais vago e misterioso é o sentimento excitado e quanto mais cega é submissão prestada, tanto mais genuíno será o exercício da fé. “A fé religiosa”, diz Newman, “é escuridão intelectual.”[15]

5. É sobre esse mesmo princípio que sempre se têm realizado as missões católico-romanas. O povo se converte não através da verdade, nem através de um curso de instrução, mas através do batismo. São feitos cristãos aos milhares

não pela adoção inteligente do cristianismo como um sistema de doutrina, do que podem ser profundamente ignorantes, mas pela simples submissão à Igreja e a seus ritos prescritos. A conseqüência tem sido que as missões católicas, embora continuadas em algumas instâncias por mais de cem anos, não aderem ao povo, mas quase invariavelmente se desvanecem tão logo se corta o sustento dos ministros estrangeiros.

§ 5. *Fé e Sentimento*

Já se demonstrou:

1. Que a fé, o ato de crer, não pode propriamente ser definida como o assentimento do entendimento determinado pela vontade. Há, inquestionavelmente, muitos casos em que uma pessoa crê contra sua vontade.

2. Tem-se argumentado também que não é correto dizer que fé é assentimento fundamentado no sentimento. Sobre este ponto, admitia-se que os sentimentos de uma pessoa exercem grande influência em sua fé; que é comparativamente fácil crer no que é agradável, e difícil crer no que é desagradável. Admitia-se também que na fé salvífica, o dom de Deus, repousando sobre o testemunho iluminador do Espírito Santo, no coração, ocorre um discernimento não só quanto à verdade, mas quanto à excelência das coisas do Espírito, a qual é com propriedade conectada ao sentimento. Concedia-se, ademais, que, no que diz respeito à consciência do crente, parece que ele recebe a verdade com base em sua própria evidência, em sua excelência e poder sobre seu coração e consciência. Isso, contudo, é análogo a outros fatos em sua experiência. Quando uma pessoa se arrepende e crê, fica cônscia só de seus próprios exercícios, não das influências supematurais do Espírito às quais esses exercícios devem sua origem e natureza. Assim se dá também no exercício da fé, a consciência não alcança o testemunho interno do Espírito no qual essa fé se fundamenta. Não obstante, a despeito de tais admissões, é ainda incorreto dizer que a fé se fundamenta no sentimento, porque é somente de certas formas ou exercícios da fé que isso se pode plausivelmente dizer; e porque há muitos exercícios inclusive da fé salvífica (ou seja, da fé em um crente genuíno), os quais não são acompanhados por sentimentos. Esse é o caso quando o objeto da fé é algum fato histórico. Além disso, as Escrituras claramente ensinam que a base da fé é o testemunho de Deus, ou a demonstração do Espírito. Ele tem revelado certas verdades, e as assiste com tal quantidade e gênero de evidências, que produzem convicção e as recebemos com base na autoridade.

3. A fé não está necessariamente conectada ao sentimento. Às vezes está, e às vezes não está. Se está ou não, depende: (a.) Da natureza do objeto. A crença nas boas notícias é necessariamente acompanhada de alegria; nas más notícias, de tristeza. A crença na excelên-

cia moral envolve sentimento de aprovação. A crença de que certo ato é criminoso envolve desaprovação. (*b*.) Da base próxima da fé. Se alguém crê que uma pintura é bela com base no testemunho de critérios competentes, não há sentimento estético conectado à sua fé. Mas se tal pessoa percebe pessoalmente a beleza do objeto, então o deleite é inseparável da convicção de que ele é belo. De modo semelhante, se alguém crê que Jesus é Deus manifestado na carne, com base no mero testemunho externo da Bíblia, sua experiência não se deve à impressão dessa verdade. Mas se sua fé está fundamentada no testemunho interno do Espírito, mediante o qual se lhe revela a glória de Deus na face de Jesus Cristo, então ele se enche de adorativa admiração e amor.

A Fé Religiosa é Mais do que Simples Assentimento

4. Outra questão debatida sobre este tema é se a fé é puramente um exercício intelectual; ou se é também um exercício das afeições. Isso está bem próximo da questão precedente, e deve receber substancialmente a mesma resposta. Diz Belarmino:[16] "Tribus in rebus ab hasreticis Catholici dissentiunt; Primum, in objecto fidei justifícantis, quod hasretici restringunt ad solam promissionem misericórdia; specialis, Catholici tam late patere volunt, quam late patet verbum Dei. ... Deinde in facultate et potentia animi quas sedes est fidei. Siquidem illi fidem collocant in voluntate [seu in corde] cum fíduciam esse definiunt; ac per hoc eam cum spe confundunt. Fiducia enim nihil est aliud, nisi spes roborata.... Catholici fidem in intellectu sedem habere docent. Denique, in ipso actu intellectus. Ipsi enim per notitiam fidem definiunt, nos per assensum. Assentimur enim Deo, quamvis ea nobis credenda proponat, quas non intelligimus". Ao considerar a fé como mero ato intelectual ou especulativo, eles consistente-mente negam que ela seja necessariamente conectada à salvação. Segundo sua doutrina, uma pessoa pode possuir fé genuína, ou seja, a fé que as Escrituras exigem, e todavia perecer. Sobre este ponto, o Concilio de Trento afirma: "Si quis dixerit, amissa per peccatum gratia, simul et fidem semper amitti, aut fidem, quas remanet, non esse veram fidem, licet non sit viva; aut eum, qui fidem sine caritate habet, non esse Christianum; anathema sit".[17]

A Doutrina Protestante

Em contrapartida, os protestantes, a uma só voz, mantêm que a fé que se conecta à salvação não é mero exercício intelectual. Diz Calvino:[18] “Mas é preciso que notemos bem que a sede da fé não está na cabeça, e, sim, no coração. Não me proponho a argumentar sobre a parte do corpo na qual a fé se acha localizada; mas, visto que a palavra coração geralmente significa um afeto sério e sincero, mantenho a tese de que a fé é uma confiança firme e eficaz, e não uma mera idéia [oriunda da razão]”. Diz ainda:[19] “Quodsi expenderent illud Pauli, Corde creditur ad justitiam (Rm x. 10): fingere desinerent fr igidam illam qualitatem. Si una hasc nobis suppeteret ratio, valere deberet ad litem fíniendam: assensionem scilicet

ipsam sicuti ex parte attigi, et fusius iterum repetam, cordis esse magis quam cerebri, et affectus magis quam intelligentiae”.

Eis a resposta no Catecismo de Heidelberg, à pergunta: O que é fé? “Fé não é meramente certo conhecimento, pelo qual eu recebo como verdadeiro tudo o que Deus nos revelou em sua Palavra, mas também uma sincera confiança, a qual o Espírito Santo opera em mim por meio do evangelho, para que, não só para outros, mas também para mim, nos seja dado por Deus, de sua pura graça, o perdão do pecado, a justiça e a vida eterna, somente por causa dos méritos de Cristo.”[20]

Que a fé salvífica não é mero assentimento especulativo do entendimento, é a doutrina uniforme dos símbolos protestantes. Sobre este ponto, contudo, pode-se observar, em primeiro lugar, que, como já se declarou com freqüência, as Escrituras não fazem estrita distinção entre o entendimento, os sentimentos e a vontade, o que é comum em nossos dias. Grande classe de nosso atos e estados interiores é tão complexa como se fossem atos de toda a alma, e não exclusivamente de alguma de suas faculdades. No arrependimento há a necessidade de uma apreensão intelectual de nós mesmos como pecadores, da santidade de Deus, de sua lei diante da qual fracassamos em nos conformar, e de sua misericórdia em Cristo; há uma desaprovação moral de nosso caráter e conduta; um sentimento de tristeza, vergonha e remorso; e um propósito de abandonar o pecador e viver uma vida santa. Raramente menos complexo é o estado mental expresso pela palavra fé como existe em um crente genuíno.
Em segundo lugar, há uma distinção a ser feita entre fé geral e fé salvífica. Se tomarmos esse elemento da fé que é comum a cada ato de crer; se entendermos por ele a apreensão de algo como verídico e digno de confiança, quer seja um ato de história quer de ciência, então pode-se dizer que a fé, em sua natureza

essencial, é intelectual, ou um assentimento inteligente. Mas se a questão for, qual é esse ato ou estado mental que se requer no evangelho, quando recebemos a ordem de crer, a resposta é bem diferente. Crer que Cristo é “Deus manifestado na carne” não é mera convicção intelectual de que ninguém, que não fosse realmente divino, poderia fazer o que Cristo foi e fez; pois tal convicção é declaradamente demoniaca; mas é recebê-lo como nosso Deus. Isso inclui a apreensão e convicção de sua glória divina e a reverência, o amor, a confiança e a submissão adorativos devidos exclusivamente a Deus. Ao sermos instruídos a crer em Cristo como o Salvador dos homens, não se nos exige meramente assentir à proposição de que ele salva os pecadores, mas também recebê-lo e descansar somente nele para nossa própria salvação. O que, pois, as Escrituras significam por fé, nesta conexão, a fé que se requer para a salvação, é um ato de toda a alma, de todo o entendimento, de todo o coração e de toda a vontade.

Prova da Doutrina Protestante

A doutrina protestante de que a fé salvífica inclui conhecimento, assentimento e confiança, e não, como o ensinam os romanistas, mero assentimento, é sustentada por sobejas provas.

1. Em primeiro lugar, prova-se à luz da natureza do objeto da fé salvífica. Esse objeto não é meramente a verdade geral da Escritura, não o fato de que o evangelho revela o plano de Deus de salvar os pecadores; mas é Cristo mesmo; sua pessoa e obra, bem como a

oferta de salvação feita por nós pessoal e individualmente. À luz da natureza do caso, não podemos, como já se observou, crer em Cristo com base no testemunho interno do Espírito que revela sua glória e seu amor, sem o senso de reverência, amor e confiança a misturar-se com o ato e seu caráter constitutivo. Tampouco é possível que uma alma oprimida com o senso de pecado receba a promessa de livramento de sua culpa e poder, sem algum senso de gratidão e confiança. O ato de fé em tal promessa é, em sua natureza, um ato de apropriação e confiança.

2. Por conseguinte, descobrimos que na Bíblia, em muitos casos, a palavra confiança é usada em lugar de fé. O mesmo ato ou estado mental que em um lugar é expresso por uma das palavras é, em outros, usado pela outra. As mesmas promessas são feitas à confiança como são feitas à fé. Os mesmos

efeitos que são atribuídos a uma são atribuídos à outra.

3. O uso de outras palavras e formas de expressão como explicativas do ato de fé, e substituídas por essa palavra, mostra que ele inclui a confiança como um elemento essencial de sua natureza. Recebemos a ordem de olhar para Cristo, como os israelitas moribundos olhavam para a serpente de bronze. Esse olhar envolve confiança; e declara-se que olhar eqüivale a crer. Os pecadores são exortados a fugir para Cristo em busca de refúgio. O homicida culposo fugia para a cidade de refúgio porque confiava nela como um lugar seguro. Somos informados de que devemos receber a Cristo, nele descansar, apropriar-nos dele. Todos esses modos de expressão, e ainda outros, que nos ensinam o que devemos fazer quando recebemos a ordem de crer, nos mostram que a confiança é um elemento essencial no ato da fé salvífica.

4. A ordem de crer é expressa pela palavra luateúw não só quando seguida pelo acusativo, mas também quando seguida pelo dativo e pelas preposições èní, elç, *kv.* Mas o significado literal de iriateúeiv elç, ou êní, ou *kv,* não é simplesmente *crer,* mas crer em, confiar em, descansar em. Fé em uma promessa que nos é feita, à luz da natureza do caso, é um ato de confiança naquele que fez a promessa.

5. A incredulidade, pois, é expressa pela dúvida, pelo medo, pela desconfiança e pelo desespero.

6. O crente mostra sua própria experiência de que, quando ele crê, recebe a Jesus Cristo e nele descansa para a salvação, como ele nos é graciosamente oferecido no evangelho.

A controvérsia entre romanistas e protestantes acerca desta questão gira em tomo do ponto de vista assumido do plano da salvação. Se, como mantêm os protestantes, cada pessoa, para ser salva, tem de receber o registro que Deus deu de seu Filho; tem de crer que ele é Deus manifestado na carne, a propiciação por nossos pecados, o profeta, sacerdote e rei de seu povo, então é preciso admitir que a fé envolve confiança em Cristo como fonte de sabedoria, justiça, santificação e redenção. Mas se, como ensinam os romanistas, os benefícios da redenção só são comunicados por meio dos sacramentos, efetivos *ex opere operato,* então a fé é o oposto da incredulidade em seu sentido popular. Se uma pessoa não é crente, é incrédula, ou seja, alguém que rejeita o cristianismo. O objeto da fé é a revelação divina tal como está contido na Bíblia. É um simples

assentimento do fato de que as Escrituras procedem de Deus, e de que a Igreja é a instituição divinamente constituída e supematuralmente dotada para a salvação dos homens. Ao crer nisso, o pecador vem para a Igreja e recebe através de suas ministrações, em sua medida, todos os benefícios da redenção. Segundo esse sistema, a natureza e o ofício da fé são inteiramente diferentes do que são segundo a teoria protestante do evangelho.

§ 6. *Fé e Amor*

Quanto à relação entre fé e amor, há três pontos de vista diferentes:

1. Que o amor é a base da fé; que os homens crêem na verdade porque a amam. A fé se fundamenta no sentimento. Esse ponto de vista já foi suficientemente discutido.

2. Que o amor é o acompanhante invariável e necessário e conseqüente da fé salvífica. Assim como ninguém pode ver nem crer em algo como moralmente bom sem o senso de aprovação, tampouco alguém pode ver e crer na glória de Deus como está revelada nas Escrituras sem que se desperte em sua alma uma reverência saturada de adoração; ninguém pode crer para a salvação que Cristo é o Filho de Deus e o Filho do Homem, que nos amou e a si mesmo se entregou por nós, e que nos fez reis e sacerdotes para Deus, sem amor e adoração proporcionais à clareza e fortaleza dessa fé, enchendo o coração e controlando a vida. Por isso diz-se que a fé opera pelo amor e purifica o coração. Os romanistas, de fato, traduzem ττCοτιç ôl áyáiTriç èvepyoupévri, nesta passagem (G1 5.6), “a fé aperfeiçoada ou completada pelo amor”. Mas isso é contrário ao uso constante do termo êvepyeXoGca, no Novo Testamento, o qual é sempre empregado em um sentido médio, “vim suam exserere”. Segundo o ensino do Apóstolo em Romanos 7.4-6, o amor sem fé, ou anterior a ele, é impossível. Enquanto não crermos, estamos debaixo da condenação da lei. Enquanto permanecermos debaixo de condenação, estamos em inimizade com Deus. Enquanto estivermos em inimizade com Deus, produzimos fruto para a morte. Somente quando formos reconciliados com Deus e unidos com Cristo, é que produziremos fruto para Deus. Ao crer que Deus nos ama, nós também o amamos. Ao crer que Cristo se entregou por nós, devotamos nossa vida a ele. Os que crêem que a aparência deste mundo passa, que as coisas invisíveis são eternas, os que têm esta fé, que é a substância do que se espera, e a evidência do que não se vê, colocam suas afeições nas coisas lá de cima, onde Cristo está sentado à destra de Deus. Essa conexão necessária entre fé e amor já recebeu

suficiente ênfase.

Os Romanistas Fazem do Amor a Essência da Fé

3. O terceiro ponto de vista doutrinai sobre este tema é o dos romanistas, que fazem do amor a essência da fé. Em outros termos, o amor, para eles, é a forma (no sentido escolástico do termo) da fé; é aquilo que lhe dá o ser ou caráter como uma virtude ou graça cristã. Enquanto, de um lado, ensinam, como já vimos no Concilio de Trento, que a fé é em si mesma mero assentimento intelectual, sem nenhuma virtude moral, e que pode ser exercida pelos não-renovados ou por aqueles ainda em estado de pecado mortal; do outro, sustentam que existe uma graça cristã chamada fé; mas, nesse caso, fé não passa de outro nome para o amor. Essa não é a distinção entre uma fé viva e uma fé morta que as Escrituras e todos os cristãos evangélicos reconhecem. Para os romanistas, a *fldes informis é* fé genuína, e a *fldes formata* é amor. Sobre este ponto, diz Lombard:[21] "Fides qua dicitur [creditur?], si cum caritate sit, virtus est, quia caritas ut ait Ambrosius mater est omnium virtutum, quae omnes informat, sine qua nulla vera virtus est". Diz Tomás de Aquino:[22] "Actus fídei ordinatur ad

objectum voluntatis, quod est bonum, sicut ad finem. Hoc autem bonum quod est finis fídei, scilicet bonum divinum, est proprium objectum charitatis: et ideio charitas dicitur forma fídei, in quantum per charitatem actus fídei perficitur et formatur". Diz Belarmino:[23] "Quod si charitas est forma fídei, et fides non justifícat formaliter, nisi ab ipsa caritate formata certe multo magis charitas ipsa justifícat. ... Fides quse agitur, ac movetur, formatur, et quasi animatur per dilectionem.... Apostolus Paulus... explicat dilectionem formam esse extrinsecam fídei non intrinsecam, quas det illi, non ut sit, sed ut moveatur". Tudo isso é inteligível e razoável, contanto que admitamos a justificação subjetiva e o mérito das boas obras. Se justificação é santificação, então pode-se admitir que o amor tem mais que ver com fazer os homens santos do que a fé considerada como mero assentimento intelectual. E caso se conceda que somos aceitos por Deus com base em nossa própria virtude, então pode-se admitir que o amor é mais valioso do que qualquer mero exercício do intelecto. Os romanistas argumentam: "Maxima virtus maxime justifícat. Dilectio est maxima virtus. Ergo maxime justifícat". Foi devido a essa distinção entre "fé formada e fé desenformada", feita no interesse da justificação com base em nosso próprio caráter e mérito, que Lutero, com seu usual e veemente poder, diz: "Ipsi duplicem faciunt fidem, informem et formatam, hanc pestilentissimam et satanicam glossam non possum non vehementer detestari". Somente como

conectada a falsos pontos de vista da justificação é que essa questão tem alguma importância real. Pois é admitido por todos os protestantes que a fé salvífica e o amor estão inseparavelmente conectados; que uma fé sem amor, ou seja, que uma fé que não produz amor e boas obras, é morta. Os protestantes, porém, insistem em negar que somos justificados por conta do amor, que é o significado real dos romanistas quando dizem “fides non justifícat formaliter, nisi ab ipsa caritate formata”.

§ 7. O *Objeto da Fé Salvífica Fides Generalis*

Admite-se que todos os cristãos são obrigados a crer, e que todos crêem em tudo o que a Palavra de Deus ensina, até onde o conteúdo das Escrituras lhes é conhecido. É correto, pois, dizer que o objeto da fé toda a revelação de Deus como se acha contida em sua Palavra. Como a Bíblia para os protestantes é a única regra infalível de fé e prática, nada que não é expressamente ensinado nas Escrituras, ou delas deduzido por inferência necessária, pode ser imposto ao povo de Deus como artigo de fé. Essa é “a liberdade com que Cristo nos fez livres”, e na qual somos encontrados firmes. De um lado, essa é nossa proteção contra as usurpações da Igreja. Os romanistas reivindicam para a Igreja a prerrogativa de infalibilidade e ensino autoritativo. O povo é obrigado a crer em tudo quanto a Igreja, isto é, seus órgãos, os bispos, declara ser parte da revelação de Deus. Aliás, não assumem o fato de que vivem a “fazer” novos artigos de fé. Senão que reivindicam a autoridade de decidir, de uma forma tal que obrigam a consciência do povo, o que a Bíblia ensina, e o que, por tradição, a Igreja sabe estar incluso no ensino de Cristo e seus Apóstolos. Isso lhes dá suficiente largueza para ensinar doutrinas que não passam de mandamentos de homens. Diz Belarmino:[24] “Omnium

dogmatum firmitas pendet ab auctoritate prsesentis ecclesise”. Mas, por outro lado, não é só contra as usurpações da Igreja que o princípio supramencionado é nossa segurança, mas também contra a tirania da opinião pública. Os homens são tão intolerantes ante a contradição agora como sempre o foram. Manifestam o mesmo desejo de ter suas próprias opiniões sancionadas nas leis e endossadas pela autoridade divina. E são por demais violentos em suas denúncias contra todos quantos se aventurem a opor-se a eles. Daí se reunirem em convenções ou outras assembléias, eclesiásticas ou voluntárias, e decidirem o que é verdadeiro e o que é falso em doutrina, e o que é certo e o que é errado em moralidade. Contra todas as indevidas pretensões de autoridade, os verdadeiros protestantes sustentam firmemente dois grandes princípios - o direito de juízo privado e que

as Escrituras são a única regra infalível de fé e prática. Portanto, o objeto da fé são todas as verdades reveladas na Palavra de Deus. Somos obrigados a crer em tudo o que Deus, na Bíblia, declara ser verdadeiro. Isso é o que os teólogos chamam *fides generalis.*

Fides Specialis

Mas, além disso, há uma *fides specialis* necessária à salvação. No conteúdo geral das Escrituras há certas doutrinas concernentes a Cristo e à sua obra, e certas promessas de salvação feitas através dele, aos pecadores, as quais somos obrigados a aceitar e nas quais se requer que confiemos. O objeto especial da fé, portanto, é Cristo, e a promessa de salvação é através dele. E o ato definido e especial de fé que assegura nossa salvação é o ato de receber e descansar nele como ele nos é oferecido no evangelho. Isso é tão clara e variadamente ensinado nas Escrituras como dificilmente permite ser questionado.

O Testemunho de Cristo

Em primeiro lugar, nosso Senhor, reiteradamente, declara que o que dos homens se requer que façam, e do que são condenados por não fazerem, é que creiam nele. Ele foi exaltado “para que todo aquele que nele tenha a vida eterna” (Jo 3.15). “Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está condenado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus” (v. 18). “Quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (v. 36). “A vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida eterna; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.40). “Em verdade, em verdade eu vos digo: quem crê em mim tem a vida eterna. Eu sou o pão da vida,... se alguém dele comer, viverá etemamente” (vv. 4751). Em outro lugar, diz nosso Senhor: “A obra de Deus é esta: que creiais naquele que por ele foi enviado” (Jo 6.29). Entretanto, as passagens em que se exige que a fé em Cristo é expressamente a condição da salvação são numerosas demais para serem citadas.

Somos Informados que, para Sermos Salvos, Temos de Receber a Cristo

Que Cristo é o objeto imediato da fé salvífica, ensina-se também em todas aquelas passagens nas quais lemos que devemos receber Cristo ou o testemunho de Deus concernente a Cristo, e nas quais lemos que esse ato de receber [a Cristo] assegura nossa salvação. Por exemplo, em João 1.12: “Mas a todos

quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos

filhos de Deus, a saber, aos que crêem no seu nome". "Eu vim em nome de meu Pai, e não me recebeis; se outro vier em seu próprio nome, certamente o recebereis" (Jo 5.43). "Se admitimos o testemunho dos homens, o testemunho de Deus é maior; ora, este é o testemunho de Deus, que ele dá acerca de seu Filho. Aquele que crê no Filho de Deus tem, em si, o testemunho. Aquele que não dá crédito a Deus o faz mentiroso, porque não crê no testemunho que Deus dá acerca de seu Filho" (Uo 5.9-10). "Aquele que tem o Filho tem a vida; aquele que não tem o Filho de Deus não tem a vida" (v. 12). "Todo aquele que crê que Jesus é o Cristo é nascido de Deus" (v. 1). Portanto, receber a Cristo; receber o registro que Deus fez de seu Filho; crer que ele é o Cristo, o Filho de Deus, que é o ato específico requerido de nós a fim de tomarmos posse da salvação. Cristo, pois, é o objeto imediato daqueles exercícios que asseguram a salvação. E, portanto, a fé é expressa por meio do olhar para Cristo; ir a Cristo; confiar-lhe a alma etc.

O Ensino dos Apóstolos

Por conseguinte, o Apóstolo ensina que somos justificados "pela fé em Cristo". Não fé como uma disposição piedosa da mente; não fé como confiança geral em Deus; não fé na verdade da revelação divina; muito menos fé "em verdades eternas", ou em princípios da verdade e do dever, mas aquela fé da qual Cristo é o objeto. Romanos 3.22: "Justiça de Deus mediante a fé em Jesus Cristo, para todos [e sobre todos] os que crêem". Gálatas 2.16: "Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei, e sim mediante a fé em Cristo Jesus, para que fôssemos justificados pela fé em Cristo e não por obras da lei, pois, por obras da lei, ninguém será justificado". Gálatas 3.24: "De maneira que a lei nos serviu de aio para nos conduzir a Cristo, a fim de que fôssemos justificados por fé". Versículo 26: "Pois todos vós sois filhos de Deus mediante a fé em Cristo Jesus". Gálatas 2.20: "Logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" etc. etc.

Cristo, Nosso Resgate

Cristo declara que ele se entregou a si mesmo como resgate por muitos; foi apresentado como propiciação pelos pecados; ofereceu-se como sacrifício a Deus. É através dos méritos de sua justiça e morte que os homens são salvos. Todas essas representações que permeiam as Escrituras necessariamente

pressupõem que a fé que assegura a salvação deve ter especial referência a ele. Se ele é o nosso Redentor, devemos recebê-lo e confiar nele como tal. Se ele é a propiciação pelos nossos pecados, é através da fé em seu sangue que somos reconciliados com Deus. Todo o plano da salvação, como manifestado no evangelho, propõe que Cristo, em sua pessoa e obra, é o objeto da fé e a base da confiança.

Vivemos em Cristo pela Fé

O mesmo se deduz das representações feitas da relação do crente com Cristo. Estamos nele pela fé. Ele habita em nós. Ele é a cabeça de quem nós, como membros de seu corpo, derivamos nossa vida. Ele é a videira, nós somos os ramos. Não mais vivemos, mas é Cristo quem vive em nós. Essas e outras representações são totalmente inconsistentes com a dou-

trina de que o que assegura nossa salvação é uma vaga fé em Deus ou nas Escrituras. Esta é uma fé que termina diretamente em Cristo, que o toma para ser o nosso Deus e Salvador. Deus enviou seu Filho ao mundo, revestiu-se de nossa natureza, para revelar sua vontade, morrer por nossos pecados e ressuscitar para nossa justificação. Nele habita a plenitude da Deidade, e de sua plenitude nos enchemos. Ele é para nós sabedoria, justiça, santificação e redenção. Os que recebem este Salvador como sendo tudo quanto ele alegou ser, e confiam sua alma às suas mãos para que seja usada em seu serviço e salva para sua glória são, sentido bíblico do termo, crentes. Cristo é não só o objeto da fé deles, mas toda a sua vida interior, a sua vida espiritual, termina nele. Nada, pois, pode ser mais estranho ao evangelho do que a doutrina romanista, substancialmente revivida pela filosofia moderna, que afasta a mente da existência realmente histórica e objetiva de Cristo para a obra dentro de nós; não nos deixando nada para amar e confiar, senão o que está em nosso próprio miserável coração.

Cristo Não é Recebido Somente em um Oficio Especial

Admitindo que Cristo seja o objeto imediato e especial daqueles atos de fé que asseguram a salvação, pergunta-se: É Cristo em todos os seus ofícios, ou Cristo especialmente em seu oficio sacerdotal que é o objeto da fé justificadora? Esta parece ser uma pergunta desnecessária. Não é suscitada na Bíblia, nem se sugere ao crente. Ele recebe Cristo. Não pergunta a si mesmo por qual função especial de sua obra salvífica ele assim o aceita. Toma-o como Salvador, como libertador da culpa e poder do pecado, do domínio de Satanás e de todos os

males provenientes de sua apostasia de Deus. Recebe-o como sua sabedoria, justiça, santificação e redenção. Recebe-o como seu Deus e Salvador; como a porção da alma, plena, completa, geradora e que satisfaz. Se esse complexo ato de apreensão e rendição fosse analisado, indubitavelmente descobrir-se-ia que inclui submissão a todo o seu ensino, confiança em sua justiça e intercessão, sujeição à sua vontade, refugio em sua proteção e devoção a seu serviço. Uma vez que nos é oferecido como profeta, sacerdote e rei, é nessa qualidade que deve ser aceito. Uma vez que nos é oferecido como a fonte da vida, glória e bem-aventurança, como o supremo objeto de adoração e amor, é nessa qualidade que ele é jubilosamente aceito.

Requer-se do Pecador que Creia que Deus o Ama?

Uma vez mais, questiona-se se o objeto da fé salvífica é Deus reconciliando-se conosco; que nossos pecados são perdoados; que somos os objetos do amor salvífico de Deus. Esta não é a questão considerada anteriormente, a saber, se, como dizem os romanistas, o objeto da fé é toda a revelação de Deus, ou, como contestam os protestantes, é Cristo e a promessa de redenção através dele, embora muitos dos argumentos dos romanistas sejam dirigidos contra a forma especial da doutrina imediatamente já declarada. Argumentam que é contraditório dizer que somos perdoados porque cremos; e, simultaneamente, dizer que aquilo em que se deve crer é que nossos pecados já estão perdoados. Argumentam ainda que o único objeto apropriado da fé é alguma revelação de Deus, mas em parte alguma se revela que somos individualmente reconciliados com Deus, ou que nossos pecados são perdoados, ou que somos os objetos daquele amor especial que Deus tem para seu próprio povo.

Em resposta à primeira dessas objeções, os teólogos reformados costumavam dizer que

se deve distinguir entre a remissão de pecado *de jure já* obtida através da morte de Cristo e a remissão *de facto* através da eficaz aplicação dela a nós. No primeiro sentido, “remissio peccatorum jam impetrata” é o objeto da fé. No segundo sentido, é “remissio impetranda”, porque a fé é a causa instrumental da justificação, e deve precedê-la. Diz Turrettin:[25] “Unde ad obtinendam remissionem peccatorum, non debeo credere peccata mihi jam remissa, ut perperam nobis impingunt; sed debeo credere peccata mihi credenti et poenitenti, juxta promissionem factam credentibus et poenitentibus remissum iri certissime, quae postea actu secundari et reflexo ex sensu fidei credo mihi esse

remissa”.

A segunda objeção foi respondida ao distinguir-se entre o ato direto e o ato introspectivo da fé. Pelo ato direto da fé, abraçamos a Cristo como nosso Salvador; pelo ato introspectivo, surgindo da consciência de crer, cremos que ele nos amou e morreu por nós, e que nada pode jamais separar-nos de seu amor. Esses dois atos são inseparáveis, não só como causa e efeito, antecedente e conseqüente; mas não são separados no tempo, nem na consciência do crente. São apenas elementos diferentes do complexo ato de aceitar a Cristo como ele nos é oferecido no evangelho. Não podemos separar a alegria da gratidão com que um grande favor é aceito. Ainda que uma análise psicológica possa transformar essas emoções nos efeitos do ato de arrependimento, elas pertencem, como revelado na consciência, à própria natureza do ato. É uma aceitação sincera e grata de uma promessa feita a todos quantos a abraçam. Se uma promessa geral de perdão for feita a criminosos sob a condição da confissão de culpa, cada um de seus membros que fazem a confissão sabe ou crê que a promessa lhe é feita. Sobre este ponto, os primeiros teólogos reformados e luteranos estavam de acordo em ensinar que, quando o pecador exerce fé salvífica, ele crê que, por causa de Cristo, é perdoado e aceito por Deus. Em outros termos, que Cristo o amou e deu-se por ele. Já vimos que o “Catecismo de Heidelberg”,[26] o livro simbólico de grande porção da Igreja Reformada, declara que a fé salvífica é “Certa fiducia, a Spiritu Sancto per evangelium in corde meo accensa, qua in Deo acquiesco, certo statuens, non solum aliis, sed mihi quoque remissionem peccatorum aetemam, justitiam et vitam donatam esse, idque grátis, ex Dei misericórdia, propter unius Christi meritum”. Na “Apologia da Confissão de Augsburgo da Igreja Luterana”, lemos:[27] “Nos praster illam fidem [fidem generalem] requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata”. Diz Calvino:[28] “Gratise promissione opus est, qua nobis testificetur se propitium esse Patrem: quando nec aliter ad eum appropinquare possumus, et in eam solam reclinare cor hominis potest.... Nunc justa fidei definitio nobis constabit, si dicamus esse divinas erga nos benevolentias firmam certamque cognitionem, quas gratuitas in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obseignatur”. “Hic praecipuus fidei cardo vertitur, ne quas Dominus offert misericórdias promissiones, extra nos tantum veras esse arbitremur, in nobis minime: sed ut potius eas intus complectendo nostras faciamus. ... In summa, vere fidelis non est nisi qui solida persuasione Deum sibi propitium benevolumque patrem esse persuasus, de ejus benignitate omnia sibi pollicetur: nisi qui divinae erga se benevolentias promissionibus

fretus, indubitatam salutis expectationem praesumit.”

Eis uma linguagem bastante forte. A doutrina, contudo, não significa que a fé implica

segurança, A questão se preocupa com a natureza do objeto visto, não com a clareza da visão; com aquilo em que a alma crê, não com a força de sua fé. Isso Calvino mesmo expressa maravilhosamente em outro lugar, dizendo: “Quando a menor gota de fé é instilada em nossa mente, começamos a ver a serena e plácida face de nosso Pai reconciliado; por mais distante e elevada esteja, ainda assim é vista”. A pessoa presa em uma masmorra pode ver apenas um raio de luz que passa por uma fresta. Isso é muito diferente da luz do pleno dia. Não obstante, o que ela vê é luz. Portanto, o que o pecador penitente crê é que Deus, por amor a Cristo, está reconciliado com ele. É possível que, com uma visão muito vaga e dúbia, ele apreenda essa verdade, mas o fato é que a verdade em que ele confia permanece.

A Prova Desta Doutrina

Isso está envolvido na apropriação da promessa geral do evangelho. As Escrituras declaram que Deus é amor; que apresenta seu Filho para ser uma propiciação pelo pecado; que nele ele é reconciliado; que ele receberá todo aquele que dele se aproxima através de Cristo. Apropriar-se dessas declarações gerais é crer que elas são verdadeiras, não só em relação a outros, mas também a nós; que Deus é reconciliado conosco. Não temos direito de excluir-nos. Essa auto-exclusão eqüivale à incredulidade. É recusar tomar da água da vida, graciosamente oferecida a todos.

Gálatas 2.20

Por conseguinte, o Apóstolo, em Gálatas 2.20, afirma: “E esse viver que, agora, tenho na carne, vivo pela fé no Filho de Deus, que me amou e a si mesmo se entregou por mim”. O objeto da fé do Apóstolo, portanto, as verdades em que ele cria, e a fé através da qual sua alma adquiriu vida, eram (1.) Que Cristo é o Filho de Deus; (2.) Que ele o amou; (3.) Que ele entregou a si mesmo por ele. A fé por meio da qual um crente vive não é especificamente diferente, em sua natureza ou objeto, da fé requerida de cada pessoa para sua salvação. A vida de fé é apenas a contínua repetição, possivelmente com crescente força e clareza, daqueles exercícios pelos quais primeiro recebemos a Cristo em toda a sua

plenitude e em todos os seus ofícios, como nosso Deus e Salvador. “Qui fit ut vivamus Christi fide? quia nos dilexit, et se ipsum tradidit pro nobis. Amor, inquam, quo nos complexus est Christus, fecit ut se nobis coadunaret. Id implevit morte sua: nam se ipsum tradendo pro nobis, non secus atque in persona nostra passus est. ... Neque parum energias habet pro me: quia non satis fúerit Christum pro mundi salute mortuum reputare, nisi sibi quisque effectum ac possussionem hujus gratias privatim vindicet”.[29]

Objeta-se a esta visão do caso que, pelo “amor de Deus” ou “de Cristo”, supramencionado, não se pretende a benevolência ou filantropia geral de Deus, mas seu amor eletivo e salvífico. Quando Paulo disse que vivia pela fé em Cristo, que o amou e a si mesmo se entregou por ele, queria dizer algo mais do que Cristo amou a todos os homens e, portanto, a ele entre o resto. Evidentemente, ele cria ser um objeto especial do amor do Salvador. Foi essa convicção que deu força à sua fé. E semelhante convicção entra na fé de todo o crente genuíno. Mas a isso

se objeta que a fé deve ter uma revelação divina para seu objeto. Mas não existe nenhuma revelação do amor especial de Deus pelos indivíduos, e portanto nenhum indivíduo tem base biblica para crer que Cristo o amou e a si mesmo se entregou por ele. Seja qual for a força que haja nessa objeção, ela se põe contra a declaração e experiência de Paulo. Ele certamente cria que Cristo o amou e morreu por ele. Não se pode dizer que essa foi uma conclusão extraída de sua própria experiência; nem presumir que o Apóstolo argumentava consigo mesmo na convicção de que Cristo o amou. Cristo ama especialmente a todo o que crê nele. Eu creio nele. Portanto, Cristo me ama de maneira especial. Uma conclusão, porém, com base em argumento não é um objeto de fé. A fé deve repousar no testemunho de Deus. Portanto, seria que Deus, de alguma maneira, testifica com a alma que ela é o objeto de seu amor. Isso ele faz de duas maneiras. Primeiro, através dos apelos e promessas do evangelho. O ato de apropriar-se, ou de aceitar essas promessas, é crer que nos pertencem da mesma forma que a outros. Em segundo lugar, pelo testemunho interno do Espírito. Diz Paulo (Rm 5.5): “Ora, a esperança não confunde, porque o amor de Deus é derramado em nosso coração pelo Espírito Santo, que nos foi outorgado”. Ou seja, o Espírito Santo nos convence de que somos os objetos do amor de Deus. Isso é feito não só pelas diversas manifestações de seu amor na providência e na redenção, mas por seus tratos íntimos com a alma. “Aquele que me ama será amado por meu Pai, e eu também o amarei e me manifestarei a ele” (Jo 14.21). Essa manifestação não é externa, através de sua Palavra. É

interna. Deus mantém comunhão ou comunicação com a alma de seu povo. O Espírito provoca nosso amor por Deus e revela seu amor por nós. Uma vez mais, em Romanos 8.16, diz o Apóstolo: “O próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus”. Isso não significa que o Espírito desperta em nós sentimentos filiais para com Deus, de onde inferimos que somos seus filhos. O Apóstolo se refere a duas fontes distintas de evidência de nossa adoção. Uma é que podemos chamar a Deus de Pai; a outra é o testemunho do Espírito. A última está jungida à primeira. A palavra é aupiMpiupet, unidos em testificar. Daí lemos que somos selados, não simplesmente marcados e seguros, mas assegurados pelo Espírito, e o Espírito é um penhor, uma garantia, de que somos e seremos os objetos do amor salvífico de Deus (Ef 1.13, 14; 4.30; 2Co 1.22).

Isso não significa dizer que uma pessoa deve crer que é um dos eleitos. A eleição é um propósito secreto de Deus. A eleição de uma pessoa específica não é revelada, e portanto não é um objeto da fé, E algo que deve ser provado, ou comprovado, como diz o Apóstolo Pedro, pelos frutos do Espírito. Tudo o que a doutrina dos reformadores, sobre este tema, inclui é que a alma, ao entregar-se a Cristo, faz isso como a alguém que a amou e morreu para sua salvação. A mulher que foi curada por tocar o manto de nosso Salvador creu que era um objeto de seu compassivo amor, porque todos os que o tocavam com fé eram incluídos nesse número. Sua fé incluía essa convicção.

§8 .*Os Efeitos da Fé União com Cristo*

O primeiro efeito, segundo as Escrituras, é a união com Cristo. Estamos nele pela fé. Há certamente uma união federal entre Cristo e seu povo fundamentada no pacto da redenção

entre o Pai e o Filho nos conselhos da eternidade. Portanto, lemos que estamos nele antes da fundação do mundo. É uma das promessas deste pacto que todos aqueles que o Pai deu ao Filho irão a ele; que seu povo se tomará disposto no dia de seu poder. Cristo, portanto, foi exaltado à destra de Deus para outorgar o arrependimento e a remissão de pecados. Mas estava também incluído nos termos do pacto, como lemos na Escritura, que seu povo, com respeito aos adultos, não receberia os benefícios salvíficos deste pacto até que se unisse a ele mediante o ato voluntário da fé. São “por natureza, filhos da ira, como também os demais” (Ef 2.3). Permanecem nesse estado de condenação até que creiam. Sua união é consumada pela fé. Assim, estar em Cristo e crer em Cristo são, nas Escrituras, formas conversíveis de expressão. Significam

substancialmente a mesma coisa, e portanto os mesmos efeitos são atribuídos à fé, como são atribuídos à união com Cristo.

A Justificação é um Efeito da Fé

O efeito imediato dessa união, e portanto o efeito secundário da fé, é a justificação. Somos "justificados pela fé em Cristo" (G1 2.16). "Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus" (Rm 8.1). "Quem nele crê não é julgado" (Jo 3.18). A fé é a condição sobre a qual Deus promete no pacto da redenção imputar aos homens a justiça de Cristo. Portanto, tão logo eles crêem, não podem ser condenados. São vestidos com a retidão que satisfaz todas as demandas da justiça. "Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu ou, antes, quem ressuscitou, o qual está à direita de Deus e também intercede por nós" (Rm 8.33, 34).

A Participação na Vida de Cristo é um Efeito da Fé

O terceiro efeito da fé, ou união com Cristo, é a participação de sua vida. Aqueles que estão em união com Cristo, nos ensina o Apóstolo (Rm 6.4-10), de modo que são participantes de sua morte, são participantes também de sua vida. "Porque eu vivo, vós também vivereis" (Jo 14.19). Cristo habita, pela fé, em nosso coração (Ef 3.17). Cristo está em nós (Rm 8.10). Não mais vivemos, mas é Cristo que vive em nós (G1 2.20). A ilustração que nosso Senhor apresenta dessa união vital deriva-se de uma videira e seus ramos (Jo 15.1 -6). Como a vida da videira se difunde através de seus ramos, e como só vivem enquanto estão conectados a ela, assim a vida de Cristo é difundida através de seu povo, e só são participantes da vida espiritual e eterna em virtude de sua união com ele. Outra ilustração familiar deste tema deriva-se do corpo humano. Os membros derivam sua vida da cabeça, e perecem se são separados dela (Ef 1.22; ICo 12.12-27, e com freqüência). Em Efésios 4.15 e 16, o Apóstolo elabora esta ilustração com detalhes. "Mas, seguindo a verdade em amor, cresçamos em tudo naquele que é a cabeça, Cristo, de quem todo o corpo, bem ajustado e consolidado pelo auxílio de toda junta, segundo a justa cooperação de cada parte, efetua o seu próprio aumento para a edificação de si mesmo em amor". Como o principio da vida animal situado na cabeça, por meio do complexo porém ordenado sistema nervoso que se estende a cada membro, difunde vida e energia por todo o corpo, da mesma maneira o Espírito Santo, outorgado sem medida a Cristo, a cabeça da Igreja, que é o seu corpo, difunde vida e força a cada

membro. Portanto, segundo a Escritura, a habitação de Cristo em nós se explica como

sendo a habitação do Espírito em nós. A habitação do Espírito é a habitação de Cristo. Se Deus está em vós; se Cristo está em vós; se o Espírito está em vós - tudo isso significa a mesma coisa. Ver Romanos 8.9-11.

Explicar esta união vital e mística entre Cristo e seu povo como sendo a mera união de pensamento e sentimento é totalmente inadmissível. (1.) Em primeiro lugar, é contrário ao claro sentido das palavras. Ninguém jamais fala de Platão habitando nos homens; que ele é a vida deles, de modo que sem ele nada podem fazer; e muito menos que a santidade, a bem-aventurança e a vida eterna dependem desta união. (2.) Esta interpretação pressupõe que nossa relação com Cristo é análoga à relação de uma pessoa com outra. Entretanto, trata-se de uma relação entre pessoas humanas e uma pessoa divina, que tem vida em si mesma e dá vida aos que a querem. (3.) Ignora tudo o que ensinam as Escrituras sobre a obra do Espírito Santo e de sua habitação no coração dos homens. (4.) Ignora o caráter supematural do cristianismo, e o reduz a mero sistema filosófico e ético.

A Paz como Fruto da Fé

O quarto efeito da fé é paz. “Justificados, pois, mediante a fé, temos paz com Deus, por intermédio de nosso Senhor Jesus Cristo” (Rm 5.1). A paz brota do senso de reconciliação. Deus promete perdoar, receber em seu favor e, finalmente, salvar a todos os que crêem no testemunho que ele deu acerca de seu Filho. E assim, crer é crer nessa promessa; e apropriar-nos dessa promessa para nós é crer que Deus está reconciliado conosco. Esta fé pode ser débil ou forte. E a paz que flui dela pode ser tremente e intermitente, ou pode ser constante e firme.

Certeza

Fazer da certeza da salvação pessoal algo essencial para a fé é contrário às Escrituras e à experiência do povo de Deus. A Bíblia se refere a uma fé débil. Ela é rica em consolações destinadas aos duvidosos e aos desalentados. Deus aceita aos que apenas podem dizer: “Senhor, eu creio. Ajuda-me em minha falta de fé!”. Os que fazem da certeza a essência da fé geralmente reduzem a fé a mero assentimento intelectual. Às vezes são severos, recusando-se a reconhecer como irmãos os que não estão de acordo com eles; e às vezes são antinomianos.

Ao mesmo tempo, a Escritura e a experiência ensinam que a certeza não é apenas algo que pode ser alcançado, mas também que é um privilégio e um dever. Certamente, é possível existir certeza onde não há nenhuma fé verdadeira; mas, onde há verdadeira fé, a carência de certeza pode ser atribuída ou à debilidade da fé ou a conceitos errôneos do plano da salvação. Muitos crentes sinceros são demasiadamente introspectivos. Olham demais e exclusivamente em seu próprio interior, e por isso a esperança deles é proporcional ao grau de evidência de regeneração que encontram em sua própria experiência. Isso, exceto em raras ocasiões, não pode conduzir à certeza da esperança. Podemos examinar nosso coração com todo o cuidado microscópico prescrito pelo Reitor Edwards em sua obra sobre "Os Afetos Religiosos", e nunca sentir-nos satisfeitos de que tenhamos eliminado todo o motivo para a inquietude e as dúvidas. A base da certeza não se encontra tanto dentro de nós quanto fora. São, segundo as Escrituras, (1.) A promessa universal e incondicional de Deus de que os que vão a ele, em

Cristo, de maneira alguma ele os lançará fora; de que todo aquele que quiser poderá tomar da água da vida sem dinheiro e sem preço. Somos obrigados a ter certeza de que Deus é fiel, e certamente salvará os que crêem. (2.) O infinito, imutável e gratuito amor de Deus. Nos primeiros dez versículos do quinto capítulo da Epístola aos Romanos, e no oitavo capítulo da mesma Epístola, desde o versículo trinta e um até o fim, o Apóstolo discorre sobre essas características do amor de Deus, fornecendo fundamento inamovível para a esperança do crente. (3.) O mérito infinito da satisfação de Cristo, e a prevalência de sua contínua interces-são. Paulo, em Romanos 8.34, enfatiza esses pontos de maneira especial. (4.) O pacto da redenção no qual se promete que todos os que foram dados ao Filho, pelo Pai, irão a ele, e que nenhum deles se perderá. (5.) Pelo testemunho do Espírito, diz Paulo, "nos gloriamos na esperança da glória de Deus", porque o amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi outorgado. Ou seja, o Espírito Santo nos assegura que somos os objetos daquele amor que ele passa a descrever como sendo infinito, imutável e gratuito (Rm 5.3-5). E outra vez: "O próprio Espírito testifica com nosso espírito que somos filhos de Deus". Portanto, se algum crente carece da certeza da fé, o problema está nele, não no plano da salvação, nem nas promessas de Deus.

A Santificação é um Fruto da Fé

O quinto efeito da fé é santificação. "A fim de que recebam eles remissão de

pecados e herança entre os que são santificados", diz nosso Senhor, "pela fé em mim." Ainda que nesse versículo (At 26.18) as palavras "pela fé" não qualifiquem a cláusula precedente, "são santificados" - iluminação, livramento de Satanás, perdão de pecados e herança eterna -, todavia o antecedente imediato não deve ser omitido. Somos santificados pela como em outra parte é claramente ensinado. "A fé que opera pelo amor e purifica o coração" (G1 5.6 e At 15.9).

A relação da fé com a santificação é assim apresentada nas Escrituras:

1. Somos justificados por meio da fé. Enquanto permanecermos debaixo da lei, estamos sob maldição e produzindo frutos para a morte. Não há nem pode haver nenhum amor por Deus, e nenhum viver santo, até que sejamos libertados de sua condenação pelo corpo ou morte de Cristo. É pela fé nele como o fim da lei para a justiça que somos pessoalmente isentos de condenação e restaurados ao favor divino. Veja-se tudo isso claramente ensinado em Romanos 6 e nos primeiros seis versículos do sétimo capítulo. É então pela fé que passamos da morte judicial para a vida judicial, ou justificação. Esse é o primeiro e indispensável passo da santificação até onde se revela na consciência do crente.

2. É pela fé que recebemos a habitação do Espírito. Cristo (ou o Espírito de Cristo) habita em nosso coração por meio da fé. Fé é a condição indispensável (no que diz respeito aos adultos) dessa habitação do Espírito. E a habitação do Espírito é a fonte de toda a vida espiritual. Aliás, a fé é o fruto do Espírito, e por isso o dom do Espírito deve preceder o exercício da fé. Não obstante, é verdade que a fé é a condição da habitação do Espírito e, conseqüentemente, da vida espiritual. A vida deve preceder a respiração, e não obstante a respiração é a condição necessária da vida.

3. A fé é não só a condição da habitação do Espírito em nós como a fonte da vida espiritual, mas vivemos pela fé. Ou seja, a continuação e o exercício da vida espiritual envolve e pressupõe o constante exercício da fé. Vivemos por exercer fé em Deus, em seus

atributos, em sua providência, em suas promessas e em todas as verdades que ele tem revelado. Especialmente, essa vida é sustentada por esses exercícios da fé da qual Cristo é o objeto; sua pessoa é misteriosamente constituída, como Deus manifestado na carne; sua obra consumada em prol de nossa redenção; sua constante intercessão; sua íntima relação conosco não só na qualidade de nosso profeta, sacerdote e rei, mas como nosso pão vivo em quem nossa vida está

oculta em Deus e de quem ela flui para nossa alma. Somos assim santificados pela fé, porque é através da fé que todas as afeições religiosas e todas as atividades da vida espiritual são chamadas ao exercício.

4. Somos santificados pela fé, como a substância das coisas que se esperam e a evidência das coisas que se não vêem. “As coisas de Deus”, as verdades que ele tem revelado concernentes ao mundo espiritual e eterno existem para nós enquanto estivermos neste mundo, apenas como os objetos da fé. A fé, porém, é para a alma o que os olhos são para o corpo. Ela nos capacita para as coisas invisíveis e eternas. Ela nos dá a substância, a realidade e, portanto, o poder - poder em pequena medida em proporção ao seu valor. E assim as coisas visíveis e temporais perdem seu poder dominante sobre a alma. Não são dignas de ser comparadas com as coisas que Deus preparou para aqueles que o amam. O crente - o crente ideal e às vezes o crente real, como aprendemos da Escritura e da história - ergue-se acima das coisas do tempo e dos sentidos, vence o mundo e se preocupa com as coisas celestiais. Já vive no céu, aspira sua atmosfera, é permeado por seu espírito e desfruta da prelibação de seus deleites. Isso o toma puro, espiritual, humilde, abnegado, diligente, manso, gentil, perdoador, bem como firme e corajoso. Todo o capítulo 11 da Epístola aos Hebreus é dedicado à ilustração do poder da fé especialmente neste aspecto. O Apóstolo mostra que nos tempos de outrora, mesmo sob a fosca luz da primeira dispensação, ela capacitou Noé a manter-se firme contra o mundo; Abraão a oferecer seu único filho; Moisés a preferir o opróbrio de Cristo aos tesouros do Egito; e outros, através da fé, subjugaram reinos, praticaram a justiça, fecharam a boca de leões, apagaram a violência do fogo; e outros, pela fé, tiram força da fraqueza, mostraram-se valentes na luta; outros se submeteram à provação das cruéis zombarias e dos cruéis açoites; e outros, pela fé, suportaram apedrejamentos, foram despedaçados ou mortos à espada; e ainda outros, através da fé, consentiram em perambular vestidos com pele de ovelhas e cabritos, destituídos, afligidos e atormentados. Lemos que todos esses, através da fé, obtiveram um bom testemunho.

5. A fé santifica porque é a condição necessária da eficácia dos meios de graça. É através da Palavra, dos sacramentos e da oração que Deus comunica os constantes suprimentos da graça. São os meios de chamar à atividade os exercícios da vida espiritual. Esses meios de graça, porém, são inoperantes a menos que sejam recebidos e empregados pela fé. Aliás, não é a fé que lhes dá seu poder, mas ela é a condição na qual o Espírito de Deus os toma eficazes.

Que as boas obras são o efeito necessário da fé, é um fato incluso na doutrina de que somos santificados pela fé. Pois é impossível que haja santidade interior, amor, espiritualidade, fraternidade, bondade e zelo, sem a manifestação interior dessas graças em toda a vida externa. A fé, pois, sem obras é morta. Somos salvos por intermédio da fé. A salvação, porém, inclui livramento do pecado. Se, pois, nossa fé não nos livra do pecado, ela não nos salva. Antinomianismo envolve uma contradição lógica.

A Certeza da Salvação

Um sexto efeito atribuído à fé, nas Escrituras, é a segurança ou certeza da salvação. “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna” (Jo 3.16). “Quem ouve minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna, não entra em juízo, mas passou da morte para a vida” (Jo 5.24). “Eu sou o pão vivo que desceu do céu; se alguém dele comer, viverá etemamente” (Jo 6.51). “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora. ... De fato, a vontade de meu Pai é que todo o homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida etema; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6.37, 40). “As minhas ovelhas ouvem minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida etema; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão” (Jo 10.27, 28).

O Oitavo Capítulo de Romanos

Todo o oitavo capítulo da Epístola aos Romanos tem como propósito demonstrar a infalível salvação de todos os que crêem. A proposição a ser estabelecida é que “nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus”. Ou seja, que eles jamais perecerão; jamais serão separados de Cristo, para que jamais caiam em condenação. O primeiro argumento do Apóstolo para estabelecer sua proposição consiste em que os crentes são libertados da lei através do sacrifício de Cristo. Portanto, o crente não está debaixo da lei que condena, como Paulo dissera antes (Rm 6.14). “Não estais debaixo da lei, e, sim, da graça.” Mas se não está debaixo da lei, então ele não pode ser condenado. A lei teve seu curso e encontrou plena satisfação na obra de Cristo, o qual é o fim da lei para a justiça em favor de todo aquele que crê. Ele toma justo, à vista da lei, a cada um que nele crê. Essa é a primeira razão que o Apóstolo apresenta pela qual os que estão em Cristo jamais serão condenados.

Seu segundo argumento consiste em que já possuem em seu íntimo o princípio da vida etema. Esse princípio é o Espírito de Deus; “o doador da vida”, como foi designado pela Igreja antiga. Ser camalmente predisposto eqüivale à morte. Ser espiritualmente predisposto eqüivale à vida e paz. Pecado é morte; santidade é vida. É contraditório dizer que aqueles em quem habita o Espírito de vida morreriam. E, portanto, o Apóstolo diz: Embora o corpo morra, a alma vive. E se o Espírito daquele que ressuscitou a Cristo dentre os mortos habita em vós, aquele que ressuscitou a Cristo dentre os mortos também vivificará até mesmo vosso corpo mortal por seu Espírito que habita em vós. Portanto, a habitação do Espírito assegura não só a vida da alma, mas a definitiva e gloriosa vida do corpo.

O terceiro argumento para a segurança dos crentes consiste em que eles são filhos de Deus. Aqueles que são conduzidos pelo Espírito de Deus são filhos de Deus. Ou seja, são participantes de sua natureza, objetos especiais de seu amor e qualificados à herança que ele outorga. Se são filhos, então são herdeiros, herdeiros de Deus e co-herdeiros com Cristo. Segundo o modo de pensar do Apóstolo, é impossível que algum dos filhos de Deus pereça. Se são filhos, então com toda a certeza serão salvos.

O quarto argumento tem por base o propósito de Deus. Aqueles a quem ele predestinou para serem feitos conformes à imagem de seu Filho, ele os chama ao exercício da fé e do arrependimento; e aqueles a quem ele chama, os justifica, lhes providencia e imputa uma

justiça que satisfaz as exigências da lei e os qualifica em Cristo e, por causa dele, para a vida eterna; e aqueles a quem justifica, ele glorifica. Não há falha nesta cadeia. Se os homens são predestinados para a vida eterna com base em seu arrependimento e crêem através de suas próprias forças, ou através de uma cooperação com a graça de Deus que outros não conseguem exercer, então seu prosseguimento no estado de graça poderia depender deles. Mas, se a fé e o arrependimento são dons de Deus, resultados de sua vocação eficaz, então a concessão desses dons é uma revelação do propósito de Deus de salvar aqueles a quem são dados. É uma evidência de que Deus os predestinou para serem conformes a imagem de seu Filho, ou seja, para que sejam como ele em caráter, destino e glória, e de que ele concretizará seu propósito de maneira indefectível. Ninguém pode arrebatá-los de suas mãos.

O quinto argumento de Paulo tem por base o amor de Deus. Como se declarou

antes,[30] o Apóstolo argumentou com base na grandeza, na gratuidade e na imutabilidade desse amor, de que seus objetos jamais perecerão. “Aquele que não poupou seu próprio Filho, antes, por todos nós o entregou, porventura não nos dará graciosamente todas as coisas?” Se fez o maior, porventura não fará o menor? Se ele deu inclusive seu próprio Filho, porventura não nos dará fé para recebermos e constância para perseverarmos até o fim? Um amor tão grande como o amor de Deus por seu povo não pode fracassar ante seu objeto. Esse amor é também gratuito. Não se fundamenta na atratividade de seus objetos. Ele nos amou “quando éramos ainda pecadores”; “quando éramos inimigos”. “Muito mais, pois, sendo agora justificados mediante seu sangue, seremos por ele salvos da ira. Pois se quando éramos inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, sendo reconciliados, seremos salvos por sua vida.” O amor de Deus, neste aspecto, é comparado ao amor materno. Uma mãe não ama seu filho porque ele é atraente. Seu amor a leva a fazer tudo o que pode para tomá-lo atraente e assim conservá-lo. E da mesma forma o amor de Deus, sendo igualmente misterioso, não levando em conta nada em seus objetos, o faz adornar seus filhos com as graças de seu Espírito, vestindo-os com toda a formosura da santidade. Somente o lamentável equívoco de que Deus nos ama em virtude de nossa bondade é que pode levar alguém a presumir que seu amor depende de atratividade por nós mesmos sustentada, quando deveríamos contemplar seu amor paterno como a fonte de toda a bondade e como a base da certeza de que ele não permitirá Satanás, nem nosso próprio e perverso coração, que destruam os traços de semelhança com ele, a qual ele imprimiu em nossa alma. Havendo amado aos seus, os ama até o fim. E Cristo ora por eles, para que sua fé não se desvaneça.

É preciso lembrar aqui que o Apóstolo não argumenta para meramente demonstrar a certeza da salvação dos que crêem, mas sua infalível perseverança em santidade. Segundo o sistema de Paulo, a salvação em pecado é uma contradição lógica. Essa perseverança em santidade é assegurada em parte através da influência secreta e interior do Espírito, e em parte pelos meios adaptados para se alcançar este fim: instruções, admoestações, exortações, advertências, os meios de graça e as dispensações de sua providência. Havendo, em seu amor, determinado acerca do fim, determinou também os meios para sua consecução.

O sexto argumento do Apóstolo consiste em que, como o amor de Deus é infinitamente grande e plenamente gratuito, é também imutável, e por isso os crentes infalivelmente serão salvos. Daí a conclusão: “Porque estou bem certo de

que nem a morte, nem a vida, nem os

anjos, nem os principados, nem as coisas do presente, nem do porvir, nem poderes, nem a altura, nem a profundidade, nem qualquer outra criatura poderá separar-nos do amor de Deus, que está em Cristo Jesus, nosso Senhor".

Ver-se-á que o Apóstolo não apóia a perseverança dos santos na natureza indestrutível da fé, nem na natureza imperecível do princípio da graça no coração, nem na constância da vontade do crente, mas tão-somente no que está fora de nós. A perseverança, ensina ele, deve-se ao propósito de Deus, à obra de Cristo, à habitação do Espírito Santo e à fonte primária de tudo, ao infinito, misterioso e imutável amor de Deus. Não nos guardamos a nós mesmos: somos guardados pelo poder de Deus, por intermédio da fé, para a salvação (lPe 1.5).

Epiíome II. 18; Ibid., pp. 582, 583.

77

78

79

82

83

84

85

1

Ver a página 1069.

2

Systematische Entwickelung, § 29, quarta edição, Leipzig, 1841, p. 163.

3

De Prcescriptionibus adversus Hcereticos, cap. 7, 8, 14, *Works,* Paris, 1608 (t. iii), p. 331: "Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academia: et Ecclesiae? quid haeriticis et Christianis? Nostra instituído de porticu Solomonis est, qui et ipse tradiderat: Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum, et Platoniscum, et Dialecticum, Christianissimum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Jesum, nec inquisitione post Evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra

credere. Hoc enim prius credimus, non esse quod ultra credere debeamus.... Cedat curiositas fidei, cedat gloria saluti. Certe aut non obstrepant, aut quiescant adversus regulam. Nihil ultra scire, omnia scire est".

4

De Carne Christi, cap. 5, *Works* (t. iii), p. 555: "Natus est Dei filius: non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est Dei filius: prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus, resurrexit: certum est, quia impossibile est".

5

Works, edição Walch, vol. xix, p. 1940.

6

Ibid., vol. xii, pp. 399,400.

7

Ibid., vol. x, p. 1399.

8

Summa, I. quasst. xcix, art. 1, edição de Cologne, 1640, p. 185 a.

9

Ibid., quassl. xxxii, art. 1, p. 64.

10

Ibid., quasst. i, art. 6, p. 2, b.

11

Summa, 11. ii. quaest. ii, art. 5, edição de Cologne, 1640, p. 7, da terceira coleção.

12

[41] *Hutterus Redivivus*, § 108, sexta edição, Leipzig, 1845, p. 271.

13

De Justificatione, lib. i, cap. 7, *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 714, a, c.

14

Strauss, *Dogmatik, Die Christliche Glaubenstehre,* Tübingen e Stuttgart, 1840, vol. i, p. 284.

15

Sermons, vol. i p. 124.

16

De Justiflcatione, lib. I, cap. 4, *Disputationes,* edição de Paris, 1608, vol, iv, p. 706, d, e.

17

Sessão vi, Cânone 28; Streitwolf, *Libri Symbolici,* Gõttingen, 1846, vol. i, p. 37.

18

Comentário à Epístola aos Romanos, 10.10, p. 367, traduzido por Valter Graciano Martins, Edições Parakletos, 1997, São Paulo, SP.

19

Institutio, Ill.ii, 8; edição de Berlim, 1834, vol, i, p, 358.

20

Questão 21.

21

Liber Sententiarum, Ill.xxiii, C. edição de 1472(7).

22

Summa, II. qusest. iv. art. 3, edição de Cologne, 1640, p. II, a, terceira coleção.

23

De Justificatione, lib. ii, cap. 4; *Disputationes,* edição de Paris, 1608, vol. iv, pp. 789, a, b, 790, c.

24

De Sacram. lib. ii, c. 2(?).

25

Instituío, XV.xii. 6; *Works,* edição de Edimburgo, 1847, vol. ii, p. 508.

26

XXI; *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 434.

27

V. 6; *Libri Symbolici,* de Hase, Leipzig, 1846, p. 172.

28

Institutio, lib. Ill.ii.7,16; edição de Berlim, 1834, vol. i, pp. 357,364.

29

Calvino, *in loco.*

30

Página 1105.

CAPÍTULO XVII

A JUSTIFICAÇÃO

§ 1. *Enunciação Simbólica da Doutrina*

A justificação é definida na Confissão de Westminster como sendo “um ato da livre graça de Deus, por meio do qual ele perdoa todos os nossos pecados e nos aceita como justos a seus olhos, somente pela justiça de Cristo a nós imputada e recebida somente pela fé”,

O Catecismo de Heidelberg, como resposta à pergunta: “Como te tomas justo diante de Deus?”, responde: “Somente pela verdadeira fé em Jesus, de modo que, embora minha consciência me acuse de haver pecado gravemente contra todos os mandamentos de Deus, não tendo jamais guardado algum deles, e estando sempre inclinado a todo mal, sem qualquer merecimento de minha parte, somente por sua graça, Deus me imputa e satisfaz perfeitamen-te a justiça e santidade de Cristo como se eu jamais tivera ou cometera qualquer pecado; ao contrário, como se eu mesmo houvera cumprido aquela obediência que Cristo cumpriu por mim, contanto que eu abrace essas graças e benefícios com verdadeira fé”. E a resposta à pergunta: “Por que somente a fé justifica?”, afirma: “Não porque agrade a Deus pela dignidade de minha fé, mas porque só a satisfação, a justiça e a santidade de Cristo são minha própria justiça diante de Deus, pois não posso recebê-la e aplicá-la a mim de outro modo, senão pela fé”.

A Segunda Confissão Helvética,[1] afirma: “Justifícare significat Apostolo in disputatione de justificatione, peccata remittere, a culpa et poena absolvere, in gratiam recipere, et justum pronunciare. Etenim ad Romanos dicit apostolus, ‘Deus est, qui justificat, quis ille, qui condemnet?’ opponuntur justificare et condemnare. ... Etenim Christus peccata mundi in se recepit et sustulit, divimeque justitise satisfecit. Deus ergo propter solum Christum passum et resuscitatum, propitius est peccatis nostris, nec illa nobis imputat, imputat autem justitiam Christi pro nostra: ita ut jam simus non solum mundati a peccatis et purgati, vel sancti, sed etiam donati justitia Christi, adeoque absoluti a peccatis, morte vel condemnatione, justi denique ac hasredes vitas aetemas. Proprie ergo loquendo, Deus solus nos justificat, et duntaxat propter Christum justificat, non imputans nobis peccata, sed imputans ejus nobis justitiam”.[2]

Esses são os padrões mais geralmente aceitos e autoritativos das igrejas reformadas, com os quais todos os demais símbolos reformados concordam. As confissões luteranas ensinam precisamente a mesma doutrina sobre este tema.[3] "Unanimi consensu, docemus et confítemur.

... quod homo peccator coram Deo justificetur, hoc est, absolvatur ab omnibus suis peccatis et a judicio justissimae condemnationis, et adoptetur in numerum filiorum Dei atque hasres asternas vitas scribatur, sine ullis nostris meritis, aut dignitate, et absque ullis praxedentibus, praesentibus, aut sequentibus nostris operibus, ex mera gratia, tantummodo propter unicum meritum, perfectissimam obedientiam, passionem acerbissimam, mortem et resurrectionem Domini nostri, Jesu Christi, cujus obedientia nobis ad justitiam imputatur."[4]

Ainda: "Credimus, docemus, et confitemur, hoc ipsum nostram esse coram Deo justitiam, quod Dominus nobis peccata remittit, ex mera gratia, absque ullo respectu praxedentium, prassentium, aut consequentium nostrorum operum, dignitatis, aut meriti. Ille enim donat atque imputat nobis justitiam obedientiae Christi; propter eam justitiam a Deo in gratiam recipimur et justi reputamur".[5] "Justifícari significai hic non ex impio justum effici, sed usu forensi justum pronuntiari." E: "Justificare hoc loco (Rm. v.l.) forensi consuetudine significai reum absolvere et pronuntiare justum, sed propter alienam justitiam, videlicet Christi, quae aliena justitia communicatur nobis per fidem."[6] E assim também: "Vocabulum justificationis in hoc negotio significai justum pronuntiare, a peccatis et asternis peccatorum suppliciis absolvere, propter justitiam Christi, quae a Deo fídei imputatur".[7]

Hase,[8] concisamente, enuncia a doutrina luterana sobre este tema nestes termos: " Justificado est actus forensis, quo Deus, sola gratia ductus, peccatori, propter Christi meritum fíde apprehensum, justitiam Christi imputat, peccata remittit, eumque sibi reconciliai".

A "Fórmula de Concórdia" diz: "Hic articulus, de justitia fídei, praecipuus est (ut Apologia loquitur) in tota doctrina Christiana, sine quo conscientiae perturbatae nullam veram et firmam consolationem habere, aut divitias gratiae Christi recte agnoscere possunt. Id D. Lutherus suo etiam testimonio confirmavit, cum inquit: Si unicus his articulus sincerus permanserit, etiam Christiana Ecclesia sincera, concors et sine omnibus sectis permanet: sin vero corrumpitur, impossibile est, ut uni errori aut fanatico spiritui recte obviam iri possif'.[9] Os teólogos

luteranos, pois, falam dela como a “cticpÓTroiUç totius Christiana religionis, ac nexus, quo omnia corporis doctrinae Christiana membra continentur, quoque rupto solvuntur”.[10]

O Reitor Edwards

Esta enunciação da doutrina da justificação tem conservado autoridade simbólica nas igrejas luterana e reformada, até os dias atuais. O Reitor Edwards, que é tido como havendo iniciado certo afastamento de alguns pontos da fé reformada, foi firme em sua adesão a este ponto de vista da justificação, o qual ele considerava de vital importância. Em seu discurso sobre “Justificação Somente pela Fé”, ele assim define justificação: “Afirma-se que uma pessoa é justificada quando é aprovada diante de Deus como isenta da culpa proveniente do

pecado e seu merecido castigo, e como que possuindo essa justiça pertencente a ela, que a qualifica a receber o galardão da vida. Que devemos tomar a palavra em tal sentido e entendê-la como o ato de um juiz em aceitar uma pessoa como tendo tanto a justiça negativa como positiva a ela pertencente, e portanto olhando para ela não só como quite ou isenta de qualquer obrigação ao castigo, mas também como justa e reta, e assim qualificada a receber um galardão positivo, está não só em harmonia com a etimologia e importância natural da palavra, a qual significa tomar justo, ou fazer algum justo em juízo, mas também e manifestamente em harmonia com a força da palavra como usada na Escritura”. Ele então mostra como a fé, ou porque somente a fé, justifica. Não é em decorrência de alguma virtude ou bondade na fé, mas pelo fato de ela nos unir a Cristo e envolver a aceitação dele como nossa justiça. É assim que somos justificados “somente pela fé, sem o mínimo de virtude ou bondade propriamente nossa”.

A base da justificação é a justiça de Cristo imputada ao crente. “Por ser essa justiça imputada a nós”, diz Edwards, “nada mais significa do que ser a justiça de Cristo aceita por nós e admitida em lugar daquela justiça perfeita e inerente que deveria estar em nós: a obediência perfeita de Cristo será considerada nossa, de modo que desfrutaremos de seu beneficio, como se nós mesmos a tivéssemos realizado; e assim presumimos que o direito à vida eterna nos é outorgado como recompensa dessa justiça. ... Os oponentes desta doutrina presumem que há nela um real absurdo; dizem que presumir que Deus nos impute a obediência de Cristo é pressupor que Deus se equivoca e concluir que efetuamos aquela obediência que Cristo efetuou. Mas por que essa justiça não pode ser computada

à nossa conta e ser aceita como nosso sem nenhum absurdo? Por que há nela mais absurdo do que na transferência do débito ou crédito mercantil da conta de alguém para outro, quando esse alguém paga por outro o preço, de modo a ser aceito, como se o outro o tivesse quitado? Por que há mais absurdo em supor que a obediência de Cristo nos é imputada, do que sua satisfação ser-nos imputada? Se Cristo sofreu por nós a penalidade da lei, e em nosso lugar, então segue-se que, por seu sofrimento, essa penalidade nos é imputada, ou seja, é aceita em nosso favor, em nosso lugar, e é computada em nossa conta, como se nós mesmos a tivéssemos sofrido. Por que, então, não poderia sua obediência à lei de Deus ser tão racionalmente computada à nossa conta, como sucede em sofrer ele a penalidade da lei?"[11]

Pontos da Doutrina Incluídos na Enunciação Anterior

Segundo as declarações anteriores, a justificação é:

1. Um ato, e não, como a santificação, uma obra contínua e progressiva.

2. É um ato da graça para com o pecador. Por si mesmo, ele merece condenação quando Deus o justifica.

3. Quanto à natureza do ato, ele não é, em primeiro lugar, um ato eficaz nem um ato de poder. Não produz nenhuma mudança subjetiva na pessoa justificada. Não efetua nenhuma mudança de caráter, fazendo bons os que eram maus; nem santos, os que eram ímpios. Isso ocorre na regeneração e na santificação. Em segundo lugar, não se trata de mero ato executivo, como quando um soberano perdoa um criminoso e restaura com ele seus direitos civis,

ou a sua anterior posição na comunidade. Em terceiro lugar, é um ato legal ou judicial, o ato de um juiz, não de um soberano. Ou seja, no caso do pecador, ou, *in foro Dei*, trata-se de um ato de Deus, não em seu caráter de soberano, mas em seu caráter de juiz. É um ato declara-tivo no qual Deus pronuncia justo ou reto o pecador, ou seja, declara que as exigências da justiça são satisfeitas até onde ela lhe diz respeito, de modo que ele não pode ser justamente condenado, senão que, em justiça, tem direito à recompensa prometida ou devida à perfeita justiça.

4. A base meritória para a justificação não é a fé; não somos justificados por conta da fé, considerada um ato ou estado mental santo ou virtuoso. Nem são nossas obras, de qualquer gênero, a base da justificação. Nada feito por nós ou

operado em nós satisfaz as exigências da justiça, nem pode ser a base nem a razão da declaração de que a justiça é satisfeita no que diz respeito a nós. A base para a justificação é a justiça de Cristo, ativa e passiva, ou seja, inclui sua perfeita obediência à lei como pacto, e ao suportar a penalidade da lei em nosso lugar e em nosso favor.

5. Na justificação, a justiça de Cristo é imputada ao crente. Ou seja, é posta em sua conta, de modo que ele tem o direito de pleiteá-la ante o tribunal de Deus, como se ela fosse pessoal e inerentemente sua.

6. A fé é a condição da justificação. Ou seja, no que diz respeito aos adultos, Deus não imputa a justiça de Cristo ao pecador até que e a não ser que ele (através da graça) receba a Cristo e repouse nele só para sua salvação.

É indiscutível que esta é a doutrina das igrejas reformada e luterana acerca desta importante questão. As declarações das normas dessas igrejas são tão numerosas, explícitas e discriminativas, que impedem toda a dúvida razoável acerca desta questão. E que esta é a doutrina da Palavra de Deus, transparece das considerações seguintes.

Não será necessário discutir separadamente todos os pontos especificados acima, já que alguns estão necessariamente incluídos em outros. As proposições seguintes incluem todos os pontos essenciais da doutrina.

§ 2. A Justificação è um Ato Legal

Com isso os reformadores queriam, em primeiro lugar, negar a doutrina romanista da justificação subjetiva. Ou seja, que a justificação consiste em um ato ou atividade de Deus, tomando o pecador subjetivamente santo. Os romanistas confundem ou unem a justificação com a santificação. Definem a justificação como “a remissão do pecado e a infusão de novos hábitos da graça”. Por remissão do pecado, referem-se não simplesmente ao perdão, mas à eliminação da alma de tudo o que pertence à natureza do pecado. Portanto, a justificação, para eles, é puramente subjetiva, consistindo na destruição do pecado e na infusão de santidade. Em oposição a esta doutrina, os reformadores mantiveram que por justificação as Escrituras se referem a algo diferente da santificação. Que os dois dons, embora inseparáveis, são distintos, e que a justificação, em vez de ser um ato eficaz mudando o caráter interior do pecador, é um ato declarativo, anunciando e determinando sua relação com a lei e com

a justiça de Deus.

Em segundo lugar, os Símbolos da Reforma ensinam de maneira não menos explícita que a justificação não é simplesmente o perdão e a restauração. Inclui o perdão, mas inclui tam-

bém uma declaração de que o crente é justo diante da lei. Ele tem direito de reivindicar uma justiça que satisfaz completamente às suas exigências.

E portanto, em terceiro lugar, afirmativamente, esses Símbolos ensinam que a justificação é um ato judicial ou forense, isto é, um ato de Deus como juiz agindo com base na lei, declarando que o pecador é justo, ou seja, que a lei já não mais o condena, mas o absolve e o declara com direito à vida eterna.

Aqui, como ocorre com freqüência em outros casos, a ambigüidade das palavras pode ocasionar uma situação problemática. A palavra grega δίκουος e a palavra portuguesa *justo* têm dois sentidos distintos. As vezes expressam caráter moral. Quando dizemos que Deus é justo, nossa intenção é que ele é reto. É isento de toda a imperfeição moral. De maneira que, quando dizemos que uma pessoa é justa, geralmente nossa intenção é que ela é reta e honesta. Que é e faz o que deveria ser e fazer. Neste sentido, a palavra expressa a relação que uma pessoa mantém ante a norma da conduta moral. Em outras ocasiões, porém, essas palavras expressam não o caráter moral, mas a relação que alguém tem quanto à justiça. Neste sentido, justo é aquele acerca de quem a justiça foi satisfeita; ou aquele sobre quem a justiça não mais faz exigências. Por isso os léxicos nos dizem que δίκουος significa às vezes *leges observans;* e às vezes, *insons, culpa vacans* (isento de culpa ou da obrigação de ser castigado) - *judicio Dei insons.* Disse Pilatos (Mt 27.24): “Estou inocente do sangue deste justo”; ou seja, desta pessoa que é isenta de culpa; isenta de qualquer coisa que justifique sua condenação à morte. “Cristo também”, diz o Apóstolo, “sofreu uma vez pelos pecados, o justo pelo injusto”; o inocente pelo culpado. Ver Romanos 2.13; 5.19. “Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tornaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos.” “Como o predicado de *judicandus,* em sua relação com o juiz, ‘justiça’ expressa não uma virtude positiva, mas uma liberdade judicial negativa de *reatus.* Na presença de seu juiz, ele é que está isento de culpa e merecimento de castigo (straflos), quer porque não contraiu nenhuma culpa (como, por exemplo, Cristo), quer porque, nos trâmites exigidos pelo juiz (sob o Velho Testamento pelo sacrifício expiatório), ele expiou a culpa contraída.”[12] Se, pois, tomarmos a

palavra justo no primeiro dos dois sentidos supracitados, quando expressa caráter moral, seria contraditório dizer que Deus declara justo o pecador. Seria equivalente a dizer que Deus declara que o pecador não é pecador, que o perverso é bom, que o ímpio é santo. Mas, se tomarmos a palavra no sentido em que as Escrituras o empregam tão amiúde, expressando relação com a justiça, então, quando Deus declara justo o pecador, declara simplesmente que sua culpa está expiada, que a justiça está satisfeita, que ele tem a retidão que a justiça exige. Isso é precisamente o que Paulo diz, quando afirma que Deus "justifica o ímpio" (Rm 4.5), Deus não declara que o ímpio é santo; ele declara que, não obstante sua pecaminosidade e indignidade pessoal, ele é aceito como justo com base no que Cristo fez por ele.

Prova da Doutrina que se Acaba de Enunciar

Que justificar não significa simplesmente perdoar, nem fazer inerentemente justo ou bom, prova-se:

Pelo Uso da Escritura

1. Pelo uso uniforme do termo *justificar* nas Escrituras. Nunca é empregado em nenhum desses dois sentidos, mas sempre em declarar ou pronunciar justo. E necessário citar passagens como prova de um uso que é uniforme. Os exemplos seguintes serão suficientes. Deuteronômio 25.1: "Em havendo contenda entre alguns, e vierem a juízo, os juizes os julgarão, justificando ao justo e condenando ao culpado". Êxodo 23.7: "Porque não justificarei o ímpio". Isaías 5.23: "Os quais por suborno justificam o perverso e ao justo negam justiça!". Provérbios 17.15: "O que justifica o perverso e o que condena o justo abomináveis são para o Senhor, tanto um como o outro". Lucas 10.29: "Ele, porém, querendo justificar-se, perguntou a Jesus: Quem é o meu próximo?". Lucas 16.15: "Vós sois os que vosjustificais a vós mesmos diante dos homens". Mateus 11.19: "A sabedoria é justificada por suas obras". Gálatas 2.16: "Sabendo, contudo, que o homem não é justificado por obras da lei". 5.4: "De Cristo vos desligastes, vós que procurais justificar-vos na lei; da graça decaístes". E assim lemos que os homens justificam a Deus. Jó 32.2: "Porque este pretendia ser mais justo do que Deus". Salmo 51.4: "De maneira que serás tido por justo no teu falar". Lucas 7.29: "Todo o povo que o ouviu e até os publicanos reconheceram a justiça de Deus". A única passagem no Novo Testamento na qual a palavra ôikouów é usada em sentido diferente é Apocalipse 22.11: ó ôíkouoç, ôiKauoGptw eu "o justo continue na prática da justiça". Aqui

o primeiro aoristo passivo parece ser usado em sentido médio. “Que aquele que se mostra justo, ou continua justo.” Mesmo que a redação, nesta passagem, fosse indubitável, este único caso não teria força alguma contra o uso estabelecido do termo. A redação, contudo, não é meramente duvidosa, mas incórreta, no critério da maioria dos editores críticos, Tischendorf entre o restante. Eles apresentam ôiKouooúvriv uoLT|oáTCo eu como o texto genuíno. Ainda que esta última redação fosse, como crê De Wette, uma glosa, ele prova que ó ôíkccioç ôuccucoGpTW eu era tão intolerável ao ouvido grego como a expressão: “Aquele que é justo, que se justifique ainda”, seria para nós.

O uso da vida comum quanto a esta palavra é precisamente tão uniforme como o é na Bíblia. Seria um solecismo absoluto dizer que um criminoso perdoado pelo governo estava justificado; ou que um ébrio ou ladrão corrigido estava justificado. A palavra expressa um simples juízo, quer da mente, como quando alguém justifica outro por sua conduta, quer oficialmente de um juiz. Se este é o sentido estabelecido do termo, deveria resolver toda a controvérsia quanto à natureza da justificação. Somos obrigados a tomar as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido estabelecido. E por isso, quando a Bíblia diz: “Deus justifica o crente”, não temos liberdade de dizer que significa que ele o perdoa, ou que ele o santifica. Significa, e pode significar, apenas que ele o declara justo.

Justificação é o Oposto de Condenação -

2. Isso se faz ainda mais evidente à luz da antítese entre condenação e justificação. Condenação não é o oposto nem de perdão nem de reforma. Condenar é declarar culpado, ou digno de castigo. Justificar é declarar não culpado; ou que a justiça não exige castigo; ou que a pessoa em pauta não pode ser, com justiça, condenada. Quando, pois, o Apóstolo diz (Rm 8.1): “Agora, pois, já nenhuma condenação há para os que estão em Cristo Jesus”, ele declara

que esses estão absolvidos da culpa; que a pena da lei não pode, com justiça, ser-lhes aplicada. “Quem”, pergunta ele, “intentará acusação contra os eleitos de Deus? É Deus quem os justifica. Quem os condenará? É Cristo Jesus quem morreu” (vv. 33, 34). Não se pode apresentar nenhuma base de condenação contra os eleitos em Cristo. Deus os declara justos, e por isso ninguém pode declará-los culpados.

Esta passagem é sem dúvida decisiva contra a doutrina da justificação subjetiva

em qualquer de suas formas. Tal oposição entre condenação e justificação é familiar tanto na Escritura quanto na vida comum. Jó 9.20: “Ainda que eu seja justo, a minha boca me condenará”. 34.17: “E quererás tu condenar aquele que é justo e poderoso?”. Se condenar não significa fazer ímpio, então justificar não significa fazer bom. E se condenação é um ato judicial, oposto a um ato executivo, também o é a justificação. Na condenação, é um juiz quem pronuncia a sentença sobre o culpado. Na justificação, é um juiz quem pronuncia ou declara a pessoa citada isenta de culpa e com direito de ser tratada como justa.

Argumento Extraído das Formas Equivalentes de Expressão

3. As formas de expressão que são usadas como equivalentes do termo “justificar” claramente determinam a natureza do ato. E assim Paulo fala de ser “bem-aventurado o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras” (Rm 4.6). Imputar justiça não é perdoar; tampouco é santificar. Significa justificar, ou seja, atribuir justiça. A forma negativa na qual se descreve a justificação é igualmente significativa. “Bem-aventurados aqueles cujas iniqüidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos; bem-aventurado o homem a quem o Senhor jamais imputará pecado” (Rm 4.7, 8). Como “imputar pecado” nunca significa, e não pode significar, fazer ímpio, assim a declaração negativa “não imputar pecado” não pode querer dizer santificar. E como “imputar pecado” significa pôr o pecado na conta de alguém e tratá-lo de acordo, justificar significa igualmente pôr a justiça na conta de alguém, e tratá-lo de acordo. “Porquanto Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para que julgasse o mundo ... Quem nele crê não é julgado; o que não crê já está julgado” (Jo 3.17, 18).

“Pois assim como, por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida” (Rm 5.18). Foi xpípá uma sentença judicial, o que veio sobre os homens pela ofensa de Adão, e é uma sentença judicial (justificação, uma **õikocíucju;)** o que vem pela justiça de Cristo, ou, como diz o versículo 16 do mesmo capítulo, foi uma xplga eíç KocTáKpiiia, uma sentença condenatória a que veio por uma só transgressão; e um x«pm|ia eíç õLKaÍGúpa, uma sentença de justificação gratuita de muitas transgressões. A linguagem não pode ser mais clara. Se uma sentença de condenação é um ato judicial, então a justificação é um ato judicial.

Argumento Extraído da Enunciação da Doutrina

4. O caráter judicial da justificação está envolvido na maneira em que se apresenta a doutrina na Bíblia. As Escrituras falam da lei, de suas exigências, de sua penalidade, de pecadores comparecendo perante o tribunal de Deus, do dia do juízo. A pergunta é: Como o homem se justificará diante de Deus? A resposta a esta pergunta determina o método de

salvação. A pergunta não é: Como pode o homem tomar-se santo?, mas: Como pode chegar a ser santo? Como pode satisfazer as exigências da justiça contra ele? É evidente que, se em Deus não existisse o atributo de justiça; que, se o que chamamos justiça fosse apenas benevolência, então esta pergunta não teria sentido. Não se exigiria que um homem fosse justo para poder ser salvo. Não haveria exigências da justiça a ser satisfeita. O arrependimento seria tudo o de que se necessita como condição para a restauração ao favor de Deus.
Ou qualquer declaração ou exibição didática do desagrado de Deus a respeito do pecado abriria o caminho para o seguro perdão dos pecadores. Ou, se as exigências da justiça fossem facilmente satisfeitas; se uma obediência parcial e imperfeita e algumas disciplinas paternas ou penitências auto-infligidas, fossem suficientes para satisfazer suas exigências, então o pecador não precisaria: ser justo para com Deus para poder ser salvo. Mas a alma humana
sabe intuitivamente que esses são refúgios de mentiras. Sabe que existe o atributo da justiça. Sabe que as exigências da justiça são inexoráveis porque são retas. Sabe que não pode ser salva a não ser que seja justificada, e sabe que não pode ser declarada justa a menos que as exigências da justiça sejam plenamente satisfeitas. Conceitos deficientes acerca do mal do pecado e da justiça de Deus se encontram na base de todos os conceitos falsos desta doutrina.

O Argumento do Apóstolo na Epístola aos Romanos

O Apóstolo começa a discussão deste tema pressupondo que a justiça de Deus, seu propósito de punir todo o pecado, de exigir perfeita conformidade com sua lei, são revelados desde o céu, ou seja, tão revelado que ninguém, quer judeu ou gentio, pode negá-lo (Rm

1.18). Os homens, inclusive os pagãos mais degradados, conhecem o justo juízo de Deus, de que os que pecam são dignos de morte (v. 32). A seguir o Apóstolo demonstra que todos os homens são pecadores, e que, sendo pecadores, estão debaixo de condenação. Todo o mundo está “debaixo do juízo de Deus” (3.19). Disso ele infere como intuitivamente certo (porque é claramente incluído nas promessas) que nenhum ser humano pode ser justificado diante de Deus “pelas

obras da lei", ou seja, sobre a base de seu próprio caráter e conduta. Se é culpado, não pode ser declarado não culpado, ou justo. No argumento de Paulo, justificar é declarar justo. Αίκουος é o oposto de υιτÓôΙκοι; (ου seja, "reus, satisfactionem alteri debens"). Ou seja, justo é o oposto de culpado. Declarar culpado é condenar. Declarar justo, ou seja, não culpado, é justificar. Se alguém nega a autoridade da Escritura; ou se sente livre para rejeitar a forma da doutrina, enquanto sustenta o que considera sua substância, é concebível que possa negar que a justificação é um ato judicial; mas parece impossível que alguém possa negar que ela está assim apresentada na Bíblia. Algumas pessoas, enquanto professam crer na Bíblia, negam que haja algo supematural na obra da regeneração e santificação. "Ser nascido do Espírito"; "vivificado pelo onipotente poder de Deus"; "criado de novo em Cristo Jesus"; não passam, dizem eles, de fortes expressões orientais para a reforma operada por si mesmo. Mediante um processo semelhante, é fácil livrar-se não só da doutrina da justificação como um ato judicial, mas de todas as doutrinas distintivas das Escrituras. Não obstante, isso não é interpretar, e, sim, perverter.

O Apóstolo, tendo ensinado que Deus é justo, ou seja, que exige satisfação à justiça, e que os homens são pecadores, e não podem por si mesmos satisfazer [a justiça divina], anuncia que essa justiça foi providenciada, e está revelada no evangelho. Não é nossa própria justiça,

que é da lei, mas a justiça de Cristo, e portanto a justiça de Deus, em virtude da qual, e sobre cuja base, Deus pode ser justo e contudo justificar o pecador que crê em Cristo. Enquanto a Bíblia permanece, isso deve permanecer como simples afirmação do que Paulo ensina quanto ao método da salvação. Os homens podem disputar quanto ao que ele tem em mente, mas é isso seguramente o que ele diz.

Argumento Derivado da Base da Justificação

5. A natureza da justificação é determinada por sua base. Essa, aliás, é uma antecipação de outra parte do tema, mas é oportuna aqui. Se a Bíblia ensina que a base da justificação, a razão pela qual Deus nos remite a pena da lei e nos aceita como justos diante dele, é algo fora de nós, algo feito em nosso favor, e não o que fazemos ou experimentamos, então segue-se necessariamente que a justificação não é subjetiva. Não consiste na infusão de justiça, nem em fazer a pessoa justificada pessoalmente santa. Se a "causa formal" de nossa justificação é nossa bondade, então somos justificados pelo que somos. A Bíblia,

porém, ensina que nenhum ser humano pode ser justificado pelo que é. Está condenado pelo que é pelo que faz. Está justificado pelo Cristo fez por ele.

A Justificação Não é Mero Perdão

Pela mesma razão, a justificação não pode ser mero perdão. O perdão não procede com base em uma satisfação. Um prisioneiro libertado por um resgate não é perdoado. Um devedor cuja obrigação foi cancelada por um amigo tem o direito da liberdade das exigências de seu credor. Quando um soberano perdoa um súdito criminoso, não é um ato de justiça. Não é com base na satisfação da lei. Portanto, a Bíblia, ao ensinar que a justificação tem por base uma expiação ou satisfação; que a culpa do pecador é expiada; que ele foi redimido pelo precioso sangue de Cristo; e que se emitiu sobre ele a declaração judicial de que é justo, nos ensina com isso que a justificação não é nem perdão nem infusão de justiça.

Argumento Derivado da Imutabilidade da Lei

6. A doutrina de que a justificação consiste simplesmente no perdão e na conseqüente restauração pressupõe que a lei divina é imperfeita e mutável. Entre os governos humanos é às vezes conveniente e correto que os homens justamente condenados a sofrer a pena da lei sejam perdoados. As leis humanas devem ser gerais. Não podem entrar em todas as circunstâncias de cada caso particular. Sua execução amiúde resultaria em dificuldades ou injustiças. Portanto, os juízos humanos podem ser amiúde deixados de lado. Não é assim com a lei divina. A lei do Senhor é perfeita. E nada perfeito pode ser negligenciado. Nada exige que não deva ser exigido. Nenhuma ameaça pode deixar de ser aplicada. De fato, ela é seu próprio executor. O salário do pecado é a morte (Rm 8.6). A justiça de Deus faz o castigo tão inseparável do pecado, como a vida é da santidade. A pena da lei é imutável, e tão pouco suscetível de ser posta de lado como preceito. Portanto, as Escrituras por toda a parte ensinam que na justificação do pecador não há relaxamento da pena. As exigências da lei não são descartadas nem negligenciadas. Somos libertados da lei não por sua ab-rogação, mas

por sua execução (G12.19). Somos libertados da lei pelo corpo de Cristo (Rm 7.4). Cristo, ao assumir nosso lugar, levou nossos pecados em seu próprio corpo sobre o madeiro (lPe 2.24). O documento de dívida que era contra nós, ele o cancelou, encravando-o em sua cruz (Cl 2.14). Por isso é que não estamos

debaixo da lei, mas debaixo da graça (Rm 6.14). Essas descrições são inconsistentes com a teoria que pressupõe que a lei pode ser ignorada; que a restauração dos pecados ao favor e à comunhão de Deus não demandam a satisfação de suas exigências; que o crente é perdoado e restaurado à comunhão com Deus da mesma maneira que um ladrão ou falsificador é perdoado e restaurado a seus direitos civis por um governante humano. Isso se coloca contra as Escrituras. Deus é justo ao justificar o pecador. Ele age de conformidade com a justiça.

Ver-se-á que tudo nesta discussão gira em tomo da questão de se existe em Deus o atributo da justiça. Se a justiça for mera "benevolência conduzida com sabedoria", então não há justificação. O que os cristãos evangélicos consideram como tal seria simplesmente o perdão ou a santificação. Mas, se Deus, como no-lo ensinam as Escrituras e a consciência, é um Deus justo, tão imutável em sua justiça quanto em sua santidade e verdade, então não pode haver remissão da pena do pecado exceto com base na satisfação da justiça; e por isso a justificação tem de ser um ato judicial, e não mero perdão ou infusão da justiça.
Essas doutrinas se sustentam reciprocamente. O que a Bíblia ensina a respeito da justiça de Deus demonstra que a justificação é uma declaração judicial de que a justiça foi satisfeita. E o que a Bíblia ensina acerca da natureza da justificação demonstra que a justiça em Deus é algo mais que benevolência. É assim que todas as grandes doutrinas da Bíblia estão concatenadas.

Argumento Derivado da Natureza de Nossa União com Cristo

7. A teoria que reduz a justificação ao perdão e às suas conseqüências não é consistente com o que se revela acerca de nossa união com Cristo. Esta união é mística, supematural, representativa e vital. Estávamos nele antes da fundação do mundo (Ef 1.4); estamos nele como estivemos em Adão (Rm 5.12, 21; ICo 15.22); estamos nele como os membros do corpo estão na cabeça (Ef 1.23; 4.16; ICo 12.12, 27, e em muitas passagens); estamos nele como os ramos estão na videira (Jo 15.1-12). Estamos nele em sentido tal que sua morte é nossa morte, fomos crucificados com ele (G1 2.20; Rm 6.1-8); estamos unidos com ele de maneira tal que ressuscitamos com ele e com ele estamos sentados nos lugares celestiais (Ef 2.1-6). Em virtude dessa união somos (em nossa medida) o que ele é. Somos nele filhos de Deus. E o que ele fez, nós fizemos. Sua exaltação é nossa exaltação. Esta é a descrição que satura as Escrituras. Tudo isso é ignorado pelos defensores da teoria oposta. Segundo esse ponto de vista, Cristo não está mais unido a seu povo, exceto em sentimento, do que a outros homens.

Simplesmente fez aquilo que toma consistente com o caráter de Deus e com os interesses de seu reino perdoar a qualquer e todo homem que se arrependa e creia. Sua relação é puramente externa. Não está unido de tal maneira a seu povo que seu mérito venha ser o mérito deles e sua vida a vida deles. Cristo não é neles a esperança da glória (Cl 1.27). Ele não foi feito por Deus, para eles, sabedoria, justiça, santificação e redenção (ICo 1.30). Não estão nele de maneira que, virtude dessa união, estão cheios de toda a plenitude de Deus (Cl 2.10 e Ef 3.19). Em contrapartida, a doutrina protestante da justificação harmoniza com todas estas descrições. Se estamos unidos com Cristo de maneira tal que somos feitos parti-

cipantes de sua vida, somos também participantes de sua justiça. O que ele fez ao obedecer e sofrer, fê-lo por seu povo. Um elemento essencial de sua obra redentora foi satisfazer as exigências da justiça em favor deles, de maneira que, nele e por causa dele, têm direito ao perdão e à vida eterna.

Argumentos Derivados dos Efeitos Atribuídos à Justificação

8. As conseqüências atribuídas à justificação são inconsistentes com a pressuposição de que ela consiste ou no perdão ou na infusão da justiça. Tais conseqüências são a paz, a reconciliação e o direito à vida eterna. “Justificados, pois, mediante a fé”, diz o Apóstolo, “temos paz com Deus” (Rm 5.1). O perdão, porém, não produz paz. Ele deixa a consciência insatisfeita. Um criminoso perdoado é não só um criminoso como era antes, mas seu senso de culpa e remorso de consciência não são atenuados no mínimo grau. O perdão só pode eliminar a pena externa e arbitrária. O aguilhão do pecado permanece. Não pode haver paz mental enquanto a justiça não for satisfeita. A justificação alcança a paz não só porque inclui o perdão, mas porque este perdão é dado com base na plena satisfação da justiça. O que satisfaz a justiça de Deus satisfaz a consciência do pecador. O sangue de Jesus Cristo purifica de todo o pecado (1 Jo 1.7), tirando a culpa e produzindo assim a paz que excede todo o entendimento. Quando a alma descobre que Cristo levou seus pecados na cruz, suportando a pena em que ela havia incorrido; que todas as exigências da lei estão plenamente satisfeitas; que Deus é mais honrado em seu perdão do que em sua condenação; que todas as finalidades do castigo estão consumadas pela obra de Cristo em um grau mais elevado do que poderia ser com a morte do pecador; e que ele tem direito de reivindicar o mérito infinito do Filho de Deus ante o tribunal da justiça divina, então se sente satisfeita. Então desfruta de paz. É humilde. Não perde o senso de seu demérito pessoal, porém a consciência pára

de exigir satisfação. Sabe-se que, com freqüência, os criminosos se entregam à justiça. Não conseguem descansar enquanto não receberem o castigo. A aplicação da pena na qual incorreram lhes comunica paz. Este é um elemento na experiência do cristão. O pecador convicto nunca pode encontrar a paz enquanto não deixar seu fardo de pecado sobre o Cordeiro de Deus, enquanto não estiver cônscio de que seus pecados já foram castigados, como o Apóstolo o expressa (Rm 8.3), em Cristo.

Lemos ainda que somos reconciliados com Deus através da morte de seu Filho (Rm

5.10). O perdão, porém, não granjeia a reconciliação. Um criminoso perdoado pode ser restaurado a seus direitos civis, até o ponto em que a pena remitida envolva perda desses direitos, mas não fica reconciliado com a sociedade. Não fica restaurado ao favor dela. Não obstante, a justificação alcança uma restauração ao favor e à comunhão com Deus. Tomamo-nos filhos de Deus pela fé em Jesus Cristo (G1 3.26). Ninguém pode ler o capítulo oitavo da Epístola aos Romanos sem se convencer de que, no pensamento de Paulo, um crente justificado é algo mais que um criminoso perdoado. É um homem cuja salvação é assegurada porque está livre da lei e de todas as suas exigências; porque a justiça da lei (ou seja, todos os seus justos requerimentos) foi cumprida nele; porque ele está unido a Cristo de maneira tal que se toma participante de sua vida; porque ninguém pode acusar de algo àqueles por quem Cristo morreu e àqueles a quem Deus justificou; e porque tais crentes, ao serem justificados, manifestam-se como objetos do misterioso, imutável e infinito amor de Deus.

Além disso, a justificação inclui ou comunica o direito à vida eterna. O perdão é puramente negativo. Simplesmente remove a penalidade. Não confere direito algum a nenhum benefício não desfrutado previamente. Não obstante, a vida etema fica pendente da condição positiva de perfeita obediência. O pecador meramente perdoado não possui tal obediência. Está destituído daquilo que, pelos princípios imutáveis do governo divino, é a condição indispensável para a vida etema. Não possui o direito à herança prometida aos justos. Não é esta a condição do crente. O mérito de Cristo dá direito a recompensa. E o crente, ao ser participante desse mérito, compartilha desse direito. Isso é constantemente reconhecido nas Escrituras. Pela fé em Cristo, tomamo-nos filhos de Deus. Mas a filiação envolve a condição de herdeiros, e a condição de herdeiros implica um título à herança. “Ora, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de

Deus e co-herdeiros com Cristo" (Rm 8.17). Esta é a doutrina ensinada em Romanos 5.12-21. Pela transgressão de um só, o juízo alcançou a todos os homens para condenação. Pela justiça de um só, o veredicto da justificação de vida alcançou a todos; ou seja, de uma justificação que confere o direito à vida. Assim como o pecado de Adão foi a base judicial para nossa condenação (ou seja, foi a base sobre a qual a justiça demandava condenação), também a justiça de Cristo é a base judicial para a justificação. Quer dizer, é a base sobre a qual a vida prometida aos justos deve com justiça ser outorgada ao crente. A Igreja, em todos os tempos, tem reconhecido esta verdade. Os crentes sempre creram que possuem o direito à vida etema. Por isso têm louvado a Deus com os cânticos mais sublimes. Sempre consideraram intuitivamente certo que o céu tem de ser merecido. A única questão era se o mérito reside neles, ou em Cristo. Residindo em Cristo, era para eles um dom gratuito; e assim a justiça e a paz se beijaram. A graça e a justiça se irmanam com o fim de pôr a coroa da justiça sobre a cabeça do crente.

Não é menos real que as conseqüências atribuídas à justificação não resultam da infusão da justiça. O volume de santidade possuído pelo crente não lhe confere paz. Nem a perfeita santidade eliminaria a culpa. O arrependimento não expia o crime de homicídio. Não apazígua a consciência do homicida. Não satisfaz o senso de justiça na mente do público. É o uputov i[feüôoç do romanismo e de todas as teorias da justificação subjetiva o fato de que nada fazem com a culpa ou a reduzem a um mínimo. Se não existisse a culpa, então a infusão da justiça seria tudo aquilo de que a salvação necessita. Mas, se há justiça em Deus, então nenhuma medida de santidade pode expiar o pecado, e a justificação não pode consistir em tomar santo o pecador. Além disso, mesmo admitindo que, ainda que se pudesse ignorar o passado, que a culpa que gravita sobre a alma pudesse ser ignorada tão facilmente ou tão facilmente removida, a justiça subjetiva, ou a santidade, é tão imperfeita que jamais conferiria paz ao crente, Que o mais santo dos homens olhe para seu íntimo e diga se o que ali vê satisfaz sua consciência. Se não, como pode satisfazer a Deus? Ele é maior que nosso coração e conhece todas as coisas. Portanto, ninguém pode ter paz com Deus com base no que ele é ou no que ele faz. Os romanistas admitem que nada aquém da perfeita santidade justifica ou confere paz à alma. Em resposta ao argumento protestante fundamentado nessa admissão, diz Belarmino:[13] "Hoc argumentum, si quid probat, probat justitiam actualem non esse perfectam: non autem probat, justitiam habitualem, qua formaliterjusti sumus,... non esse ita perfectam, ut absolute, simpliciter, et proprie justi nominemur, et simus. Non enim formaliter justi sumus opere

nostro, sed opere Dei, qui simul maculas peccatorum tergit, et habitum fidei, spei, et caritatis infundit. Dei autem perfecta sunt opera. ... Unde parvuli baptizati, vere justi sunt, quamvis nihil operis fecerint". Ainda: "Justitia enim actualis, quamvis aliquo modo sit imperfecta, propter admixtionem venalium delictorum, et egeat quotidiana remissione peccati, tamen non propterea desinit esse vera justitia, et suo etiam quodam modo perfecta". Neste sistema, não se faz provisão pela culpa. Caso se faça santa à alma através da infusão de hábitos, ou de princípios, da graça, só é à vista de Deus. Não permanece nenhuma culpa ou merecimento de castigo. "Reatus", diz Belarmino,[14] "este relatio", mas se a coisa da qual ela é uma relação foi removida, onde está a relação? É impossível que tal conceito da justificação confira paz. Não faz provisão para a satisfação da justiça, e coloca toda nossa esperança no que está dentro, o que nossa consciência testifica que não pode satisfazer os justos requerimentos de Deus.

Tampouco a teoria da justificação subjetiva pode explicar a reconciliação com Deus, e pelas mesmas razões. O que é infuso, o grau de santidade comunicado, não nos toma os objetos da complacência e do amor divino. Seu amor por nós é da natureza da graça; amor pelo indigno de amor. Somos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho. Isso remove o obstáculo procedendo da justiça a fluir para nós do misterioso e imerecido amor de Deus. Somos aceitos no Amado. Por nós mesmos não somos aptos à comunhão com Deus. E se formos depender do que está dentro de nós, de nossa justiça subjetiva, em vez de paz teríamos desespero.

Além disso, a justificação, segundo as Escrituras, confere um título para a vida etema. Para este, nossa própria justiça é totalmente inadequada. Quanto a tudo o que há em nós de meritório, ou com direito a recompensa, o estado interior e os exercícios dos mais santos dos homens, estão tão longe da perfeição, que merece a condenação. Em nós não reside bem algum. Quando queremos fazer o bem, o mal está presente conosco. Há sempre uma lei em nossos membros que guerreia contra a lei da mente. O pecado que mora em nós permanece. Até mesmo levou Paulo a clamar: "Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?" (Rm 7.24). "Jamais se achou obra alguma, por mais santo fosse aquele que a realizou, que examinada com o rigor do juízo divino, não resultasse digna de condenação."[15] Ignorando esta clara verdade da Escritura e da experiência cristã que se expressa com confissão, humilhação e orações diárias e horárias pelo perdão, a doutrina da justificação subjetiva pressupõe que não há pecado no crente, nem pecado que mereça a condenação de Deus, mas, ao contrário, que nele há aquilo que merece a vida etema. Os romanistas distinguem entre uma

primeira e uma segunda justificação. A primeira admitem ser gratuita, e ter por base o mérito de Cristo, ou, melhor, ser outorgada gratuitamente por amor a Cristo. Esta consiste na infusão da graça habitual (ou seja, a regeneração). Ela justifica fazendo a alma subjetivamente justa ou santa. A segunda justificação não é matéria da graça. Fundamenta-se no mérito das boas obras, os frutos da regeneração. Mas se tais frutos estão, como o atesta nossa consciência, contaminados pelo pecado, como podem merecer a vida eterna? Como podem cancelar o documento de dívida que é contra nós? Como podem ser a base do confiante desafio de Paulo? “Quem intentará acusação contra os eleitos de Deus?” A base de nossa confiança e título à vida etema não é o que está dentro de nós, mas fora; não o que somos ou

fazemos, mas o que Cristo é e fez. Esta é a doutrina admitida pela Reforma Protestante. “Apud theologos Augustanse confessionis extra controversiam positum este”, diz a “Fórmula de Concórdia”, “totam justitiam nostram extra nos, et extra omnium hominum merita, opera, virtutes atque dignitatem quasrendam, eamque in solo Domino nostro, Jesu Christo consistere”.[16] Assim como os céus estão mais altos que a terra, assim é alta a esperança fundamentada na obra de Cristo por nós, muito acima de uma esperança fundamentada no mérito de algo operado em nós. Calvino ensina a mesma doutrina de Lutero.[17] Ele cita Lombard, o qual diz que nossa justificação em Cristo pode ser interpretada de duas maneiras: “Primum, mors Christi nos justificat, dum per eam excitatur caritas in cordibus nostris, qua justi efficimur: deinde quod per eandem exstinctum est peccatum; quo nos captivos distinebat diabolus, ut jam non habeat unde nos damnet”. Ao que Calvino replica: “Scriptura autem, quem de fídei justitia loquitur, longe alio nos ducit: nempe ut ab intuitu operum nostrorum aversi, in Dei misericordiam ac Christi perfectionem, tantum respiciamus. ... Hic est fídei sensus, per quem peccator in possessionem venit suae salutis, dum ex Evangelii doctrina agnoscit Deo se reconciliatum: quod intercedente Christi justitia, impetrata peccatorum remissione, justifícatus sit: et quanquam Spiritu Dei regeneratus, non in bonis operibus, quibus incumbit, sed sola Christi justitia repositam sibi perpetuam justitiam cogitat”.

Que a justificação não é meramente perdão, e que não é a infusão da justiça pela qual o pecador é feito inerentemente justo ou santo, mas um juízo que Deus emite de que as exigências da lei concernentes ao crente estão satisfeitas, e que possui a justiça que lhe confere direito à vida etema, tem-se argumentado: (1.) Com base no uso uniforme do termo na Escritura, tanto no Velho quanto no Novo Testamento. (2.) Com base na constante oposição entre justificação e

condenação. (3.) Com base nas formas equivalentes de expressão. (4.) Com base em todo o desígnio e fluxo do argumento do Apóstolo em suas Epístolas aos Romanos e aos Gálatas. (5.) Com base na justificação, ou seja, na justiça de Cristo. (6.) Com base na imutabilidade da lei e da justiça de Deus. (7.) Com base na natureza de nossa união com Cristo. (8.) Com base no fato de que a paz, a reconciliação com Deus e o título à vida etema que, segundo a Escritura, são as conseqüências da justificação, não emanam do mero perdão nem da justiça subjetiva, nem da santificação. Que esta é a doutrina dos protestantes, tanto luteranos como reformados, não se pode ter dúvida com um mínimo de razão.

A Doutrina de Calvino

É de fato verdade que, da parte dos primeiros reformadores, especialmente de Calvino, a justificação amiúde consiste no perdão do pecado. Mas é evidente que isso não tem a intenção de negar o caráter judicial da justificação, nem excluir a imputação da justiça de Cristo, pela qual o crente é considerado justo à vista da lei, é óbvio:

1. Pela própria natureza da controvérsia na qual esses reformadores estavam imersos. A questão entre eles e os romanistas era: A justificação consiste no ato pelo qual Deus faz o pecador inerentemente justo ou santo? Ou expressa o veredicto de Deus pelo qual o crente é declarado justo? O que Calvino negava era que a justificação fosse a santificação. O que ele

afirmava era que ela eqüivale a livrar o crente da condenação da lei, introduzindo-o em um estado de favor para com Deus. Os romanistas expressaram sua doutrina dizendo que a justificação consiste na remissão do pecado e na infusão da caridade ou justiça. Por remissão do pecado, porém, eles entendiam a erradicação do pecado; o despir do velho homem. Em outros termos, a justificação consistia (para empregar a linguagem escolástica então em voga) na eliminação dos hábitos do pecado e na infusão dos hábitos da graça. E assim, naqueles justificados não havia pecado, e portanto nada a castigar. Portanto, o perdão seguia como conseqüência necessária. Era meramente um acessório. Tal conceito transforma a culpa em nada; transforma em nada as exigências da justiça. Portanto, Calvino insistiu em que, além da renovação subjetiva conectada à conversão do pecador, sua justificação tinha que ver com a eliminação da culpa, a satisfação da justiça, que na ordem natural, ainda que não na ordem temporal, tem de preceder a comunicação da vida de Deus à alma. O fato de Calvino não diferir acerca desta questão dos demais reformadores e de

todo o corpo da Igreja Reformada transparece em suas próprias e explícitas declarações, e nos enunciados perfeita-mente precisos das Confissões às quais deu seu assentimento. E assim diz ele: “E para que não tropecemos desde o primeiro passo (como sucederia se começássemos a disputar sobre uma coisa desconhecida), convém que primeiro declaremos o que significam expressões como: o homem é justificado diante de Deus; que é justificado pela fé, ou pelas obras. Diz-se ser justificado diante de Deus o que é reputado por justo diante do juízo divino e aceito por sua justiça. Pois, como Deus abomina a iniqüidade, o pecador não pode achar graça em sua presença enquanto é pecador e enquanto é tido por tal. Portanto, onde quer que haja pecado, ali se revela a ira e o castigo de Deus. Assim, pois, diz-se justificado aquele que não é tido por pecador, mas por justo, e com tal título aparece diante do tribunal de Deus, perante o qual todos os pecadores são confundidos e não se atrevem a comparecer. Como quando um homem inocente é acusado diante de um juiz justo, depois de ser julgado conforme sua inocência, diz-se que o juiz o justificou; do mesmo modo diremos que é justificado diante de Deus o homem que, separado do número dos pecadores, tem a Deus como testemunha de sua justiça e encontra nele aprovação. Desse modo diremos de um homem que é justificado pelas obras, quando em sua vida há tal pureza e santidade que merece o título de justiça diante do tribunal de Deus; ou que ele, com a integridade de suas obras, pode responder e satisfazer ao juízo divino. Pelo contrário, será justificado pela fé aquele que, excluído das obras, alcança a justiça da fé, revestido com a qual, se apresenta ante a majestade divina, não como pecador, mas como justo. Dessa maneira afirmamos nós, em suma, que nossa justificação é a aceitação com que Deus nos recebe em sua graça e nos tem por justos. E dizemos que ela consiste na remissão dos pecados e na imputação da justiça de Cristo”.[18]

Esta passagem é decisiva quanto à postura de Calvino, porque é expressamente uma declaração formal do estado da questão, dada com a maior clareza e precisão. A justificação consiste “na remissão de pecados e na imputação da justiça de Cristo”. “Está justificado diante de Deus aquele que é tirado da classe de pecadores, e que tem a Deus por testemunha e declarante de sua justiça.”

§ 3. *As Obras Não São a Base da Justificação*

Com referência aos homens desde a queda, é tão explícita e reiterada a declaração de que a justificação não é por obras, que nunca esta proposição foi posta em dúvida por parte daqueles que professam receber as Escrituras como a

Palavra de Deus. Ao ser expressamente declarado que todo o mundo é culpado diante de Deus, que pelas obras da lei nenhum ser humano será justificado diante de Deus, o único ponto que fica aberto à discussão é: O que se pretende por obras da lei?

A esta pergunta têm sido apresentadas as seguintes respostas: Primeiro, que por obras da lei se entendem as obras prescritas na lei judaica. Presume-se que, como a controvérsia de Paulo era com os que ensinavam que, a não ser que os conversos se circundassem e guardassem a lei de Moisés, não podiam ser salvos (At 15.1, 24), que tudo o que ele queria ensinar era contrário a essa proposição. É preciso entendê-lo como a dizer que a observância dos ritos e cerimônias dos judeus não são essenciais à salvação; que os homens não são feitos justos nem bons através das obras cerimoniais externas, mas pelas obras moralmente boas. Este é o terreno assumido pelos pelagianos e pela maioria dos racionalistas modernos. É apenas uma modificação do ponto de vista de que os homens não são justificados, ou seja, que seu caráter diante de Deus não é determinado tanto por seus atos ou obras particulares, como por sua disposição geral e princípios controladores. Ser justificado pela fé, portanto, é ser justificado com base em nossa pia confiança em Deus e na verdade. Assim diz Wegscheider:[19] “Homines non singulis quibusdam recte factis operibusque operatis, nec propter meritum quoddam iis attribuendum, sed sola vera fide, *i.* <?., animo ad Christi exemplum ejusdemque praecepta composito et ad Deum et sanctissimum et benignissimum converso, ita, ut omnia cogitata et facta ad Deum ejusque voluntatem sanctissimam pie referant, Deo vere probantur et benevolentiae Dei confisi spe beatitatis futura; pro dignitate ipsorum morali iis concedendae certíssima imbuuntur”. Steudlin[20] expressa a mesma idéia. “Toda a verdadeira reforma, toda a boa ação”, diz ele, “deve fluir da fé, sempre que pela fé compreendamos a convicção de que algo é correto, uma convicção de certos princípios morais gerais e religiosos”. Kant diz que Cristo, no aspecto religioso, é o ideal da humanidade. Quando um ser humano o considera de tal maneira e procura conformar seu coração e vida com esse ideal, é justificado pela fé.[21] De conformidade com todos esses conceitos, as meras obras cerimoniais são excluídas, e a base da justificação vem a ser nosso próprio caráter natural moral e nossa conduta.

A Doutrina Romanista

Em segundo lugar, a doutrina dos romanistas acerca deste ponto é muito mais elevada. O romanismo retém o elemento supematural do cristianismo em sua

totalidade. Aliás, é motivo de devota gratidão a Deus que, debaixo dos numerosos, graves e destrutivos erros da Igreja Romana, sejam preservadas as grandes verdades do evangelho. A Trindade, a genuína divin-

dade de Cristo, a genuína doutrina acerca de sua pessoa como Deus e homem em duas naturezas distintas e uma pessoa para sempre; a salvação por seu sangue, a regeneração e a santificação mediante o onipotente poder do Espírito; a ressurreição do corpo e a vida eterna, são doutrinas sobre as quais vive o povo de Deus nessa comunhão, e que têm produzido homens tão santos como São Bernardo, Fénélon e indubitavelmente milhares de outros que pertencem ao número dos eleitos de Deus. Cada verdadeiro adorador de Deus precisa reconhecer em seu coração como irmão em Cristo, onde quer que se encontre, a todo aquele que ama, adora e confia no Senhor Jesus Cristo como Deus manifestado na carne e o único Salvador dos homens. Acerca da questão da justificação, os romanistas desfiguraram e deformaram a verdade como têm feito com quase todas as demais doutrinas no tocante ao modo em que os méritos de Cristo são postos à disposição para nossa salvação. Aliás, admitem que não há bem algum no homem caído; que não pode merecer nada nem nada reivindicar com base no que ele seja ou faça por si mesmo. Por natureza, ele está morto em pecado; e enquanto não for feito participante de uma nova vida pelo poder supematural do Espírito Santo, nada mais pode fazer senão pecar. Por causa de Cristo, e tão-somente por seus méritos, como matéria de graça, esta nova vida lhe é comunicada à alma na regeneração (ou seja, tal como ensinam os romanistas, no batismo). Como a vida expulsa a morte; como a luz expulsa as trevas; assim a entrada desta nova vida divina na alma expulsa o pecado (ou seja, os hábitos pecaminosos) e produz frutos para a justiça. As obras feitas depois da regeneração têm genuíno mérito, “meritum condigni”, e são a base para a segunda justificação; a primeira justificação consiste em fazer a alma inerentemente justa pela infusão da justiça. Segundo este ponto de vista, não somos justificados por obras feitas antes da regeneração, mas somos justificados para as obras da graça, ou seja, para as obras que emanam do princípio da vida divina infundida no coração. Toda a base de nossa aceitação por Deus garante sermos o que somos e fazermos o que fazemos.

A Doutrina Remonstrante

Em terceiro lugar, conforme os remonstrantes ou arminianos, as obras que são excluídas de nossa justificação são obras da lei como distintas das obras do evangelho. No pacto feito com Adão, Deus exigiu perfeita obediência como

condição de vida. Por causa de Cristo, no evangelho Deus entrou em novo pacto com os homens, prometendo-lhes a salvação sob a condição de obediência evangélica. Isso se expressa de diferentes formas. Às vezes diz-se que estamos justificados sobre a base da lei. A fé é aceita em lugar daquela perfeita justiça exigida pela lei adâmica. Mas, por fé não se pretende o ato de receber a Cristo e repousar somente nele para a salvação. A fé é considerada um estado da mente permanente e controlador. E por isso amiúde se diz que somos justificados por uma "fides obsequiosa", uma fé obediente; uma fé que inclui obediência. Em outras ocasiões se diz que somos justificados pela obediência evangélica, ou seja, aquele gênero e medida de obediência que o evangelho requer, e que os homens, desde a queda, mediante o emprego apropriado da "graça suficiente", que é concedida a todos os homens, estão aptos a prestar. Diz Limborch: "Sciendum, quando dicimus, nos fide jstificari, nos non excludere opera, quas fides exigit et tanquam foecunda mater producit; sed ea includere". E ainda: "Est itaque [fides] talis actus, qui, licet in se spectatus perfectus nequaquam sit, sed in multis deficiens, tamen a Deo, gratiosa et liberrima

voluntate, pro pleno et perfecto acceptatur, et propter quem Deus homini gratiose remissionem peccatorum et vitse asternae premium conferre vult". Ainda:[22] Deus, diz ele, demanda "obedientiam fídei, hoc est, non rigidam et ab omnibus tequalem, prout exigebat lex; sed tantam, quantam fides, id est, certa de divinis promissionibus persuasio, in unoquoque efficere potest". Portanto, a justificação, diz ele,[23] "Est gratiosa Eestimatio, seu potius acceptatio justitise nostras imperfectas pro perfecta, propter Jesum Christum".

A Doutrina Protestante

Em quarto lugar, segundo a doutrina dos luteranos e dos reformados, as obras excluídas da base de nossa justificação são não só as obras rituais ou cerimoniais, tampouco meramente as obras feitas antes da regeneração, nem a obediência perfeita requerida pela lei dada a Adão, mas as obras de todo o gênero, tudo o que é feito por nós ou operado em nós. Que esta é a doutrina da Bíblia, é evidente:

1. Porque a linguagem da Escritura é ilimitada. A declaração é que não somos justificados "pelas obras". Não se designa qualquer classe específica de obras com exclusão de todas as demais. É, porém, "obras", o que fazemos, toda e qualquer coisa que fazemos. Portanto, é sem autoridade qualquer pessoa limitar essas declarações gerais a qualquer classe particular de obras.

2. A palavra lei é empregada em sentido global. Inclui todas as revelações da vontade de Deus como regra da obediência humana, e portanto deve-se entender por “obras da lei” todo tipo de obras. Como vópoç significa tudo aquilo que vincula, emprega-se da lei da natureza, da lei escrita no coração (Rm 2.14), do Decálogo, da Lei de Moisés, da totalidade das Escrituras do Velho Testamento (Rm 3.19). Às vezes faz-se referência a um, às vezes a outro desses aspectos da lei de forma especifica. Paulo assegura aos judeus que não podiam ser justificados pelas obras da lei, que eram especialmente referentes a eles. Assegura aos gentios que não podiam ser justificados pela lei escrita em seu coração. Assegura aos crentes sob o evangelho que não podem ser justificados por obras da lei que lhes diz respeito. A razão que apresenta inclui todas as obras possíveis. Essa razão é que toda a obediência humana é imperfeita, e que a lei requer completa obediência (G1 3.10). É por isso que “ninguém será justificado diante dele por obras da lei” (Rm 3.20).

3. A lei de que Paulo fala é a lei que diz: “Não cobiçarás” (Rm 7.7); a lei que é espiritual (v. 14); que é “santa, justa e boa” (v.12); a lei cujo grande mandamento é: Amarás o Senhor teu Deus de todo o teu coração, e teu próximo como a ti mesmo. Além do mais, as chamadas obras da lei são chamadas, em Tito 3.5, de “obras de justiça”. E não pode haver obras maiores que essas. O Apóstolo repudia toda a base de confiança em sua “própria justiça” (Fp 3.9), ou seja, em sua própria excelência, quer habitual, quer concreta. Censura os judeus por procurarem estabelecer sua própria justiça, não se submetendo à justiça de Deus (Rm 10.3). Com base nestas e em outras passagens similares, fica evidente que elas não são uma ou mais classes específicas de obra as quais são excluídas da base da justificação, mas todas as obras, toda a excelência pessoal de todo gênero.

4. Isso se toma ainda mais evidente à luz do contraste constantemente apresentado entre a fé e as obras. Não somos justificados pelas obras, mas pela fé em Cristo Jesus (G1 2.16, e com freqüência em outras partes). Não se trata de uma classe de obras em oposição a outra; legais em oposição a evangélicas; naturais em oposição a obras da graça; morais em oposição a rituais; mas obras de todo gênero em oposição à fé.

5. O mesmo é evidente à luz do que se ensina da natureza gratuita de nossa justificação. Graça e obras são antitéticas. “Ora, ao que trabalha, o salário não é considerado como favor, e sim como dívida” (Rm 4.4). “E, se é pela graça, já não é pelas obras; do contrário, a graça já não é graça” (Rm 11.6). A graça

necessariamente exclui as obras de todo o gênero, e mais especialmente as do tipo mais elevado, que pudessem ter alguma aparência de mérito. O mérito, porém, é necessariamente excluído, em qualquer grau que seja, se nossa salvação é por meio da graça.

6. Quando se declara a base positiva da justificação, sempre se declara que não é nada feito por nós nem operado em nós, mas o que foi feito por nós. Apresenta-se sempre como algo externo a nós. Somos justificados pelo sangue de Cristo (Rm 5.9); por sua obediência (Rm 5.19); por sua justiça (v. 18). Isso se acha envolvido em todo o método da salvação. Cristo nos salva como sacerdote; porém um sacerdote não salva fazendo bons aos que vão a ele. Não opera neles, mas por eles. Cristo nos salva por intermédio de um sacrifício; porém um sacrifício é eficaz não em virtude de seu efeito subjetivo no ofertante, mas como expia-ção, ou satisfação da justiça. Cristo é nosso Redentor, ofereceu-se como resgate por muitos. Um resgate, porém, não infunde justiça. É o pagamento de um preço. É a satisfação dos requerimentos do cativador sobre o cativo. Portanto, muda-se todo o plano da salvação tal como se apresenta na Bíblia e como é a vida da Igreja, muda-se a base de nossa aceitação diante de Deus daquilo que Cristo fez por nós para aquilo que é operado em nós ou feito por nós. Os teólogos romanistas não concordam exatamente sobre se a justiça habitual ou concreta é a base da justificação. Belarmino diz que é a primeira.[24] Diz ele: “Solam esse habitualem justitiam, per quam formaliter justi nominamur, et sumus: justitiam vero actualem, id est, opera vere justa justificare quidem, ut sanctus Jacobus loquitur, cum ait cap. 2 ex operibus hominem justificari, sed meritorie, non formaliter”. O que ele diz aqui é claramente a doutrina do Concilio de Trento, a qual ensina:[25] “Causam formalem justificationis esse justitiam, sive caritatem, quam Deus unicuique propriam infundit, secundum mensuram dispositionum, et quae in cordibus justificatorum inhaeret”. Isso também se segue, argumenta ele, do fato de que os sacramentos justificam:[26] “per modum instrumenti ad infusionem justitine habitualis”. Isso, contudo, apenas eqüivale à distinção, já referida, entre a primeira e a segunda justificação. A infusão da justiça faz a alma inerentemente justa; então as boas obras merecem a salvação. Uma é a causa formal, a outra é a causa meritória da justificação dos pecadores. Mas, segundo as Escrituras, tanto a justiça habitual como a concreta; tanto a graça inerente como seus frutos são excluídos de qualquer participação na base de nossa justificação.

7. Isso surge adicionalmente e ainda de maneira mais decisiva pela grande objeção à doutrina a que Paulo tinha de responder uma vez mais. Tal objeção

consiste em que, se nossa

bondade pessoal ou excelência moral não é a base de nossa aceitação por Deus, então nega-se toda a necessidade de ser bom e elimina-se toda a motivação para as boas obras. Podemos continuar em pecado para que a graça abunde. Tal objeção tem sido reiterada milhares de vezes desde que foi engendrada contra os Apóstolos. Parece tão irracional e desmoralizador dizer, como diz Paulo em Romanos 3.22 que, no que diz respeito à justificação, não há diferença entre judeu e gentio, entre um adorador do verdadeiro Deus e o adorador de demônios; entre o maior dos pecadores e o homem mais moralista do mundo, que sempre houve os que têm sentido que prestavam serviço a Deus denunciando esta doutrina como uma heresia destruidora da alma. Se Paulo tivesse ensinado que os homens são justificados por suas boas obras morais, como dizem os pelagianos e os racionalistas; ou por sua obediência evangélica, como dizem os remonstrantes; ou por sua justiça inerente e boas obras posteriores, como dizem os romanistas, não teria havido lugar para esta formidável objeção. Ou, por algum mal-entendido em seu ensino, se insistisse na objeção, que fácil teria sido para o Apóstolo descartar-se dela! Quão evidente teria sido a resposta: “Não nego que de fato as boas obras são a base de nossa aceitação diante de Deus. Digo apenas que as obras rituais não têm valia alguma diante de Deus, visto que ele olha para o coração; ou, que as obras feitas antes da regeneração não têm nenhuma excelência real nem mérito; ou, que Deus é mais indulgente agora do que em seu relacionamento com Adão; não requer, agora, obediência perfeita, mas aceita nossos esforços imperfeitos de boa vontade em guardar seus santos mandamentos”. Quão razoável e satisfatória teria sido esta resposta! Paulo, porém, não a formula. Aferra-se à sua doutrina de que nossa própria excelência pessoal nada tem que ver com nossa justificação; que Deus justifica os ímpios; que ele recebe o principal dos pecadores. Responde prontamente à objeção e a contesta de maneira eficaz; sua resposta, porém, pressupõe que ele está ensinando o que ensinam os protestantes, ou seja, que somos justificados sem obras, não por nossa própria justiça, mas gratuitamente, sem dinheiro e sem preço, unicamente com base no que Cristo fez por nós. Sua resposta é que, longe de ser verdade que temos de ser bons; que, enquanto estávamos debaixo da maldição da lei, produzíamos fruto para morte; que, enquanto não formos reconciliados com Deus através da morte de seu Filho, não podemos produzir fruta de justiça; que, quando somos justificados pela justiça de Cristo, somos feitos participantes de seu Espírito; sendo justificados, somos santificados; esta união com Cristo pela fé assegura não só a imputação de sua justiça para nossa justificação, mas também a participação de sua vida para nossa santificação; de

maneira que, com tanta certeza de que ele vive e vive para Deus, assim os que vivem nele viverão para Deus; e que ninguém que é participante dos méritos de sua morte deixe de ser participante do poder de sua vida. Portanto, diz ele, não anulamos a lei de Deus. Estabelecemos a lei. Ensinamos a única verdadeira maneira de ser santos; ainda que este caminho pareça insensatez para os sábios deste mundo, cuja sabedoria é loucura diante de Deus.

§ 4. *A Justiça de Cristo é a Base da Justificação*

Permanece a imperativa pergunta: Como será o homem justificado diante de Deus? Se nossa excelência moral não é a base sobre a qual Deus nos declara justos, qual é? A grande razão pela qual tão grandes contestações se apresentam a esta pergunta é que ela é entendida em diferentes sentidos. A resposta bíblica e protestante seria absurda se a pergunta signifi-

casse como os romanistas e outros a compreendem. Se "justo" significa bom, isto é, se a palavra for tomada em seu sentido moral e não judicial, então é absurdo dizer que uma pessoa pode ser boa com a bondade de outro; ou dizer que Deus pode declarar bom a um homem que não é bom. Belarmino diz que um etíope vestido de uma túnica branca continua sendo não branco. Curcellreus, o remonstrante, diz: "Um homem não pode ser mais justo com a justiça de outro do que mais branco com a brancura de outro". Moehler diz[27] que é impossível algo aparecer diante de Deus de outra maneira além daquilo que ele é; um homem injusto aparecer diante dele ou ser declarado por ele como justo. Tudo isso é real no sentido que os escritores lhe dão. "O juízo de Deus é segundo a verdade" (Rm 2.2). Cada pessoa a quem ele justifica ou declara justa é verdadeiramente justa. E debalde discutir até que se determine claramente o "status quaestione". A palavra ὁίκοcιοç, "justo", tem dois sentidos distintos, como já se discutiu anteriormente. Tem um sentido moral e também um sentido legal, forense ou judicial. Às vezes expressa caráter moral e às vezes simplesmente uma relação com a lei e com a justiça. Num sentido, declarar justo a uma pessoa é declarar que ela é moralmente boa. Noutro, é declarar que os requerimentos da justiça contra ela estão satisfeitos, e que ela tem direito à recompensa prometida aos justos. Quando Deus justifica o ímpio, não está declarando que ele é piedoso, mas que seus pecados foram expiados, e que tem título para a vida eterna com base na justiça. Nisso não há contradição nem absurdo. Se uma pessoa sob sentença de morte civil comparece ante o tribunal apropriado, e mostra a causa pela qual essa sentença tem de ser revogada em justiça, e que se lhe deve declarar com direito a sua posição, títulos e

propriedades, uma decisão em favor dela seria uma justificação. Ela seria declarada injusta aos olhos da lei, porém nada se declararia e nada haveria acerca de seu caráter moral. Da mesma maneira, quando o pecador comparece ante o tribunal de Deus, pode mostrar boas razões pelas quais não pode ser condenado com justiça, e pelas quais deve ser declarado com direito à vida eterna. Ora, a pergunta é: “Sobre que base pode Deus declarar justo o pecador neste sentido legal ou judicial?”. Já se mostrou que justificar, segundo o uso bíblico normal, é pronunciar justo no sentido declarado, que não se trata meramente de perdoar, e que não é fazer inerentemente justo ou santo. Já se mostrou também que é a doutrina da Escritura o que na verdade é intuitivamente verdadeiro para a consciência, que nossa excelência moral, habitual ou concreta, não é nem pode ser a base de tal declaração judicial. Qual, pois, é a base? A Bíblia e o povo de Deus respondem unanimemente: “A justiça de Cristo”. A ambigüidade das palavras, as especulações dos teólogos e os mal-entendidos podem levar muitos do povo de Deus a negar verbalmente que tal seja a resposta verdadeira, mas, não obstante, é a resposta dada pelo coração de cada crente. Para sua aceitação da parte de Deus, ele confia não em si próprio, mas em Cristo; não no que ele é ou tem feito, mas no que Cristo é e tem feito por ele.

Significado dos Termos

Pela justiça de Cristo, entende-se tudo o que ele veio a ser, fez e sofreu para satisfazer os requerimentos da justiça divina, conquistando para seu povo o perdão dos pecados e o dom da vida eterna. A justiça de Cristo é comumente descrita como incluindo sua obediência ativa

e passiva. Esta distinção é, quanto à idéia, bíblica. A Bíblia ensina que Cristo obedeceu à lei em todos seus preceitos, e sofreu sua penalidade, e isso foi feito em um sentido tal, em prol de seu povo, que a afirmação é que eles mesmos o fizeram. Eles morreram em Cristo. Foram crucificados juntamente com ele. Foram libertados da maldição da lei quando ele se fez maldição por eles. Cristo se sujeitou à lei para poder redimir os que estavam sujeitos à lei. Somos libertados da lei pelo corpo de Cristo. Ele se fez pecado para que nós pudéssemos tomar-nos nele justiça de Deus. Ele é o fim da lei para justiça por todo aquele que crê. É mediante sua obediência que muitos se tomam justos (Rm 5.19). Nós obedecemos nele, segundo o ensino do Apóstolo em Romanos 5.12-21, no mesmo sentido em que pecamos em Adão. Mas a obediência ativa e passiva de Cristo são apenas diferentes fases ou aspectos da mesma coisa. Ele obedeceu ao sofrer. Seus mais elevados atos de obediência foram feitos

no jardim e na cruz. Portanto, esta distinção não se apresenta nas Escrituras como se a obediência de Cristo obedecesse a um propósito, e seus sofrimentos, a outro e distinto. Somos justificados por seu sangue. Somos reconciliados com Deus por intermédio de sua morte. Somos libertados de todos os requerimentos da lei por intermédio de seu corpo (Rm 7.4); e somos libertados da lei, visto que ele se lhe sujeitou, obedecendo-a em nosso lugar (G1 4.4, 5). E assim, o mesmo efeito é atribuído à morte ou sofrimentos de Cristo, e à sua obediência, porque ambas as coisas formam parte de sua obediência ou justiça pela qual somos justificados. Em outros termos, a obediência de Cristo inclui tudo o que ele fez para satisfazer as exigências da lei.

A Justiça de Cristo é a Justiça de Deus

A justiça de Cristo, sobre cuja base o crente é justificado, é a justiça de Deus. É assim designada na Escritura não só porque foi provida e aceita por ele; não é só a justiça que vale diante de Deus, mas que é a justiça de uma pessoa divina; de Deus manifestado na carne. Deus comprou a Igreja com seu próprio sangue (At 20.28). Foi o Senhor da glória que foi crucificado (ICo 2.8). Aquele que era em forma de Deus e não considerou usurpação ser igual a Deus, tomou-se obediente até a morte, e morte de cruz (Fp 2.6-8). Aquele que é o resplendor da glória do Pai, e a expressa imagem de sua pessoa, que sustenta todas as coisas com a palavra de seu poder; a quem os anjos adoram; que é chamado Deus; que no princípio lançou os fundamentos da terra, e de cujas mãos são obra os céus; que é etemo e imutável, por cuja morte destruiu, diz o Apóstolo, aquele que tinha o poder da morte, libertando aqueles que por temor da morte (isto é, da ira de Deus) estavam sujeitos à servidão ao longo de sua vida (Hb 1, 2). Aquele a quem Tomé reconheceu e confessou como seu Senhor e Deus era a pessoa em cujo lado ferido pôs ele sua mão. Aquele a quem João viu, contemplou e tocou, o declara ser o verdadeiro Deus e a vida etema. A alma, na qual reside a personalidade, não morre quando morre o homem, porém é a alma que confere dignidade ao homem e faz sua vida de um valor indizivelmente maior, aos olhos de Deus e do homem, que a vida de qualquer criatura irracional. Assim não foi a natureza divina em Cristo, na qual reside sua personalidade, o Logos etemo, a que morreu quando Cristo morreu. Não obstante, a união hipostática entre o Logos e a natureza humana de Cristo toma indubitável que a justiça de Cristo (sua obediência e sofrimentos) era a justiça de Deus. Esta é a razão pela qual ela tem valor diante de Deus para a salvação de todo o mundo. Esta é a razão pela qual o crente, quando se acha

revestido desta justiça, não tem por que temer, seja a morte, seja o inferno. Esta é a razão pela qual Paulo desafia o universo a acusar em algo os eleitos de Deus.

§ 5. *A Imputação da Justiça*

A justiça de Cristo é imputada ao crente para sua justificação. A palavra imputar é conhecida e sem ambivalências. Imputar é adscrever, contar a, pôr na conta de alguém. Quando dizemos que imputamos a alguém um bom ou um mau motivo, ou que se lhe é imputada uma boa ou má ação, ninguém compreende mal nossa intenção. Filemora não nutria dúvida alguma acerca do que queria dizer Paulo quando lhe disse que lhe imputasse a dívida de Onésimo. “Jamais impute o rei coisa nenhuma a seu servo” (ISm 22.15). “Não me imputes, senhor, a minha culpa” (2Sm 19.19). “Nem lhe será atribuído o sacrifício” (Lv 17.18). “A tal homem será imputada a culpa do sangue” (Lv 17.4). “Bem-aventurado o homem a quem o Senhor não atribui iniqüidade” (SI 32.2). “Bem-aventurado o homem a quem o Senhor atribui justiça, independentemente de obras” (Rm 4.6). Deus estava “em Cristo reconciliando consigo o mundo, não imputando aos homens suas transgressões” (2Co 5.19).

O sentido destas passagens, e similares, nas Escrituras nunca foi contestado. Todos as compreendem. Empregamos a palavra imputar em seu sentido admitido simples, quando dizemos que a justiça de Cristo é imputada ao crente para sua justificação.

Parece desnecessário observar que isso não significa, nem pode significar, que a justiça de Cristo é infundida no crente, nem de tal maneira comunicada que mude ou constitua seu caráter moral. A imputação nunca muda o estado interno, subjetivo da pessoa a quem se fez a imputação. Quando o pecado é imputado a alguém, ele não é feito pecador; quando o zelo de Finéias lhe foi imputado, ele não foi com isso feito zeloso. Quando alguém imputa um furto a outrem, isso não o faz ladrão. Daí, quando ao crente é imputada a justiça, nem por isso ele vem a ser subjetivamente justo. Se a justiça é adequada, e se a imputação foi feita sobre bases adequadas e por uma autoridade competente, a pessoa a quem se fez a imputação tem direito de ser tratada como justa. E, portanto, no sentido forense, ainda que não no sentido moral ou subjetivo, a imputação da justiça de Cristo faz justo o pecador. Ou seja, ela lhe dá direito ao pleno perdão de todos seus pecados e direito, com justiça, à vida eterna.

Já se demonstrou suficientemente, através de extratos dos Símbolos luteranos e

reformados, que este é o ponto de vista doutrinai simples e universalmente aceito, tal como o mantinham todos os protestantes no período da Reforma, e considerado por eles como a pedra angular do evangelho, e isso nunca foi discutido por nenhuma autoridade íntegra ou competente. Esta continua sendo a doutrina de ambos os grandes ramos da Igreja Protestante, até o ponto em que pretendem aderir a seus padrões. Schmid[28] prova isso através de toda uma cadeia de citações no que concerne à Igreja Luterana. Schweizer[29] faz o mesmo pela Igreja Reformada. Umas poucas citações, portanto, de autores de caráter reconhecidamente representativo, serão suficientes quanto a este ponto. Turrettin, com sua característica precisão,

diz: “Cum dicimus Christi justitiam ad justificationem nobis imputari, et nos per justitiam illam imputatam justos esse coram Deo, et non per justitiam ullam quae nobis inhaereat; Nihil aliud volumus, quam obedientiam Christi Deo Patri nomine nostro praestitam, ita nobis a Deo donari, ut vere nostra censeatur, eamque esse unicam et solam illam justitiam propter quam, et cujus mérito, absolvamur a reatu peccatorum nostrum, et jus ad vitam obtinemus; nec ullam in nobis esse justitiam, aut ulla bona opera, quibus beneficia tanta promereamur, quse ferre possint severum judicii divini examen, si Deus juxta legis suas rigorem nobiscum agere vellet; nihil nos illi posse opponere, nisi Christi meritum et satisfactionem, in qua sola, peccatorum conscientia territi, tutum adversus iram divinam perfugium, et animarum nostrarum pacem invenire possumus”.[30]

Na página seguinte, ele faz referência a Belarmino,[31] que diz: “Si [Protestantes hoc] solum vellent, nobis imputari Christi merita, quia [a Deo] nobis donata sunt, et possumus ea [Deo] Patri offere pro peccatis nostris, quoniam Christus suscepit super se onus satisfaciendi pro nobis, nosque Deo Patri reconciliandi, recta esset eorum sententia”. Sobre isso, observa Turrettin: “Atqui nihil aliud volumus; Nam quod addit, nos velle ‘ita imputari nobis Christi justitiam, ut per eam formaliter justi nominemur et simus’, hoc grátis et falso supponit, ex perversa et praspostera sua hypothesi de justifícatione morali. Sed quaeritur, Ad quid imputatio ista fiat? An ad justificationem et vitam, ut nos pertendimus, An vero tantum ad gratise internas et justitise inhserentis infusionem, ut illi volunt; Id est, an ita imputentur et communicentur nobis merita Christi, ut sint causa meritória sola nostrae justifícationis, nec ulla alia detur justitia propter quam absolvamur in conspectu Dei; quod volumus; An vero ita imputentur, ut sint conditiones causse formalis, id. justitise inhserentis, ut ea homo donari

possit, vel causae extrinsecse, quas mereantur infusionem justitise, per quam justifícatur homo; ut ita non meritum Christi proprie, sed justitia inhserens per meritum Christi acquisita, sic causa própria et vera, propter quam homo justifícatur; quod illi statuunfPode-se observar de passagem que, segundo a doutrina protestante, não há propriamente “causa formal” da justificação. A justiça de Cristo é a causa meritória, mas não a causa formal de ser o pecador declarado justo. Uma causa formal é aquilo que constitui a natureza inerente, subjetiva, de uma pessoa ou coisa. A causa formal de uma pessoa ser boa é a bondade; de ser ela santa, a santidade; de ser ela ímpia, a impiedade. A causa formal de uma rosa ser vermelha é a cor vermelha; e de uma parede ser branca é a cor branca. Uma vez que não nos tomamos inerentemente justos pela justiça de Cristo, dificilmente é correto dizer que sua justiça é a causa formal de sermos justos. Owen, e com ele outros eminentes escritores, de fato faz freqüente uso da expressão referida, mas toma a palavra “formal” em seu sentido escolástico ordinário.

Campegius Vitringa[32] afirma: “Tenendum est certissimum hoc fundamentum, quod justifícare sit vocabulum forense, notetque in Scriptura actum judieis, quo causam alicujus in judicio justam esse declarat; sive eum a crimine, cujus postulatus est, absolvat (quse est genuina, et maxime própria voeis significatio), sive etiam jus ad hanc, vel illam rem ei sententia addicat, et adjudicet”.

“17. Per justificationem peccatoris intelligimus actum Dei Patris, ut judieis, quo peccatorem

credentem, natura filium irse, neque ullum jus ex se habentem bona ccelestia petendi, declarat immunem esse ab omni reatu, et condemnatione, adoptat in filium, et in eum ex gratia confert jus ad suam communionem, cum salute aetema, bonisque omnibus cum ea conjunctis, postulandi.”

“27. Teneamus nullam carnem in se posse reperire et ex se producere causam, et fundamentum justifícationis. 29. Quserendum igitur id, propter quod peccator justifícatur, extra peccatorem in obedientia Filii Dei, quam prsestitit Patri in humana natura ad mortem, imo ad mortem crucis, et ad quam prasstandam se obstrinxerat in sponsione. (Rom. v. 19)” “32. Hsec [obedientia] imputatur peccatori a Deo judice ex gratia juxta jus sponsionis, de quo ante dictum.”

Owen, em sua elaborada obra sobre a justificação,[33] prova que a palavra justificar, “seja o ato de Deus para com os homens, ou dos homens para com

Deus, ou dos homens entre si, ou de um para com o outro, é sempre empregado num sentido ‘forense’, e não denota uma operação, transfusão ou transmutação físicas”. E conclui a discussão: “Portanto, assim como a condenação não é a infusão de um hábito de maldade naquele que é condenado, nem fazer inerentemente perverso a quem antes era justo, mas pronunciar sentença sobre alguém em virtude de sua maldade, tampouco a justificação é a mudança de uma pessoa, de uma injustiça inerente para uma justiça inerente através da infusão de um princípio de graça, mas uma declaração judicial de que ele é justo.”[34]

A base desta justificação, no caso do pecador crente, é a imputação da justiça de Cristo. Isso é apresentado extensamente.[35] “O juízo das igrejas protestantes nisto”, diz ele, “é conhecido por todos e é preciso ser confessado, a menos que queiramos, através de vãs cavilações, incrementar e perpetuar as contendas. Especialmente a Igreja da Inglaterra é explícita em sua doutrina quanto à imputação da justiça de Cristo, tanto ativa quanto passiva, tal como geralmente é distinguida. Isso tem sido, ultimamente, tão plenamente manifesto com base em seus escritos autênticos, ou seja, os ‘Artigos de Religião’ e os ‘Livros de Homílias’, e outros escritos publicamente autorizados, que é totalmente desnecessário apresentar alguma demonstração ulterior dela.”

O Reitor Edwards, em seu sermão sobre a justificação,[36] apresenta a doutrina protestante em toda a sua plenitude. “Presumir”, diz ele, “que um homem é justificado por sua própria virtude ou obediência, derroga da honra do Mediador e atribui à virtude do homem o que pertence exclusivamente à justiça de Cristo. E pôr o homem no lugar de Cristo e fazê-lo seu próprio salvador, em um aspecto no qual somente Cristo é o Salvador; e, portanto, é uma doutrina contrária à natureza e desígnio do evangelho, o qual avilta o homem e atribui toda a glória de nossa salvação a Cristo, o redentor. É inconsistente com a doutrina da imputação da justiça de Cristo, a qual é uma doutrina evangélica. Aqui poderíamos: (1.) Explicar o que pretendemos com a imputação da justiça de Cristo. (2.) Provar a coisa pretendida como verdadeira. (3.) Mostrar que esta doutrina é totalmente inconsistente com a doutrina de que somos justificados por nossa própria virtude ou obediência sincera.

“Primeiro. Explicaríamos o que queremos dizer por imputação da justiça de Cristo.

Às vezes a expressão é tomada por nossos lentes em um sentido mais amplo,

para a imputação de tudo o que Cristo fez e sofreu para nossa redenção, pela qual somos isentos da culpa, e permanecemos justos diante de Deus; e assim implica a imputação da satisfação e da obediência de Cristo. Aqui, porém, minha intenção é em sentido mais estrito, para a imputação daquela justiça ou bondade moral que consiste na obediência de Cristo. E por essa justiça nos ser imputada, significa nada mais que a justiça de Cristo ser aceita em nosso lugar e admitida em lugar daquela justiça perfeita e inerente que deve ser nossa: a perfeita obediência de Cristo será lançada em nossa conta, de modo que desfrutemos de seus benefícios, como se a tivéssemos realizado; e assim supomos que nos é dado um título para a vida eterna como recompensa desta justiça." Na mesma conexão, pergunto: "Por que há algum absurdo em presumir que a obediência de Cristo nos é imputada, mais do que sua satisfação nos é imputada? Se Cristo sofreu a penalidade da lei para nós e em nosso lugar, segue-se então que em seu sofrimento essa penalidade nos é imputada, ou seja, que ela é aceita para nós e em nosso lugar, e é lançada em nossa conta, como se a houvéramos sofrido. Mas, por que sua obediência à lei de Deus não poderia ser tão racionalmente lançada em nossa conta, quanto em sofrer ele a penalidade da lei?" Ele, pois, prossegue argumentando que há a mesma necessidade tanto para uma como para a outra.

O dr. Shedd afirma: "Uma segunda diferença entre a soteriologia de Anselmo e a protestante é vista na distinção formal da obra de Cristo em sua justiça ativa e passiva. Por sua justiça passiva, entendem-se seus sofrimentos expiatórios, pelos quais ele satisfez as reivindicações da justiça; e por sua justiça ativa, entende-se sua obediência à lei como uma regra de vida e conduta. Os que fizeram esta distinção contestaram, dizendo que o propósito de Cristo como o substituto vicário era satisfazer as cabais exigências da lei em lugar do pecador. A lei, porém, requer presente e perfeita obediência, bem como satisfação para a desobediência pregressa. A lei não é completamente cumprida quando se suporta somente a pena. Ela deve também ser obedecida. Cristo tanto suportou a pena devida ao homem por sua desobediência quanto obedeceu perfeitamente à lei por ele; de modo que foi um substituto vicário em referência tanto ao preceito quanto à pena da lei. Por sua obediência ativa ele obedeceu à lei; e por sua obediência passiva ele suportou a pena. E assim sua obra vicária se completa".[37]

Os primeiros Símbolos da Reforma não fazem esta distinção. No que diz respeito à Igreja Luterana, ela aparece primeiro na "Fórmula de Concórdia" (1576 d.C.). Sua enunciação é como se segue: "Aquela justiça que é imputada à fé, ou aos crentes, da mera graça, é a obediência, o sofrimento e a ressurreição de Cristo, pelos quais ele satisfez a lei por nós e expiou nossos pecados. Pois

visto que Cristo era não somente homem, mas verdadeiramente Deus e homem em uma só pessoa indivisa, ele não era mais sujeito à lei do que era ao sofrimento e à morte (se meramente sua pessoa for levada em conta), porque ele era o Senhor da lei. Daí, não foi somente essa obediência a Deus, seu Pai, que ele exibiu ao voluntariamente sujeitar-se à lei e cumpri-la em nosso lugar, o que nos é imputado para justiça, de modo que Deus, em virtude da total obediência que Cristo cumpriu (praestitit) por nós diante de seu Pai celestial, tanto em agir quanto em sofrer, na vida e na morte, pode remir nossos

pecados, considerar-nos tanto bons quanto justos, e dar-nos a salvação eterna".[38] Neste ponto concordam os padrões reformados ou calvinistas.

Já se observou que a distinção entre a obediência ativa e passiva de Cristo é, em certo sentido, sem importância. Como Cristo, ao sofrer, obedeceu, seus sofrimentos foram tanto uma parte de sua obediência como sua observância aos preceitos da lei. As Escrituras não fazem expressamente tal distinção, quando incluem tudo o que Cristo fez por nossa redenção sob o termo justiça ou obediência. A distinção só é importante quando se nega que sua obediência moral é alguma parte da justiça pela qual o crente é justificado, ou que toda a sua obra, ao fazer satisfação, consistiu em expiar ou suportar a pena da lei. Isso é contrário à Escritura e corrompe a doutrina da justificação como se acha apresentada na Bíblia.

§ 6. *Prova da Doutrina*

O fato de que a doutrina protestante previamente enunciada é a doutrina da Palavra de Deus faz-se evidente com base nas seguintes considerações:

1. A palavra ὃLKOUÓCO, como já se notou, significa declarar ὃÍK<UOÇ. Ninguém pode ser declarado verdadeiramente ὃÍKOUOÇ se ôiKcaoaúvri não lhe puder ser atribuída com justiça. O pecador (ex vi verbi) não possui justiça própria. Daí Deus lhe imputar uma justiça que não é propriamente sua. Declara-se que a justiça assim imputada é a justiça de Deus, de Cristo, a justiça que é pela fé. Esta é quase palavra por palavra a declaração da Bíblia acerca desta questão. Uma vez que a pergunta "Qual é o método da justificação?" é bíblica, ela tem ser respondida exegeticamente, e não com argumentos extraídos de princípios pressupostos da razão. Não temos a liberdade de dizer que a justiça de um homem não pode ser imputada a outrem. Que isso envolveria um erro ou um absurdo; que a justiça de Deus não demanda uma justiça como a prescrita pela

lei, como a condição da justificação; que ele pode perdoar e salvar, como um Pai, sem nenhuma consideração, à parte da condição de arrependimento; que é inconsistente com sua graça que as demandas da justiça sejam satisfeitas antes que se conceda a justificação; que esta visão da justificação a toma um simulacro, chamando justo a alguém que não o é. Tudo isso não serve para nada. Tudo pertence àquela sabedoria que é loucura para Deus. Tudo o que temos de fazer é decidir: (1.) Qual é o sentido da palavra justificar tal como é empregada na Escritura. (2.) Sobre qual base afirma a Bíblia que Deus declara justo o ímpio. Se a resposta a estas perguntas é a que a Igreja formulou em todos os tempos, especialmente a Igreja da Reforma, então devemos ficar satisfeitos. O Apóstolo diz em termos explícitos que Deus imputa justiça ao pecador (Rm 4.6,24). Cada um admite que por justiça se pretende aquilo que torna uma pessoa justa, aquilo que a lei requer. Não consiste na própria obediência do pecador, nem na excelência moral, porque lemos que ela é “sem obras”, e declara-se que ninguém poderá ser justificado com base em seu próprio caráter e conduta. Tampouco esta justiça consiste na fé, porque é “de fé”, “por fé”. Nunca se diz que somos justificados por conta da fé. Nem se trata de uma retidão ou forma de excelência moral que emane da fé, ou que a fé seja a fonte ou causa imediata; porque se declara que é a justiça de Deus; uma justiça que é revelada; que é oferecida; que tem de ser aceita como um dom (Rm 5.17). Declara-se que é ajustiça de Cristo; sua obediência (Rm 5.19). Assim, o que

se imputa ao crente é a justiça de Cristo; sua perfeita obediência em fazer e suportar a vontade de Deus, e é com base nisto que o crente, embora em si mesmo seja ímpio, é declarado justo, e portanto isento da maldição da lei e com direito à vida eterna.

O Argumento do Apóstolo

2. Todos os pontos precedentes são não só claramente afirmados pelo Apóstolo, mas são expostos em ordem lógica e minuciosamente sustentados e vindicados na Epístola aos Romanos. O Apóstolo começa com a declaração de que o evangelho é o “poder de Deus para a salvação”. Portanto, ele não é divinamente eficaz em virtude da pureza de seus preceitos morais; nem em virtude de trazer à luz a imortalidade; nem em virtude de expor diante de nós o exemplo perfeito de nosso Senhor Jesus Cristo; nem porque ele nos assegure o amor de Deus; nem por causa da influência enobrecedora, santificante, vivificante pela qual ele é assistido. Há algo preliminar a tudo isso. O primeiro requisito, indispensável, para a salvação é que os homens sejam justos diante de Deus. Eles estão debaixo

de sua ira e maldição. Enquanto a justiça não for satisfeita, enquanto Deus não for reconciliado, não há possibilidade de que a influência sirva para algo moral. Portanto, o Apóstolo diz que o poder do evangelho se deve ao fato de que “nele se revela a justiça de Deus”. Isto não pode significar, neste contexto, sua justiça vindicadora, porque é uma justiça que é “de fé”; porque a justiça vindicadora de Deus é revelada do céu e a todos os homens; porque a revelação da justiça vindicadora aterroriza os homens e os separa de Deus; porque o que aqui se chama de justiça de Deus é, em outras passagens, contrastado com nossa “própria justiça” (Rm 10.3; Fp 3.9); e porque se declara que é a justiça de Cristo (Rm 5.18), explicada por sua “obediência” (Rm

5.19), e em Romanos 5.9, e em outras passagens, declara-se que é “seu sangue”. Esta justiça de Cristo é a justiça de Deus, porquanto Cristo é Deus; porque Deus a tem provido, revelado e oferecido; e porque ela tem valor diante de Deus como base suficiente sobre a qual pode declarar o pecador crente como justo. Aqui reside o poder salvífico do evangelho. A pergunta “Como o homem se justificará diante de Deus?” tem ressoado nos ouvidos dos homens desde o princípio. Nunca foi contestada; mas é preciso que o seja, do contrário não pode haver esperança de salvação. Tem sua resposta no evangelho, e por isso o evangelho é o poder de Deus para a salvação de todo o que crê; ou seja, de todos aqueles, judeus ou gentios, servos ou livres, bons ou maus, que, em vez de tentar estabelecer sua própria justiça, submetem-se com alegre confiança à justiça que seu Deus e Salvador Jesus Cristo operou pelos pecadores, e que lhes é gratuitamente oferecida no evangelho, sem dinheiro e sem preço.

Este é o tema de Paulo, e o qual ele passa a desenvolver e a estabelecer, como já foi exposto sob o tópico anterior. Ele começa afirmando, como é indiscutivelmente indubitável à luz da revelação de Deus na constituição de nossa natureza, que Deus é justo, que ele castigará o pecado; que não pode pronunciar justo a quem não é justo. Então prova pela experiência e pela Escritura, primeiro com respeito aos gentios, e em seguida com respeito aos judeus, que não há justo, nem sequer um; que todo o mundo é culpado diante de Deus. Que, portanto, não há diferença, pois todos pecaram.

Uma vez que a justiça que a lei requer não pode ser achada no pecador nem ser conferida por ele, Deus revelou outra justiça (Rm 3.21): “a justiça de Deus”, outorgada a todos os que crêem. Os homens não são justificados pelo que são ou pelo que fazem, mas pelo que Cristo

fez por eles. Deus o ofereceu como propiciação pelo pecado, a fim de que ele possa ser justo e o justificador daquele que crê.

O Apóstolo ensina que este foi o método de justificação desde o princípio. Foi testificado pela lei e pelos profetas. Nunca, desde a queda, houve outra via possível de justificação para os homens. Como Deus justificou a Abraão quando creu na promessa de redenção por meio do Messias, assim ele justifica agora aos que crêem no cumprimento daquela promessa (Rm

4,3, 9, 24). Não foi o estado mental crente de Abraão o que foi contado para justiça. Nem é a fé no crente agora; não é a fé como virtude, nem como fonte de uma nova vida, o que nos faz justos. É a fé em uma promessa específica. A justiça, diz o Apóstolo, é imputada aos que crêem "naquele que ressuscitou dos mortos a Jesus, nosso Senhor" (Rm 4.24). Ou, tal como o expressa em Romanos 10.9, "se, com a tua boca, confessares Jesus como Senhor e, em teu coração creres que Deus o ressuscitou dos mortos, serás salvo". A promessa na qual Abraão creu é a promessa na qual cremos (G13.14); e a relação da fé com a justificação é, em seu caso, precisamente a relação que tem em nosso caso. Ele e nós somos justificados simplesmente porque confiamos no Messias para nossa salvação. Portanto, como diz o Apóstolo, as Escrituras se encontram saturadas de ações de graças a Deus pelo perdão gratuito, pela livre justificação, pela imputação da justiça aos que não possuem justiça própria. E em seguida passa a mostrar que este método de justificação está adaptado a toda a humanidade. Deus não é apenas Deus dos judeus, mas também dos gentios. Este método assegura a paz e a reconciliação com Deus (Rm 5.1-3). Faz infalível a salvação, porque, se não somos salvos, não só pelo que somos em nós mesmos, mas pelo que Cristo fez por nós, podemos estar certos de que, "sendo justificados por seu sangue, seremos por ele salvos da ira" (Rm 5.9). Este método de justificação, ele mostra mais adiante, e tão-somente este, assegura a santificação, ou seja, pureza de coração e vida. Somente aqueles que estão reconciliados com Deus mediante a morte de seu Filho é que são "salvos por sua vida" (v. 10). Esta idéia ele expande e indica nos capítulos sexto e sétimo dessa Epístola.

O Paralelo entre Adão e Cristo

3. Não contente com esta radiante declaração formal da verdade de que os pecadores só podem ser justificados por intermédio da imputação de uma justiça que não é deles, e de que a justiça assim imputada é a justiça (ativa e passiva,

caso se insista nesta distinção) do Senhor Jesus Cristo, o Apóstolo passa então a ilustrar esta doutrina, estabelecendo um paralelo entre Adão e Cristo. O primeiro, diz ele, foi tipo do segundo. Há uma analogia entre nossa relação com Adão e nossa relação com Cristo. Estamos de tal maneira unidos a Adão que sua primeira transgressão foi a base para que se pronunciasse a sentença de condenação sobre toda a humanidade, e devido a essa condenação derivamos dele a natureza corrompida, de maneira que toda a humanidade que descende dele por geração ordinária entra no mundo em estado de morte espiritual. De maneira semelhante, estamos unidos de tal maneira a Cristo, quando cremos, que sua obediência é a base sobre a qual é pronunciada a sentença de justificação para todos os que assim estão nele, e como conseqüência dessa sentença derivam dele um novo princípio, santo, divino e imperecível, de vida espiritual. Estas verdades são expressas em termos explícitos. “Porque o julgamento derivou de uma só ofensa, para a condenação; mas a graça transcorre de muitas ofensas, para a justificação” (Rm 5.16). “Pois assim como,

por uma só ofensa, veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida. Porque, como, pela desobediência de um só homem, muitos se tomaram pecadores, assim também, por meio da obediência de um só, muitos se tornarão justos” (Rm 5.18, 19). Estas duas grandes verdades, ou seja, a imputação do pecado de Adão e a imputação da justiça de Cristo, têm sido impressas na consciência da Igreja universal. Têm sido vituperadas, deformadas e denunciadas por teólogos, porém têm mantido seu posto na fé do povo de Deus, assim como as verdades primárias da razão sempre têm mantido o controle sobre a massa humana, a despeito das especulações dos filósofos. Isso não quer dizer que tais verdades sempre tenham sido expressas nos termos dados; mas as verdades propriamente ditas têm sido e continuam sendo mantidas pelo povo de Deus, onde quer que ele se encontre, entre os gregos, latinos e protestantes. O fato de que a raça humana caiu em Adão; de que os males que nos sobrevieram devido à sua transgressão são penais; e de que os homens nascem em um estado de pecado e condenação, são enfatizados na Escritura e na experiência, e reconhecidos cada vez que se administra o sacramento do batismo a uma criança. E não menos universal é a convicção da outra grande verdade. Ela está implícita em cada ato da fé salvífica que inclui confiança no que Cristo fez por nós como a base de nossa aceitação diante de Deus, em oposição a qualquer coisa feita por nós ou em nós operada. Como simples demonstração de quão profunda é esta convicção na consciência cristã, pode-se fazer referência à antiga instrução para a visitação dos enfermos, atribuída a Anselmo, ainda que

de paternidade incerta: “Crês que não podes ser salvo senão pela morte de Cristo? O enfermo responde: Sim. Então lhe é dito: Vê, pois, e enquanto tua alma permanece em ti, põe toda tua confiança tão-somente nessa morte; não ponhas tua esperança em nenhuma outra coisa; entrega-te totalmente a essa morte; cobre-te inteira e somente com ela; lança-te completamente nessa morte; envolve-te totalmente nessa morte. E se Deus te julgar, diz: Senhor, ponha a morte de nosso Senhor Jesus Cristo entre ti e teu juízo; e de nenhuma outra maneira contenderei nem entrarei em juízo contigo. E se ele te disser que és um pecador, diz: Ponho a morte de nosso Senhor Jesus Cristo entre mim e meus pecados. Se ele te disser que mereces a condenação, diz: Senhor, ponho a morte de nosso Senhor Jesus Cristo entre ti e todos os meus pecados; e ofereço seus méritos em lugar dos meus, que deveria ter e não tenho. Se ele disser que está irado contra ti, diz: Senhor, ponho a morte de nosso Senhor Jesus Cristo entre mim e tua ira”.[39]

Sendo este o único e verdadeiro fundamento da esperança do pecador para com Deus, é da maior importância que não seja ele simplesmente apresentado de maneira prática diante do povo, mas que seja claramente exposto e mantido pelos ministros. Não é o que fazemos ou somos, mas unicamente o que Cristo é e fez o que tem real valor para nossa justificação diante do tribunal de Deus.

Outras Passagens que Ensinam a Mesma Doutrina

4. Esta doutrina da imputação da justiça de Cristo, ou, em outros termos, que sua justiça é a base judicial da justificação do crente, não só é apresentada formalmente e com argumentos, como nas passagens citadas, mas é constantemente enunciada ou implicada na Palavra de

Deus. O Apóstolo argumenta, no capítulo quarto de sua Epístola aos Romanos, que cada asseveração ou promessa do perdão gratuito que se encontra na Escritura envolve esta doutrina. Ele arrazoa com base na pressuposição de que Deus é justo; de que ele demanda justiça da parte daqueles a quem justifica. Se não têm justiça própria, então lhes tem de ser imputada uma justiça sobre uma base justa. Portanto, se ele lhes perdoa os pecados, é porque o pecado foi coberto, e a justiça foi satisfeita. “E é assim também que Davi declara ser bem-aventurado o homem a quem Deus atribui justiça, independentemente de obras: Bem-aventurado aqueles cujas iniqüidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos. Bem-aventurado o homem a quem o Senhor jamais imputará pecado” (Rm 4.6-8). Não imputar pecado implica imputar justiça.

Em Romanos 5.9, lemos que somos “justificados por seu sangue”. Em Romanos 3.25, lemos que Deus apresentou Cristo como propiciação pelo pecado, para ser justo e justificador dos ímpios. Como justificar não significa perdoar, mas declarar justo como sentença judicial, esta passagem declara de maneira insofismável que a obra de Cristo é a base sobre a qual se pronuncia a sentença de justificação. Em Romanos 10.3 e 4, ele diz dos judeus:
“Porquanto, desconhecendo a justiça de Deus e procurando estabelecer a sua própria, não se sujeitaram à que vem de Deus. Porque o fim da lei é Cristo, para justiça de todo aquele que crê”. Dificilmente se pode questionar, dizendo que a palavra justiça (ôiKcaoaúvri) deve ter o mesmo sentido em ambas as citações do primeiro desses versículos. Se a “própria justiça” do homem é a que o toma justo, então “a justiça de Deus”, nesta conexão, deve ser uma justiça que justifica. Ela é chamada de justiça de Deus porque, como disse antes, ele é seu autor. É a justiça de Cristo. É providenciada, oferecida e aceita por Deus. Aqui, pois, estão duas justiças: uma humana; a outra, divina. Uma, sem valor; a outra, infinitamente meritória. A loucura dos judeus e de milhares desde seus dias consiste na recusa da última e na confiança na primeira. Tal loucura, o Apóstolo faz evidente no quarto versículo. Os judeus agiam sob a pretensão de que a lei como um pacto, ou seja, como a prescrever as condições de salvação, estava ainda em vigor, que os homens eram ainda obrigados a satisfazer seus requerimentos através de sua própria obediência a fim de salvar-se, enquanto Cristo fizera e consumara a lei. Ele a havia abolido como um pacto, a fim de que os homens fossem justificados pela fé. Cristo, contudo, pusera com isso um fim à lei, não meramente descartando-a, mas satisfazendo suas exigências. Ele nos liberta de sua maldição, não meramente perdoando, mas fazendo-se maldição em nosso lugar (G1 3.13). Ele nos redime da lei, sujeitando-se a ela (G1

[1]

Capítulo XV.

[2]

Ver *Colectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840.

[3]

As principais passagens são *Confissão de Augsburgo*, parte i, art. iv; a *Apologia* a essa Confissão, art. iii; e a *Fórmula de Concórdia*, art. iii.

4

Fórmula de Concórdia, III.9.

5

Ibid., Epitome, III.4.

6

Apologia à *Confissão de Augsburgo*, Art. III. 131, 184.

7

[1] *Fórmula de Concórdia* III.17. Ver *Libri Symbolici*, de Hase, terceira edição, Leipzig, 1836.

8

Hutterus Redivivus, § 109, sexta edição, Leipzig, 1845, p. 274.

9

III.6.

10

Quenstedt.

11

" *Works* do Reitor Edwards, Nova Iorque, 1868, vol. iv, pp. 66, 91, 92.

12

Chrístliche Dogmatik, von Johannes Heinrich August Ebrard, § 402, edição de Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 163.

13

De Justiflcatione, ii. 14; *Dispuíaíiones*, edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 819, a, b.

14

De Amissione Gratice et Statu Peccati, v.7; *Ibid.*, p. 287.

15

Instituição da Religião Cristã, de Calvino, Livro Ill.xiv. 11, edição de Berlim, parte ii. p. 38,

16

Solida Declarado, III.55; *Libri Symbolici,* de Hase, terceira edição de Leipzig, 1846, p. 695.

17

"instituição da Religião Cristã, III.xi.15,16; *ut supra,* p. 17.

18

Ibid, Livro III.xi.2; *ul supra,* p. 6.

19

Institutiones Theologice, III.iii, § 155, quinta edição de Halle, 1826, p. 476.

20

Dogmatik, 2ter Theil, § 134, B, g, h; Gõttingen, 1800, pp. 783, 784.

21

Ver Strauss, *Dogmatik,* Tübingen e Stuttgart, 1841, vol. ii, pp. 493, 494.

22

Theologia Christiana, Vl.iv.32,31,37; edição de Amsterdã, 1725, pp. 705, b, a, 706, a.

23

Limborch, VI. iv.18; *ut supra,* p. 703, a.

24

De Justiftcatione, 11.15; *Disputationes,* edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 820, a.

25

Ver Session vi, cap. 7.

26

Belarmino, *ut supra*, p. 820, b.

27

Symbolik, § 14, sexta edição de Mainz, 1843, p. 139.

28

Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, terceira edição

de Frankfurt e Erlangen, 1853.

29

Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt, Zurique,

1844, 1847.

30

Institutio, loc. XVI.iii.9, edição de Edimburgo, 1847, vol. ii, p. 570.

31

De Justificatione, ii.7; *Disputationes*, Paris, 1608, p. 301, b.

32

Doctrina Christiance Religionis, III.xvi.2; Leyden, 1764, vol. iii, p. 254, ss.

33

Justification, cap. 4, edição de Filadélfia, 1841, p. 144.

34

Ibid., p. 154.

35

Ibid., cap. 7, p. 187.

[36]

Sermão IV. *Works*, edição de Nova Iorque, 1868, vol. iv, pp. 91,92.

[37]

History of Christian Doctrine, Nova Iorque, 1863, vol. ii, p. 341.

[38]

Libri Symbolici, de Hase, edição de Leipzig, 1846, pp. 684, 685.

[39]

Ver “The General Considerations”, prefixado por Owen para sua obra sobre Justificação.

4.4, 5) e cumprindo toda a justiça.

Em Filipenses 3.8 e 9, o Apóstolo diz: “considero tudo como perda”, que podia ser achado nele, “não tendo justiça própria, que procede da lei, senão a que é mediante a fé em Cristo, a justiça que procede de Deus, baseada na fé”. Aqui, uma vez mais, a justiça própria é contrastada com aquela que procede de Deus. A palavra deve ter o mesmo sentido em ambos os casos. Paulo confiava não em sua própria justiça, não em sua própria bondade subjetiva, mas em uma justiça providenciada para ele e recebida pela fé. Sobre esta passagem, De Wette (não agostiniano) diz que a justiça de Deus, aqui, significa “uma justiça recebida de Deus (graciosamente imputada) sob a condição da fé” (“die von Gott empfangene (aus Gnaden zugerechnete) Gerechtigkeit um des Glaubenswillen”).

O Apóstolo diz (ICo 1.30) que Cristo “nos tomou, da parte de Deus, sabedoria, e justiça, e santificação, e redenção”. Nesta afirmação, santificação e justificação são distintas. A primeira nos faz santos; a segunda nos faz justos, ou seja, satisfaz as exigências da justiça.

Como Cristo é nossa fonte de vida espiritual interior, assim ele é o doador daquela justiça que assegura nossa justificação. A justificação não é atribuída à santificação como sua causa e base imediatas. Ao contrário, o dom da justiça precede o da santificação. Somos justificados a fim de que possamos ser santificados. Não obstante, o ponto aqui é que a justiça se distingue de todo e qualquer elemento em nós que possa recomendar-nos ao favor divino. Somos aceitos, justificados e salvos não pelo que somos, mas pelo que ele fez em nosso lugar. “Aquele que não conheceu pecado”, Deus “o fez pecado por nós; para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus” (2Co 5.21). Como Cristo não foi feito pecado no sentido moral, assim não somos (na justificação) feitos justiça no sentido moral. Como ele foi feito pecado no sentido em que “levou nossos pecados”, assim somos feitos justiça no sentido em que levamos sua justiça. Nossos pecados foram a base judicial de sua humilhação sob a lei e de todos seus sofrimentos, assim sua justiça é a base judicial de nossa santificação. Em outros termos, como nossos pecados lhe foram imputados, assim sua justiça nos é imputada. Se a imputa-ção de pecado não o fez moralmente corrupto, a imputação de justiça não nos faz santos ou moralmente bons.

Argumento com Base nos Ensinos Gerais da Bíblia

5. É desnecessário insistir sobre passagens particulares em apoio a uma doutrina que permeia todas as Escrituras. A questão é: Qual é a base do perdão de pecado e da aceitação do crente como justo (no sentido forense ou judicial do termo) aos olhos de Deus? É tudo o que fazemos, tudo o que experimentamos, ou é operado em nós, ou é o que Cristo fez por nós? Toda a revelação de Deus concernente ao método de salvação revela que é o último caso, e não o primeiro. Em primeiro lugar, isso é evidente à luz do que as Escrituras ensinam sobre o pacto da redenção entre o Pai e o Filho. Que há tal pacto, não se pode negar, se o significado das palavras estiver em harmonia. E claro à luz da Escritura que Cristo entrou no mundo para fazer determinada obra em determinada condição. A promessa a ele feita foi que uma multidão que ninguém poderia enumerar, dentre a raça humana apostatada, seria salva. Isso incluía a promessa de que seriam justificados, santificados e feitos participantes da vida etema. A própria natureza desta transação envolve a idéia da substituição vicária. Pressupõe que o que ele estava para fazer seria a base da justificação, santificação e salvação de seu povo.

Em segundo lugar, isso está envolvido na natureza da obra que ele veio concretizar. Ele deveria assumir nossa natureza, nascer de mulher, tomar parte em carne e sangue com todas suas debilidades, mas sem pecado. Deveria assumir uma posição entre os pecadores; submeter-se à lei que eles eram obrigados a guardar e suportar a maldição em que haviam incorrido. Se é assim, então o que ele fez é a base de nossa salvação do princípio ao fim; de nosso perdão, de nossa reconciliação com Deus, da aceitação de nosso ser, da habitação do Espírito, de nossa transformação à sua imagem e de nossa admissão ao céu. Assim, a linguagem espontânea de cada crente desde o princípio até agora tem sido: “Não a nós, Senhor, não a nós, mas a teu nome, dá glória”.

Em terceiro lugar, a maneira como Cristo deveria cumprir a obra para a qual fora ele designado, tal como é descrito nos profetas, e a maneira como ela foi fmalmente cumprida, tal como é descrito por ele mesmo e pelos Apóstolos, comprova que o que ele fez e sofreu é a base de nossa salvação. Ele disse que veio “para dar a sua vida em resgate por muitos” (Mt

20.28). “Há um só Deus”, diz o Apóstolo, “e um só Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo, homem, o qual a si mesmo se deu em resgate por todos” (lTm 2.5, 6). A libertação efetuada mediante resgate não tem referência ao caráter ou à conduta dos redimidos. Seus efeitos se devem exclusivamente ao resgate pago. Portanto, nega-se que Cristo foi um resgate, que somos redimidos

por seu sangue, caso se afirme que a base imediata para nossa libertação da maldição da lei e de nossa introdução à liberdade dos filhos de Deus seja qualquer coisa operada em nós ou feita por nós. Ainda, do princípio ao fim da Bíblia, Cristo é apresentado como sacrifício. Desde a primeira instituição dos sacrifícios na família de Adão, durante o período patriarcal, em todo o variado e custoso ritual da lei de Moisés, nas predi-ções dos profetas, nas claras e didáticas declarações do Novo Testamento, ensina-se com certa constância, certa solenidade e certa amplitude, que demonstram tratar-se de um elemento fundamental e vital do plano divino da redenção, que o Redentor salvaria seu povo oferecendo-se como sacrifício a Deus em favor deles. Não há característica alguma do plano de salvação mais profundamente gravada no coração dos cristãos, que determine de maneira mais efetiva sua vida espiritual interior, que impregne tanto suas orações e louvores, ou que seja de maneira tão direta a base de suas esperanças, como a natureza sacrificial da morte de Cristo. Apaguemos da Bíblia a doutrina da redenção pelo sangue de Cristo, e o que nos é deixado? Mas se Cristo nos salva como sacrifício, então é o que ele faz por nós, sua obra objetiva, e nada subjetivo, nada em nós, o que é a base de nossa salvação e de tudo o que se acha incluso nesta salvação. Porque até mesmo nossa santificação se deve à sua morte. Seu sangue purifica de todo o pecado (1 Jo 1.7). Purifica da culpa do pecado através da expiação; e assegura a santificação interior ao assegurar o dom do Espírito Santo.

Uma vez mais, a Bíblia está saturada da idéia de substituição. Cristo tomou nosso lugar. Empreendeu por nós o que não podíamos fazer por nós mesmos. Isso é ensinado em todas as formas possíveis. Ele levou nossos pecados. Ele morreu por nós e em nosso lugar. Por nós sujeitou-se à lei. Por nós sujeitou-se à maldição. Por nós se fez pecado para que, nele, fôssemos feitos justiça de Deus. O castigo que nos traz a paz estava sobre ele. E assim, tudo o que a Bíblia ensina acerca do método de salvação é irreconciliável com a doutrina da justificação subjetiva em todas suas formas. Sempre e em todo o lugar se nos indica algo fora de nós como sendo a base de nossa confiança para com Deus.

Em quarto lugar, os efeitos atribuídos à obra de Cristo, como já se observou, são tais que não emanam de algo que esteja no próprio crente, mas devem ser atribuídos ao que já se realizou em favor dele. Tais efeitos são a expiação do pecado, a propiciação, o dom e habitação do Espírito vivificador de Deus, a redenção ou libertação de todas as formas do mal e o direito à vida eterna e à presente participação na exaltação, glória e bem-aventurança do Filho de Deus. É fora de qualquer dúvida que esses maravilhosos efeitos não têm referência

alguma a nosso mérito, a nossa santidade, a nossa participação na vida de Cristo. Seja qual for o sentido em que se compreendam estas últimas palavras, elas se referem ao que somos ou viremos a ser pessoalmente. A vida de Cristo em nós é acima de tudo uma forma de nossa vida. Constitui nosso caráter. E é por si só evidente, para nossa consciência, que nosso caráter não é, nem pode ser, a base de nosso perdão, do peculiar amor de Deus, ou de nossa eterna glória e bem-aventurança no céu.

Em quinto lugar, a condição da qual depende nossa participação nos benefícios da redenção é inconsistente com alguma forma da doutrina da justificação subjetiva. Nunca lemos que

somos justificados em virtude de nossa fé, considerada como ato ou como princípio, como exercício ou como estado permanente da mente. Nunca lemos que a fé é a base da justificação. Tampouco somos salvos mediante a fé como fonte de santidade ou da vida espiritual na alma, ou como o órgão de recepção da vida de Deus. Somos salvos simplesmente “pela” fé, recebendo e descansando unicamente em Cristo para a salvação. O que se recebe está fora de nós próprios. É Cristo, sua justiça, sua obediência, o mérito de seu sangue ou morte. Olhamos para ele. Fugimos para ele. Apegamo-nos a ele. Escondemo-nos nele. Somos revestidos de sua justiça. De fato o romanista diz que um etíope dentro de uma roupa branca não se toma branco. É verdade, mas uma armadura oferece segurança diante de uma espada ou lança, e isso é o de que necessitamos antes de chegar ao estado de nossa consumação. Necessitamos, em primeira instância, de proteção diante da ira de Deus. A transformação interior da alma em sua semelhança é provida por outros meios.

Em sexto e último lugar, o fato de que somos salvos pela graça demonstra que a base de nossa salvação não se encontra em nós próprios. A graça de Deus, seu amor pelos culpados e contaminados, é exibida na Bíblia como a mais misteriosa das perfeições divinas. Ele estava oculto em Deus. Não podia ser descoberto pela razão, nem foi revelado antes da redenção do homem. O objeto específico do plano da salvação é a manifestação desse mais grandioso, atraente e glorioso atributo da natureza divina. Tudo o que se acha conectado à nossa salvação, diz o Apóstolo, é direcionado para o “louvor da glória de sua graça” (Ef 1.6). Deus vivificou-nos, diz ele, e ressuscitou-nos e nos fez assentar juntamente com ele nos lugares celestiais em Cristo Jesus, para que “nos séculos vindouros ele revelasse as supremas riquezas de sua graça, em sua bondade para conosco, através de Cristo Jesus”.

Por sua própria natureza, as obras e a graça são antitéticas. Uma exclui a outra. O que procede da graça, não procede das obras. E por obras, na Escritura, em relação a este tema, não se entendem apenas atos individuais, mas estados mentais, qualquer coisa e tudo aquilo que é interno do qual se pode atribuir caráter moral. Portanto, quando se diz que a salvação é pela graça, e não pelas obras, com isso se quer dizer que ela em nada se fundamenta no próprio crente. Não foi alguma excelência moral no homem que determinou com que Deus interpusesse sua redenção, enquanto abandonou os anjos apóstatas a seu destino. Isso tinha que ver com a graça. Negar isso, e fazer da provisão de um plano de salvação para o homem uma questão de justiça, é contradição tão direta a tudo o que a Bíblia diz, que dificilmente se pode afirmá-lo abertamente. O dom de seu Filho para a redenção do homem é sempre apresentado como a mais portentosa exibição de um amor imerecido. Que alguns, e não todos os homens, são finalmente salvos, é expressamente declarado como não sendo por obras, nem por algo que distinga favoravelmente uma classe de outra, mas é uma questão de pura graça. Se é de graça, então não se baseia em nada que esteja no próprio pecador. Ora, uma vez que as Escrituras ensinam não só que o plano da salvação é gratuito desde o início, até sua execução e aplicação, mas também insistem nesta característica do plano como de vital importância, e ainda vão tão longe a ponto de ensinar que, a menos que consintamos em ser salvos por meio da graça, não podemos absolutamente ser salvos, segue-se necessariamente que a doutrina da justificação subjetiva é contrária a todo o espírito da Bíblia. Essa doutrina, em todas as suas formas, ensina que aquilo que assegura nossa aceitação por Deus é algo que está em nós mesmos, algo que constitui nosso caráter. Se assim fosse, então a salvação não seria de graça; e se ela não fosse de graça, seria então inatingível pelos pecadores.

§7 .*As Conseqüências da Imputação da Justiça*

Afirma-se freqüentemente que a justificação consiste no perdão do pecado e na imputação da justiça. Esse modo de declaração é comumente adotado por teólogos luteranos. Tal exibição da doutrina fundamenta-se na estrita distinção feita na “Fórmula de Concórdia” entre a obediência ativa e passiva de Cristo. À primeira se atribui a remissão da penalidade a nós devida pelo pecado; à segunda, nosso título à vida eterna. As Escrituras, contudo, não fazem essa distinção de forma tão proeminente. Nossa justificação como um todo é algo atribuído ao sangue de Cristo, e às vezes à sua obediência. Isso é inteligível porque o ato máximo de sua obediência, sem o qual tudo mais seria sem valor, foi a entrega de sua vida por nós. Possivelmente seria mais direto dizer que a

justiça de Cristo, inclusive tudo o que ele fez e sofreu em nosso lugar, é imputado ao crente como a base de sua justificação, e que as conseqüências dessa imputação são, primeiramente, a remissão de pecado; e, em segundo lugar, a aceitação do crente como justo. E se ele é justo, então detém o direito de ser considerado e tratado assim.

Por remissão do pecado, os romanistas entendem a remoção da poluição do pecado. De sorte que sua definição de justificação, consistindo na remissão do pecado e infusão da justiça, é simplesmente uma declaração dos aspectos negativos e positivos da santificação, ou seja, o despimento do velho homem e o revestimento do novo homem. O efeito da remissão é constantemente declarado como sendo nada mais que a natureza do pecado que permanece na alma. O Concilio de Trento declara: “Justificado ... non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratise et donorum.... Quanquam nemo possit esse justus, nisi cui merita passionis Domini nostri Jesu Christi communicantur: id tamen in hac impii justificatione fit, dum ejusdem sanctissimac passionis mérito per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui justificantur, atque ipsis inhaeret”. “Quibus verbis justificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adac, in statum gratise et adoptionis filiorum Dei, per secundum Adam Jesum Christum, salvatorem nostrum: quse quidem translatio post evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis, aut ejus voto fieri non potest.”[1] “Status gratise”, nesta definição, não significa um estado de favor, mas um estado de graça ou santidade subjetiva; porque em outros casos, e mais comumente, dizem que a justificação consiste na infusão da graça. Nesta definição, portanto, no sentido mais próprio dos termos, não está incluído inclui o perdão de pecado. Belarmino[2] diz que essa trasladação para um estado de adoção como filhos de Deus, “non potest ... fieri, nisi homo per remissionem peccati desinat esse impius; et per infusionem justitiae incipiat esse pius. Sed sicut aêr cum illustratur a sole per idem lumen, quod recipit, desinit esse tenebrosus et incipit esse lucidus: sic etiam homo per eandem justitiam sibi a sole justitise donatam atque infusam desinit esse injustus, delente videlict lumine gratise tenebras peccatorum”. A remissão de pecado, portanto, é definida como sendo a remoção do pecado. Belarmino argumenta em apoio a este ponto de vista dizendo que a culpa é removida pela santidade, que a culpa é uma relação; a relação do pecado com a justiça. Quando a própria coisa é removida, a relação

propriamente dita cessa seu curso.[3] Daí a remissão de pecado, mesmo no sentido

de perdão, ser efetuada pela infusão da justiça, quando as trevas são banidas pela introdução da luz. É assim, como já se observou, que a culpa é ou ignorada ou reduzida a um mínimo pela teoria romanista da justificação. Na verdade não há satisfação da justiça no caso. Os méritos de Cristo valem para assegurar ao homem o dom do Espírito Santo, por cujo poder, como exercido no sacramento do batismo, a alma se toma santa, e pela introdução da santidade toda a natureza do pecado é banida e remove-se toda a base para a aplicação do castigo.
Um esquema tão contrário às Escrituras, e tão inconsistente até mesmo com a consciência natural, não pode ser praticamente adotado pela massa do povo. A convicção é tão íntima, que o castigo merecido não é removido pela reforma, nem mesmo pela regeneração do pecador, para permitir que a consciência seja satisfeita com algum esquema de salvação que não forneça a expiação da culpa do pecado que realmente satisfaça a justiça de Deus.

Na Bíblia, pois, tanto quanto na vida comum, o perdão não é mera conseqüência da santificação. É a isenção da aplicação da merecida penalidade da lei. Se essa isenção não é mera questão de capricho, nem indigna parcialidade em prol do transgressor, nem em prol de considerações da conveniência, nem das disposições para compaixão, nem a base da adequada satisfação às exigências da justiça, não faz diferença no que diz respeito à natureza do perdão. Em todos os casos, ele é a remissão de uma penalidade decretada como sendo merecida. É neste sentido, pois, que se declara a justificação incluir o perdão de pecados, fundamentada na imputação ao pecador crente da justiça perfeita de Cristo. É isso o que confere paz ao crente. Ele percebe que está livre da “ira e maldição de Deus” a ele devidas, não por algum exercício arbitrário de autoridade executiva, mas porque Deus, como justo juiz, pode, em virtude da propiciação de Cristo, ser justo e o justificador do ímpio.

Os pecados que são perdoados na justificação incluem todos os pecados, do passado, do presente e do futuro. Aliás, parece ser um solecismo dizer que os pecados devam ser perdoados antes de serem cometidos. O perdão envolve remissão da pena. Mas como pode uma pena ser perdoada antes ser incorrida? Esta é simplesmente uma dificuldade aparente, oriunda da inadequação da linguagem humana. A justiça de Cristo é uma doação perpétua. É um manto que oculta ou, como a Bíblia expressa, cobre dos olhos da justiça os pecados do crente. São pecados; merecem a ira e a maldição divina, mas a necessidade de aplicar essa maldição não mais existe. O crente sente a constante necessidade de confissão e oração por perdão, mas a base do perdão está sempre presente para ele a oferecer e pleitear. Desse modo, talvez seja uma afirmação mais correta

dizer que, na justificação, o crente recebe a promessa de que Deus não tratará com ele segundo suas transgressões, do que dizer que os pecados são perdoados antes de serem cometidos.

Este tema é assim apresentado pelo Apóstolo: os crentes não estão “debaixo da lei, e, sim, da graça” (Rm 6.14). Não estão debaixo de um sistema legal administrado segundo os princípios da justiça retribuitiva, sistema esse que requer perfeita obediência como a condição de aceitação por Deus, e que diz: “Maldito todo aquele que não permanecer em todas as coisas que estão escritas no livro da lei para as cumprir”. Os crentes estão debaixo da graça, ou seja, debaixo do sistema no qual não são tratados segundo os princípios da justiça, mas segundo os princípios da misericórdia imerecida, não qual Deus não lhes

imputa “suas transgressões” (2Co 5.19). Portanto, para eles não há mais condenação. Eles não mais são condenados por seus pecados, não porque não têm mais pecado e não merecem condenação, mas porque Cristo já fez expiação por sua culpa e efetua contínua inter-cessão por eles.

A segunda conseqüência atribuída à imputação da justiça de Cristo é o título à vida eterna. Isso o expressam com freqüência os escritores mais antigos com as palavras “adoção e herança”. Quando se tomam filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus (G1 3.26), passam a ser herdeiros de Deus e co-herdeiros com Jesus Cristo de uma herança celestial (Rm 8.17). A mera expiação do pecado não confere título algum à vida eterna. A condição do pacto imposta ao homem foi a perfeita obediência. Isso, à luz de tudo o que aparece nas Escrituras, a perfeição divina o exige. Posto que ele nunca perdoa o pecado a menos que as exigências da justiça sejam plenamente satisfeitas; tampouco outorga a vida eterna, a menos que se faça perfeita obediência. O céu é sempre apresentado como uma possessão adquirida. No pacto entre o Pai e o Filho, a salvação de seu povo foi prometida como recompensa por sua humilhação, obediência e morte. Havendo cumprido as condições estipuladas, ele tem direito à recompensa prometida. E esse direito se aplica ao benefício de seu povo. Além disso, porém, como a obra de Cristo consistiu em fazer ele tudo o que a lei de Deus, ou o pacto das obras, requeriam para a salvação dos homens, e como esta justiça é livremente oferecida a todo aquele que crê, todo o crente tem tão válido direito à vida eterna como se pessoalmente houvesse feito tudo o que a lei demandava dele. E assim amplo e firme é o fundamento que Deus lançou para as esperanças de seu povo. É a rocha das eras; Jeová, Justiça Nossa.

§ 8. *A Relação da Fé com a Justificação*

Todos os que se professam cristãos admitem a doutrina da justificação pela fé. Há, porém, diferentes conceitos acerca da relação entre a fé e a justificação, como já se indicou.

1. Os pelagianos e os racionalistas ensinam que a fé na existência e perfeição de Deus, ou os grandes princípios da verdade moral e religiosa, é a fonte daquela excelência moral com base na qual somos aceitos diante de Deus. Talvez seja apenas uma maneira diferente de expressar a mesma idéia dizer que Deus, no caso de Abraão, e portanto de outros homens, aceita o piedoso estado da mente envolvido no exercício da fé ou confiança em Deus, em vez de uma justiça perfeita.

2. Os romanistas consideram a fé mero assentimento. Não a justificam como uma virtude ou como que apreendendo a justiça de Cristo oferecida. Não é a causa formal nem instrumental da justificação; é meramente a causa predisposta ou ocasional. Um homem concorda com a verdade do cristianismo e com a verdade mais especial de que a Igreja é uma instituição divina para a salvação dos homens. Por isso recorre à Igreja e recebe o sacramento do batismo, por meio do qual, “ex opere operato”, se lhe infunde um hábito de graça, ou vida espiritual, na alma, o qual é a causa formal da justificação; ou seja, a alma se toma inerentemente justa ou santa. Em tal sentido, pode-se dizer do pecador que ele foi justificado pela fé. Esta é a primeira justificação. Depois que o homem se tomar assim santo ou regenerado, então os exercícios da fé têm um mérito real e entram no terreno de sua segunda justificação, pela qual obtém um título à vida tema. Aqui, porém, a fé tem o mesmo nível que as demais graças cristãs. Não é a única nem a mais importante base para a justificação. É, nesta pers-

pectiva, inferior ao amor, do qual a fé na verdade deriva toda a sua virtude como graça cristã. É, pois, “fídes formata”, ou seja, uma fé da qual a essência é o amor, o princípio que lhe confere caráter.

A Doutrina Romanista

Segundo o esquema romanista, (1.) Deus é a causa eficiente da justificação, porquanto é por seu poder ou graça supematural que a alma se toma justa. (2.) Cristo é a causa meritória, porquanto é por causa dele que Deus concede esta

graça salvífica, ou influência do Espírito aos filhos dos homens. (3.) A justiça inerente é a causa formal, porquanto por ela a alma se toma realmente justa ou santa. (4.) A fé é a causa ocasional e predisponente, porquanto conduz o pecador a buscar a justificação (regeneração), e dispõe a Deus a conceder a bênção. Neste aspecto, ela tem o mérito de congruência, não o de condignidade. (5.) O batismo é a causa instrumental essencial, porquanto é só por meio do ou pelo batismo que é infundida a justiça inerente ou que a justificação se concretiza. Até aqui temos a primeira justificação. Depois desta justificação, que toma santo o pecador, então (6.) As boas obras, todos os frutos e exercícios da nova vida, têm um genuíno mérito e constituem a base para o título do cristão para vida etema.

A linguagem do Concilio de Trento sobre este tema é como segue: “Hujus justificationis causae sunt, fínalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita aetema: effíciens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis sancto, ... meritória autem dilectissimus unigenitus suus, Dominus noster, Jesus Christus, qui, cum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis justificationem [i. e., regeneration] meruit et pro nobis Deo Patri satisfecit: instrumentalis item, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contigit justificatio: demum unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est, sed qua nos justos facit: qua videlicet ab eo donati, renovamur spiritu mentis nostrae, et non modo reputamur, sed vere justi nominamur, et sumus, justitiam in nobis recipientes, unusquisque suam secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitur singulis prout vult, et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem”. Diz-se também: “Quae enim justitia nostta dicitur, quia per eam nobis inhaerentem justifícamur; illa eadem Dei est, quia a Deo nobis infunditur per Christi meritum”.[4] Tudo isso se relaciona com a primeira justificação, ou regeneração, na qual a alma passa da morte espiritual para a vida espiritual. Da segunda justificação, a qual confere um título à vida etema, diz Belarmino:[5] “Habet communis catholicorum omnium sententia, opera bona justorum vere, ac proprie esse merita, et merita non cujuscunque praemii, sed ipsius vitas astemae”. O cânone trinta e dois do Concilio Tridentino, nessa sexta sessão, anatematiza todo aquele que ensinar uma doutrina diferente. “Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificai merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, qua: ab eo per Dei gratiam et Jesu Christi meritum, cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratias, vitam astemam, et ipsius vita; astemas, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam

augmentum; anathema sit”. Transcorre de tudo isso que, segundo a doutrina da Igreja de Roma, a fé não tem conexão especial ou direta com a justificação, e que a “justificação pela fé” para essa Igreja significa algo inteiramente diferente do que se pretende com essas palavras nos lábios dos cristãos evangélicos.

A Posição Remonstrante

3. Segundo os remonstrantes, ou arminianos, a fé é a base da justificação. Sob o evangelho, Deus aceita nossa perfeita obediência, inclusive a fé que flui dela, em vez da perfeita obediência exigida pela lei dada originalmente a Adão. Há uma passagem na Bíblia, ou, melhor, uma forma de expressão, exposta em vários lugares, que parece favorecer esta perspectiva da questão. Em Romanos 4.3, lemos: “Abraão creu em Deus, e isso lhe foi imputado para justiça”, e outra vez no versículo 22 desse capítulo e em Gálatas 3.6. Se esta frase for interpretada com base na analogia de passagens como Romanos 2.26: “Se, pois, a incircuncisão observa os preceitos da lei, não será ela, porventura, considerada como circuncisão?”, significa que a fé é tomada ou aceita como justiça. Não obstante, a Bíblia é a Palavra de Deus, e por isso consistente consigo mesma. Portanto, se uma passagem admite uma interpretação inconsistente com o ensino da Bíblia em outras passagens, e outra interpretação consistente com este ensino, somos obrigados a aceitar esta segunda interpretação. Esta regra, por simples e evidente que seja, é freqüentemente violada, não só por aqueles que negam a inspiração das Escrituras, mas até mesmo por homens que professam reconhecer sua infalível autoridade. Parecem considerar como prova de independência fazer com que cada passagem signifique simplesmente o que denotam sua estrutura gramatical e seu contexto lógico, sem a mínima consideração para com a analogia da Escritura. Isso é irracional. Em Gênesis 15 lemos que Abraão lamentou diante do Senhor por não ter filhos, e que alguém nascido em sua casa haveria de ser seu herdeiro. E Deus lhe disse: “A isso respondeu logo o Senhor, dizendo: Não será esse o teu herdeiro; mas aquele que será gerado de ti será o teu herdeiro. Então, conduziu-o até fora e disse: Olha para os céus e conta as estrelas, se é que o podes. E lhe disse: Será assim a tua posteridade. Ele creu no Senhor, e isso lhe foi imputado para justiça”. Tomando esta passagem por si mesma, infere-se que o objeto da fé de Abraão era a promessa de uma posteridade numerosa. Supondo que isso seja verdadeiro, o que certamente não é, que direito tem alguém de presumir que, sendo a fé de Abraão imputada para justiça, isso significa nada mais que quando se disse que o zelo de Finéias lhe foi

imputado para justiça? (SI 106.31), ou que, quando em Deuteronômio 24.13 lemos que devolver o penhor de um pobre, “isso te será justiça diante do Senhor, teu Deus”? Ninguém conclui que uma manifestação de zelo ou um ato de benevolência seja tomado por plena obediência à lei. Tudo o que a frase “imputar para justiça” significa por si mesma, com base em seu uso no Velho Testamento, é considerar como correto, aprovar. O zelo de Finéias estava certo. Devolver o penhor de um pobre era algo correto. Esses são atos aprovados por Deus. E assim ele aprovou a fé de Abraão. Ao crer, ele granjeou o favor de Deus. Ora, ainda que isso seja verdadeiro, o que é certo, como ensina o Apóstolo, é muito mais ainda. Ensina-nos, primeiramente, que a grande promessa feita a Abraão, e a fé com que alcançou a justificação, não foi que seus descendentes naturais seriam tão numerosos como as estrelas do céu, mas que em sua semente seriam benditas todas as nações da terra; em segundo lugar, que a semente

de que se fala não era uma multidão, mas uma pessoa, e que essa pessoa era Cristo (G13.16); e, em terceiro lugar, que a bênção que a semente de Abraão iria granjear para o mundo era a redenção. “Cristo nos resgatou da maldição da lei, fazendo-se ele próprio maldição em nosso lugar (porque está escrito: Maldito todo aquele que for pendurado em madeiro), para que a bênção de Abraão chegasse aos gentios, em Jesus Cristo, a fim de que recebêssemos, pela fé, o Espírito prometido.” A promessa feita a Abraão era por conseguinte a redenção por meio de Cristo. Portanto, ensina o Apóstolo, os que são de Cristo são semente de Abraão e herdeiros de sua promessa. Assim, Abraão creu que a semente da mulher, o Silo, o prometido Redentor do mundo, iria nascer dele. Ele creu em Cristo como seu Salvador, como sua justiça e libertador, e por isso ele foi aceito como justo, não pelo mérito de sua fé, e não com base na fé, nem por tomar a fé em lugar da justiça, mas porque recebeu e repousou unicamente em Cristo para sua salvação.

A não ser que esta seja a intenção do Apóstolo, é difícil haver alguma coerência ou sentido em seu argumento. Seu objetivo é demonstrar que os homens são justificados não pelas obras, mas gratuitamente; não pelo que são ou fazem, mas por aquilo que ele fez por eles. São salvos por um resgate; por um sacrifício. Mas é absurdo dizer que a confiança em um resgate redime, ou que ela é tomada em lugar do resgate; ou que a fé em um sacrifício, e não o próprio sacrifício, é a base da aceitação. Para demonstrar que este é o método bíblico da justificação, Paulo apela para o caso de Abraão. Ele não foi justificado por suas obras, mas mediante a fé no Redentor. Ele esperava ser justificado como ímpio (Rm 4.5). Isso, nos diz ele, é o que temos de fazer. Não temos justiça própria. O que

devemos fazer é tomar a Cristo como nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção. No capítulo imediatamente precedente, o Apóstolo disse que éramos justificados no sangue de Cristo, como propiciação pelo pecado; e seria uma contradição de sua parte demonstrar isso apoiado no fato de Abraão ser justificado com base em seu estado mental de confiança, de esperança, que o levasse a crer que, embora tivesse cem anos, seria pai de numerosa descendência.

Além disso, deve-se ter em mente não só que as Escrituras jamais dizem que somos justificados “por causa” da fé (ôuà thouv), mas sempre “pela” ou “através da” fé (ôià ou ÈK iríoxewç, ou Tríaiei); mas também que não é pela fé como tal; não fé em Deus, nem nas Escrituras; nem pela fé em uma promessa divina específica, tal como aquela feita a Abraão de numerosa posteridade, nem da possessão da terra de Canaã; mas somente pela fé em uma promessa particular, a saber, aquela da salvação através de Cristo. Portanto, não é por conta do estado de mente, do qual a fé é a evidência, nem das boas obras que são seus frutos, mas somente pela fé como um ato de confiança em Cristo, que somos justificados. Isso necessariamente pressupõe que ele, e não nossa fé, é a base de nossa justificação. Ele, e não nossa fé, é a base de nossa confiança. Como é possível que um cristão queira que seja de outra maneira? Que comparação há entre a absolutamente perfeita e infinitamente meritória justiça de Cristo e a nossa própria e imperfeita obediência evangélica como a base de confiança e paz?

Além do mais, esta doutrina eqüivale a desonrar o evangelho. Pressupõe que o evangelho é menos santo do que a lei. A lei exigia uma obediência perfeita; o evangelho ficaria satisfeito com uma obediência imperfeita. E a consciência de cada crente certifica quão imperfeita e insuficiente é nossa melhor obediência. E se ela não satisfaz a nós, como pode satisfazer a Deus?

Não obstante, a grande objeção a esta doutrina remonstrante quanto à relação entre fé e

justificação é que ela entra em contradição direta com os claros e insistentes ensinos da Palavra de Deus. A Bíblia ensina que não somos justificados pelas obras. Esta doutrina afirma que realmente somos justificados pelas obras. A Bíblia ensina que somos justificados pelo sangue de Cristo; que é por sua obediência que se pronunciou a sentença de justificação sobre os crentes. Esta doutrina afirma que Deus nos declara justos em virtude de nossa própria justiça.

A Bíblia, do princípio ao fim, declara que toda a base de nossa salvação ou de nossa justificação é objetiva, o que Cristo fez por nós como nosso Redentor, nosso resgate, nosso sacrifício e nossa garantia. Esta doutrina nos ensina a olhar para dentro de nós mesmos, para o que somos e para o que fazemos, como a base de nossa aceitação diante de Deus. Pode-se dizer com certeza que isso é totalmente insatisfatório para a consciência desperta. O pecador não pode confiar em algo propriamente seu. Instintivamente olha para Cristo, sua obra feita por nós, como a base da confiança e da paz. Esta, em última análise, é a esperança de todos os crentes, seja qual for sua doutrina da justificação. Seja papista, remonstrante ou agostiniano, todos eles fixam seus olhos moribundos em Cristo. “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim também o Filho do homem será levantado, para que todo aquele que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna.”

A Doutrina Protestante

4. A doutrina comum dos protestantes acerca desta questão é que a fé é meramente a causa instrumental da justificação. É o ato de receber a Cristo e nele repousar, e não tem nenhuma outra relação com o fim senão que nenhum outro ato pelo qual um bem oferecido é aceito. Esta é claramente a doutrina das Escrituras: (1.) Porque lemos constantemente que somos justificados pela fé ou por meio da fé. (2.) Porque a fé que justifica é descrita como olhar, como receber, como ir, como fugir para refugiar-se, como apegar-se a algo e como invocação. (3.) Porque se declara que a base à qual se adscreve nossa justificação, sobre a qual se coloca a confiança do pecador, é o sangue, a morte, a justiça, a obediência de Cristo. (4.) Devido ao fato de Cristo ser um resgate, um sacrifício, e como tal efetuar nossa salvação, presume-se necessariamente que a fé que nos integra no mérito de sua obra é simplesmente um ato de confiança. (5.) Porque qualquer outro ponto de vista desta questão não é consistente com a natureza gratuita da justificação, com a honra de Cristo e com o consolo e a confiança do crente.

§ 9. *Objeções à Doutrina Protestante da Justificação Diz-se que Ela Conduz à Licenciosidade*

1. A primeira objeção, óbvia e persistentemente enfatizada, contra a doutrina da justificação gratuita através da imputação da justiça de Cristo, já foi fortuitamente considerada. Essa objeção consiste em que a doutrina conduz à licenciosidade; que se as boas obras não são necessárias à justificação, não são

absolutamente necessárias; que se Deus aceita o principal dos pecadores tão solicitamente como aceita os homens mais moralistas, sob a mera condição de fé em Cristo, então que proveito há na circuncisão? no judaísmo? em estar na Igreja? em ser de alguma forma bom? Por que não viver no pecado para que a graça abunde? Tal

objeção, sendo insistentemente lançada contra o Apóstolo, não carece de outra resposta além daquela que ele mesmo elaborou contra ela. Essa resposta encontra-se no sexto e sétimo capítulos de sua Epístola aos Romanos, e é substancialmente como segue:

Em primeiro lugar, a objeção envolve uma contradição. Falar de salvação em pecado é um absurdo tão grande como falar de vida em morte. Salvação é livramento do pecado. Como, pois, podem os homens ser livres do pecado para que possam viver nele? Ou, como o expressa Paulo, “Como viveremos no pecado, se para ele morremos?” .

Em segundo lugar, o próprio ato de fé que assegura nossa justificação também assegura nossa santificação. Não pode assegurar uma sem assegurar a outra também. Essa é não só a intenção e o desejo do crente, mas é a ordenança de Deus; uma característica necessária do plano da salvação, e assegurada por sua natureza. Recebemos Cristo como nosso Redentor do pecado, tanto do poder quanto da culpa a ele relacionados. E a imputação de sua justiça conseqüente da fé assegura a habitação do Espírito Santo tão certamente, e pelas mesmas razões (as estipulações pactuais), que ela assegura o perdão de nossos pecados. Portanto, se somos participantes de sua morte, somos participantes de sua vida. Se morremos com ele, ressuscitamos com ele. Se somos justificados, somos santificados. Portanto, aquele que vive em pecado simplesmente afirma sua incredulidade. Esse não tem parte nem sorte na redenção daquele que veio salvar o seu povo de seus pecados.

Em terceiro lugar, nossa condição, diz o Apóstolo, é análoga à de um escravo, pertencendo primeiramente a um senhor e em seguida a outro. Enquanto ele pertencia a um homem, não estava sob a autoridade do outro. Mas, uma vez livre de um e feito escravo de outro, então se submete à influência que constrange obediência ao último. Assim fomos escravos do pecado; agora, porém, livres daquele inclemente senhor, tomamo-nos servos da justiça. Portanto, viver um crente em pecado é algo tão impossível quanto o escravo de alguém ser ao mesmo tempo escravo de outro. Na verdade somos livres; mas não livres para

pecar. Somos apenas livres da servidão do diabo e introduzidos na pura, exaltada e gloriosa liberdade dos filhos de Deus.

Em quarto lugar, a objeção como elaborada contra o Apóstolo e como constantemente reiterada desde então, é enfatizada no interesse da moralidade do senso comum. A própria razão, diz-se, ensina que um homem deve ser bom antes de poder ser restaurado ao favor de Deus; e se ensinarmos que o número e a hediondez dos pecados de uma pessoa não são obstáculo para sua justificação, e que suas boas obras não são a razão pela qual deva ele ser justificado, ainda que seja o principal dos pecadores, subvertemos os próprios fundamentos da moralidade. Esta é a sabedoria dos homens. A sabedoria de Deus, como revelada nas Escrituras, é muito diferente. Segundo a Bíblia, o favor de Deus é a vida da alma. A luz de seu rosto é para as criaturas racionais o que a luz do sol é para a terra, a fonte de tudo o que é belo e bom. Portanto, enquanto a alma estiver sob maldição, não há comunhão geradora ou sustentadora da vida entre ela e Deus. Em tal estado ela pode apenas, como o Apóstolo o expressa, “produzir fruto para a morte”. Entretanto, tão logo exerça fé, ela recebe a imputação da justiça de Cristo, a justiça de Deus é assim satisfeita e o Espírito vem e assume sua habitação no crente como a fonte de todo o santo viver. Por isso não pode haver santidade enquanto não houver reconciliação com Deus, e não pode haver reconciliação com Deus a não ser através da justiça a nós imputada e recebida pela fé somente. Então segue-se a habitação do Espírito, a santificação progressiva e todos os frutos de uma vida santa.

Pode-se dizer que este esquema envolve inconsistência. Não pode haver santidade en-

quanto não houver reconciliação, e não pode haver reconciliação (no que diz respeito aos adultos) enquanto não houver fé. A fé, porém, é um fruto do Espírito e um ato da alma renovada. Então há e deve haver, acima de tudo, ação santa antes de haver reconciliação. Poderia ser suficiente dizer em resposta a esta objeção que a ordem lógica e a sucessão cronológica são elementos diferentes; ou que a ordem da natureza e a ordem do tempo não devem ser confundidas. Muitas coisas são contemporâneas ou co-instantâneas, as quais, não obstante, permanecem em certa lógica e inclusive em relação causai umas com as outras. Cristo ordenou ao homem com um braço mirrado que estendesse a mão. Ele imediatamente obedeceu, mas não antes de haver recebido energia. Cristo chamou Lázaro a sair do túmulo; e ele saiu. Mas isso pressupõe a restauração da vida. E assim Deus ordena ao pecador que creia em Cristo; e daí este o recebe

como seu Salvador, embora isso pressuponha poder ou graça supematural.

Nosso Senhor, contudo, propõe outra resposta a esta objeção. Diz ele, como se acha registrado em João 17.9: “Não rogo pelo mundo, mas por aqueles que me deste, pois são teus”. A intercessão de Cristo assegura a renovação do Espírito Santo aos que lhe foram dados pelo Pai. O primeiro ato do coração renovado é crer; como o primeiro ato de um olho restaurado é ver. Se isso satisfaz ou não o entendimento, permanece claro como a doutrina da Bíblia de que as boas obras são os frutos e as conseqüências da reconciliação com Deus, através da fé em nosso Senhor Jesus Cristo.

É Inconsistente com a Graça do Evangelho

2. Objeta-se que a doutrina protestante destrói a natureza gratuita da justificação. Se a justiça é satisfeita; se todos os mandamentos da lei são satisfeitos, então, dizem, não pode haver absolutamente graça na salvação do pecador. Se uma pessoa contrai uma dívida, e alguém a quita por ela, o credor não mostra nenhuma graça em fazer a quitação. Esta objeção é familiar, bem como a resposta. A obra de Cristo não é da natureza de uma transação comercial. Não é análoga a uma satisfação pecuniária exceto em um ponto. Ela assegura o livramento daqueles por quem é oferecida e por quem é aceita. No caso do culpado, a exigência da justiça está sobre a pessoa do ofensor. Ele, e tão-somente ele, é obrigado a responder diante do tribunal de justiça. Ninguém pode assumir seu lugar, a não ser com o consentimento do representante da justiça e do substituto, bem como do próprio pecador. Entre os homens, a substituição no caso de crime e sua penalidade é muito rara, se porventura é possível, porque ninguém tem o direito sobre sua própria vida ou liberdade; não pode renunciar a ambas a seu bel-prazer; e porque nenhum magistrado humano tem o direito de comutar a penalidade do ofensor, nem de infligir a penalidade legal sobre outro. Cristo, porém, tinha poder, ou seja, o direito (èÇouaía) de entregar sua vida e “poder para reavê-la”. E Deus, como juiz e soberano absoluto, o Senhor da consciência e o proprietário de todas as suas criaturas, tinha plena liberdade de aceitar um substituto para os pecadores. Isso se prova além de toda a dúvida pelo que Deus realmente fez. Sob a antiga dispensação, cada sacrifício designado pela lei era um substituto para aquele em cujo favor era oferecido. Nos termos mais claros, foi predito que o Messias seria o substituto de seu povo; que o castigo de seus pecados seria lançado sobre ele, e que ele faria de sua alma uma oferta pelo pecado. Ele foi aclamado quando entrou em seu ministério como o Cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo. O

justo morreu pelo injusto. Redimiu-nos da maldição da lei, tomando-se ele maldição por nós. Isso é o que significa ser substituto. Negar esse fato é negar a idéia central da doutrina bíblica da redenção. Modificá-la é absorver com uma esponja o sangue vital do evangelho.

É a glória, o poder e a preciosidade da doutrina protestante que faz da salvação dos pecadores uma questão de graça do começo ao fim. Da parte do Pai eterno, ela foi de graça, ou seja, do amor imerecido, misterioso e imensurável em providenciar ele um substituto para os pecadores, a ponto de não poupar seu próprio Filho, mas graciosamente entregá-lo por todos nós. Era uma questão de graça, ou seja, de amor pelos pecadores, pelos ímpios, por seus inimigos, que o etemo Filho de Deus se tomasse homem, assumisse o fardo de nossos pecados, cumprisse toda a justiça, obedecendo e sofrendo inclusive a morte, para que não viéssemos a perecer, mas tivéssemos a vida etema. É de graça que o Espírito aplica aos homens a redenção adquirida por Cristo; que renova o coração; que vence a oposição dos pecadores, quebrantando-os no dia de seu poder; que suporta toda a sua ingratidão, desobediência e resistência e jamais os abandona até que sua obra seja consumada em glória. Em tudo isso, o pecador não é tratado segundo seu caráter e conduta. Ele não tem direito neste longo catálogo de misericórdias. Tudo para ele é uma questão de graça imerecida. Aliás, graça merecida não passa de solecismo. E assim é a salvação merecida no caso de pecadores.

A graça não cessa de ser graça só porque não é exercida em violação da ordem propriamente dita e da justiça. Não é a frágil predileção de um pai senil. É o amor de um Deus santo, que a fim de revelar esse amor e manifestar a suprema glória desse atributo, quando exercido em favor do indigno, fez o que era necessário para tomar seu exercício consistente com as outras perfeições da natureza divina. Era indispensável que Deus fosse justo ao justificar o ímpio, mas com isso ele não cessa de ser gracioso, já que foi ele quem providenciou o resgate por meio do qual os objetos de seu amor são redimidos da maldição da lei e do poder do pecado.

Deus Não Pode Declarar Justo a Quem é Injusto

3. Outra insistente objeção à doutrina protestante tem sido tão amiúde travada que nada senão sua constante reiteração justifica a reiteração da resposta. Diz-se ser absurdo que alguém seja justo com a justiça de outro; que é uma contradição que Deus declare justo ao injusto. Isso não passa de mero jogo de palavras. Não

obstante, é um jogo muito sério; porquanto eqüivale a caricaturar a verdade. Aliás, é certo que a qualidade subjetiva e inerente de uma pessoa ou coisa não pode, por imputação, tomar a característica inerente de outra pessoa ou coisa. A cera não pode tomar-se dura pela imputação da dureza de uma pedra; nem pode um bruto tomar-se racional pela imputação da inteligência de um ser humano; nem um perverso tomar-se bom pela imputação da bondade de outras pessoas. Mas o que tem isso que ver com o fato de alguém assumir a responsabilidade de outra pessoa? Se entre os homens alguém falido pode ser salvo por um rico que assuma suas responsabilidades, por que no tribunal divino não podemos ser feitos a justiça de Deus nele? A objeção presume que a palavra "justo" ou "íntegro", nesta conexão, expressa caráter moral; enquanto na Bíblia, quando usada em relação a este tema, é sempre no sentido judicial, ou seja, expressa a relação da pessoa a quem se atribui justiça. Alkouoç é antitético a úttqôikoç. A pessoa a respeito de quem a justiça é insatisfeita é úiróôucoç, "culpada". Aquela a respeito de quem a justiça é

satisfeita é õíkcuoç, "justa". Declarar justo, portanto, não é declarar santo; e imputar justiça não é imputar bondade; mas simplesmente considerar e declarar os que recebem o dom da justiça de Cristo isentos de condenação e com direito à vida eterna por causa dele. Alguns teólogos filosóficos parecem concluir que existe na natureza divina real antagonismo entre amor e justiça, ou que esses atributos são incompatíveis ou carecem de harmonia. Isso não se dá com o homem; por que, pois, se daria com Deus? A mais elevada forma de excelência moral inclui esses atributos como elementos essenciais de sua perfeição. E as Escrituras os representam como misteriosamente combinados na salvação do homem. O evangelho é uma revelação aos principados e potestades celestiais da ttoàuttqíkIoç ooc|na xou 0eoO, porque com isso ele demonstra que pode ser justo e ainda justificar, amar, santificar e glorificar o principal dos pecadores. Para que todos os pecadores lhe rendam perene ação de graças e louvor.

A Justiça de Cristo Era Propriamente Sua

4. Era natural que Socino, que considerava Cristo como mero homem, objetasse contra a doutrina da imputação de sua justiça ao crente, que Cristo estivesse sob a mesma obrigação de obedecer à lei e de tomar parte no sofrimento humano como os demais homens, e por isso que sua justiça, sendo pessoalmente dele, não podia ser imputada a outrem. Tal objeção é substancialmente enfatizada por alguns que admitem a deidade de Cristo. Ao agir assim, contudo, virtualmente

assumem o ponto de vista nestoriano ou dualista da pessoa de Cristo. Argumentam com base na pressuposição de que ele era uma pessoa humana, e que mantinha, em virtude de pretender ter nossa natureza, a mesma relação com a lei que tem os demais homens. Admite-se, contudo, que o Filho, que se encarnou, desde a eternidade era a segunda pessoa na Deidade. Se, pois, a humanidade assumida por ele era uma pessoa, então temos duas pessoas - dois Cristos -, uma humana e a outra divina. Mas se Cristo é uma só pessoa, e se essa pessoa é o eterno Filho de Deus, o mesmo em substância e igual em poder e glória com o Pai, então todo o fundamento da objeção se desvanece. Cristo não sustentou outra relação com a lei, exceto até onde assumiu voluntariamente, além daquela que Deus mesmo mantém. Deus, porém, não está sujeito à lei. Ele mesmo é a lei primária, imutável e infinitamente perfeita para todas as criaturas racionais. Portanto, a sujeição que Cristo manteve para com a lei foi tão voluntariamente como sua sujeição à morte de cruz. Como ele não morreu para si mesmo, assim também sua obediência visava a si mesmo. Em ambas as formas de sua obediência, ele agiu por nós, como nosso representante e substituto, para que através de sua justiça muitos se tomassem justos.

Quanto à outra forma desta objeção, possui o mesmo fundamento e admite a mesma resposta. Diz-se que a obediência e os sofrimentos de Cristo, sendo a obediência e os sofrimentos de mero homem, ou pelo menos simplesmente o elemento humano na constituição de sua pessoa, podiam ter apenas valor humano, e portanto valor apenas finito, e conseqüentemente não podiam fazer satisfação adequada pelos pecados do mundo inteiro. Disse nosso Senhor a seus discípulos: “Vaieis muito mais que muitos pardais”. Se, pois, à vista de Deus um ser humano é de muito maior valor que as criaturas irracionais, por que seria incrível que o sangue do etemo Filho de Deus purificasse de todo o pecado? O que um homem faz com suas mãos, o homem faz; e o que Cristo, através de sua natureza humana, fez, com exceção

de sua obra medianeira, o Filho de Deus fez. Portanto, os homens que falaram como que movidos pelo Espírito Santo não hesitaram em dizer que o Senhor da glória foi crucificado (ICo 2.8), e que Deus comprou a Igreja “com seu próprio sangue” (At 20.28).[6] Se, pois, a obediência prestada, e os sofrimentos suportados, eram os de uma pessoa divina, o que podemos fazer é fechar nossa boca e curvar-nos diante de Deus em extasiante adoração, com a plena certeza de que o mérito de tal obediência e de tais sofrimentos deve ser sobeja-mente suficiente para a justificação de cada pecador sobre a terra, no passado, no presente e no futuro.

Os Crentes Continuam Culpados e Sujeitos ao Castigo

5. Às vezes objeta-se contra a doutrina protestante sobre este tema, dizendo que os crentes não só se reconhecem como merecidamente expostos à condenação por suas deficiências e transgressões, mas que as Escrituras assim os descrevem e constantemente falam de Deus como castigando seu povo por seus pecados. Como é possível conciliar isso com a doutrina de que eles não são passíveis de condenação; de que, com respeito a eles, a justiça foi plenamente satisfeita e ninguém poderá, com justiça, acusar os eleitos de Deus?

Deve-se admitir, ou, melhor, deve-se reconhecer plenamente que todo o crente se sente indigno da menor das mercês divinas. Ele sabe que, se Deus fosse tratá-lo segundo seu caráter e conduta, estaria inevitavelmente condenado. É indelével esse senso de demérito. É um justo juízo que o pecador enfrenta e o qual não pode transferir para outro. Mas a base de sua justificação não está nele próprio. O crente reconhece que em si mesmo nada merece senão indignação e ira, não só pelo que tem sido, mas também pelo que agora é. Isso é o que ele sente quando olha para si mesmo. Não obstante, ele sabe muito bem que não mais existe

nenhuma condenação para aqueles que estão em Cristo Jesus; que Cristo já assumiu a responsabilidade de responder por eles diante do tribunal de Deus; que constantemente apresenta sua própria e perfeita justiça como uma razão pela qual a merecida penalidade não será aplicada. Se o castigo não fosse merecido, o perdão não seria gratuito; e se não se sentisse ser merecido, o livramento não poderia ser recebido como favor. O contínuo senso de demérito, por parte do crente, de forma alguma é inconsistente com a doutrina bíblica de que as reivindicações da justiça em relação a ele já foram satisfeitas por seu substituto e advogado. Há grande diferença, como se tem observado com freqüência, entre demérito e culpa. A última é com justiça passível da penalidade da lei. O primeiro é demérito pessoal. Um criminoso que sofreu o castigo legal por seu crime não é mais com justiça exposto ao castigo devido a essa ofensa. Ele jamais pensa de si mesmo mais do que pensava antes. Sabia que não podia sujeitar-se a mais castigo; seu senso de demérito, porém, não se aplacou com isso. E isso mesmo ocorre com o crente; sabe que, em virtude do que Cristo fez por ele, não pode com justiça ser condenado, mas sente e admite que em si mesmo ele é tão merecedor do inferno como era antes. O coração do crente soluciona muitas dificuldades que o entendimento especulativo acha difícil desenredar. E não se sente desordenadamente atribulado se os últimos não se satisfazem com a solução, contanto que esteja certo de que ele está sob

a orientação do Espírito através da Palavra.

Esta Teoria se Preocupa Somente com o Exterior

6. Os teólogos modernos, em muitas instâncias, contestam a doutrina protestante da justificação, dizendo que ela é externa; que se preocupa somente com as relações legais; que desconsidera a genuína natureza da união mística; e que representa Cristo e sua justiça como sendo puramente subjetivos, em vez de olhar para Cristo como dando a si mesmo e à sua vida para tomar-se a vida do crente, e com sua vida comunicar seus méritos e seu poder. Não nos preocupamos neste momento com a teoria sobre a qual esta objeção se fundamenta, mas simplesmente com a objeção propriamente dita. O que é enfatizado como uma objeção à doutrina é válido. Diz respeito ao que é externo e objetivo; ao que é feito pelo pecador em vez daquilo que é feito dentro dele. Em seguida, porém, deve-se considerar, primeiramente, que isso é o de que o pecador necèssita. Ele não requer simplesmente que sua natureza seja renovada e que um novo princípio de vida espiritual e divina lhe seja comunicado, mas também que sua culpa seja removida, seus pecados sejam expiados e a justiça seja satisfeita, como a condição preliminar de seu desfruto dessa nova vida e de sua restauração ao favor divino. E, em segundo lugar, que essa é a constante representação da Escritura, nosso único guia fidedigno em questões de doutrina religiosa. A Bíblia apresenta como tão proeminente o que Cristo faz por nós quanto o que ele faz em nós. Ela enfatiza tanto sua obra objetiva, expiatória, quanto a comunicação aos crentes de uma vida espiritual superior. Somente por ignorar essa obra objetiva de Cristo, ou por misturar justificação com renovação interior, é que esta objeção adquire força ou mesmo plausibilidade. Os protestantes não depreciam o valor e a necessidade da nova vida derivada de Cristo, porque, em obediência às Escrituras, insistem exaustivamente sobre a satisfação que ele ofereceu, através de sua perfeita retidão, à justiça de Deus. Sem a última, a primeira é impossível.

§ 10. *Afastamento da Doutrina Protestante Osiander*

Durante a vida dos reformadores, travou-se na Igreja Luterana uma controvérsia renhida sobre a natureza da justificação. Isso surgiu dos conceitos de Andreas Osiander, homem de extraordinária erudição e de uma mente especulativa objetiva; eminente primeiro como pregador, e mais tarde como professor na universidade de Kõnigsberg. Sua principal obra intitula-se “De Unico Mediatore Jesu Christo et Justificatione Fidei. Confessio Andrere Osiandri”. Sua diferença

de opinião dos demais reformadores é claramente indicada nas seguintes palavras, nas quais ele denuncia os erros aos quais pretende opor-se: “Omnes horribiliter errant. Primo, quia verbum justifícare tantum pro justum reputare et pronunciare intelligunt, atque interpretantur, et non pro eo, quod est, reipsa et in veritate justum officere. Deinde etiam in hoc, quod nullam differentiam tenent inter redemptionem et justificationem, quum tamen magna differentia sit, sicut vel inde intelligi sit, quod homines furem a suspendio redimere possunt, bonum et justum efficere non possunt. Porro etiam in hoc, quod nihil certe statuere possunt, quid tandem justitia Christi sit, quam per fídem in nobis esse, nobisque imputari oporteat. Ac postremo errant omnium rudissime etiam in hoc, quod divinam naturam Christi a justifícatione separant, et Christum dividunt atque solvunt, id quod haud dubie execrandi Satanae opus est”.[7]

Osiander ensinou (1.) Que Cristo nos redimiu pela satisfação que ele deu à justiça divina. (2.) Negou, porém, que essa fosse alguma parte de nossa justificação. (3.) Sustentava que justificar não significa declarar justo, nem tomar justo no sentido judicial ou forense, mas tomar inerente e subjetivamente justo e santo. (4.) Que a justiça de Cristo, pela qual o crente é justificado, e a qual ele recebe pela fé, e a qual lhe é imputada no juízo de Deus, não é, como os protestantes ensinaram, obra de Cristo, consistindo no que ele fez e sofreu como substituto dos pecadores, nem é, como os romanistas ensinam, obra do Espírito Santo, consistindo na infusão de uma natureza santa ou novos hábitos da graça, mas é a “justiça essencial de Deus”, “a essência divina”, “Deus mesmo”. (5.) Que, conseqüentemente, a base imediata e real de nossa aceitação por Deus, e de nossa recepção no céu, é o que somos, ou aquilo em que nos tomamos, em virtude dessa habitação de Deus na alma.

É possível que as especulações de Osiander quanto à natureza de Deus e sua relação com o homem o tenham levado, sob certas circunstâncias, a adotar os conceitos peculiares supramencionados, mas a causa imediata foi sem dúvida a reação de demasiada proeminên-cia exclusiva dada, naquele tempo, à obra objetiva de Cristo. Isso não é de se admirar, e talvez não mereça censura. Os romanistas, com quem os protestantes tinham de contender, não negavam a necessidade de uma mudança interior na natureza do homem apostatado. Mas faziam isso com quase toda a obra redentora de Cristo. O que ele fez pela expiação do pecado e para satisfazer as exigências da justiça, foi apenas abrir o caminho para Deus dar aos pecadores a graça renovadora e santificadora. Os homens tinham de merecer, por si mesmos, a vida eterna. Portanto, era inevitável que os reformadores insistissem excessivamente sobre o que Cristo fez por nós,

e protestassem contra o confundir justificação com santificação.

A mente casta de Osiander o fez revoltar-se contra isso e o levou a descartar completamente o romanismo, no que concernia à natureza da justificação. Ele dizia que a doutrina protestante da justificação era “mais fria que o gelo”. É como se alguém pagasse o resgate de um escravo turco e o abandonasse, bem como a seus filhos, na escravidão. Ainda mais violenta é sua denúncia contra a doutrina de que a justiça de Cristo, da qual somos participantes pela fé, consiste em sua obediência e sofrimentos. Que bem isso pode fazer-nos? Cristo obedeceu e sofreu séculos atrás; não podemos apropriar-nos do que ele então fez e tomá-lo nosso. Imputá-lo a nós não altera o caso. Não nos faz melhores. Não obstante, as razões especulativas, bem como as razões bíblicas, impediram Osiander de aceitar a solução romanista da dificuldade. O que se nos diz para aceitar é “a justiça de Cristo”, “a justiça de Deus”; mas a graça santificadora nunca é chamada de a justiça de Deus. Portanto, se a justiça pela qual o crente é constituído justo não é a obediência de Cristo nem a graça infusa, o que outra coisa pode ser senão a justiça essencial de Deus, a própria essência divina? Calvino, que em suas “Institutas” energicamente combate a teoria de Osiander, diz que ele inventou o “monstro de uma justiça essencial”. “Dilucide exprimit, se non ea justitia contentum, quse nobis obedientia et sacrifício mortis Christi parta est, fingere nos substantialiter in Deo justos esse tam essentia quam qualitate infusa.... Substantialem mixtionem ingerit, qua Deus se in nos transfundens, quasi partem sui faciat. Nam virtute Spiritus Sancti fieri, ut coalescamus cum Christo, nobisque sit caput et nos ejus membra, fere pro nihilo ducit, nisi ejus essentia nobis misceatur”.[8]

Mas que teoria da natureza de Deus e de sua relação com o homem Osiander defendeu, a qual admitia esta doutrina da infusão da essência divina na alma? Seus conceitos sobre este ponto não foram claramente enunciados, mas a idéia primária que sublinha sua especulação é a antiga doutrina da unicidade entre Deus e o homem. O homem é Deus, pela menos na forma de sua existência. Osiander afirmava que Cristo é a imagem, o representante, o ideal concretizado da Deidade, não como Logos ou Filho, mas como Deus-homem, o Teantropo. Visto que de sua natureza, ou da natureza de Deus, esta idéia seria concretizada, deve-se ocorrer esta manifestação de Deus em sua verdadeira idéia, e portanto a encarnação teria ocorrido não houvera o homem jamais pecado. A queda de Adão simplesmente modificou as circunstâncias que acompanham a encarnação, determinando que ela envolvesse sofrimento e morte. Mas a encarnação mesma, o aparecimento de Deus na forma de homem, é

oriunda de uma lei da natureza divina. Adão foi criado não segundo a imagem de Deus como tal, mas segundo a imagem de Cristo; em suma, um Deus-homem. A afinidade desta teoria com as especulações panteístas modernas é evidente. Portanto, Baur está indubitavelmente certo ao dizer, na conclusão de sua nota apologética sobre a doutrina de Osiander, que sua idéia da relação entre o divino e o humano "é aquilo que finalmente encontrou sua expressão científica adequada por Schleiermacher e Hegel, que Cristo como Redentor é a criação aperfeiçoada da natureza humana; ou que a natureza divina é a veracidade da humanidade, e a natureza humana é a realidade ou forma existencial (die Wirklichkeit) da natureza divina".[9]

Stancarus

Stancarus, contemporâneo e oponente de Osiander, chegou ao extremo de asseverar que a justiça de Cristo foi obra de sua natureza exclusivamente humana. Esta doutrina, contudo, foi repudiada igualmente pelos romanistas e pelos protestantes. Se foi a natureza humana de Cristo, como tal (e não a pessoa divina), quem obedeceu, então a natureza humana em Cristo era uma substância distinta, e assim se destrói a unidade de sua pessoa. Além disso, se não foi uma pessoa divina, em sua natureza humana, quem obedeceu e sofreu, então temos simplesmente um Salvador humano, e uma justiça de um valor não superior que o humano. À luz da Escritura sabemos que foi o Senhor da glória quem foi crucificado, o Filho de Deus que, ao nascer de mulher, sujeitou-se à lei.

Piscator

O primeiro afastamento conspícuo da doutrina protestante da justificação, entre os reformados, foi por parte de Piscator, cuja negação da imputação da obediência ativa de Cristo em favor do crente excitou durante alguns anos uma boa dose de discussão, mas passou sem deixar nenhum traço distinto na teologia da Reforma. Baur, aliás, atribui-lhe mais importância, considerando-a o primeiro passo na queda de toda a doutrina da satisfação de Cristo, sobre o que ele se regozijou. Piscator era natural de Strasburgo e membro da Igreja Luterana, a cujo serviço dedicou seus primeiros labores ministeriais e profissionais. Chegando ao conhecimento das autoridades eclesiásticas que em sua exposição da Epístola aos Filipenses ele negava a ubiqüidade da natureza humana de Cristo, e ensinava a doutrina da predestinação, Piscator foi destituído de sua posição na Igreja Luterana e transferiu-se para a Igreja Reformada. Foi logo designado como um dos professores da nova Instituição de Hebrom,

fundada pelo Duque de Nassau. Ele permaneceu em conexão com aquela instituição desde 1584 até sua morte em 1625, aos setenta e nove anos de idade. Foi um escritor prolífico. Além de uma nova tradução da Bíblia, escreveu numerosos comentários sobre livros do Velho e do Novo Testamento, e conduziu muitas controvérsias com luteranos e romanistas, antes de enredar-se com os teólogos de sua própria igreja.[10] Tomou por base que a "imputatio justitiae" e a "remissio peccatorum" são idênticas; a primeira significando nada mais que a última; e, conseqüentemente, que a obra de Cristo consiste simplesmente na expiação do pecado. Sua obediência ativa à lei divina não constitui parte da justiça pela qual o crente é justificado perante Deus. Ele admite que Cristo rendeu dupla obediência - uma à lei de Deus como regra do dever; a outra ao mandamento especial dado a ele como Mediador. Ele veio realizar determinada obra; fazer a vontade do Pai, que era fazer satisfação pelo pecado. Nisso estamos envolvidos; mas sua obediência à lei moral foi para si mesmo, e era a condição necessária de sua satisfação. Ele não podia ter feito expiação por outros, se ele mesmo não fosse santo. "Tribuitur morti", diz ele,[11] "quod ei tribuendum, nimirum, quod sit plenissima satisfactio pro peccatis nostris; sic etiam vitse obedientise tribuitur, quod scriptura ei tribuendum perhibet,

nimirum, quod sit causa, sine qua non potuerat Christus ideoneus esse mediator inter Deum et hominem." Embora Piscator envidasse algum esforço para provar exegeticamente que perdão e justificação, remissão de pecado e imputação da justiça fossem idênticos, seus argumentos contra a doutrina aceita, de que a obediência de Cristo é parte de nossa justiça justificadora, não são bíblicos. A questão diante de sua mente não era simplesmente: O que as Escrituras ensinam? e sim: O que é verdadeiro, lógico, simétrico? Ele via objeções formuladas contra a imputação da obediência ativa de Cristo, as quais lhe pareciam fatais, e com base em tais objeções ele rejeitou a doutrina. E assim, por exemplo, ele argumenta dizendo que a obediência de Cristo à lei era em referência a ele mesmo como homem, e portanto não imputável a outros. Ele assim argumenta:[12] "Qui Christum dicunt ubique ut hominem, Christum dicunt non hominem, dum enim dico ubique, dico Deum, qui solus est in coelo et in terra. Similiter cum dico subjectum legi, dico hominem. Qui ergo Christum subjectum legi negant, negant ipsum esse hominem". Cada homem como tal, em virtude de ser homem, é individualmente obrigado a obedecer à lei moral. Cristo foi homem; portanto era obrigado a obedecer à lei por si mesmo. Ele não percebia, ou não estava disposto a admitir, que a palavra "homem" é tomada em diferentes sentidos nos diferentes membros deste silogismo, e portanto a conclusão é

corrompida. Na primeira cláusula, “homem” significa uma pessoa humana; na segunda cláusula, significa natureza humana. Cristo não era uma pessoa humana, ainda que tenha assumido uma natureza humana. Era um homem no sentido em que somos pó e cinza. Mas em função de sermos pó, não se segue que tudo o que se pode atribuir ao pó pode atribuir-se a nós; por exemplo, que não temos vida, nem razão, nem imortalidade. De igual modo, ainda que o etemo Filho de Deus tomasse para si um genuíno corpo e uma alma racional, todavia, visto ser uma pessoa divina, não se segue que tudo o que diz respeito às pessoas humanas deve atribuir-se a ele. Piscator ainda argumenta que a lei obriga, ou ao castigo ou à obediência, mas não a ambos de uma vez. Portanto, se a obediência de Cristo nos é imputada, então não houve necessidade alguma de ele morrer por nós. Em contrapartida, se ele morreu por nós, então não houve necessidade de ele obedecer por nós, O princípio aqui assumido poderia ser verdadeiro com respeito ao homem apostatado. Mas onde se cometeu pecado, há necessidade de expiação, se se deve conferir a recompensa pela perfeita obediência. Ainda diz ele, se Cristo cumpriu a lei por nós, então não somos obrigados a guardá-la. Eis aqui a antiga objeção dos judeus; se somos justificados por graça, então podemos viver em pecado. Mas Cristo já cumpriu a lei por nós só na qualidade de um pacto de obras. Nesse sentido, diz o Apóstolo, não estamos debaixo da lei, mas não se segue disso que somos livres de toda a obrigação moral oriunda de nossa relação com Deus, como criaturas racionais. Poderia ser procedente o pensamento de Baur, embora ele mesmo fosse céptico no sentido inglês e americano do termo, de que essa inovação de Piscator preparou o caminho para a rejeição de toda a doutrina bíblica da satisfação. O certo é que tanto luteranos quanto reformados uniram-se, com raras vozes dissidentes, na condenação da doutrina de Piscator. Foi judicialmente repudiada pelo Sínodo nacional de França em várias ocasiões diferentes; primeiro em 1603, novamente em La Rochelle em 1607, e mais tarde em 1612 e 1613. As igrejas suíças, na “Formula Consensus Helvetica”, a qual recebeu a autoridade simbólica na Suíça, pronunciaram-se claramente em favor da antiga dou-

trina. Essa matéria logo se perdeu de vista em conseqüência do surgimento do arminianismo, de muito maior importância histórica.

A Doutrina Arminiana

Jacobus Arminius, homem de erudição, talentos, atividades sedutoras e caráter exemplar, nasceu na Holanda em 1560 e morreu como professor na Universidade

de Leyden, em 1609, havendo ocupado a cadeira de teologia desde 1603. Seu afastamento das doutrinas reformadas nas quais fora educado foi menos sério do que o de seus sucessores, embora as envolvesse, aparentemente, por uma necessidade lógica. Sua grande dificuldade era com a doutrina da predestinação ou da soberania de Deus na eleição. Entretanto, ele não podia desvenci-lhar-se da doutrina sem negar a total incapacidade do homem de fazer o que é espiritualmente bom. Ele, pois, ensinou que, embora a humanidade tenha caído em Adão e nascido em estado de pecado e condenação, e seja por si mesma inteiramente incapaz de converter-se do pecado para a santidade, todavia é capaz de cooperar com a graça do Espírito Santo dada a todos os homens, especialmente a todos quantos ouvem o evangelho, em medida suficiente para capacitá-los a arrepender-se e a crer, bem como a perseverar em santo viver até o fim. Mas, se alguém assim se arrepende e crê, ou se, havendo crido, persevera em uma vida santa, é algo que depende dele e não de Deus. O propósito da eleição, portanto, não é um propósito de salvar, com o fim de dar fé e arrependimento a um número definido de indivíduos, mas um propósito de salvar aqueles que se arrependem, crêem e perseveram na fé até o fim. A obra de Cristo, portanto, destina-se igualmente a todos os homens. Ele fez plena satisfação a Deus pelos pecados de todos e de cada um, de modo que Deus pode agora consistentemente oferecer salvação a todos os homens sob as condições estabelecidas no evangelho.

Este é um esquema autoconsistente. Uma parte implica ou requer a admissão das outras. A exposição anterior inclui todas as doutrinas apresentadas pelos seguidores de Armínio, depois de sua morte, às autoridades na forma de um protesto, como justificativa de seus pontos de vista. Daí serem os arminianos denominados remonstrantes. O documento já mencionado contém os cinco pontos sobre os quais seus autores e associados diferiam da fé reformada. O primeiro se relaciona com a predestinação, que é explicada como o propósito “illos in Christo, propter Christum et per Christum servare, qui Spiritus Sancti gratia, in eundem ejus filium credunt, et in ea, fideique obedientia, per eandem gratiam in finem perseverant: contra vero eos, qui non convertentur et infideles, in peccato et irae subjectos relinquere, et condemnare, secundum illud Evang. Joann. iii.36”.

O segundo relaciona-se com a obra de Cristo, no que se diz a respeito dela: “Proinde Jesum Christum mundi servatorem pro omnibus et singulis mortuum esse, atque ita quidem, ut omnibus per mortem Christi reconciliationem et peccatorum remissionem impetravit: ea tamen conditione, ut nemo illa

remissione peccatorum re ipsa fruatur, praster hominem fidelem, et hoc quoque secundum Evang. Joann. iii. 16, et 1 Joann. ii.2”.

O terceiro, concernente à capacidade dos pecadores, declara: “Hominem vero salutarem fidem a se ipso non habere, nec vi liberi sui arbitrii, quandoquidem in statu defectionis et peccati nihil boni, quandoquidem vere bonum est, quale quid est fides salutaris, ex se possit cogitare, vel facere: sed necessarium esse eum a Deo in Christo per Spiritum Sanctum regigni et renovari mente, affectibus, seu voluntate et omnibus facultatibus, ut aliquid boni possit

intelligere, cogitare, velle et perficere. Ev. Joann. xv.5”. Nenhum agostiniano, quer luterano, quer calvinista, pode dizer mais que isso, ou desejar que outros digam mais que isso.

O quarto artigo, concernente à graça, não obstante revela o ponto de afastamento: “Hanc Dei gratiam esse initium, progressum ac perfectionem omnis boni, atque id eo quidem usque ut ipse homo regenitus absque hac przecedentia, seu adventitia excitante, consequent et cooperante gratia, neque boni quid cogitare, velle, aut facere possit, neque etiam ulli malte tentatione resistere; adeo quidem ut omnia bona opera, quse excogitare possumus, Dei gratte in Christo tribuenda sint; quod vero modum operationis illius gratte, illa non irresistibilis; de multis enim dicitur eos Spiritui Sancto resistere, Act. vii. 51 et alibi multis locis”. Não era de se esperar, em uma breve exposição de princípios designados à justificação daqueles que os defendem, como membros de uma igreja reformada ou calvinista, que termos duvidosos fossem explicados. Entretanto, é sem a menor sombra de dúvida, e crê-se e não se contesta, que o termo irresistível seja aqui usado no sentido de infalivelmente eficaz. O Espírito Santo opera no coração de todos os homens. Alguns são assim renovados e conduzidos à fé e arrependimento; outros, não. Essa diferença, segundo os remonstrantes, não se deve atribuir à natureza da influência exercida, mas ao fato de alguns se entregarem a esta graça e cooperarem com ela; enquanto outros a rejeitam e a ela resistem.

O quinto se refere à perseverança dos santos, e é indefinido. Admite que o Espírito Santo fornece graça abundantemente suficiente para capacitar o crente a perseverar em santidade: “Sed an illi ipsi negligentia sua initium sui esse in Christo deserere non possint, et prasentem mundum iterum amplecti, a sancta doctrina ipsis semel tradita deficere, conscientise nauffaugium facere, a gratia excidere; penitus ex sacra Scriptura esset expendum, antequam illud cum plena

animi tranquillitate et ulr|pO(t>opía docere possent". Naturalmente, ninguém que cresse na doutrina poderia escrever assim, e essa forma duvidosa de expressão foi logo descartada, e "cair da graça", no sentido comum da frase, admitiu-se ser uma doutrina arminiana.

Observar-se-á que a doutrina da justificação não se acha inclusa nos cinco pontos do protesto como apresentados às autoridades holandesas, e como as bases das decisões do Sínodo de Dort. Entretanto, as aberrações dos arminianos, à luz da fé das igrejas reformadas, estenderam-se a todas as doutrinas conectadas ao plano da salvação. O próprio Armínio, pelo menos, defendia pontos de vista superiores e mais bíblicos sobre o pecado original, a incapacidade e a necessidade de graça supematural, do que os que desde então se tomaram tão prevalecentes inclusive entre as próprias igrejas reformadas ou calvinistas. Em questões concernentes ao método de salvação, especialmente quanto à natureza da obra de Cristo e sua aplicação ao crente, inicialmente aderiram estritamente à linguagem das confissões reformadas. E assim não hesitaram em dizer que Cristo fez plena satisfação pelos pecados dos homens; que ele foi um resgate, um sacrifício, uma propiciação; que ele fez expiação pelo pecado; que sua justiça ou obediência é a base de nossa aceitação por Deus; que a fé que salva não é mero assentimento à verdade, ou pia confiança em Deus, mas especialmente fé em Cristo como Salvador dos homens; e que a justificação é um ato de Deus declarar o pecador como justo. Tudo isso é satisfatório aos ouvidos. Entretanto, a linguagem admite diferentes interpretações; e logo se tornou evidente e declarado que os remonstrantes tencionavam algo bem diferente do que a Igreja Reformada queria expressar pelos mesmos termos.

1. Diziam que a obra de Cristo era uma satisfação à justiça divina. Mas por satisfação não queriam dizer nem um "solutio", um real valor feito para o que era devido; nem ainda um "acceptio", tomando uma coisa por outra como equivalentes; mas um "acceptilatio", uma graciosa aceitação como satisfação daquilo que, em sua natureza, não era equivalente; como se Deus aceitasse a vida de um bruto pela de um ser humano; ou fé por perfeita obediência. Tampouco queriam os remonstrantes dizer por justiça o atributo que requer a justa retribuição de recompensas e castigos, e que faz necessário que a penalidade da lei seja executada no caso de transgressão.

Com respeito ao último ponto (a natureza da justiça), a linguagem de Grotius, bem como da maioria do grande corpo dos teólogos remonstrantes ou arminianos é perfeitamente explícita. Diz Grotius: "Pcenas infligere, aut a pcenis

aliquem liberare, quem punire possis, quod justificare vocat Scriptura, non est nisi rectoris, qua talis primo et per se: ut, puta, in familia patris; in republica regis, in universo Dei.... Unde sequitur, omnino hic Deum considerandum, ut rectorem".[13] Ainda:[14] "Ratio [cur 'rectori relaxare legem talem non liceat, nisi causa aliqua accedat, si non necessária, certe suffíciens'] ... est, quod actus ferendi aut relaxandi legem non sit actus absoluti dominii, sed actus imperii, qui tendere debeat ad boni ordinis conservationem."[15] "Pcena enim omnis propositum habet bonum commune." "Prudentia quoque hoc nomine rectorem ad pcenam incitat. Augetur preeterea causa puniendi, ubi lex aliqua publicata est, quas pcenam minatur. Nam tunc omissio poenee ferme aliquid detrahit de legis authoritate apud súbditos."[16]

Aqui, tudo é puramente governamental. O que é satisfeito não é a justiça, no sentido próprio e ordinário do termo, mas o Deus sábio e benevolente com respeito aos interesses de seu governo moral. Isso muda tudo. Se a justiça de Deus não é satisfeita, a culpa não é removida, e o pecado não é expiado. E portanto a consciência não é apaziguada, nem são preservadas a autoridade real e a honra à lei.

Quanto ao outro ponto, foi substituído pela natureza da satisfação; não era um equivalente real, que por seu valor intrínseco satisfez as obrigações do pecador, mas algo graciosamente aceito como tal. Ainda que Grotius rejeite o uso do termo "acceptilatio", e se esforce por demonstrar que ele não expressa sua intenção, não obstante, embora repudie o termo, ele retém a idéia. Diz ele:[17] "Ea est pretii natura, ut sui valore aut asstimatione alterum moveat ad concedendam rem, aut jus aliquod, puta impunitatem". Isto eqüivale ao princípio de Duns Scotus de que uma coisa vale (é digna) pelo que Deus quer considerá-la. Embora Grotius não leve o princípio à extensão à qual o levaram os escolásticos, e diga que Deus poderia ter aceitado a morte de alguém como satisfação pelos pecados do mundo, ou o sangue de touros ou de bodes como uma expiação real, não obstante ensina que Deus graciosamente aceitou "aliquod pro aliquo", a morte de Cristo pela morte de todo o mundo, não porque ela em si mesma era um equivalente real, mas porque, como soberano, tendo o direito de remir sem nenhuma satisfação, ele viu que os interesses de seu governo poderiam com isso ser promo-

vidos. Ainda mais claramente é essa idéia expressa por Limborch:[18] "In eo errant quam maxime, quod velint redemtionis pretium per omnia equivalens esse

debere miseriae illi, e qua redemtio fit: redemtionis pretium enim constitui soletpro libera asstimatione illius, qui captivum detinet, non autem solvi pro captivi mérito.... Ita pretium, quod Christus persolvit, juxta Dei Patris asstimationem persolutum est".

Segundo Grotius, Cristo morreu como um exemplo: "exemplum poenas". Toda a eficácia de sua obra foi sua impressão moral no universo. Não foi uma expiação nem uma satisfação por pecados passados, mas um meio de sustar a comissão de pecado no futuro. Este, como observa Baur[19] e Strauss,[20] é o ponto no qual coincidem a teoria de Grotius e a de Socino. Ambas se referem à eficácia da obra de Cristo para a impressão moral que causa na mente das criaturas inteligentes. Referem-se àquela influência moral, aliás sobre diferentes causas, mas a impressão moral é toda a eficácia que ela tem. Embora o termo satisfação seja retido por Grotius, a idéia a ela aplicada pela Igreja é rejeitada. Os principais teólogos remonstrantes ou arminianos, como Episcopius, Curcellasus e Limborch, diferem de Grotius em seu modo de apresentar este tema. Em vez de considerar a obra de Cristo um exemplo de castigo, destinada a sustar a comissão de pecado, aderem ao modo bíblico de considerá-la um resgate e sacrifício. A diferença, contudo, está mais na forma do que na realidade. Admitem que Cristo nos redime entregando-se como resgate por muitos. Mas um resgate, na opinião de Curcellaeus, não é um equivalente; é algo que o proprietário do escravo vê que pode ser aceito. Admite-se também que Cristo se entregou como sacrifício para nossa salvação; mas um sacrifício, dizem, não é uma satisfação à justiça, porém simplesmente a condição sobre a qual se concede perdão. Sob o Velho Testamento, Deus perdoou o pecado por ocasião do sacrifício de animais irracionais; sob o Novo Testamento, por ocasião do sacrifício de Cristo. "Sacrificia", diz Limborch,[21] "non sunt solutiones debitorum, neque plenariae pro peccatis satisfactiones; sed illis peractis conceditur gratuita peccati remissio". "Redemtionis pretium constitui solet pro libera asstimatione illius, qui captivum detinet." À luz das Escrituras, contudo, sabemos que um sacrifício não era meramente um antecedente arbitrariamente designado de perdão gratuito; não era simplesmente um reconhecimento de culpa. Sabemos também que o sangue de touros e de bodes, sob o Velho Testamento, não podia remover pecados; valia apenas para a purificação da carne, ou a remissão de penalidades cerimoniais. A única eficácia dos sacrifícios veterotestamentários, no que dizia respeito ao pecado cometido contra Deus, era de caráter sacramental; ou seja, eles significavam, selavam e aplicavam os benefícios da única expiação real e eficaz pelo pecado aos que criam. Como a vítima simbolicamente levava a penalidade devida ao ofensor, assim o eterno Filho de Deus realmente levou

nossos pecados, realmente se fez maldição por nós e assim fez uma verdadeira e perfeita satisfação a Deus por nossas ofensas.

2. Como os remonstrantes negavam que a obra de Cristo foi uma real satisfação pelo pecado, necessariamente negavam qualquer justificação real do pecador. A justificação para eles é meramente perdão. Isso é asseverado por Grotius na passagem supracitada; e mesmo o rev. Richard Watson, cujo excelente sistema de teologia, ou "Theological Institutes", des-

fruta merecidamente da alta reputação entre os metodistas wesleyanos, não só paulatinamen-te define justificação como sendo perdão, mas argumenta de forma elaborada sobre a questão. "O primeiro ponto", diz ele, "que achamos estabelecido pela linguagem do Novo Testamento é que a justificação, o perdão e remissão dos pecados, a não imputação do pecado e a imputação da justiça, são termos e frases da mesma importância".[22] Ele, então, prossegue estabelecendo esta posição.

Se, pois, perdão e justificação são elementos distintos, um sendo o ato executivo de um soberano, o outro um ato judicial, um pondo de lado as exigências da lei, o outro sendo uma declaração de que a justiça está satisfeita, então os que reduzem a justificação a mero perdão negam a doutrina da justificação como entendida e professada pelas igrejas luterana e reformada. Naturalmente não se pretende que esses teólogos remonstrantes ou arminianos não cressem no que chamam de justificação; não se nega que às vezes, pelo menos, expressem sua doutrina na mesma linguagem dos símbolos das igrejas protestantes. Portanto dizem os remonstrantes:[23] "Justificado est actio Dei, quam Deus pure pute in sua ipsius mente effícit, quia nihil aliud est, quam volitio aut decretum, quo peccata remittere, et justitiam imputare aliquando vult iis, qui credunt, id est, quo vult poenas, peccatis eorum promeritas, iis non infligere, eosque tanquam justos tractare et prêmio affícere". Não obstante, declaram que com isso têm em mente somente o perdão. Os protestantes, quando dizem que a justificação inclui o perdão "e" a imputação da justiça, por perdão e imputação da justiça têm em mente duas coisas. Os remonstrantes as consideram idênticas, e portanto podem usar a mesma linguagem dos protestantes, embora rejeitem sua doutrina. Como cada um sente e sabe que, quando um criminoso é perdoado pelo executivo e se lhe permite que reassuma seus direitos de propriedade e voto, nem por isso está justificado; assim a própria mente sincera deve admitir que há imensa diferença entre a doutrina remonstrante ou armininana da justificação e aquela defendida como o princípio cardinal da Reforma por luteranos e pelos reformados.

3. Essa diferença se toma ainda mais evidente quando consideramos que os remonstrantes crêem ser a base da justificação. Como negam que Cristo tenha feito alguma satisfação real à justiça divina (como distinta da benevolência), assim negam que a justiça de Cristo seja imputada ao crente como a base de sua justificação. Sobre este ponto, diz Limborch:[24] “Haec autem, quas nobis imputatur, non est Christi justitia; nusquam enim Scriptura docet, Christi justitiam nobis imputari; sed tantum fidem nobis imputari in justitiam, et quidem propter Christum”. E Curcellasus afirma:[25] “Nullibi docet Scriptura justitiam Christi nobis imputari. Et id absurdum est. Nemo enim in se injustus aliena justitia potest esse formaliter justus, non magis, quam aliena albedine /Etiops esse albus”.

Como a justiça de Cristo não é imputada ao crente, a base de sua justificação, aquilo que é aceito como justiça, é a fé e seus frutos, ou fé e obediência evangélicas. Sobre este tema, diz Limborch[26] que, sob o novo pacto Deus, exige “obedientiam fidei, hoc est, non rigidam et

omnibus aequalem, prout exigebat lex; sed tantam, quantam fides, id est, certa de divinis promissionibus persuasio, in unoquoque efficere potest; in qua etiam Deus multas imperfectiones et lapsus condonat, modo animo sincero praeceptorum ipsius observationi incumbamus, et continuo in eadem profícere studeamus”.

E ainda:[27] “Deus non judicat hominum justitiam esse perfectam, imo eam judicat esse imperfectam; sed justitiam, quam imperfectam judicat, gratiose accipit ac si perfecta esset”. Portanto,[28] ele assim define justificação: “Est gratiosa aestimatio, seu potius acceptatio justitiae nostrae imperfectae (quae, si Deus rigide nobiscum agere vellet, in judicio Dei nequaquam consistere posset) pro perfecta, propter Jesum Christum”.

O mesmo ponto de vista é apresentado quando fala da fé em sua relação com a justificação. Diz-se que a fé é imputada para justiça; mas Limborch assim declara:[29] “Sciendum, quando dicimus, nos fide justificari, nos non excludere opera, quae fides exigit et tanquam foecunda mater producit; sed ea includere”, Ainda:[30] “Fides est conditio in nobis et a nobis requisita, ut justificationem consequamur. Est itaque talis actus, qui, licet in se spectatus perfectus nequaquam sit, sed in multis deficiens, tamen a Deo gratiosa et liberrima voluntate pro pleno et perfecto acceptatur et propter quem Deus homini gratiose

remissionem peccatomm et vitae aetemae praemium conferre vult".

Fletcher[31] diz assim: "Com respeito à lei da obediência paradisíaca destituída do espírito cristão, repudiamos inteiramente a perfeição impecável". "Não seremos julgados por essa lei; mas por uma lei adaptada a nosso presente estado e circunstâncias, uma lei mais suave chamada lei de Cristo." "Nosso Pai celestial nunca espera de nós, em nosso estado debilitado, a obediência do imortal Adão no paraíso."

Assim diz o dr. Peck:[32] "O padrão do caráter apresentado no evangelho seria tal como pode ser praticável pelo homem, apostatado como é. Procedente desse padrão é o que chamamos de perfeição cristã".

Sob o pacto das obras como feito com Adão, a obediência perfeita era a condição para a aceitação da parte de Deus e para a vida eterna; sob o evangelho, por causa de Cristo, a obediência perfeita ou evangélica é a base da justificação, ou seja, é aquilo (propter quam) por conta do que Deus graciosamente nos outorga a remissão do pecado e a recompensa da vida etema. •

Temos, pois, três grandes sistemas. Primeiro, o do romanismo, o qual ensina que, em consideração à obra de Cristo, Deus outorga, através do batismo cristão, uma infusão de graça divina, pela qual todo pecado é purgado da alma e toda a base para a aplicação da pena é removida e o pecador é feito inerentemente justo ou santo. Essa é a primeira justificação. Então, em virtude do novo princípio de vida espiritual assim comunicado, o batizado ou regenerado é capacitado a realizar boas obras, as quais são realmente meritórias e por conta das quais ele é admitido ao céu.

Segundo, a teoria arminiana de que, por causa do que Cristo fez, aprouve a Deus conceder a todos graça suficiente e aceitar a obediência imperfeita, a qual o crente é assim capacitado a prestar em lugar da obediência perfeita requerida sob o pacto feito com Adão; e, por conta dessa obediência imperfeita, outorga-se graciosamente a vida eterna.

Terceiro, a doutrina protestante de que Cristo, como o representante e substituto dos pecadores ou de seu povo, assume seu lugar sob a lei e no nome deles e por causa deles cumpre toda a justiça, fazendo com isso uma perfeita e infinitamente meritória satisfação à lei e à justiça de Deus, justiça essa imputada ou lançada na conta do crente, que em conseqüência disso e por essa conta ele é gratuitamente

perdoado e declarado justo à vista de Deus, e com direito não só à remissão de pecado, mas também à vida eterna. Sendo unido a Cristo pela fé, o crente se toma participante de sua vida, de modo que ele não mais vive, mas é Cristo que vive nele, e a vida que o crente agora vive na carne, vive-a pela fé no Filho de Deus, que o amou e por ele se entregou.

Comparação das Diferentes Doutrinas

A primeira observação que se insinua na comparação desses diversos esquemas é que a relação entre o crente e Cristo é muito mais estreita, peculiar e constante no esquema protestante do que em qualquer outro. O crente depende dele a cada instante; para a imputação de sua justiça; para os suprimentos do Espírito de vida; e para seu cuidado, orientação e inter-cessão. Tem de olhar constantemente para Cristo; e constantemente exercer fé nele como um Salvador sempre presente para que possa viver. Segundo os demais esquemas, Cristo fez meramente possível a salvação de todos os homens. Aí sua obra chegou ao fim. Segundo os romanistas, ele tomou possível que Deus concedesse a graça santifícante no batismo; segundo os remonstrantes, ele tomou possível conceder a todos os homens graça suficiente por meio da qual se santifiquem e se salvem. Estamos bem cônscios de que isso não passa de teoria; que o verdadeiro povo de Deus, seja romanista ou remonstrante, não olha assim para Cristo, como um Salvador muito distante. Não nutrem dúvida de que praticam os mesmos exercícios para com ele seus irmãos em Cristo praticam; não obstante, tal é a teoria. Ela põe um grande abismo entre a alma e Cristo.

Segundo, dificilmente se admite dúvida de que o ponto de vista protestante se conforma ao modo bíblico de apresentar o plano da salvação. Cristo, na Bíblia, declara ser a cabeça de seu povo, seu representante; estavam nele em um sentido tal, que morreram nele; ressuscitaram com ele e sentaram-se ao lado dele nas regiões celestiais. Estavam nele como a raça estava em Adão e como os ramos estão na videira. Individualmente recebem a aspersão daquele sangue que purifica de todo o pecado. Pela obediência dele, são constituídos justos. Como ele foi feito pecado por eles, assim, nele, são feitos justiça de Deus. Ele não é simplesmente exemplo de castigo, como Grotius o representa, mero estratagema governamental, mas um sacrifício que nos substituiu, sobre cuja cabeça cada crente estendeu sua mão e para quem ele deve transferir o fardo de seus pecados.

Terceiro, o que está incluído na exposição anterior, mas que é tão importante e decisivo a ponto de requerer menção distinta e reiterada; todos os esquemas,

além do protestante, atribuem a base imediata de nossa aceitação por Deus a nosso próprio caráter subjetivo. É em virtude de nossa própria bondade que somos considerados e tratados como justos. Enquanto

a consciência demanda, as Escrituras revelam e o crente instintivamente busca algo superior a isso. Sua bondade pessoal é má. Não pode satisfazer sua própria visão turva; como, pois, poderia comparecer ante os olhos de Deus? Não importa como os romanistas exaltem seus “hábitos interiores da graça”; nem como os arminianos sublimem sua obediência evangélica à perfeição; ela não pode satisfazer nem a consciência nem a Deus.

Quarto, a doutrina protestante é a única na qual a alma pode viver. Esse ponto já foi enfatizado anteriormente quando falamos da obra de Cristo. É oportuno apelar da teologia para a hinologia; da cabeça para o coração; do que o homem pensa para o que Deus faz os homens sentir. Basta dizer sobre este ponto que os cristãos luteranos e reformados não podem encontrar em parte alguma, fora da Bíblia, expressão mais clara, mais definida, que satisfaça mais à alma, de seus conceitos doutrinais sobre este tema, do que encontram em muitos dos hinos das igrejas latinas e arminianas. Como exemplo singular, podem-se citar os seguintes versos do “Hinos e Canções Espirituais”, de John Wesley:

“Juntem-se terra e céu a bendizer O Senhor, Justiça Nossa.

O mistério da redenção,

Este estranho desígnio do Salvador -A ofensa humana foi considerada dele.

Nossa, sua justiça divina.

Nele, nosso pleno esplendor;

Minhas, sua morte, sua vida;

Estou plenamente justificado,

Isento de pecado, e mais que livre,

Sem culpa, desde que morreu por mim;

Justo, desde que viveu para mim ".

§ 11. *Os Conceitos Modernos sobre a Justificação Teorias Racionalistas*

Estas não podem ser apresentadas em detalhe. Certas classes de opiniões só podem ser referidas de maneira muito sucinta. Os racionalistas dividiram-se em duas classes: primeira, os que consideravam as Escrituras uma revelação supematural da religião natural, ou das verdades da razão; e, segunda, os que negavam totalmente a origem supematural das Escrituras, designando-lhes autoridade não superior à que pertence aos escritos de homens bons e sábios.

A primeira classe chegou a concordar quase totalmente com a última quanto ao que a Bíblia realmente ensina, ou, pelo menos, quanto ao que é por nós considerado e aceito como verdadeiro. Os que admitem a origem divina das Escrituras substituem suas doutrinas distintivas pela adoção de uma precária teoria de inspiração e pela aplicação de princípios arbitrários de interpretação. A inspiração, em primeira instância, limitava-se aos ensinos religiosos da Bíblia; em seguida, às idéias ou verdades, mas não à forma na qual eram apresentadas, nem aos argumentos pelos quais eram apoiadas. Admitia-se de alguma forma o fato de que Cristo salva os homens, mas não como sacrifício nem como resgate, tampouco por ser um substi-

tuto para os pecadores. Os milagres de Cristo eram reconhecidos como fatos históricos, mas explicados como meros eventos naturais distorcidos pelas imaginações de espectadores e historiadores. Alguns admitiam que Cristo e os Apóstolos ensinaram as doutrinas da Igreja, mas isso, diziam, só foi feito à guisa de acomodação aos preconceitos, superstições ou modos do pensamento dos homens daquela geração. O primeiro passo nesse processo foi a negação de toda e qualquer distinção entre os ofícios profético, sacerdotal e real de Cristo. Dessa forma passava-se uma esponja úmida sobre todas as doutrinas da redenção, e seus escorços eram obliterados. Esse processo antinatural não mais podia continuar, e portanto a maioria dos racionalistas logo lançou de si todo o respeito pela autoridade normal da Bíblia, e professou sua fé em nada que não fosse consistente com seu próprio entendimento e, portanto, somente com a razão.

Quanto à doutrina da justificação, toda a tendência dos esforços, durante esse período, foi, como afirma corretamente Baur,[33] fazer da reconciliação do homem com Deus uma obra do próprio homem. “Uma pessoa tinha o direito de considerar-se reconciliada com Deus assim que determinasse estar arrependida e reformada.” Deus era considerado um pai. Um pai só se desgosta de seu filho quando esse é desobediente. O único fim de qualquer disciplina que porventura

ele inflija é a correção de seu filho. Se essa é infligida, cessa toda a necessidade e toda a propriedade do castigo. Wegscheider, representante dessa classe de teólogos, diz:[34] “Quicunque e vita turpi, qua poenas sibi contraxit, ad virtutem emerserit, is eadem proportione, qua jam in virtutis studio progressus fuerit, in gratiam cum Deo reversus, ab eodem praemiis dignus judicabitur”.

Teorias Filosóficas

As teorias filosóficas sobre este tema eram tão diferentes quanto os sistemas sobre os quais se fundamentavam, Alguns desses sistemas eram teísticos; outros, panteísticos; e outros, monísticos, ou seja, fundamentavam-se na unicidade entre Deus e o homem, sem negar a personalidade distinta de cada um.

A influência da filosofia de Kant sobre a teologia, pelo menos por certo tempo, foi muito grande e, em alguns aspectos, salutar. Uma vez que ele exaltou o poder da razão pura, fazendo-a autora da lei externa, subordinando, como dizem seus discípulos, o objetivo ao subjetivo, tanto na esfera da religião quanto da moralidade, exaltou o poder e a autoridade da razão prática. Tudo era subordinado à excelência moral. A felicidade não era o fim. Era apenas um meio de promover e recompensar o que é moralmente bom. A obtenção do equivalente superior da excelência moral requer harmonia perfeita entre a felicidade e a bondade, ou seja, que as criaturas racionais seriam felizes na exata proporção de sua bondade, e os miseráveis na proporção em que fossem perversos. O castigo devido ao pecado é, portanto, inevitável. É determinado pela imutável ordem moral do universo, que não pode ser alterada nem descartada mais que qualquer lei física da qual depende a existência ou ordem do mundo externo.

À luz desses princípios, alguns dos teólogos kantianos inferiram que o perdão de pecado

é algo impossível. A miséria é tão inseparável do pecado como a dor é da laceração do corpo. Não obstante, se o único castigo devido ao pecado são suas conseqüências naturais, então a remoção do pecado efetua a remoção do castigo. Isso determina o conceito que muitos dos discípulos de Kant assumiram quanto à natureza da redenção. Ela é puramente subjetiva. Os homens são libertados do pecado e, conseqüentemente, de seu castigo.

Para outros, contudo, este conceito era insatisfatório: (1.) Porque o castigo devido ao pecado não é puramente nem exclusivamente natural. Não o é nem

mesmo neste mundo, como se prova à luz do dilúvio, da destruição das cidades da planície e de milhares de outros casos. Muito menos é assim com respeito ao mundo faturo. A consciência não é o único verme que jamais morre, nem o remorso o único fogo que jamais se apaga. (2.) Porque esta teoria reverte a ordem natural dos eventos. Faz a reabilitação preceder o perdão, enquanto o perdão deve preceder a reabilitação. Sobre este ponto, Bretschneider[35] cita ainda Ewald[36] a expressar-se: "É tão contrário à psicologia quanto anticristão apresentar a reabilitação cristã de que alguém deve tomar-se melhor antes de ser perdoado. É precisamente através do amor de Deus a antecipar nossa reabilitação, pelo qual uma pessoa moralmente morta é vivificada, que os elementos de toda religião, gratidão, confiança e amor são despertados para o exercício". Essa é certamente a doutrina de Paulo. (3.) A teoria em pauta ignora a culpa, a responsabilidade para com a justiça por pecados já cometidos. (4.) Os fins do castigo (segundo os kantianos) são, primeiramente, satisfação da excelência moral de Deus que, por necessidade de sua perfeição moral, deve punir o pecado; em segundo lugar, o melhoramento do ofensor; e, em terceiro lugar, a sustentação da ordem moral do universo. Os dois primeiros desses fins, diz Bretschneider, podem ser solucionados pela reabilitação do pecador. Quando uma pessoa cessa de pecar, cessa de opor-se- a Deus, e Deus cessa de opor-se a ela. Mas o terceiro fim do castigo, ou seja, preservar a ordem moral do universo, não é solucionado pela reabilitação do pecador. Ele não é a única pessoa a ser considerada. Os interesses da moralidade sofreriam, se ele se tomasse feliz a despeito de sua transgressão pregressa. A questão, pois, é se há algum meio pelo qual a autoridade da lei moral pode ser sustentada, e no entanto o pecador pode ser perdoado e abençoado. A Igreja responde a esta questão, os discípulos de Kant a rejeitam como contrária à razão; a razão, porém, diz Bretschneider, não tem nada que objetar contra a doutrina geralmente afirmada de que Deus pode consistentemente perdoar o pecado por causa de Cristo. Ele apresenta um sumário sob os seguintes tópicos, o que a razão pode aceitar em referência a todo este tema. (1.) Que a natureza divina de Cristo tomou seus sofrimentos mais importantes para o mundo espiritual e mais valiosos para o homem do que se tivessem outro propósito. (2.) Não podemos propriamente dizer que ele sofreu a pena da lei, ou o castigo devido a nossos pecados, mas que suportou seus imerecidos sofrimentos para o bem do mundo. (3.) Que o que ele fez não foi para fazer satisfação pelo pecado, mas para assegurar a ordem moral do universo. (4.) Embora não fizesse satisfação, ele granjeou ou mediou nosso perdão. Ele não é nosso fiador, mas nosso "mediator salutis". (5.) A expressão "o mérito de Cristo" não significa algum bem a nós imputado, ou algum título a

nós pertencente, mas simplesmente a reivindicação de Cristo de que seus sofrimentos seriam válidos para o bem dos homens. (6.) A palavra "reconciliação" é antropotática. Não expressa

alguma mudança em Deus; mas, ou objetivamente a possibilidade de perdão, ou subjetivamente a esperança de perdão. (7.) "Imputar o mérito de Cristo" não significa que Deus considera a obediência de Cristo como nossa obediência, ou seus sofrimentos como nosso castigo, mas simplesmente que, através do amor, Deus determinou tomar seus sofrimentos válidos para o bem dos homens. (8.) Que a morte de Cristo foi vicária para que, em conseqüência desse fato, o pecador pudesse ser perdoado no [homem] renovado. (9.) A justificação é a aplicação aos indivíduos da declaração geral de Deus, de que ele salvaria todo aquele que se empenhasse em reabilitar-se. Essa é a forma mais elevada na qual os teólogos consideravam como os racionalistas se dispunham em aceitar as doutrinas da expiação e justificação.

Teólogos Especulativos

Os pontos de vista dos teólogos especulativos sobre esses pontos já foram apresentados nos capítulos sobre a pessoa de Cristo e sua obra, tão plenamente como é apropriado em uma obra como esta.

Por mais que esta classe de teólogos possa diferir quanto a seus princípios filosóficos, em sua explicação da doutrina cristã, concordam, primeiramente, em rejeitar o conceito da Igreja sobre o plano da salvação; em negar que Cristo obedeceu à lei e suportou a pena vicariamente ou como substituto dos pecadores; em negar que sua justiça é imputada ao crente como a base de sua justificação; em negar que a fé salvífica consiste em receber e descansar na justiça de Cristo como algo objetivo; em negar que a justificação é um ato forense ou judicial no qual Deus declara justo o pecador, não com base em seu estado ou caráter subjetivo, mas com base no que Cristo já fez por ele. Tudo isso afirmam ser mecânico, externo, mágico, irreal e insatisfatório. Em contrapartida, concordam em descrever a justificação como um ato pelo qual o pecador se toma inerente e subjetivamente justo; e, conseqüentemente, que sua aceitação por Deus, e seu título à vida eterna, se fundamentam no que ele é; concordam em considerar a fé como aquele estado de mente que toma o pecador receptivo à infusão de tudo o que o toma assim subjetivamente justo aos olhos de Deus. O que isso significa é o principal ponto sobre o qual suas descrições diferem. Os que consideram o homem como simplesmente uma forma da manifestação de Deus, dizem que o

fato de uma pessoa ser justificada e outra, não, significa que Deus se desenvolve em um mais que no outro; e isso, além do mais, consiste em alguém tomar-se consciente de sua unicidade com Deus, o que outros não alcançam. “A idéia mais universal e essencial da redenção e reconciliação é o homem tomando-se um só com Deus. A pressuposição objetiva necessária sobre a qual o indivíduo só pode ser um com Deus, ou ser redimido e reconciliado com ele, é a verdade de ' que uma pessoa como tal é um só com Deus (dass der Mensch an sich mit Gott Eins ist).”[37] Esse, segundo um ponto de vista, é um processo etemo; Deus está sempre convertendo-se em homem, e o homem está sempre se convertendo em Deus. Segundo Schleiermacher, como já reiteradamente declaramos, essa manifestação de Deus no homem foi obstmída e jamais poderia tomar-se perfeita por um processo de desenvolvimento natural; e, portanto, por um novo ato criativo, Cristo foi produzido, em quem a idéia do homem foi plenamente

1

Sess. VI, cap. 7,4; Streitwolf, *Libri Symbolici*, Gõttingen, 1846, pp. 24, 25, 22.

2

De Justificatione, II.ii*; Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv, pp. 780, e, 781, a.

3

De Amissione Gratice etStatu Peccati, V.vii, *Ibid.*, p. 287, a, b.

4

Sess. VI, cap. 7, 16; Streitwolf, *Libri Symbolici*, Gõttingen, 1846, vol. i, pp. 24, 25, 32.

5

De Justificatione, V. 1; *Disputationes*, Paris, 1608, p. 949, a.

6

O texto nesta passagem é deveras muito debatido. O texto comum traz Geoü, “a Igreja de Deus”; o qual é retido por Mill, Bengel, Knapp, Hahn e outros, em suas edições do Novo Testamento. Muitos MSS, trazem Kupioú κcíι 9eo0 e outros, simplesmente Kupiou. O fato de a frase “a Igreja de Deus” ocorrer onze vezes no Novo Testamento, enquanto “a Igreja do Senhor” jamais ocorrer, é enfatizado como uma razão em favor da última redação, como se presume que amanuenses seriam capazes de adotar uma expressão familiar em vez de uma incomum. Pode haver alguma força nisso. Em contrapartida, a pressuposição é que os escritores sacros aderiram a seu próprio “usus loquendi”. As palavras em Atos 20.28

são palavras de Paulo, e como ele, pelo menos em outros dez casos, fala da “Igreja de Deus”, nem sequer uma vez usa a expressa “Igreja do Senhor”, é muitíssimo improvável que ele use essa ífase aqui. Além disso, é evidente que os amanuenses, críticos e hereges tenham forte disposição para desvencilhar-se de uma frase tal como “o sangue de Deus”. Os críticos modernos não hesitam em assinar como uma de suas razões para rejeitar o texto comum, que a expressão é “forte demais”. A passagem, contudo, ainda que sacra, não é essencial. Permeia todo o Novo Testamento o costume de atribuir à pessoa de Cristo o que é verdade em relação ao outro elemento, o humano ou o divino, de sua personalidade misteríosamente constituída. Em Hebreus 1.3, afírma-se que aquele que edifica o universo pela palavra de seu poder, ele mesmo purificou nossos pecados, ou seja, pelo seu auto-sacrifício. E em 2.14, aquele a quem o escritor sacro apresenta como mais sublime que os anjos, como Deus, como criador do céu e da terra, como eterno e imutável, ele afirma ter participado de carne e do sangue a fim de, por meio da morte, destruir aquele que tinha o poder da morte. E em Filipenses 2.6,9, aquele que subsistia em forma de Deus, não considerou como usurpação ser igual a Deus, tomando-se obediente até a morte, e morte de cruz. Não obstante, ainda que Atos 20.28 não seja essencial para provar alguma doutrina, aqueles que crêem nela como a lêem no texto comum, como sendo parte da Palavra de Deus, são obrigados a mantê-la.

7

Confessio, Kõnigsberg, 1551; por conta do texto, pp. 42,43.

8

Instiíuíio, III.xi.5, edição de Berlim, 1834, parte ii, p. 8.

9

Baur, *Die Christliche Lehre von der Versõhnung*, Il.i.l, Tübingen, 1838, p. 330.

10

Theses Theolog., vol. iii, locus 39: “De causa meritória justificationis hominis coram Deo, sive de ea re, quae a Deo ad justitiam imputatur”.

11

Loc. xxvi, p. 331.

12

Loc. xxvi, p. 334.

13

De *Satisfactione Christi*, cap. 2; *Works*, edição de Londres, 1679, vol. iii, p. 306, b (19-24).

14

Ibid,, cap. 5; p. 317, b (35-41).

15

Ibid., cap. 2; p. 308, b (62, 63),

16

Ibid., cap. 5; p. 316, b (9-13).

17

Ibid., cap. 8, vol. iii, p. 328, b (12-14).

18

Theologia Christiana, III.xxi.8, edição de Amsterdã, 1715, p. 262, a.

19

Die christliche Lehre von der Versõhnung, ll.i.4, Tübingen, 1838, p. 429.

20

[55] *Dogmatik*, Tübingen e Stuttgart, 1841, vol. ii. p. 315.

21

Theologia Christiana, Ill.xxi.6, 8, *ut supra*, pp. 261, a, 262.

22

Il.xxiii; edição de Nova Iorque, 1832, p. 426.

23

Apologiapro Confessione Remonstrantium, cap. 11,12; Episcopii *Opera*, edição de Roterdã, 1665, vol. ii, p. 166, a, da segunda coleção.

24

Theologia Christiana VI.iv.18, *ut supra*, p. 703, a.

25

Relig. Christ. Inst. 1, 9, 6.

26

Theologia Christiana, VI.iv.37, *ut supra*, p. 706, a.

27

Md., VI.iv.41, p. 706, b, 707, a.

28

[a] *Md.*, VI.iv.18, p. 703, a.

29

Md., VI.iv.32, p. 705, b.

30

[m] *Ibid.*, Vl.iv.31, p. 705, a.

31

Last Check to Antinomianism, seção i; *Works*, Nova Iorque, 1833, vol. ii, pp. 493, 494.

32

Christian Perfection, Nova Iorque, 1843, p. 294.

33

Die Christliche Lehre von der Versòhnung, lll.i, Tübingen, 1830, p. 565.

34

Institutiones Theologice, III.ii, § 140, quinta edição de Halle, 1826, p. 438.

35

Dogmatik, § 159, terceira edição de Leipzig, 1828, vol. ii, p. 320, nota.

36

Die Religionslehren der Bibel, II.v, zu nro. 27; Stuttgart e Tübingen, 1812, vol. ii, p. 149.

37

Baur, *Die Christliche Lehre von der Versõhnung*, Tübingen, 1838, p. 628.

concretizada, ou em quem a unicidade entre Deus e o homem foi claramente exibida, e dele um novo processo de desenvolvimento começou de forma tão perfeitamente natural como o processo antes de seu advento, e a redenção do homem consiste na comunicação da impecabilidade e bem-aventurança de Cristo ao indivíduo. Isso é comumente expresso, dizendo que a vida de Cristo - não o Espírito Santo como derivado dele; não sua natureza divina; não sua humanidade; mas sua vida divino-humana - é comunicada à Igreja e a todos seus membros. Em outros termos, como Cristo é Deus em forma humana, assim é com cada crente. A encarnação prossegue na Igreja. Na linguagem dos místicos mais antigos, o que é comunicado é “a justiça essencial de Deus”, ou “a essência de Deus”, a vida de Deus ou Deus mesmo.

Segundo esse ponto de vista, a obra objetiva de Cristo, o que ele fez e sofreu, não tem validade para nós; não é aquilo que nos faz justos, ou pelo qual somos redimidos. A redenção e a reconciliação formam um processo puramente subjetivo; algo que se consuma na própria alma do pecador, não algo que foi feito por ele. Pouco importa se houve ou não um Cristo histórico; ou, pelo menos, se os fatos registrados a seu respeito são reais ou irreais; se os Evangelhos são históricos ou místicos.

Segundo outro ponto de vista, a obra de Cristo não foi em sentido algum uma satisfação à justiça divina; tampouco sua obediência ou seu sofrimento teve por objetivo a ser para seu povo como mérito, como base de sua justificação. O Verbo fez-se carne. Assumiu nossa humanidade apostatada em união pessoal com ele mesmo. Necessitava-se desse conflito e sofrimento como a única via na qual a nova vida pudesse triunfar sobre a lei do pecado e da morte à qual pertencia nossa humanidade apostatada. Essa foi a expiação de Cristo, o triunfo da saúde sobre a doença. Essa foi a vitória de Cristo sobre o pecado e o inferno. Assim elê se tomou o autor da salvação para os homens. A humanidade em Cristo sofreu, morreu e ressuscitou. Essa humanidade é nossa natureza. É aquilo que nos constitui no que somos. Pela união com a Igreja, que é o corpo de Cristo animado por sua natureza ou vida teantrópica, tomamo-nos um com ele. O que nos é comunicado não é seu mérito, nem seu Espírito, mas sua essência, sua substância, sua vida. Não há dualismo entre a alma e o corpo. São uma só vida. A alma se exterioriza no corpo, eles são uno. Por isso não há dualismo em Cristo; não há uma substância divina e outra humana; não há uma vida divina e outra humana; pois Deus e o homem são uno; e a humanidade só atinge sua perfeição quando assim identificada com o divino. Essa vida divino-humana

passa de Cristo para a Igreja; e isso se concretiza via história, crescimento e desenvolvimento. Participando assim da vida de Cristo, participamos de sua justiça, sua santidade e sua glória. Portanto, a redenção é puramente subjetiva. É operada em nós, ainda que a fonte esteja fora de nós. Como participamos do pecado e da condenação de Adão, porque participamos de sua natureza, assim participamos da justiça e da santidade de Cristo, porque participamos de sua vida divino-humana, ou da humanidade tal como restaurada e exaltada nele.[1]

Ebrard de Erlangen

Há uma importante classe de escritores teológicos modernos, da qual o dr. J. H. A. Ebrard de Erlangen pode ser tomado como representante, que se considera fiel às doutrinas da Reforma, enquanto as desenvolve em novas formas. Como Ebrard representa essa classe de escritores entre os reformados, Delitzsch faz o mesmo em referência aos teólogos luteranos. Esses escritores são sobejamente ortodoxos em sua exposição da natureza da obra de Cristo. Isso é especialmente verdadeiro com respeito a Delitzsch em seu admirável tratado sobre "The Vicarious Satisfaction of Chrisf'.[2] Como esses escritores identificam a regeneração e a justificação, seus pontos de vista podem ser achados sucintamente expostos no capítulo sobre a regeneração.

Cristo, admite-se, fez expiação pelo pecado e satisfez a justiça de Deus como nosso substituto através de sua obediência e sofrimentos vicários. Essa justiça, contudo, se toma nossa, não por ser recebida pela fé e imputada a nós pelo justo juízo de Deus, mas pela regeneração, pela qual nos tomamos participantes da vida, substância ou essência de Cristo, por mais que isso seja designado a ele. Sobre este tema, diz Ebrard: "A regeneração é a base substancial objetiva do ato transitório de justificação, e da obra progressiva de santificação; enquanto a conversão (arrependimento e fé) é a condição subjetiva de ambas. E a justificação, como o ato do Pai, é um ato forense judicial; como o ato de Cristo, ela é idêntica à regeneração, ou seja, à implantação real de Cristo em nós e de nós em Cristo". Ambas as proposições, pois, diz ele, são igualmente verdadeiras, isto é, "Cristo nos justifica; e a fé nos justifica". Ao explicar isso, diz ele: "AíKOCIOÇ diante de Deus é alguém que não merece castigo; que é livre de culpa à vista da etema lei de Deus, seja porque é absolutamente impecável, ou santo, jamais havendo contraído culpa, como no caso de Cristo, ou porque sua culpa já foi expiada, e sua carência da justiça requerida pela lei é coberta. AiKaoOv significa ou reconhecimento, como õÍKaioç é alguém que é ÔLKCUOÇ; ou fazer ÔÍKOUOÇ alguém que não é ÕÍKIUOÇ". O último é seu sentido quando usado em

referência a pecadores. Em seu caso, “O ato de ôiKoúcoaiç consiste: (1.) No dom da expiação (Sühne) feita por Cristo sem a cooperação dos pecadores; e (2.) No dom da justiça absoluta de Cristo, em sentido tal que Deus não considera o pecador como ele é por natureza e por autodesenvolvimento, mas como ele é quando implantado em Cristo”. Há, pois, clara distinção a ser feita entre a apropriação da justiça e a aquisição da justiça. “Cristo adquiriu e mereceu (erworben hat) a justiça por sua vida e sofrimento históricos; ela é aplicada por Cristo nascer em nós.” “A Escritura”, diz ele, “não fala da justiça de Cristo nos sendo imputada. Ensinam que ela vem sobre nós (Rm 5.18) e se toma nossa. E nossa, contudo, porque a pessoa de Cristo se toma nossa no sentido mais estrito possível (allerrealsten, o sentido mais literal) dos termos.” O que Ebrard contesta é (die substantielle Lebenseinheit mit der Person Christi) a unicidade substancial da vida com Cristo;[3] ou, como ele expressa em outro lugar, “a comunicação misteriosa, mística da subs-

tância de Cristo à substância do homem”.[4] O dr. Alexander Schweizer, de Zurique,[5] embora diferindo muito de Ebrard em outros pontos, concorda com ele neste. O elemento essencial na obra de Cristo, diz ele, “é a fundação e sustentação de uma comunidade animada e permeada por sua vida teantrópica (gottmenschlichen Lebenspotenz). O dr. Nevin afirma:[6] “Nossa natureza atinge verdadeira e real união com a natureza de Deus, como o complemento e a consumação necessários de sua própria vida. A idéia que ela incorpora nunca pode ser plenamente realizada sob nenhuma outra forma. A encarnação é a finalização apropriada da humanidade. Cristo é o verdadeiro homem ideal”. “A encarnação não foi mera teofania; não foi um prodígio transitório; não foi uma ilusão exibida aos sentidos.... O Verbo se fez carne; não apenas um homem singular, como um dentre muitos; mas ‘carne’, ou humanidade em sua concepção universal. Que outro princípio de vida geral ele poderia ser, a origem de uma nova ordem de existência para o mundo humano como tal? Que outro valor poderia ter sua obra mediadora sobre nós de uma forma real, através de uma imputação verdadeira, e não apenas uma ficção legal?”[7] “O cristianismo é vida, não só como inicialmente revelada em Cristo, mas como continuada também na Igreja. Ela emana de Cristo para seu povo, sempre nessa forma. Eles não levam simplesmente seu nome e reconhecem sua doutrina. Acham-se tão unidos com ele a ponto de terem parte na substância de sua própria vida.”[8] Ele dissera antes[9] que, “pela união hipostática das duas naturezas na pessoa de Jesus Cristo, nossa humanidade apostatada em Adão foi exaltada novamente a uma nova e imperecível vida divina.” “O objetivo da encarnação era acoplar a

natureza humana em união real com o Logos, como uma fonte permanente de vida.” Ainda:[10] “A nova vida da qual Cristo é a fonte e princípio orgânico, é em todos os aspectos uma vida humana verdadeira;... não uma nova humanidade, totalmente dissociada daquela de Adão; mas a própria humanidade de Adão, apenas elevada a um caráter superior e cheia de um novo significado e poder, por meio de sua união com a natureza divina. ... A vida de Cristo, como agora descrita, repousa não em sua pessoa separada, mas é transferida a seu povo, constituindo assim a Igreja, que é seu corpo, a plenitude daquele que a tudo enche em todas as coisas”. “Cristo comunica sua própria vida, substancialmente, à alma na qual ele age, levando-a a desenvolver-se em toda a sua natureza. Essa é a união mística; a base de toda a nossa salvação; o único meio pelo qual nos é possível ter interesse na graça de Cristo sob qualquer outro prisma.”[11] Com sua substância, sua vida, sua natureza divino-humana assim comunicada à alma, vem seu mérito, sua santidade, seu poder, sua glória. Esses são predicados da natureza que se toma nossa, constituindo nossa vida e caráter pessoal. Inclusive a ressurreição seria efetuada não pelo poder de Cristo operando “ab extra”, como quando ressuscitou Lázaro dentre os mortos, mas por “um novo elemento divino, introduzido em nossa natureza pela encarnação.”[12]

Objeções a Essas Teorias

Em oposição a esses conceitos, pode-se dizer de forma bem sucinta, à guisa de recapitulação, o que já se disse mais plenamente nos capítulos referidos acima:

1. Que isso não passa de filosofia. O esquema tem seu apoio completo em uma teoria filosófica quanto à natureza do homem e sua relação com Deus. Isso é inegável, e dificilmente se pode negar. O dr. Nevin afirma três “princípios cientificos” cuja ignorância levou os reformadores a uma interpretação mal-entendida e imperfeita do cristianismo, e cujo reconhecimento e cuja aplicação à teologia capacita o teólogo moderno a apresentar a natureza e o plano da salvação sob uma luz muito mais satisfatória. Esses princípios são: (1.) A verdadeira importância da lei orgânica. Os reformadores não fizeram nítida distinção, diz ele, “entre a idéia da lei orgânica que constitui a própria identidade de um corpo humano e o volume material que encontra envolvido como exibido aos sentidos”. Pode haver, pois, real comunicação de Cristo e mesmo de seu corpo a seu povo sem uma comunicação de sua carne. (2.) A unidade absoluta envolvida na personalidade. No caso de Cristo, o corpo, a alma e a divindade estão unidos em “uma vida singular indivisa”, de modo que onde um está, todos estão. Comunicar Cristo à alma é, portanto, comunicar aquela vida indivisa,

incluindo nela como um princípio organizador, orgânico, corpo, alma e divindade. (3.) A distinção entre vida individual e genérica. “Em cada esfera da vida”, dizem, “o individual e o genérico se encontram estreitamente unidos no mesmo sujeito”. A semente do carvalho, por um prisma, é apenas uma existência singular; porém inclui a força de uma vida capaz de ir muito além dela mesma. A vida de uma floresta de carvalhos é apenas a expansão da vida da semente original, “e toda a existência geral assim produzida se acha reunida, interna e organicamente, por uma unidade tão genuína e íntima como aquilo que mantém em quaisquer das existências singulares envolvidas nela, considerada separadamente”. Assim também Adão, por um prisma, foi um homem; por outro, foi o homem. Todo um mundo de personalidades separadas está envolvido em sua vida, como um princípio ou raiz genérica. “Adão vive em sua posteridade tão verdadeiramente como sempre em sua própria pessoa.” De maneira semelhante, ainda que em uma forma superior, a vida de Cristo deve ser vista sob o mesmo aspecto duplo. Por um prisma, o Salvador era um homem; mas, por outro, era o homem, “o Filho do homem, em cuja pessoa se revelava a verdadeira idéia da humanidade, sob sua forma última e mais compreensível. Sem nenhuma perda ou mudança de caráter no primeiro prisma, sua vida é, neste último prisma, levada avante continuamente nas pessoas de seu povo. Ele vive em si mesmo e contudo vive neles real e verdadeiramente ao mesmo tempo”. Como participamos de toda a natureza de Adão, alma e corpo, assim o povo de Cristo participa de toda a sua natureza, corpo, alma e divindade. Estes são uma só vida indivisa; e essa única vida teantrópica é comunicada aos crentes e os constitui cristãos. Nisso inclui-se toda a sua participação na justiça, no mérito e na glória de seu Redentor.[13]

Por trás e sob esses três princípios científicos há outro sem o qual os três já mencionados eqüivalem a nada; ou seja, a unidade de Deus e homem. Homem em sua forma superior; homem ideal ou perfeito; aquele em quem a idéia de humanidade é plenamente concretizada é

Deus. O que eqüivale, se admitirmos que a “lei orgânica” constitui identidade, como no caso do homem; ou que a personalidade inclui a idéia de “uma vida indivisa”; que no homem não há uma vida do corpo e outra da alma, que eles são apenas diferentes manifestações de uma e da mesma vida; que a alma não pode mais existir sem o corpo, nem o corpo sem a alma; e que em Cristo não há uma vida da divindade e outra da humanidade? Suponha-se que neguemos o que a Igreja em todos os tempos afirmou, que há duas êvépYeiai em Cristo, a o que isso eqüivaleria? Ou, que valor teria admitirmos a doutrina realista de uma

vida genérica, se essa vida (uma só e indivisível) fosse meramente humana, adâmica? Como poderia redimir-nos? Somente na pressuposição de que o humano e o divino são unos, que essa unidade, plenamente concretizada em Cristo, constitui a "única vida indivisível" que nos é transferida; que tem algum poder redentor; e que exalta o homem de sua degradação e leva de volta à consciência e à unidade real com Deus.

Esta teoria, com apresentada por Schleiermacher, seu autor nos tempos modernos, era inegavelmente panteísta; como sustentada por muitos de seus discípulos, ela é, em sua apreensão, teísta. Em ambas as formas, retém-se a idéia dominante da identidade entre Deus e o homem.[14] Cristo é b homem ideal. Nele a idéia de humanidade é plenamente concretizada; e por isso ele é Deus. A manifestação de Deus na forma de homem pertence à natureza divina. A encarnação independe inteiramente da queda do homem; ou, admitindo-se que o fracasso da raça atinge seu verdadeiro ideal na primeira instância, foi a ocasião de uma nova, especial e supematural intervenção, todavia a finalidade total dessa intervenção era concretizar a idéia original da humanidade como Deus feito carne.

A senha de todo esse sistema é, na linguagem do dr. Ullmann, "A vida de Cristo é o cristianismo"; ou seja, a única vida indivisa de Cristo; a vida de Deus na forma de humanidade. E que a vida como comunicada aos homens os leva a essa união real e substancial com Deus. "O que", pergunta o dr. Ullmann, "é isso na personalidade de Cristo pelo qual ele é constituído perfeito Salvador à guisa de expiação e redenção? Geralmente respondemos: sua própria natureza substancial, ao mesmo tempo humana e divina; sua vida plena de todos os atributos de Deus e representando, ao mesmo tempo, a concepção superior de natureza e homem; completa e auto-suficiente em sua própria plenitude, e não obstante por essa mesma plenitude o livre princípio de um novo processo vital e correspondente, à guisa de autocomunicação, para o mundo humano. Essa vida mesma, contudo, tem novamente seu coração central, para o qual devemos olhar especialmente pelo ser peculiar de Cristo. Aqui toda a teologia da atualidade, em todas as suas tendências, pode-se dizer ter uma só voz. Aquilo que constitui o ser especial de Cristo o faz ser o que ele é, e lhe dá assim sua significação mais elevada para o mundo, é a unidade absoluta entre divino e o humano em sua natureza. Deidade e humanidade nele se unem plenamente e se fazem uma só. Essa é a base final do cristianismo. Aqui, acima de tudo, temos de olhar para seu caráter distintivo". Ele prossegue mostrando que, neste ponto, tudo está em harmonia. Deus e homem são um só. A diferença é entre o ponto de vista

panteísta e o ponto de vista cristão que reconhece um Deus pessoal e uma revelação positiva. “Para toda a apreensão do cristianismo, podemos dizer, não só que muito, mas que tudo, depende de qual desses pontos de vista será adotado; se esse

fato central será considerado uma geral ‘unidade entre divino e o humano’ concretizando-se na consciência da raça como tal, ou se será concebido como uma concreta ‘união de Deus e homem’, que se atualiza a partir de um ponto definido e único sob determinadas condições morais.”[91] Ou seja, se Deus está encarnado na raça ou na Igreja. Segundo o último ponto de vista, a vida de Cristo, sua vida humana, “plena de todos os atributos divinos”, transfere-se a seu povo, por um processo de desenvolvimento natural. Como somos homens apostatados por participarmos da natureza ou vida genérica de Adão, somos Deus-homens, e portanto redimidos por participarmos da natureza ou vida genérica divino-humana de Cristo.

Que a unicidade entre Deus e o homem é o princípio último sobre o qual repousa esse exepov eúaYyéÀLOv, é óbvio não só à luz do caráter geral da filosofia da qual ela se deriva, mas também do fato de que tudo se faz dependente da vida de Cristo tomando-se a vida de seu povo, não por sua vida controlada por seu Espírito que neles habita, mas por uma união substancial e pela identificação da vida dele com a dele. Podemos entender de forma mensurável o que está implícito por vida, por vida orgânica, por um princípio ou força vital que se desenvolve, se comunica e se transmite em determinada forma. Sabemos o que está implícito quando se diz que a vida do semente se desenvolve em um carvalho e se comunica a outras sementes, e assim a outros carvalhos, em uma infindável sucessão e ilimitada multiplicação. Aqui, porém, a idéia essencial é a unidade e identidade da vida comunicada. Você não pode comunicar a “lei orgânica”, ou vida, da maçã com a da semente, de modo que a vida transmitida seja “uma semente-maçã vital”. Muito menos pode combinar o princípio orgânico vital de um animal com o de uma semente, de modo a produzir uma “semente-bovina”, ou “uma semente-eqüina vital”. Menos ainda pode você combinar a vida intelectual de um homem com a de um carvalho, de modo a ter um “carvalho-humano vital”. Portanto, se a vida de Deus e a vida do homem forem tão combinadas ao ponto de constituir uma vida, e esta uma vida divino-humana, então Deus e o homem devem um só; ou seja, uma só substância, uma só vida manifestada, de maneira diferenciada. Os que levam a doutrina moderna da correlação de forças ao extremo de tomar idênticos o pensamento e a gravidade podem aceitar tais conclusões. Com elas o universo e tudo o que ele

contém, todos os seus fenômenos físicos, mentais, estéticos, morais e religiosos devem ser atribuídos a uma e à mesma força variadamente modificada. A mesma força modificada pelo cérebro produz todos os fenômenos da mente; quando modificada pelos tecidos animais, todos os fenômenos da vida animal; e quando modificada pelos organismos vegetais, todos os fenômenos da vida vegetal - teoria essa que tem sido aniquilada como que por um raio vindo do céu por uma só pergunta: Onde está o cérebro que elaborou a mente, que arquitetou o universo?

Aliás, pode-se dizer, e é dito por teólogos modernos, que Deus se fez homem, e por isso o homem pode tomar-se Deus. Deus e o homem, dizem, foram unidos de tal forma que se tomaram uma só natureza ou vida na pessoa de Cristo. Mas isso é contrário à Escritura e à fé da Igreja universal. Não existe uma Igreja histórica sobre a terra, e jamais existiu, cujo credo não ensinasse que na pessoa de Cristo estão unidas duas naturezas ou substâncias distintas; que ele nasceu, não meramente "per", mas "ex matre sua Maria", de sua substância; que ele é tanto homem consubstanciai com os homens como Deus consubstanciai com o Pai; ou, como o expressa o Apóstolo, *Kaxk octpxá* ele é o filho de Davi, *xarà vvevpa* é o Filho de Deus. A humanidade e a divindade, nele, não são mais identificadas ou reduzidas a uma só vida do que

[91] Ver *Mystical Presence*, de Nevin, pp. 27, 28, 29.

a alma e o corpo em um ser humano são identificados ou reduzidos a uma só vida.

Toda esta teoria moderna do evangelho repousa, pois, em última análise, na idéia da identidade entre Deus e o homem; que o homem é um "modus existendi" de Deus.

A grande objeção a este esquema é que ele é uma filosofia. É produto da mente humana. É sabedoria do mundo. É a filosofia recente da escola especulativa da Alemanha, vestida com as formas e frases bíblicas. A razão pela qual os reformadores não apresentaram o plano da salvação nesta forma conclui-se ser porque eram ignorantes da filosofia moderna. É porque Hegel pensava que o evangelho admitia ser lançado na matriz de sua filosofia que o levou a declarar o cristianismo como sendo a religião absoluta. Portanto, tudo o que a Bíblia diz da "sabedoria dos sábios", da "sabedoria dos homens", da "sabedoria do mundo", das "sutilezas da vã filosofia", aplica-se e pretendia aplicar-se a este

esquema e a todos de semelhante natureza. “Aos pobres é pregado o evangelho.” O evangelho destina-se aos pequeninos e às crianças de peito. Aquele que passa correndo pode lê-lo e entendê-lo. Este sistema nem ainda uma pessoa em dez mil pode entender.

Essas Teorias São Antibíblicas

2. A segunda grande objeção a este esquema é que ele é antibíblico. A Bíblia ensina que Cristo nos salva em seu papel sacerdotal. Isso até uma criança é capaz de entender. Ela sabe que um sacerdote toma o lugar daqueles por quem age; que se aproxima de Deus em favor deles; que faz expiação pelo pecado; que isso satisfaz as exigências da justiça de Deus contra o pecador, de modo que ele pode ser justo e ainda justificar o ímpio. Ela sabe que um sacerdote salva não por aquilo que faz em nós, não por comunicar-nos sua vida, mas por aquilo que faz por nós; por uma obra objetiva, não por uma obra subjetiva. Que há necessidade de uma obra interior, e a qual é muito e absolutamente necessária, essa não é a obra de um sacerdote, sob cujo aspecto a obra de Cristo é tão proeminentemente apresentada nas Escrituras. Além disso, Cristo nos salva como um sacrifício; mas um sacrifício é um substituto; ele leva os pecados do ofensor; morre em seu lugar e por sua morte vicária livra o ofensor da pena a que ele incorreu. Um sacrifício não é um símbolo de conflito interior entre o bem e o mal; seu desígnio imediato não é efetuar uma mudança subjetiva no pecador; não produz nem comunica ao ofensor um novo princípio de vida, muito menos sua própria vida genérica, pela qual se oferece sua redenção real.

Semelhantemente, a Bíblia ensina que Cristo se deu como resgate por muitos. Um resgate, porém, é um preço pago. Os libertados por ele são comprados. São libertados por meio de aquisição. Um resgate toma e satisfaz as reivindicações de uma terceira parte. Esta é sua idéia essencial, e não pode ser omitida sem que se rejeite a própria verdade, a qual as Escrituras, no uso do termo, se designam a ensinar. Esta também é uma obra objetiva. E algo que a pessoa redimida não faz nem experimenta interiormente; mas que é feito por ela e sem ela, e não nela.

Além disso, toda a idéia de redenção, a verdade primária ensinada na apresentação de Cristo como Redentor, é que ele liberta seu povo não por meio de poder, nem por meio de instrução, nem por meio de influência moral, nem por alguma mudança subjetiva neles operada ou por alguma nova forma de vida a eles comunicada, mas por meio de compra. Essa é a significação e o significado do termo. As palavras áTroÀikpcoaiç, ÀurpoOv, âyopáíei.v, èüayopáíeiv nunca

são usadas nas Escrituras em referência à obra de Cristo em nenhum

outro sentido além daquele de livramento por meio de compra ou pagamento de um resgate; e substituí-lo por algum outro modo de livramento é pôr os pensamentos do homem no lugar da verdade de Deus; é substituir o divino pelo humano; o inestimável pelo estimável.

Além disso, Cristo é constantemente apresentado como uma rocha, um refúgio, um lugar onde podemos esconder-nos. A tarefa requerida dos pecadores é que confiem; entreguem-se a ele e à sua obra, como algo fora deles mesmos no que colocar sua esperança que aponta para Deus.

Essas Teorias Levam os Homens a Nutrir Confiança em Si Mesmos

3. Isso introduz a terceira grande objeção a este esquema. Ele torna a redenção algo subjetivo. É o que somos; é o que nos tomamos; é o Cristo dentro de nós; o novo coração, a nova natureza, a nova vida, a vida divino-humana de Cristo, ou algo mais que se possa nomear, que é sucessivamente a base de nossa justificação e a fonte da santificação. Isso é completamente inconsistente com a Bíblia e com a experiência do povo de Deus em todos os tempos e sob todas as dispensações. Em nenhuma instância, são os crentes representados como a confiar no que está dentro deles, mas no que está fora deles. A doutrina protestante, como já vimos, faz plena provisão para uma obra interna de livramento do poder do pecado, bem como para a redenção da maldição da lei; para a santificação, bem como para a justificação. Mas não confunde os dois, nem atribui um ou outro ou ambos ao novo princípio de vida, à nova semente ou fermento implantado ou inserido que age como “uma lei orgânica” e por um processo regular de desenvolvimento, tão natural como a operação de qualquer outra lei. Toda a obra do Espírito é ignorada nesta nova teoria da redenção. O que na Bíblia é atribuído ao Espírito de Deus é, pelos teólogos desta classe atribuído à natureza divino-humana de Cristo. A última e não a primeira é a fonte imediata e suficiente da santidade do coração e da vida. “Cristo”, diz o dr. Nevin, “faz habitação em nós, por meio de seu Espírito; mas só quando seu Espírito constitui a própria forma e poder de sua própria presença como o Verbo encarnado e eterno.”[15] Ou seja, o Espírito é o poder do Verbo encarnado, isto é, da vida divino-humana de Cristo. “A vida”, acrescenta ele, “assim operada em nossa alma por sua agência, não é uma produção do nada, mas a própria vida de Jesus organicamente continuada dessa maneira em nosso ser.” “É da vida mediadora de Cristo que a salvação cristã, na forma agora contemplada, se

ocupa. Nisso está compreendida toda a nova criação revelada pelo evangelho; a justiça de Cristo, bem como todos os benefícios que ele granjeou para seu povo. Mas a vida mediadora, pela comunicação exclusivamente da qual toda essa graça se transfere para os homens, é uma só e indivisa"; e essa vida, como prossegue ele em demonstrar, inclui seu corpo, alma e divindade. Com o mesmo propósito,[16] diz-se: "Que toda a vida espiritual do cristão, incluindo a ressurreição de seu corpo, é assim organicamente conectada à vida mediadora do Senhor Jesus, poderia parecer tão claramente ensinado no Novo Testamento para admitir alguma dúvida, e todavia achamos muito fútil admitir o mistério, a despeito de tudo. Um ponto de vista muito comum parece ser que toda a salvação provinda do evangelho é realizada de uma forma mais ou menos externa e mecânica, pela força e poder supematurais,

em vez de ser pelo Espírito do Senhor como uma revelação de uma nova vida histórica na pessoa do próprio crente. E assim temos uma imputação externa da justiça em princípio; um processo de santificação transportado pelo auxílio de mecanismo espiritual apropriado a produzir na alma, incluindo, talvez, como sua base, a noção de uma criação abrupta 'de novo' pelo fiat do Espírito Santo; e, finalmente, para coroar tudo, uma súbita e inesperada refabricação do corpo a ser superadicionado à vida do espírito já completo em seu estado de glória."
As doutrinas da justificação pela imputação da justiça de Cristo; da regeneração e santificação da alma pelo poder supematural do Espírito, e da ressurreição do corpo pelo poder de Deus no último dia, são rejeitadas e desprezadas; e a doutrina que as substitui é que a vida divino-humana de Cristo, como uma nova lei orgânica, se desenvolve na Igreja, assim como a vida da semente se desenvolve no carvalho e na floresta, por um processo natural, histórico, de modo que os membros da Igreja, em virtude de sua participação dessa vida, são justificados e santificados, e o corpo deles (visto que a vida de Cristo é uma vida humana se concretizando interiormente numa alma), finalmente ressurrecto dentre os mortos, é conformado ao glorioso corpo de Cristo. A ressurreição do corpo é tanto um processo natural como o desenvolvimento de uma semente numa flor, ou de um casulo numa borboleta. Eis uma ilustração do próprio dr. Nevin: "O nascimento da borboleta, quando galga os ares sobre suas asas de luz, é comparativamente repentino; mas essa é a revelação apenas de uma vida que foi gradualmente formada para essa eflorescência anterior, sob a cobertura da vil e invisível larva". "A nova criação", diz ele, "é deveras supematural; mas como tal ela é estritamente conformada à ordem e constituição gerais da vida. É uma nova criação em Cristo Jesus, não por ele na forma de mero poder externo. Os sujeitos dela só são salvos por serem introduzidos na esfera de sua vida, como

um processo regular, histórico, divino-humano, na Igreja. A nova natureza implantada neles, em sua regeneração, não é uma ordem superior de existência formada para eles no momento, saindo do nada pelo fiat de Deus, mas verdadeira e estritamente uma continuação da vida de Cristo produzida em suas pessoas."[17]

Eis o ponto de vista moderno do cristianismo introduzido por Schleiermacher, modificado mais ou menos por seus discípulos e que tem passado para a Inglaterra e outros países. A humanidade como revelada em Adão, como uma vida genérica, era frágil demais. Seu desenvolvimento fracassou e sempre fracassaria para atingir o ideal. Por isso Deus se interpôs e interrompeu o processo de desenvolvimento natural pela produção de um novo homem ideal contendo em si uma vida genérica, uma semente, um princípio, uma lei orgânica, que se desenvolvesse na Igreja por um processo histórico, justamente como a vida de Adão se desenvolveu em sua posteridade. Nós, portanto, somos justificados não pelo Cristo fez, mas por sua vida em nós, a qual é tão verdadeira e propriamente nossa vida como a vida que derivamos de Adão é nossa própria vida. Devemos permanecer diante de Deus para sermos justificados ou condenados, aceitos ou rejeitados, com base no que somos. Nada temos para oferecer senão nosso próprio caráter subjetivo, inerente, tal como é. O homem deve ter pena de quem ousa fazer isso. É seguramente melhor concordar com Paulo, que renunciou à sua própria justiça, à sua própria bondade, a tudo quanto lhe pertencia, a tudo o que era subjetivo, e confiou única e totalmente na justiça de Cristo recebida pela fé.

Capítulo XVIII

A SANTIFICAÇÃO

§ 1. *Sua Natureza*

A santificação, no Catecismo de Westminster, é definida como sendo "a obra da livre graça de Deus, pela qual somos renovados em todo o nosso ser, segundo a imagem de Deus, e habilitados a morrer mais e mais para o pecado e a viver para a justiça".

Em conformidade com essa definição, a justificação difere da santificação: (1.) Em que a primeira é um ato transitório e a segunda, uma obra progressiva. (2.) A justificação é um ato forense, agindo Deus como juiz, declarando satisfeita a

justiça relativa ao pecador crente, enquanto a santificação é um efeito devido à eficácia divina. (3.) A justificação modifica ou declara modificada a relação do pecador com a justiça de Deus; a santificação envolve a mudança de caráter. (4.) A primeira, portanto, é objetiva; e a segunda, subjetiva. (5.) A primeira baseia-se no que Cristo fez por nós; a segunda, no efeito do que ele faz em nós. (6.) A justificação é completa e igual em todos; enquanto a santificação é progressiva, e é mais completa em alguns do que noutros.

Da santificação declara-se que é uma obra da livre graça de Deus. Duas coisas estão aí incluídas. Primeiro, que o poder ou a influência mediante a qual é ela concretizada é supematural. Segundo, que a concessão desta influência a qualquer pecador, a um pecador em vez de outro, e a um mais do que a outro, é questão de favor. Ninguém tem pessoalmente, nem em si próprio, com base em algo que porventura tenha feito, o direito de reivindicar esta influência divina como uma recompensa justa, nem como questão de justiça.

E uma Obra Supematural

Ao apresentar, em harmonia com as Escrituras, a santificação como uma obra supematural, ou como uma obra da graça, a Igreja busca negar a doutrina pelagiana ou racionalista que a confunde com a mera reabilitação moral. Não é raro que pessoas que levaram uma vida imoral mudem toda a sua forma de viver. Tomam-se extemamente corretas em sua conduta, moderadas, puras, honradas e benevolentes. Esta é uma grande mudança, digna de encômio. É imensamente benéfica para aquele que a experimenta e para todos aqueles com quem se relaciona. Pode ser produzida por diferentes causas, pela força da consciência e por uma consideração da autoridade de Deus e um temor por sua reprovação, ou em consideração da boa opinião dos homens, ou pelo mero vigor de uma consideração iluminada por seus próprios interesses. Mas, seja qual for a causa imediata dessa reabilitação, ela fica muito distante da santificação. As duas coisas diferem tanto em natureza como um coração limpo de um vestido limpo. Esta reabilitação exterior pode deixar sem mudanças o caráter interior do

homem aos olhos de Deus. Pode permanecer carente do amor de Deus, da fé em Cristo e de todo o exercício ou afeição santa.

Tampouco se deve confundir a santificação com os efeitos da cultura ou disciplina moral. É bem possível, como o demonstra a experiência, através de cuidadosa instrução moral, mantendo os jovens longe de toda a influência

contaminadora e conservando-os sob as influências formadoras de princípios retos e de boas companhias, preservá-los de muitos males do mundo e fazê-los semelhantes ao jovem do evangelho a quem Jesus amou. Tal instrução não deve ser menosprezada. É ordenada na Palavra de Deus. Mas não pode mudar a natureza. Não pode comunicar vida. Uma estátua feita de mármore puro em toda a sua beleza está bem abaixo de um homem vivo.

A palavra supernatural, como já se disse antes, é empregada em dois sentidos. Primeiro, para denotar aquilo que está abaixo da natureza, e por natureza se quer dizer tudo o que está fora de Deus. E assim se diz que um efeito é supernatural quando em sua produção a natureza não exerce eficiência alguma. Mas, em segundo lugar, emprega-se freqüentemente a palavra para estabelecer a distinção entre a eficiência providencial de Deus operando com base em leis fixas, e a ação voluntária do Espírito Santo. A Bíblia estabelece ampla distinção entre a providência de Deus e as operações de sua graça. A diferença entre ambas as coisas é, em certos aspectos, análoga à que existe entre a eficiência de uma lei, ou de uma força atuando uniformemente, e a ação de uma pessoa. A primeira é ordenada; a segunda é exercida de tempos em tempos, distribuindo o Espírito seus dons a cada um de maneira variada conforme sua vontade. Na ação providencial de Deus, os efeitos produzidos nunca transcendem ao poder das causas secundárias tal como elas são mantidas e produzidas por ele; enquanto os efeitos produzidos pelo Espírito, sim, transcendem o poder das causas secundárias. O efeito não se deve nem ao poder da verdade nem ao sujeito racional em quem é produzido o efeito. Deve-se ao poder de Deus sobre e acima do poder das causas secundárias implícitas. Os efeitos da graça, ou os frutos do Espírito, estão acima da esfera do natural: pertencem ao supernatural. O mero poder da verdade, argumento, motivo, persuasão ou eloqüência não pode produzir o arrependimento, a fé nem a santidade de coração e vida. Tampouco podem esses efeitos ser produzidos pelo poder da vontade, nem por todos os recursos do homem, por mais dilatada ou hábil que seja sua aplicação. São dons de Deus, frutos do Espírito. Paulo pode plantar, e Apoio regar, mas é Deus quem dá o crescimento.

Neste último sentido da palavra supernatural, não se exclui a cooperação de causas secundárias. Quando Cristo abriu os olhos do cego, não se interpuseram causas secundárias entre sua volição e o efeito. Os homens, porém, operam sua própria salvação, enquanto é Deus quem opera neles o querer e o fazer, segundo sua boa vontade. Na obra da regeneração, a alma é passiva. Não pode cooperar na comunicação da vida espiritual. Mas na conversão, no arrependimento, na fé

e no crescimento na graça, todos os seus poderes são despertados ao exercício. Não obstante, como os efeitos produzidos transcendem a eficiência de nossa natureza caída, e se devem à atividade do Espírito Santo, a santificação não deixa de ser supernatural, ou uma obra da graça, porque a alma está ativa e cooperante no processo.

Prova de Seu Caráter Supernatural

O fato de a santificação ser uma obra supernatural no sentido anteriormente declarado, demonstra-se:

1. Com base no fato de ser atribuída constantemente a Deus como seu autor. É atribuída a Deus de maneira absoluta, ou ao Pai, como em 1 Tessalonicenses 5.23: “O mesmo Deus da paz vos santifíque em tudo”. Hebreus 13.20, 21: “Ora, o Deus da paz, que tomou a trazer dentre os mortos a Jesus, nosso Senhor ... vos aperfeiçoe em todo o bem, para cumprirdes sua vontade, operando em vós o que é agradável diante dele”. É atribuída também ao Filho, como em Tito 2.14: “o qual a si mesmo se deu por nós, a fim de remir-nos de toda iniqüidade e purificar, para si mesmo, um povo exclusivamente seu, zelo de boas obras”. Efésios 5.2527: “como também Cristo amou a igreja e a si mesmo se entregou por ela, para que a santi-ficasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para a apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito”. Predominantemente, a santificação é atribuída ao Espírito Santo, como sua obra peculiar na economia da redenção. Por isso ele é chamado o Espírito de toda a graça; o Espírito de alegria, paz, amor, fé e adoção. Todas as graças cristãs são apresentadas como fruto do Espírito. Diz-se que somos nascidos do Espírito e por ele somos iluminados, ensinados, conduzidos e purificados. Diz-se que estamos no Espírito, vivemos, andamos e nos alegramos no Espírito. O Espírito habita o povo de Deus e é a fonte permanente de todas as atividades desta vida espiritual que ele implanta na alma. A Bíblia ensina que o Filho e o Espírito são, na Santa Trindade, subordinados ao Pai, no que diz respeito ao modo de subsistência e operação, embora sejam os mesmos em substâncias e iguais em poder e glória. E por isso que a mesma obra é freqüentemente atribuída ao Pai, ao Filho e ao Espírito; e como o Pai e o Filho operam através do Espírito, os efeitos devidos à atividade de Deus são atribuídos especialmente ao Espírito Santo.

Esta atribuição da santificação a Deus prova ser ela uma obra supematural, visto que a insuficiência das causas secundárias para produzir o efeito declara-se ser a

base desta referência. Deve-se ao fato de os homens não poderem limpar nem curar a si próprios que se expressa que são limpos e curados por Deus. É pelo fato de os ritos e as cerimônias, os sacramentos, a verdade e a persuasão moral não poderem levar a alma a Deus, que se diz que ela é transformada pela renovação da mente, pelo poder do Espírito, à imagem de Deus. Portanto, declara-se que somos feitura de Deus, criados para boas obras. E não mais vivemos, mas é Cristo que vive em nós.

Todos os Santos Exercícios São Atribuídos ao Espírito como Seu Autor

2. Esta atribuição da santificação a Deus como seu autor demonstra de maneira muito mais decisiva o caráter supematural da obra, porque a referência não é meramente geral, como quando o vento e a chuva, a produção da vida vegetal e animal são atribuídos à sua ação providencial e universal. A referência é especial. O efeito é tal que as Escrituras reconhecem como não provindo da esfera das causas secundárias, e por isso o atribuem a Deus. Reconhecem a livre agência do homem; reconhecem e o tratam como um ser moral e racional; admitem a idoneidade da verdade para convencer o entendimento e dos motivos apresentados para determinar a vontade e controlar os afetos, mas ensinam que essas causas e influências secundárias são totalmente ineficazes para a conversão e santificação da alma sem a demonstração do Espírito. Por isso os escritores sacros oram constantemente pela influência divina, “extrinsecus accidens”, para que assistam aos meios de graça e os façam

eficazes tanto para a santificação como para a regeneração e conversão. Cada uma dessas orações, cada ação de graças pela graça comunicada, cada reconhecimento das virtudes cristãs como fruto do Espírito, e dons de Deus, são outros tantos reconhecimentos da grande verdade de que a restauração do homem à imagem de Deus não é uma obra da natureza, seja originada ou concretizada pela eficácia das causas secundárias, mas que é verdadeira e propriamente supematural, atribuída ao poder imediato do Espírito produzindo efeitos para os quais as causas secundárias são inadequadas.

Somos Ensinados pelo Arrependimento, pela Fé epor Outras Graças

3. E assim encontramos o Apóstolo e os escritores sacros atribuindo em termos gerais não só a regeneração e a comunicação da vida espiritual aos espiritualmente mortos, mas também a continuação desta vida em sua atividade e crescimento, não meramente ao poder de Deus, mas a seu poder onipotente. Em

Efésios 1.19-20, Paulo ora para que seus leitores conheçam “qual a suprema grandeza de seu poder para com os que cremos, segundo a eficácia da força de seu poder, o qual exerceu ele em Cristo, ressuscitando-o dentre os mortos e fazendó-o sentar à sua direita nos lugares celestiais”. O mesmo poder onipotente que foi exibido na ressurreição de Cristo é exercido na ressurreição espiritual do crente. E portanto o poder que ressuscitou a Cristo dentre os mortos foi exercido em sua ascensão e glorificação, assim o mesmo poder, segundo o Apóstolo, que é exercido na ressurreição espiritual do crente é também exercido para a concretização de sua santificação, que é a glorificação interior e real. Por isso, na mesma Epístola (3.7), o Apóstolo atribui tudo à graça pela qual ele se tomou apto para o apostolado “segundo a atuação de seu poder”. E mais adiante (v. 20), com o fim de animar o povo de Deus a orar por bênçãos espirituais, lembra-os de sua onipotência, pela qual ele pode “fazer infinitamente mais do que tudo quanto pedimos ou pensamos, conforme seu poder que opera em nós”. Portanto, é um poder onipotente, não a impotência de influências secundárias, o que opera no crente e faz prosseguir a obra de sua salvação.

Dessa forma, os que estão em Cristo são novas criaturas. São criados de novo em Cristo Jesus. Essa não é uma referência exclusiva à sua regeneração, mas ao processo mediante o qual o pecador é transformado à imagem de Cristo.

Argumento com Base na União do Crente com Cristo

4. Tudo o que as Escrituras ensinam acerca da união entre o crente e Cristo, e da habitação do Espírito Santo, revela o caráter supematural de nossa santificação. Os homens não fazem santos a si mesmos; sua santidade e seu crescimento na graça não se devem à sua própria fidelidade, nem à sua firmeza de propósito, nem à sua vigilância e diligência, embora tudo isso seja exigido, mas à influência divina pela qual eles se tomam assim fiéis, vigilantes e diligentes, e a qual produz neles os frutos da justiça. Sem mim, disse nosso Senhor, nada podeis fazer. Assim como o ramo não pode por si mesmo produzir fruto, a não ser que permaneça na videira, tampouco podeis vós, a não ser que permaneceis em mim. A mão não depende menos da cabeça para manter sua vitalidade, que o crente de Cristo para manter a vida espiritual na alma.

Argumento com Base nas Doutrinas Relacionadas

5. Esta, contudo, é uma daquelas doutrinas que permeiam todas as Escrituras. Ela se deduz da necessidade do que a Bíblia ensina sobre o estado natural do

homem desde a queda; está pressuposta, asseverada e implícita em tudo o que é revelado sobre o plano da salvação. Por sua apostasia, os homens perderam a imagem de Deus; nascem em um estado de alienação e condenação. Estão por natureza destituídos da vida espiritual. É tão impossível que se libertem, por seu próprio esforço, desse estado como os que se encontram nos túmulos possam restaurar à vida seu corpo inerte e, uma vez restaurados à vida, continuem e se revigorem por seu próprio poder. Toda a nossa salvação é de Cristo. Os que se acham nos sepulcros ouvem a sua voz. São ressuscitados por seu poder. E quando vivem, é Cristo quem vive neles. Esta é a doutrina que nosso Senhor mesmo ensina com tanta clareza e freqüência, e sobre a qual seus Apóstolos insistem tão energicamente. Paulo, nos capítulos sexto e sétimo de sua Epístola aos Romanos, onde trata desta questão "in extenso", tem como principal propósito demonstrar que, assim como não somos justificados por nossa própria justiça, tampouco somos santificados por nosso próprio poder, nem pelo mero poder objetivo da verdade. A lei, a revelação da vontade de Deus, inclusive tudo o que ele deu a conhecer ao homem, ou como norma de obediência, ou como exibindo seus próprios atributos e propósitos, era igualmente inadequada para granjear a justificação e a santificação. Uma vez que ela exigia perfeita obediência e pronunciava maldição sobre os que não permanecem em todas as coisas escritas no livro da lei para praticá-las, não faz outra coisa senão condenar. Nunca pode declarar justo ao pecador. E visto que ela era a mera representação externa da verdade, não podia mudar seu coração da mesma maneira que a luz não pode dar vista aos cegos. Conclui sua discussão desta questão, clamando: "Miserável homem que eu sou!, quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por nosso Senhor Jesus Cristo". Sua libertação tinha de concretizar-se por Deus através de Jesus Cristo. À luz do capítulo oitavo descobrimos que ele confiava totalmente em sua libertação, bem como descobrimos qual é a base em que essa confiança repousava. Não que houvera ele, na regeneração, recebido força para santificar-se, ou que pela força de sua própria vontade, ou pelo uso diligente dos meios naturais ou designados, o alvo poderia ser alcançado sem mais auxílio divino. Ao contrário, sua confiança fundamentava-se: (1.) No fato de que ele fora libertado da lei, de sua maldição e de sua inexorável exigência de obediência perfeita. (2.) No fato de que havia recebido o Espírito como a fonte de uma nova vida, divina e imperecível. (3.) Essa vida não era mero estado da mente, mas a vida de Deus, ou o Espírito de Deus habitando no coração; habitação essa que assegurava não só a continuidade da "mentalidade espiritual", mas também a ressurreição dos mortos. "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos habita", diz o Apóstolo, "esse mesmo que ressuscitou a Cristo Jesus dentre os mortos

(Ça)OTroi.f|oeL, vivificará com a vida de Cristo) também o vosso corpo mortal, por meio do seu Espírito, que em vós habita" (Rm 8.11). (4.) Ao serem guiados pelo Espírito de Deus como o princípio diretor de sua vida interior e exterior, os crentes são filhos de Deus. Sendo que o Espírito de Deus que está neles é o Espírito do Filho, então ele é o Espírito de adoção, ou seja, produz neles os sentimentos de filhos em relação a Deus, e lhes assegura direito a todos os privilégios como seus filhos. (5.) A santificação e a salvação final dos crentes são garantidas pelo imutável decreto de Deus. Porque aqueles "aos que de antemão conheceu,

também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a fim de que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. E aos que predestinou, a esses também chamou; e aos que chamou, a esses também justificou; e aos que justificou, a esses também glorificou" [Rm 8.2930]. Este último [glorifícou] inclui a santificação; a glória interior da alma; a imagem divina como reconstituída pelo Espírito de Deus, o qual é para o crente e no crente o Espírito de glória (lPe 4.14). A habitação do Espírito faz o crente glorioso. (6.) O amor infinito e imutável que levou Deus a dar seu próprio Filho para nossa salvação assegura que lhes serão dadas aquelas outras coisas necessárias para mantê-los no amor e na comunhão de Deus. Portanto, a salvação é de graça do princípio ao fim; não só gratuita com exclusão de todo o mérito por parte dos salvos, mas também levada avante pela operação contínua da graça, ou o poder supematural do Espírito. Cristo é todo nosso. Deus o fez para nós sabedoria, justiça, santificação e redenção.

§ 2. *Em que Consiste a Santificação*

Admitindo que a santificação é uma obra supematural, permanece a questão: Em que ela consiste? Que natureza tem o efeito produzido? A verdade que sublinha todas as descrições bíblicas deste fato é que a regeneração, a vivificação à qual os crentes estão sujeitos, embora envolva a implantação ou comunicação de um novo princípio ou forma de vida, não concretiza a imediata e total libertação da alma de todo o pecado. É possível que um homem ressurrecto dentre os mortos fique, e isso durante muito tempo, em um estado muito fraco, enfermo e em sofrimento. O mesmo se dá com a alma, por natureza morta em pecado, que pode ser ressuscitada juntamente com Cristo, e nem por isso ser perfeita. O princípio de vida pode ser muito tênue; e pode ser que na alma haja incongruência com sua natureza, e o conflito entre a antiga e a nova vida pode ser prolongado e penoso. E este não só pode ser, mas de fato é o caso em toda a

experiência ordinária do povo de Deus. Aqui encontramos uma das diferenças características e transcendentais entre os sistemas de doutrina e religião romanista e protestante. Segundo o sistema romanista, da natureza do pecado nada fica na alma depois da regeneração operada pelo batismo. À luz desse fato, a teologia da Igreja de Roma deduz sua doutrina do mérito das boas obras, da perfeição das obras de super-rogação e, indiretamente, da absolvição e das indulgências. Porém, segundo as Escrituras, a experiência universal dós cristãos e a inegável evidência da história, a regeneração não elimina todo o pecado. A Bíblia está saturada de registro dos conflitos internos dos mais eminentes dos servos de Deus, com suas quedas, seus retrocessos, seus arrependimentos e suas lamentações por seus contínuos fracassos. E não só isso, mas que a natureza do conflito entre o bem e o mal no coração dos renovados é descrita de maneira plena, distinguem-se e designam os princípios em luta e se expõem reiterada e detalhadamente a necessidade, as dificuldades e os perigos da luta, assim como o método para vencê-la de maneira apropriada. No capítulo sétimo da Epístola aos Romanos, temos uma elaborada descrição desse conflito por parte do Apóstolo, com base em sua própria experiência. E o mesmo ocorre em Gaiatas 5.16, 17: “Digo, porém: andai no Espírito e jamais satisfareis à concupiscência da carne. Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja de vosso querer”. Igualmente, em Efésios 6.10-18, diante do conflito que o crente tem de sustentar com os males de seu próprio coração e com os poderes das trevas, o Apóstolo exorta seus irmãos a serem fortes no Senhor e na força de

seu poder. ... “Portanto, tomai toda a armadura de Deus, para que possais resistir no dia mau e, depois de terdes vencido tudo, permanecer inabaláveis.”

E a experiência dos cristãos, em todas as épocas e em todas as partes da Igreja, concorda com os ensinos das Escrituras. Seus escritos estão repletos de relatos de suas lutas contra os resquícios de pecado em seus próprios corações; de confissões; de orações rogando o auxílio divino; e de um anseio pela vitória final sobre todo o mal, que só se alcançará no céu. Os grandes luminares da Igreja Latina, os Agostinhos, os Bemardos e os Fénélons foram crentes humildes, arrependidos, lutando até o fim, e juntamente com Paulo não consideraram que já haviam alcançado o alvo, ou que eram já perfeitos. E o que a Bíblia e a experiência cristã demonstram, a história o deixa fora de toda a dúvida. Ou não existe tal coisa como regeneração no mundo, ou a regeneração não erradica o pecado daqueles que são seus sujeitos.

Despojando-se do Velho Homem e Revestindo-se do Novo

Sendo este o fundamento das descrições bíblicas acerca da santificação, sua natureza fica assim determinada. Já que todos os homens estão, desde a queda, em estado de pecado, não só pecadores em virtude de serem culpados de atos específicos de transgressão, mas também como depravados, sua natureza pervertida e corrompida, a regeneração é a infusão de novo princípio de vida nessa natureza corrompida. É o fermento introduzido para difundir sua influência gradualmente através de toda a massa. Portanto, a santificação consiste em duas coisas: primeira, a eliminação progressiva dos princípios do mal que ainda infectam nossa natureza, e a destruição de seu poder; e, segunda, o crescimento do princípio de vida espiritual até controlar os pensamentos, sentimentos e atos, e conformar a alma segundo a imagem de Cristo.

Paulo Detalha Sua Própria Experiência em Romanos 7.7-25

As passagens clássicas do Novo Testamento acerca da natureza dessa obra são as seguintes Romanos 7.7-25; Gálatas 5.16-26; Efésios 4.22-24.

Romanos 7.7-25: Este não é o lugar para entrar em consideração se o Apóstolo está ou não detalhando nesta passagem sua própria experiência. Esta é a interpretação que os agostinianos sempre deram em todos os tempos. Será suficiente dizer, aqui, que o “onus probandi” repousa sobre aqueles que assumem o ponto de vista contrário acerca da passagem. Teriam de apresentar provas muito poderosas de que o Apóstolo não se está referindo a si próprio e apresentando sua própria experiência como cristão, quando:

1. Seu objetivo em toda a discussão ao longo dos capítulos sexto e sétimo é demonstrar que a lei, como não pode justificar, tampouco pode santificar; assim como não pode livrar da culpa, tampouco pode livrar-nos do poder do pecado. Isso não é culpa da lei, uma vez que ela é espiritual, santa e boa. Ela se recomenda à razão e à consciência como sendo precisamente aquilo que deveria ser; não exigindo nem mais nem menos aquilo que deveria exigir, e não ameaçando com nenhuma pena imerecida por falta de conformidade às suas exigências. Qual é o efeito da apresentação objetiva da norma ideal da perfeição moral à qual estamos obrigados a conformar-nos sob pena de morte? O Apóstolo nos diz que os efeitos são: (a.) Um grande aumento de conhecimento: ele não teria conhecido a concupiscência se a lei não

dissesse: Não cobiçarás. *(b.)* Um senso de contaminação moral, e, conseqüentemente, de vergonha e aversão própria, (c.) Um senso de culpa, ou de justa exposição à pena da lei, sendo que nossa vida é uma contínua transgressão da lei. *(d.)* Um senso de absoluta impotência. A norma, ainda que santa, justa e boa, é demasiadamente superior. Sabemos que jamais poderemos, por nosso próprio empenho, amoldar-nos a ela; tampouco podemos apresentar uma satisfação pelas transgressões anteriores. (*e.)* O resultado de tudo isso é a desesperança. A lei mata. Destrói não só toda a autocomplacência, mas também toda a esperança de sermos capazes de efetuar nossa própria salvação, *(f.)* E assim ela leva o pecador a tirar os olhos de si e olhar para a salvação; ou seja, para a libertação do poder do pecado, bem como de sua culpa. A lei é um aio para levar-nos a Cristo. E por que o Apóstolo não diria isso acerca de si próprio? Não há nada aqui inconsistente com o caráter ou com a experiência de um crente genuíno. É tão verdadeiro do cristão que ele não é santificado por persuasão moral, pela apresentação objetiva da verdade, como o é do pecador não renovado que ele não é regenerado por tais influências externas. Portanto, é perfeitamente pertinente ao objetivo do Apóstolo que ele detalhe sua própria experiência de que a santificação não pode ser efetuada através da lei.

2. Mas, em segundo lugar, ele usa a primeira pessoa do singular em toda a passagem. Diz ele: “Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei”. “E eu morri.” “E o mandamento que rae fora para vida, verifiquei que este mesmo se me tomou para morte.” “Consinto com a lei, que é boa.” “Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; nas vejo, em meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei de minha mente, me faz prisioneiro do pecado que está em meus membros” etc. etc. Somos obrigados a entender que o Apóstolo está falando de si próprio com o uso desta linguagem, a não ser que haja algo no contexto, ou na natureza do que é dito, que tome impossível a referência a ele. Não obstante, já se notou que o contexto favorece, se é que não exige de maneira absoluta, atribuir o que se diz aqui ao próprio Apóstolo. E que não há nada na experiência aqui detalhada que seja inconsistente com a experiência dos verdadeiros filhos de Deus, toma-se evidente à luz do fato de que se encontra a mesma humildade, o mesmo senso de culpa, a mesma consciência do pecado no íntimo, a mesma convicção de impotência aqui expressas em todas as seções penitenciais da Escritura. Jó, Davi, Isaías e Neemias fazem as mesmas confissões e lamentações que faz o Apóstolo aqui. O mesmo sucede com os crentes desde a vinda de Cristo. Não há sequer um deles, por mais santo, que não se sinta constrangido a falar de si mesmo como fala Paulo aqui, a não ser que se decida dar à linguagem do Apóstolo um

sentido que ele jamais quis dar.

3. Embora a passagem não contenha nada que seja inconsistente com a experiência dos verdadeiros crentes, ela é inconsistente com a experiência dos homens não renovados. Estes não estão sujeitos ao conflito íntimo aqui descrito. Aliás, há neles amiúde uma prolongada luta entre a razão e a consciência, de um lado, e a paixão perversa, de outro. Nos que não são renovados, porém, não há aquela renúncia total do ego, aquele olhar somente para Deus em Cristo, em busca de auxílio, e aquele deleite na lei de Deus a que o Apóstolo se refere aqui.

O que Ensina Romanos 7*.7-25*

Pressupondo, pois, que tenhamos neste capítulo o registro da experiência de um verdadeiro cristão, e inclusive de um cristão maduro, aprendemos que em cada cristão há uma

mescla de bem e mal; que a corrupção original da natureza não é inteiramente eliminada pela regeneração; que, embora o crente seja feito uma nova criatura, e seja transportado do reino das trevas para o reino do Filho de Deus, é apenas parcialmente santificado; que seu egoísmo, soberba, descontentamento, espírito mundano, ainda estão aderidos a ele, atormentando-o; que o impedem efetivamente que ele faça “o que quer”, que viva sem pecado, impedem que sua comunhão com Deus seja tão íntima e ininterrupta como ele poderia e gostaria que fosse. Ele descobre não só que com freqüência se vê vencido, inclusive diariamente, quanto a pecar em pensamento, palavra e obra, mas também que sua fé, amor, zelo e devoção nem sempre são tais que dêem satisfação a sua própria consciência; muito menos podem satisfazer a Deus. Portanto, ele é impelido a confessar diariamente, a arrepender-se e a orar pedindo perdão. O Apóstolo designa estes princípios conflitantes que encontrou em seu interior, um “o pecado que habita em mim”; ou “a lei em meus membros”; “a lei do pecado”; o outro, “a mente”, “a lei de minha mente”, “o homem interior”. Seu eu interior, seu ego, era às vezes controlado por um princípio, e às vezes por outro.

Descobrimos, além disso, que se resiste ao controle do princípio, que a sujeição a ele é considerada odiosa escravidão, que o bom princípio é o vitorioso, e que através de Cristo será final e completamente triunfante. Portanto, a santificação, com base nesta descrição, consiste no gradual triunfo da nova natureza implantada na regeneração acima do mal que persiste depois que o coração é renovado. Em outros termos, como é expresso em outro lugar, é um morrer para

o pecado e um viver para a justiça (lPe 2.24).

Gálatas 5.16-26

Outra passagem de igual importância é Gálatas 5.16-26: “Digo, porém: andai no Espírito, e jamais satisfareis à concupiscência da carne. Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si, para que não façais o que, porventura, seja de vosso querer” etc. etc. As Escrituras ensinam que o Espírito de Deus habita em seu povo, não só coletivamente como a Igreja, mas individualmente em cada crente, de maneira que se pode dizer que cada cristão é templo do Espírito Santo. Diz-se que Deus habita ali onde ele manifesta sua presença de maneira permanente, quer, como nos tempos antigos, no templo, quer no coração de seu povo, na Igreja ou no céu. E como o Espírito habita nos crentes, ele manifesta ali seu poder vivificante e controlador, e é neles o princípio ou fonte ou influência controladora que determina sua vida interior e exterior. Por carne, nas seções doutrinais da Escritura, nunca se quer dizer meramente nossa natureza sensorial, a não ser que a palavra esteja limitada pelo contexto, mas nossa natureza apostatada, ou seja, nossa natureza como é em si mesma à parte do Espírito de Deus. Como disse nosso Senhor; “O que é nascido da carne, é carne; e o que é nascido do Espírito, é espírito”. Esses são, pois, princípios “opostos” entre si. Ninguém pode agir independentemente de ambos. Tem de obedecer a um ou ao outro. Pode-se às vezes obedecer a um, e às vezes ao outro; mas um ou outro tem de prevalecer. O Apóstolo diz dos crentes que eles crucificaram a came com suas paixões e concupiscências. Renunciaram à autoridade do princípio mau; não se lhe entregam espontaneamente, nem por seu propósito estabelecido, nem de maneira habitual. Lutam contra ele, e não só tentam, mas verdadeiramente o crucificam, ainda que venha morrer de morte longa e dolorosa.

Efésios 4.22-24

Efésios 4.22-24 nos informa: “No sentido de que, quanto ao trato passado, vos despojeis do velho homem, que se corrompe segundo as concupiscências do engano, e vos renoveis no espírito de vosso entendimento, e vos revistais do novo homem, criado segundo Deus, em justiça e retidão procedentes da verdade”. Por velho homem deve-se ter em mente o antigo eu com todos os males que pertencem a seu estado natural. Isso tinha de ser posto de lado como um vestido velho e sujo, e um eu novo e puro, o novo homem, devia tomar seu lugar. Essa mudança, ainda que expressa em figura tomada de uma troca de

vestido, era uma profunda mudança interior produzida por um processo criador, pelo qual a alma é conformada de novo segundo a imagem de Deus em justiça e santidade. É uma renovação no tocante ao Espírito, ou seja, a vida interior da mente; ou como tanto Meyer quanto Ellicott, os melhores dentre os comentaristas modernos, interpretam a frase “pelo Espírito” (o Espírito Santo) habitando a mente. Esta é uma transformação com a qual os crentes são exortados a cooperar; pela qual têm de esforçar-se, e que, portanto, é uma obra prolongada. E assim a santificação, com base nesta interpretação, consiste na eliminação dos males que nos pertencem em nossa condição natural, e em sermos mais e mais conformados à imagem de Deus através da influência cheia da graça do Espírito de Deus habitando em nós.

Não obstante, não é em passagens como as supracitadas que se expõe a natureza da santificação. A Bíblia está saturada de exortações e mandatos dirigidos ao povo de Deus, aos reconhecidos e exibidos como regenerados, exigindo-lhes, de um lado, que resistam às suas perversas paixões e inclinações, despojando-se de toda malícia, ira, soberba e ciúmes; e, de outro, que cultivem todas as graças do Espírito: fé, amor, esperança, longanimidade, mansidão, humildade e amor fraternal. Ao mesmo tempo se lhes recorda que é Deus quem opera neles tanto o querer como o fazer, e portanto eles devem buscar constantemente seu auxílio e depender de sua assistência.

Deduz-se deste prisma do tema que a santificação não é só, como já se demonstrou, uma obra supematural, mas também que não consiste exclusivamente em uma série de nova classe de atos. É fazer a árvore boa, para que o fruto seja igualmente bom. Envolve uma mudança essencial de caráter. Como a regeneração não é o ato do sujeito da obra, mas, na linguagem da Bíblia, um novo nascimento, uma nova criação, uma vivificação ou comunicação de uma nova vida, e, na linguagem da antiga igreja latina, a infusão de novos hábitos da graça, assim também a santificação, em sua natureza essencial, não consiste meramente em atos, mas em uma mudança tal do estado da alma que os atos pecaminosos ocorrem com menos freqüência, e os atos santos são mais e mais habituais e dominantes. Somente esta perspectiva é consistente com as descrições bíblicas e com o relato dado na Bíblia acerca da maneira como se concretiza e se consuma esta radical mudança de caráter.

§3.0 *Método da Santificação*

Já se demonstrou que, embora a santificação não exclua toda cooperação por

parte dos que lhe são sujeitos, mas, ao contrário, demande sua incansável e enérgica ação, ela é, não obstante, obra de Deus. Não é realizada como mero processo de cultura moral através de meios morais; é tão verdadeiramente supematural em seu método quanto em sua natureza. 0

que a Bíblia ensina em resposta a esta pergunta: Como é possível que uma alma espiritualmente morta por natureza, sendo vivificada pelo poder da força de Deus, se transforme gradualmente na imagem de Cristo?, tem substancialmente a resposta que se segue.

A Alma é Conduzida ao Exercício da Fè

1. Ela é levada ao exercício da fé no Senhor Jesus Cristo a recebê-lo como seu Salvador, encomendando-se a ele para ser, por seu mérito e graça, libertada da culpa e do poder do pecado. Este é o primeiro passo, e assegura tudo mais, não devido à sua virtude e eficácia inerentes, mas porque, com base no pacto da graça, ou no plano da salvação, que Deus revelou e que se tem comprometido a levar a bom termo, ele se obriga por sua promessa a cumprir a plena salvação do pecado de todo o que crê.

O Efeito da União com Cristo

2. A alma, por esse ato de fé, é unida a Cristo. Estamos nele pela fé. As conseqüências desta união são: *(a.)* A participação em seus méritos. Sua justiça perfeita, em conformidade com as estipulações do pacto da redenção, é imputada ao crente. Ele é assim justificado. É introduzido num estado de favor ou de graça, e regozija-se na esperança da glória de Deus (Rm 5.1-3). A Bíblia ensina que esta é condição preliminar e essencial da santificação. Enquanto estamos debaixo da lei, estamos debaixo de maldição. Enquanto estamos debaixo de maldição, somos inimigos de Deus e produzimos frutos para morte. Somente quando somos libertados da lei pelo corpo ou morte de Cristo, e unidos a ele, é que produzimos fruto para Deus (Rm 6.8; 7.4-6). Portanto o pecado, diz o Apóstolo, não reinará sobre nós, porque não estamos debaixo da lei (Rm 6.14). A libertação da lei é a condição necessária para a libertação do pecado. Todas as relações do crente são assim transformadas. Ele é transportado do reino das trevas para a gloriosa liberdade dos filhos de Deus. Em vez de ser um proscrito, um escravo sob condenação, ele se toma filho de Deus, com a certeza de seu amor, de sua ternura e de seu cuidado. Pode chegar confiadamente diante dele. Ele se põe sob todas aquelas influências que em seu pleno efeito constituem o

céu. Converte-se, pois, em uma nova criatura. Passa da morte para a vida; das trevas para a luz; do inferno (o reino de Satanás) para o céu. Assenta-se com Cristo nos lugares celestiais (Ef 2.6). (*b*.) Outra conseqüência da união com Cristo efetuada pela fé é a habitação do Espírito. Cristo nos redimiu da maldição da lei, fazendo-se ele mesmo maldição em nosso lugar a fim de podermos receber a promessa do Espírito Santo (G1 3.13, 14). Não era consistente com as perfei-ções ou propósitos de Deus que o Espírito fosse dado como habitante, com suas influências salvíficas, nos filhos dos homens apóstatas, enquanto Cristo não fizesse plena satisfação pelos pecados do mundo. Mas, visto que para Deus não há distinções de tempo, Cristo foi morto desde a fundação do mundo, e sua morte serviu tão plenamente para a salvação daqueles que viveram antes, quanto para aqueles que viveram desde seu advento em carne (Rm 3.25, 26; Hb 9.15). O Espírito foi outorgado ao povo de Deus desde o princípio. Mas, como nosso Senhor diz (Jo 10.10) que veio ao mundo não para que os homens tivessem vida, mas para que a tivessem em abundância, a profusa ou copiosa comunicação do Espírito é sempre apresentada como a grande característica do advento do Messias (J12.28,29; At 2.16-21; Jo

7.38, 39). Nosso Senhor, pois, em seu último discurso a seus discípulos, disse que lhes era conveniente que ele fosse embora, pois “porque, se eu não for, o Consolador (o napctKÀriToç,

0 Ajudador) não virá para vós outros; se, porém, eu for, eu vo-lo enviarei” (Jo 16.7). Ele iria suprir o lugar de Cristo, em sua presença visível, levar a bom termo sua obra, reunir seu povo, transformá-lo na semelhança de Cristo e comunicar-lhe todos os benefícios de sua redenção. Onde o Espírito está, aí Cristo está; de modo que, estando o Espírito conosco, Cristo está conosco; e se o Espírito habita em nós, Cristo habita em nós (Rm 8.9-11). Ao participar, pois, do Espírito Santo, os crentes são participantes da vida de Cristo. O Espírito lhes foi outorgado sem medida e deles flui para todos seus membros. Essa participação do crente na vida de Cristo, de modo que o próprio crente diz com o Apóstolo: “Logo, já não sou eu quem vive, mas é Cristo que vive em mim” (G12.20), é proeminentemente apresentada na Palavra de Deus (Rm 6.5; 7.4; Jo 14.19; Cl 3.3, 4). As duas grandes e permanentes ilustrações desta verdade são a videira e o corpo humano. A primeira é apresentada extensamente em João 15.1 -8; o último, em

1 Coríntios 12.11-27; Romanos 12.5; Efésios 1.22,23; 4.15, 16; 5.30; Colossenses 1.18; 2.19; e com freqüência em outras partes. Como a vida da

videira é difundida através de todos os seus ramos, sustentando-os e tomando-os frutíferos; e como a vida da cabeça é difundida através de todos os membros do corpo, fazendo-o uno, e comunicando vida a todos eles, assim a vida de Cristo é difundida através de todos os membros de seu corpo místico, fazendo-os um só corpo com ele; tendo uma vida comum com sua cabeça comum. Esta idéia é enfatizada especialmente em Efésios 4.15, 16, onde se diz que procede de Cristo que todo o corpo seja adequadamente articulado, através da influência espiritual outorgada a cada parte segundo sua medida, fazendo-o crescer em amor. É verdade que esta é uma referência à Igreja como um todo. Mas o que se diz do corpo místico de Cristo como um todo é verdade em todos os seus membros individualmente. Ele é o profeta, sacerdote e rei da Igreja; mas é também o profeta, sacerdote e rei de cada crente. Nossa relação com ele é individual e pessoal. A Igreja como um todo é o templo de Deus; porém isso se dá com cada crente (1 Co 3.16; 6.19). A Igreja é a esposa de Cristo, porém cada crente é o objeto dessa ternura, desse amor peculiar, expresso no uso dessa metáfora.
O último versículo de Paulo inspirou o hino de Gerhardt, “Ein Lámmlein geht und trágt die Schuld”, de modo que cada cristão pode adotá-lo como a expressão de suas próprias esperanças:

“Wann endlich ich soll treten ein In deines Reiches Freuden,

So soll diess Blut mein Purpur seyn,

Ich will mich darein kleiden;

Es soll seyn meines Hauptes Kron In welcher ich will vor den Thron Des hõchsten Vaters gehen,

Und dir, dem er mich anvertraut,

Ais eine wohlgeschmückte Braut,

An deiner Seiten stehen.”

A Obra Interna do Espírito

3. E assim a habitação do Espírito Santo, assegurada pela união com Cristo, toma-se a

fonte de uma nova vida espiritual, que aumenta constantemente em poder até

que seja expulso tudo o que é inconsistente com ela, e a alma seja perfeitamente transformada na imagem de Cristo. E o ofício do Espírito iluminar a mente, ou, nas palavras de Paulo, “iluminar os olhos do entendimento” (Ef 1.18), para que conheçamos as coisas que Deus nos deu graciosamente (ICo 2.12), ou seja, as coisas que Deus revelou; ou, como são denominadas em 5.14, “as coisas do Espírito de Deus”. Essas coisas, que o homem natural não pode compreender, o Espírito capacita o crente “para discerni-las”, ou seja, para compreender sua verdade e excelência, e experimentar assim o seu poder. Somos ensinados que o Espírito, de maneira especial, abre os olhos para que vejamos a glória de Cristo, para que vejamos que ele é Deus manifestado em carne; para que discirnamos não só suas divinas perfeições, mas igualmente seu amor para conosco e quão adequado ele é em todos os aspectos como nosso Salvador, de modo que aqueles que não o viram, mas nele creram, exultem nele com alegria inexprimível e cheia de glória. Essa apreensão de Cristo é transformadora; a alma é por ela transformada em sua imagem, de glória em glória, pelo Espírito do Senhor. Foi esta revelação interna de Cristo através da qual Paulo foi, no caminho de Damasco, repentinamente convertido de blasfemo em adorador e servo abnegado do Senhor Jesus.

Não obstante, não só um objeto o que o olho aberto do crente pode discernir. O Espírito o capacita a ver a glória de Deus revelada em suas obras e em sua Palavra; a santidade e a espiritualidade da lei; a enorme pecaminosidade do pecado; sua própria culpabilidade, contaminação e impotência; a largura e o comprimento, a profundidade e a altura da economia da redenção; e a realidade, gloriosa e infinita importância das coisas não vistas e eternas. A alma se sente assim elevada acima do mundo. Vive em uma esfera mais sublime. Toma-se mais celestial em seu caráter e anelos. Todas as grandes doutrinas da Biblia acerca de Deus, de Cristo e das coisas espirituais não só são corretamente discernidas, mas exercem, em certa medida, sua apropriada influência no coração e na vida. E assim a oração de Cristo (Jo 17.17): “Santifíca-os na verdade”, recebe resposta na experiência de seu povo.

Deus Convoca as Graças de Seu Povo ao Exercício

4. A obra da santificação é levada a bom termo ao dar Deus constante ocasião para o exercicio de todas as graças do Espírito. A submissão, a confiança, a abnegação, a paciência e a humildade, assim como a fé, a esperança e o amor, são desafiados ou postos à prova de maneira mais ou menos efetiva cada dia que o crente passa sobre a terra. E por meio desse constante exercício ele cresce na

graça e no conhecimento de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. Não obstante, é principalmente pela convocação de seu povo a trabalhar e sofrer pelo avanço do reino do Redentor e pelo bem de seus semelhantes que esta salutar disciplina é aplicada. Os melhores cristãos são, em geral, aqueles que mais trabalham e mais sofrem em seu serviço, não meramente por uma atividade agitada procedente de sua natural disposição, mas por seu amor a Cristo e por seu zelo em prol de sua glória.

A Igreja e os Sacramentos como Meios de Graça

5. Um grande fim para o estabelecimento da Igreja na terra, como a comunhão dos santos, é a edificação do povo de Deus. A vida intelectual e social do homem não se desen-

volve no isolamento e solidão. É somente em contato e colisão com seus semelhantes que ele exercita suas capacidades e cultiva suas virtudes sociais. E assim também se dá com a vida eclesial dos crentes; é com sua comunhão no culto e com o serviço de Deus, bem como com seus bons ofícios e comunhão mútuos, que se desenvolve a vida espiritual da alma. É por isso que o Apóstolo diz: “Consideremo-nos também uns aos outros, para nos estimularmos ao amor e às boas obras. Não deixemos de congregar-nos, como é o costume de alguns; antes, façamos admoestações e tanto mais quanto vedes que o Dia se aproxima” (Hb 10.24, 25).

6. O Espírito faz das ordenanças de Deus, da Palavra, dos sacramentos e da oração meios efetivos para o avanço da santificação de seu povo e para assegurar sua salvação final. Estes, contudo, serão mais plenamente considerados na seqüência.

O Oficio Régio de Cristo

7. Neste contexto, não devemos ignorar nem menosprezar o constante exercício do ofício régio de Cristo. Ele não só reina sobre seu povo, mas também o submete a si, o governa e defende, reprime e derrota os inimigos dele e deles. Tais inimigos são tanto internos quanto externos, tanto visíveis quanto invisíveis; são o mundo, a carne e o diabo. A força do crente, ao contender com esses inimigos, não é propriamente sua. Ele só é forte no Senhor e na força de seu poder (Ef 6.10). As armas, tanto as ofensivas quanto as defensivas, são administradas por ele [o Senhor], e a disposição e a destreza para empregá-las

são seus dons, os quais devem ser buscados através da oração incessante. Ele é um ajudador sempre presente. Sempre que o cristão sente sua debilidade, seja em resistir à tentação, seja em cumprir o dever, olha para Cristo e busca seu socorro. E assim que o busca, o encontra. Quando fracassamos, isso se deve ou à confiança em nós mesmos, ou ao descuido em clamar por nosso Rei sempre presente e todo-poderoso, que está constantemente disposto a proteger e livrar àqueles que nele confiam. Mas há perigos que não detectamos, inimigos aos quais não vemos, e dos quais seriamos presa fácil, não fosse pelo vigilante cuidado que exerce Aquele que veio ao mundo para destruir as obras do diabo e para pisar Satanás debaixo de seus pés. O cristão corre sua carreira "olhando para Jesus"; a vida que ele vive, vive-a pela fé no Filho de Deus; é pela constante adoração a Cristo, pelo constante exercício do amor para com ele, pelo constante empenho de fazer sua vontade, e pela constante espera nele para a administração da graça e proteção e auxílio, que o crente o vence o pecado e fmalmente alcança o prêmio da suprema vocação de Deus.

§ 4. *Os Frutos da Santificação, ou as Boas Obras Sua Natureza*

Os frutos da santificação são as boas obras. Disse nosso Senhor: "Não há árvore boa que dê mau fruto; nem tampouco árvore má que dê bom fruto. Porquanto cada árvore é conhecida pelo seu próprio fruto. Porque não se colhem figos de espinheiros, nem dos abrolhos se vindimam uvas" (Lc 6.43, 44). Por boas obras, neste contexto, quer-se dizer não só os exercícios internos da vida religiosa, mas também atos externos, que podem ser vistos e apreciados por outros.

Há três sentidos nos quais as obras podem ser chamadas boas:

1. Quando são o que a lei prescreve ser. Nesse sentido até os pagãos fazem boas obras; como o Apóstolo diz em Romanos 2.14: "Quando, pois, os gentios... por natureza ... servem eles de lei para si mesmos". Isto é, fazem atos de justiça e misericórdia. Ninguém na terra é tão perverso que jamais, neste sentido do termo, tenha sido autor de algumas boas obras. Isso é o que os teólogos chamam de bondade civil, cuja esfera são as relações sociais dos homens.

2. Em segundo lugar, por boas obras se entendem aquelas obras que tanto em sua forma quanto em seu desígnio e motivo do agente são o que a lei demanda. Em outros termos, uma obra é boa quando não há nada no agente nem no ato que a lei condene. Neste sentido, nem as obras dos mais santos dentre os homens são boas. Ninguém nesta vida, desde a queda, encontra-se em um estado interior tal

que possa manter-se de pé diante de Deus e ser aceito com base no que ele é ou no que ele faz. Todas as nossas justiças são como trapo de imundícia (Is 54.6). Paulo descobriu, ao último grau, uma lei de pecado em seus membros. Ele gemeu debaixo do corpo de morte. Em uma de suas últimas epístolas, diz que não havia conquistado a coroa, ou que não era ainda perfeito, e a todos os cristãos exige-se que orem diariamente pelo perdão de seus pecados. O que as Escrituras ensinam acerca da imperfeição das melhores obras do crente é confirmado pela irreprimível convicção da consciência. Não importa o que digam os lábios, a consciência de cada um lhe diz que é sempre pecador, que ele nunca está isento de contaminação moral diante de um Deus infmitamente santo. Sobre este tema, a Fórmula de Concórdia[18] diz: “Lex Dei credentibus bona opera ad eum modum praescribit, ut simul, tanquam in speculo, nobis commonstret, ea omnia in nobis in hac vita adhuc imperfecta et impura esse”; e:[19] “Credentes in hac vita non perfecte, completive vel consummative (ut veteres locuti sunt) renovantur. Et quamvis ipsorum peccata Christi obedientia absolutíssima contecta sint, ut credentibus non ad damnationem imputentur, et per Spiritum Sanctum veteris Adami mortificatio et renovatio in spiritu mentis eorum inchoata sit: tamen vetus Adam in ipsa natura, omnibusque illius interioribus et exterioribus viribus adhuc semper inhseret”. E Calvino afirma:[20] “Seligat ex tota sua vita sanctus Dei servus, quod in ejus cursu maxime eximium se putabit edidisse, bene revolvat singulas partes: deprehendet procul dubio alicubi quod camis putredinem sapiat, quando numquam ea est nostra alacritas ad bene agendum quae esse debet, sed in cursu retardando multa debilitas. Quanquam non obscuras esse maculas videmus, quibus respersa sint opera sanctorum, fac tamen minutissimos esse naevos duntaxat: sed an oculos Dei nihil offendent, coram quibus ne stellae quidem purae sunt? Habemus, nec unum a sanctis exire opus, quod, si in se censeatur, non mereatur justam opprobrii mercedem”.

A Doutrina Romanista acerca das Boas Obras

Os romanistas revelam especial animosidade contra a doutrina de que as melhores obras do crente são imperfeitas. E têm boas razões para isso: ela destrói todo seu sistema, o qual se

baseia no presumido mérito das boas obras. Se as melhores obras dos santos merecem “justam opprobrii mercedem” (ou seja, a condenação), não podem merecer recompensa. Seu argumento acerca disto é que, se for verdadeira a doutrina protestante que afirma que as melhores obras do crente são imperfeitas, então é impossível o cumprimento da lei; mas, se esse é o caso, então a lei não é

obrigatória, porque Deus não exige impossibilidades. A isso se pode responder, primeiro, que a objeção é inconsistente com a doutrina dos próprios romanistas. Eles ensinam que o homem, em seu estado natural, desde a queda, é incapaz de fazer algo bom diante dos olhos de Deus, enquanto não receber a graça de Deus comunicada no batismo. Segundo o princípio sobre o qual repousa a objeção, a lei não é obrigatória aos não-batizados. E, segundo, a objeção adota o princípio fundamental do pelagianismo, ou seja, de que a capacidade limita a obrigação: este é um princípio contrário às Escrituras na esfera da moral, e igualmente contrário à consciência e ao juízo comum da humanidade. Não se nos pode exigir que façamos o impossível em virtude da limitação de nossa natureza como criaturas, como criar um mundo ou ressuscitar os mortos; mas amar a Deus perfeitamente não excede o poder do homem tal como saiu das mãos de seu Criador. Não é impossível de maneira absoluta, mas só relativamente, ou seja, em relação à coisa exigida, e não como homens, mas como pecadores. Ainda que seja essencial para a doutrina romanista do mérito, das indulgências, das obras super-rogação e do purgatório, que os renovados sejam capazes de cumprir perfeitamente as exigências da lei, não obstante os próprios romanistas se vêem obrigados a reconhecer o contrário. Assim diz Belarmino:[21] “Defectus charitatis, quod videlicet non faciamus opera nostra tanto fervore dilectionis, quanto faciemus in patria, defectus quidem est, sed culpa et peccatum non est.... Unde etiam charitas nostra, quamvis comparata ad charitatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest”. Ou seja, ainda que nosso amor seja de fato imperfeito, ele pode ser chamado perfeito. Mas chamá-lo perfeito não altera sua natureza. Com o mesmo propósito, outro dos teólogos líderes da Igreja de Roma, Andradius, diz: “Peccata venalia per se tam esse minuta et levia, ut non adversentur perfectioni caritatis, nec impedire possint perfectam et absolutam legis obedientiam: utpote quas non sint ira Dei et condemnatione, sed venia digna, etiamsi Deus cum illis in judicium intret”.[22] Ou seja, os pecados não são pecados em virtude de os homens decidirem considerá-los como sendo algo trivial.

As Obras de Super-rogação

Mas se não há nenhuma obra do homem nesta vida, desde a queda, que seja perfeitamente boa, então não só se segue que a doutrina do mérito tem de ser abandonada, mas também ainda mais evidentemente são impossíveis todas as obras de super-rogação. Os romanistas ensinam que os renovados podem não só satisfazer plenamente todas as exigências da lei de Deus, a qual requer que o amemos de todo o coração, de toda a alma e de todas as forças, e a nosso

próximo como a nós mesmos, mas que podem inclusive fazer mais que o que a lei exige, e adquirir assim mais mérito que o necessário para sua própria salvação, e podem pôr-se à disposição dos que dela careçam.

É impossível que alguém sustente tal doutrina a não ser que primeiro degrade a lei de Deus restringindo suas exigências a limites muito estreitos. Os romanistas descrevem nossa relação com Deus como sendo análoga à de um cidadão em relação ao estado. As leis civis limitam-se a uma esfera muito estreita. É fácil para alguém ser um bom cidadão e cumprir perfeitamente tudo o que a lei exige da terra. É possível que tal pessoa, por amor a seu país, faça muito mais que aquilo que a lei pode exigir dela. É possível que não só pague tributo a quem deve tributo; imposto, a quem deve imposto; e honra, a quem deve honra. É possível ainda que dedique seu tempo, seu talento, toda a sua fortuna ao serviço de seu país. Assim também, segundo os romanistas, os homens podem fazer não só o que a lei de Deus exige dos homens como homens, mas podem também, por amor, exceder muitíssimo a suas exigências. Isso o expõe Mõhler como sendo uma grande superioridade da ética romanista sobre o sistema protestante. Segundo ele, este último limita as obrigações do homem à sua responsabilidade legal, àquilo que, com justiça, pode ser exigido sob pena de castigo. Enquanto isso, a primeira se eleva à esfera mais excelsa do amor, e representa o crente, cordial e livremente, rendendo a Deus o que em estrita justiça não pode ser exigido dele. “É da natureza do amor que se erga muito alto, inclusive incomensuravelmente muito acima das exigências da lei, não se satisfazendo jamais com sua manifestação, tomando-se mais e mais sensível, de modo que os crentes, animados com esse amor, amiúde parecem aos homens estar em um nível inferior aos fanáticos ou lunáticos.”[23] Mas o que fazer se a própria lei é amor? O que fazer se a lei exige tudo o que o amor pode fazer? O que fazer se o amor que a lei requer de cada criatura racional conclama a devoção de toda a alma, com todas as suas faculdades, a Deus como um sacrifício vivo? Apenas fazendo com que o pecado não seja pecado; ensinando aos homens que eles são perfeitos quando até mesmo o próprio coração os condena; apenas por inferiorizar as exigências da lei que, fundamentando-se na natureza de Deus, necessariamente requer perfeita conformidade com a imagem divina, que qualquer pessoa nesta vida pode pretender ser perfeita, ou ser tão insana a ponto de imaginar que pode ir além das exigências da lei e realizar obras de super-rogação.

Preceitos e Conselhos

A distinção que os protestantes fazem entre os preceitos e os conselhos repousa sobre a mesma visão deficiente da lei divina. Por preceitos têm-se em mente os mandamentos divinos da lei que obriga todos os homens, cuja observância assegura recompensa, e a não observância, penalidade. Enquanto isso, os conselhos não são mandamentos; não são obrigatórios à consciência de ninguém, mas são recomendações de coisas peculiarmente aceitáveis a Deus, e cujo cumprimento merece uma recompensa muito mais elevada do que a mera observância de preceitos. Há muitos de tais conselhos na Bíblia, sendo o mais importante deles aquele sobre o celibato, a obediência monástica e a pobreza.[24] Ninguém é obrigado a permanecer solteiro, mas, se sua decisão voluntária for para a glória de Deus, é uma grande virtude. Ninguém é obrigado a renunciar à aquisição de propriedades, mas abraçar voluntari-

amente uma vida de absoluta pobreza é um grande mérito. Não obstante, nosso Senhor exige tudo. Diz ele: “Quem ama seu pai ou sua mãe mais do que a mim não é digno de mim; quem ama seu filho ou sua filha mais do que a mim não é digno de mim. ... Quem acha a sua vida perdê-la-á; quem, todavia, perde a vida por minha causa achá-la-á” (Mt 10.37, 29). “Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, e mãe, e mulher, e filhos, e irmãos, e irmãs e ainda a sua própria vida, não pode ser meu discípulo” (Lc 14.26). A lei de Cristo exige total devoção a ele. Se seu serviço requer que alguém se mantenha solteiro, então ele é obrigado a viver uma vida de celibato; se requer que renuncie a toda as suas propriedades e tome sua cruz e siga a Cristo, então ele é obrigado a fazer assim; se requer que entregue sua vida por amor a Cristo, então ele é obrigado a entregá-la. Não há quem tenha maior amor que este: que entregue sua vida por seus amigos. Ninguém pode ir além disso. Não pode haver sacrifício nem serviço que o homem faça ou preste, que não seja requerido pelo dever, ou pela lei de Cristo, quanto tal sacrifício ou serviço se faça necessário como prova ou fruto de amor por Cristo. Portanto, não há lugar para tal distinção entre conselhos e preceitos, entre o que a lei requer e o que o amor se dispõe a dar. Por isso a doutrina das obras de super-rogação é absolutamente anticristã.

O Sentido no qual o Fruto do Espirito nos Crentes é Chamado Bom

3. Ainda que nenhuma obra, mesmo do verdadeiro povo de Deus, seja absolutamente perfeita enquanto permanece neste mundo, não obstante aqueles exercícios interiores e ações exteriores que são fruto do Espírito são designados propriamente bons, e são assim chamados na Escritura. Atos 9.36 fala de Dorcas como “notável em boas obras”. Em Efésios 2.10 lemos que os crentes foram

“criados em Cristo Jesus para boas obras”. 2 Timóteo 3.17 ensina que o homem de Deus deve ser “perfeito e perfeitamente habilitado para toda boa obra”. Em Tito 2.14, Cristo se deu a si mesmo por nós, a fim de “purificar, para si mesmo, um povo exclusivamente seu, zeloso de boas obras”. Não há contradição em declarar a mesma obra como boa e má, porque tais termos são relativos, e as relações que eles designam podem ser distintas. Alimentar os pobres, contemplado em relação com a natureza do ato, é uma boa obra. Se contemplado em relação ao motivo que o impulsiona, pode ser um ato bom ou mau. Se é feito para ser visto pelos homens, é ofensivo à vista de Deus. Se é feito por benevolência natural, é um ato de moralidade ordinária. Se é feito a um discípulo, na qualidade de discípulo, é um ato de virtude cristã. Assim, as obras dos filhos de Deus, ainda que manchadas pelo pecado, são verdadeira e propriamente boas, porque: (1.) São, quanto à natureza da coisa feita, ordenadas por Deus. (2.) Quanto ao motivo, são o fruto não meramente de um sentimento moral correto, mas de um sentimento religioso, ou seja, de amor para com Deus; e (3.) São levadas a bom termo com o propósito de conformar-se a sua vontade, de honrar a Cristo e de promover os interesses de seu reino.

Deduz-se do princípio fundamental do protestantismo que as Escrituras são a única norma de fé e de prática, que nenhuma obra pode ser considerada boa nem obrigatória se não está ordenada pelas Escrituras. Naturalmente, isso não significa que a Bíblia ordene detalhadamente tudo o que o povo de Deus deve fazer, senão que prescreve os princípios pelos quais ele deve regulamentar sua conduta, e especifica a classe de atos que tais princípios requerem ou proíbem. É suficiente que as Escrituras ordenem aos filhos que obedeçam aos pais, os cidadãos ao magistrado e os crentes a ouvir a Igreja, sem ordenar a cada um dos atos que são obrigatórios

com base nesses mandamentos. Ao dar esses mandamentos gerais, a Bíblia impõe também todas as limitações necessárias, de modo que nem os pais, nem os magistrados, nem a Igreja podem assumir uma autoridade que não lhes tenha sido delegada por Deus, nem impor algo sobre a consciência, o qual ele não ordene. Assim como algumas igrejas têm ordenado como artigos de fé uma multidão de doutrinas que não se acham ensinadas nas Escrituras, também têm ordenado uma multidão de ações que a Biblia não requer nem diretamente, nem por inferência necessária. E com isso têm imposto um jugo de servidão insuportável sobre aqueles que admitem a sua autoridade como infalível. Seguindo o exemplo dos antigos fariseus, ensinam como doutrinas os mandamentos de homens e demandam autoridade divina para instituições

humanas. Um dos grandes desígnios da Reforma foi libertar o povo de Deus dessa escravidão. Essa libertação foi levada a bom termo proclamando o princípio de que nada é pecado senão o que a Biblia proíbe, e nada é moralmente obrigatório exceto aquilo que a Bíblia requer.

Não obstante, tal é a tendência, de um lado, de usurpar a autoridade, e, por outro, de ceder a ela, que somente através da constante afirmação e vindicação deste princípio é que pode ser preservada a liberdade com a qual Cristo nos libertou.

§ 5. A Necessidade das Boas Obras

Sobre esta questão, nunca houve verdadeira diferença de opinião entre os protestantes, ainda que, na primeira Igreja Luterana, tivesse havido certo mal-entendido. Primeiro: Admitiu-se universalmente que as boas obras não são necessárias à nossa justificação, e por isso não podem ser sua base. Segundo: Admitiu-se igualmente que a fé pela qual o pecador é justificado não é como uma obra, a razão pela qual Deus declara justo o pecador. É o ato pelo qual o pecador recebe e repousa sobre a justiça de Cristo, cuja imputação o faz justo aos olhos de Deus. Terceiro: A fé não justifica por incluir ou a raiz ou o princípio das boas obras; não como “fides obsequiosa”. Quarto: Admitiu-se que só uma fé viva, ou seja, uma fé que opera através do amor e purifica o coração, a qual une a alma a Cristo e assegura nossa reconciliação com Deus. Quinto: Admitiu-se universalmente que uma vida imoral é inconsistente com um estado de graça; que os que persistem voluntariamente na prática do pecado não herdarão o reino de Deus. Os protestantes, ao rejeitar a doutrina romanista da justificação subjetiva, insistiram energicamente em que ninguém é libertado da culpa do pecado se não é libertado de seu poder dominador; que a santificação é inseparável da justificação, e que uma é tão essencial quanto a outra.

A controvérsia sobre esta questão se deveu principalmente a um mal-entendido, mas em certa medida também a uma verdadeira diferença de opinião acerca do papel da lei sob o evangelho. Melancthon ensinou que o arrependimento era o efeito da lei e anterior à fé, e empregou formas de expressão que faziam crer que implicavam que as boas obras, ou a santificação, ainda que fossem a base da justificação, eram, contudo, uma “causa sine qua non” de nossa aceitação por Deus. A isso objetou Lutero, porquanto a verdadeira santificação é a conseqüência, e de maneira alguma a condição, da justificação do pecador. Não somos justificados porque somos santos; mas, já justificados, somos santificados. Agrícola (nascido em Eisleben em 1492 e morto em 1566),

discípulo de Lutero, e muito influente como pregador, adotou uma postura diametralmente oposta à de Melancthon. Não só sustentou que o arrependimento não era devido à operação da lei, senão que era o fruto da fé, mas também

que sob o evangelho não se devia ensinar a lei, e que as boas obras não são necessárias para a salvação. O crente está inteiramente livre da lei; não está sob a lei, e, sim, sob a graça; e ao ser aceito pelo que Cristo fez, é pouco relevante o que ele faça. Lutero denunciou tal perversão do evangelho, a qual ignorava inteiramente a distinção entre a lei como pacto de obras requerendo perfeita obediência como a condição para a justificação, e a lei como a revelação da imutável vontade de Deus quanto ao que deveriam ser e fazer as criaturas racionais no que diz respeito a seu caráter e conduta. Insistiu em que a fé era a recepção de Cristo, não só para o perdão dos pecados, mas também como Salvador do poder do pecado; que o objeto da fé não era meramente a morte de Cristo, mas também a obediência a Cristo.[25]

A controvérsia foi renovada não muito depois em outra forma, em conseqüência da posição assumida por George Major, também aluno de Lutero e Melancthon, e por alguns anos professor de teologia e pregador em Wittenberg. Ele foi acusado de fazer objeção à proposição “somos salvos pela fé somente” e de ensinar que as boas obras eram também necessárias à salvação. Isso foi entendido como equivalente a dizer que as boas obras são necessárias à justificação. Major, aliás, negou a probidade de tal acusação. Disse que ele não ensinava que as boas obras eram necessárias como sendo meritórias, mas simplesmente como os frutos necessários da fé e parte de nossa obediência a Cristo; não obstante, manteve que ninguém podia ser salvo sem as boas obras. Como, pois, podem as crianças ser salvas? E como pode essa necessidade incondicional de boas obras ser consistente com a doutrina de Paulo de que somos justificados por meio da fé sem obras? A quem Deus justifica, ele glorifica. A justificação assegura a salvação; e portanto, se somente a fé, ou a fé sem obras, assegura a justificação, ela assegura a salvação. É muitíssimo evidente que essa era uma disputa sobre palavras. Major admitia que o pecador estava em um estado de salvação no momento de crer, mas afirmava que, se sua fé não produzisse boas obras, não era uma fé salvífica. Em seu sermão “Sobre a Conversão de Paulo”, disse ele: “Como agora tu és justificado pela fé somente, e te tomaste um filho de Deus; e visto que Cristo e o Espírito Santo, através da fé, habitam em teu coração, então as boas obras são necessárias, não para obter a salvação (a qual já possuis como matéria de graça, sem as obras, somente através da fé no Senhor Jesus Cristo), mas para tomares firme tua salvação, para que não

a percas, e também porque, se não produzires boas obras, é evidência de que tua fé é falsa e morta, mera pretensão ou opinião". Amsdorf, o principal representante dos extremistas nesta controvérsia, estabeleceu sua doutrina nas seguintes proposições: "(1.) Etsi heec oratio: bona opera sunt necessária ad salutem in doctrina legis abstractive et de idea tolerari potest, tamen multas sunt graves causas, propter quas vitanda, et fugienda est non minus, quam hasc oratio: Christus est creatura. (2.) In foro justificationis hasc propositio nullo modo ferenda est. (3.) In foro novas obedientiae post reconciliationem nequaquam bona opera ad salutem, sed propter alias causas necessária sunt. (4.) Sola fides justificat in principio, medio, et fine. (5.) Bona opera non sunt necessária ad retinendam salutem. (6.) Synonyma sunt et aequipollentia, seu termini convertibiles, justifícatio et salvatio, nec ulla ratione distrahi aut possunt aut debent. (7.) Explodatur ergo ex ecclesia cothumus papisticus propter scandala multiplicia, dissensiones innumerabiles et alias causas, de quibus Apostoli Act. xv. loquuntur."

A "Fórmula de Concórdia", na qual esta e outras controvérsias na Igreja Luterana foram

finalmente resolvidas, expressou a verdadeira doutrina acerca da questão, meio-termo entre os dois pontos de vista extremados. Ela rejeita a proposição incondicional de que as boas obras são necessárias à salvação, visto que os homens podem ser salvos sem que tenham oportunidade de testificar sua fé através de suas obras. Em contrapartida, condena radicalmente a declaração injustificada de que as boas obras são prejudiciais à salvação, a qual declara ser perniciosa e escandalosa. Ensina que "Fides vera nunquam sola est, quin caritatem et spem semper secum habeaf'.[26]

A mesma doutrina é ensinada claramente nos Símbolos Luteranos desde o princípio, de modo que a acusação feita pelos romanistas de que os protestantes divorciaram a moralidade da religião carece de fundamento, tanto em sua doutrina quanto em sua prática, Na "Apologia à Confissão de Augsburgo", lê-se: "Quia fides affert Spiritum Sanctum, et parit novam vitam in cordibus, necesse est, quod pariat spirituales motus in cordibus. Et qui sint illi motus, ostendit propheta, cum ait: 'Dabo legem meam in corda eorum'. Postquam igitur fide justificati et renati sumus, incipimus Deum timere, diligere, petere, et expectare ab eo auxilium. ... Incipimus et diligere proximos, quia corda habent spirituales et sanctos motus. Haec non possunt fieri, nisi postquam fide justificati sumus et renati accipimus Spiritum Sanctum. ... Profitemur igitur, quod necesse est,

inchoari in nobis et subinde magis magisque fieri legem. Et complectimur simul utrumque, videlicet spirituales motus et externa bona opera. Falso igitur calumniantur nos adversarii, quod nostri non doceant bona opera, cum ea non solum requirant, sed etiam ostendant, quomodo fieri possint".[27]

Antinomianismo

O antinomianismo nunca teve apoio nas igrejas da Reforma. Não há nenhuma conexão lógica entre os deveres morais negligenciados e o sistema que ensina que Cristo é um Salvador tanto do poder como da penalidade do pecado; que a fé é o ato pelo qual a alma recebe e descansa nele para a santificação tanto quanto para a justificação; e que tal é a natureza da união com Cristo, pela fé e habitação do Espírito, que ninguém é nem pode ser participante do benefício de sua morte sem ser também participante do poder de sua vida; e que sustenta a autoridade divina das Escrituras que declaram que sem santidade ninguém verá o Senhor (Hb 12.14); e que, na linguagem do grande advogado da salvação pela graça, avisa a todos os que se denominam cristãos: "Não vos enganeis: nem impuros, nem idólatras, nem adúlteros, nem efeminados, nem sodomitas, nem ladrões, nem avarentos, nem bêbados, nem maldizen-tes, nem roubadores herdarão o reino de Deus" (ICo 6.9,10). Não é o sistema que considera o pecado um mal tão grande que precisa do sangue do Filho de Deus para sua expiação, e a lei tão imutável que requer a perfeita justiça de Cristo para a justificação do pecador que leva a uma concepção deficiente da obrigação moral; esta concepção deficiente é que leva àquele sistema que diz que as exigências da lei foram reduzidas a tal ponto que podem muito bem sér cumpridas pela obediência imperfeita dos homens apóstatas, e que o pecado pode ser perdoado pela mera intervenção sacerdotal. Isso é o que nos mostram tanto a lógica quanto a história.

§ 6. *Relação das Boas Obras com a Recompensa A Doutrina Romanista*

Sobre este tema, os romanistas distinguem entre as obras feitas antes e aquelas feitas depois da regeneração. As obras, quanto à questão de serem boas, quando são movidas pela mera consciência natural, não têm outro mérito além de congruência. São necessariamente imperfeitas e não constituem reivindicação à justiça de Deus. Mas as obras realizadas sob o controle de princípios graciosos infusos no batismo são perfeitas; possuem, portanto, mérito real, ou seja, o mérito de condignidade. Reivindicam o direito à recompensa não meramente com base na promessa divina, mas também na justiça divina. Para aquele que trabalha, a recompensa não é atribuída à graça, mas é dívida (Rm

4.4). Sobre este tema, o Concilio de Trento" declara: “Si quis dixerit, hominis justifícati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justifícati merita; aut ipsum justificatum bonis operibus, quae ab eo per Dei gratiam, et Jesu Christi meritum cujus vivum membrum est, fiunt, non vere mereri augmentum gratiae, vitam aetemam, et ipsius vitse aetern®, si tamen in gratia decesserit, consecutionem, atque etiam gloriae augmentum; anathema sit”. E Belarmino[28] [29] diz: “Habet communis catholicorum omnium sententia, opera bona justorum vere, ac proprie esse merita, et merita non cujuscunque premii, sed ipsius vitae aetemae”.

As condições de tais abras meritórias, segundo Belarmino, são: (1.) Que sejam boas em sua natureza. (2.) Que sejam feitas em obediência a Deus. (3.) Que sejam feitas por uma pessoa nesta vida. (4.) Que sejam voluntárias. (5.) Que o agente esteja em um estado de justificação e no favor de Deus. (6.) Que sejam impelidas pelo amor. (7.) Que lhes esteja associada alguma promessa divina.

Refutação Desta Doutrina Romanista

1. Toda esta doutrina do mérito fundamenta-se na pressuposição de que a justificação, seu termo para a regeneração, remove da alma toda a natureza do pecado; que são perfeitas as obras realizadas pela pessoa renovada isenta de pecado; que uma pessoa renovada pode não só cumprir todos os requerimentos da lei, mas também faz mais do que a lei requer. Como tais pressupostos são contrários à Escritura e à experiência de todos os cristãos, então deve ser falsa a doutrina fundamentada neles.

2. A doutrina é inconsistente não só com as declarações expressas da Palavra de Deus, mas também com toda a natureza e desígnio do evangelho. O desígnio imediato ou próximo do plano da salvação, como as Escrituras fartamente ensinam, é a manifestação da graça de Deus, e portanto deve ser gratuito em todas as suas partes e provisões, com a exclusão de todo mérito [humano]. A menos que a salvação seja de graça, ela não é uma revelação da graça; e se é de graça, então não procede de obras [humanas].

1

Ver *Mystical Presence*, por John W. Nevim, *Philosophy ofReligion*, de D.D.; Morell, e *Princeton Rewiew*, abril de 1848.

2

Ueber den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugtnuung, impresso como segundo Apêndice em seu bem elaborado comentário sobre a Epístola aos Hebreus.

3

Christliche Dogmatik, II.i.2, § 443; Kõnigsberg, 1852, vol. ii, pp. 311, 312,314.

4

Ibid., p. 310.

5

Glaubenslehre, Zurique, 1847, vol. ii, p. 385.

6

Mystical Presence, Filadélfia, 1846, pp. 200,201.

7

[a]*Ibid.,* pp. 210,211.

8

Ibid., p, 218.

9

Ibid., p. 165.

10

[16] *Ibid.,* p. 167.

11

Ibid., p. 168.

12

Ibid., p. 226.

13

VevMystical Presence, primeira seção da enunciação científica.

14

Ver isso claramente apresentado na tese do dr. Ullmann sobre “The Distinctive Character of Christianity”, no *Studien und Kritiken* para janeiro de 1845, traduzido pelo dr. Nevin e prefixado como um Ensaio Preliminar a sua obra sobre *MysticalPresence*.

15

Ibid., pp. 197, 198.

16

Ibid., p. 228, nota.

17

Ibid., pp. 228, 229.

18

VI.21; *Libri Symbolici*, dc Hase, terceira edição, Leipzig, 1846, p. 723.

19

VI.7; *Ibid.*, p. 719.

20

Institutio, Ill.xiv.9, edição de Berlim, 1834, parte ii. p. 37.

21

De Justifwatione, IV.xvii; *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 933, b.

22

Ver *Examen, De Bonis Operibus*, III, de Chemnitz, edição de Frankfurt, 1574, parte i, p. 209, a,

23

Symbolik, de Mõhler, sexta edição, Mainz, 1843, p. 216.

24

De Membris Ecclesice Militantis, de Belarmino, lib. II. *de Monachis*, cap. 7,8; *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. ii, pp. 363-365.

25

Ver *Geschichte derprotestantischen Theologie*, de Domer, Munique, 1867, pp. 336-344.

26

Epitome, Ill.xi; Hase, *Libri Symbolici*, terceira edição, 1846, p. 586.

27

Ill.iv, v, xv; Hase, pp. 83, 85.

28

Sess. VI, cânone 32; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, Gõttingen, 1846, vol. i, p. 37.

29

[u] *De Justificatione*, V.i; *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 949, a.

3. A doutrina é tão repugnante aos ensinos internos do Espírito, bem como aos ensinos de sua Palavra, que não pode ser praticamente crida mesmo por aqueles que a professam.

Os filhos de Deus, a despeito de suas teorias e de seus credos, não confiam sua salvação, quer no todo quer em parte, ao que eles são ou ao que eles fazem; mas simples e exclusivamente ao que Cristo é e fez por eles. Como prova disso, pode-se apelar para as experiências escritas ou registradas de todos os grandes luminares da Igreja Latina. Se cada cristão se sente intimamente convencido de que é impuro aos olhos de Deus; de que todos os seus melhores atos são maculados; e de que em nada e em tempo algum ele atingiu o padrão da perfeição; é impossível que possa crer que mereça a vida eterna com base em suas próprias obras.

4. Como a doutrina do mérito [humano] é contrária à natureza e ao desígnio do evangelho, bem como às expressas declarações da Escritura de que não somos justificados nem salvos por meio de obras [humanas], mas gratuitamente por causa de Cristo, ela denigre a honra de Cristo como nosso Salvador. Ele a si mesmo se entregou como resgate; ofereceu-se como sacrifício; é por meio de sua obediência que somos constituídos justos; portanto, é somente na pressuposição de que seu resgate, sacrifício e obediência são inadequados que o mérito de nossas obras pode ser necessário ou admitido. Os romanistas tentam anular a força desta objeção, dizendo que devemos a Cristo a graça ou a vida espiritual pela qual realizamos boas obras. Não houvera ele morrido por nossos pecados, Deus não teria, no batismo, lavado nossa culpa e poluição e comunicado aqueles "hábitos da graça" pelos quais somos capacitados a merecer a vida eterna. Isso não resolve o problema; pois a salvação continua sendo uma dívida como questão de justiça com base em nossas boas obras. É isso que é tão contrário à Escritura, à convicção íntima de cada cristão e à glória de Eíeus, a quem se deve toda a honra de nossa salvação.

A Doutrina dos Doutores Protestantes Mais Antigos

Os teólogos mais antigos, a fim de refutar mais efícientemente a doutrina do mérito [humano], presumiram que a obra, para ser meritória, deve ser (1.) "Indebitum", ou seja, não devida. Algo que não somos obrigados a fazer. (2.) Nossa. (3.) Absolutamente perfeita. (4.) Idêntica, ou mantendo uma devida proporção com a recompensa. (5.) E, portanto, que a recompensa seria dívida

com base na justiça, e não meramente na promessa ou acordo. Sob tais condições, todo o mérito por parte das criaturas é impossível. Não obstante, é claramente reconhecido na Escritura que um trabalhador é digno de seu salário. Para aquele que trabalha, diz o Apóstolo, a recompensa não é considerada de graça, mas de dívida. É algo que se deve com justiça. Este princípio é também universalmente reconhecido entre os homens. Inclusive na teoria da escravidão, em que o próprio trabalhador, seu tempo e energia e tudo o que ele tem, presume-se que pertencem a seu senhor, o servo tem direito a recompensa justa, e seria injusto dele subtraí-la. E em cada esfera da vida reconhece-se como uma simples questão de justiça que o homem que realiza uma obra estipulada merece seu salário. O pagamento não é uma questão de favor; não é devido simplesmente por ser prometido; mas porque foi merecido. É uma dívida. Também no caso de Adão, houvera ele permanecido perfeito, não teria existido base alguma para ele morrer ou perder o favor de Deus; favor esse que é vida.

A passagem de Lucas 17.10 é evocada como prova de que uma criatura não pode em caso algum realizar um ato meritório, ou seja, um ato que requer com justiça uma recompen-

sa. Nosso Senhor diz ali: “Assim também vós, depois de haverdes feito quanto vos foi ordenado, dizei: Somos servos inúteis, porque fizemos apenas o que devíamos fazer”. Isso não ensina que o trabalhador não é digno de seu salário. A passagem é parte de uma parábola na qual nosso Senhor diz que um senhor não agradece a seu servo por meramente cumprir seu dever. Não evoca a gratidão. Mas não se segue que seria justo subtrair o salário do servo nem impedir que ele coma e beba. Deus é justo e, sendo justo, recompensa a cada pessoa segundo suas obras, enquanto os homens estão debaixo da lei. Se não estão debaixo da lei, então são tratados não com base nos princípios da lei, mas da graça.

Ainda que os protestantes neguem o mérito das boas obras e ensinem que a salvação é totalmente gratuita, que a remissão dos pecados, a adoção na família de Deus e o dom do Espírito Santo são concedidos ao crente, assim como a admissão ao céu, simplesmente com base nos méritos do Senhor Jesus Cristo, ensinam, contudo, que Deus recompensa seu povo por suas obras. Havendo prometido graciosamente, por amor a Cristo, ignorar a imperfeição de seus melhores serviços, eles têm a certeza, com base na promessa de que aquele que dá a um discípulo, mesmo que seja um copo de água fria por ser discípulo, não perderá seu galardão. As Escrituras ensinam também que a felicidade ou bem-

aventurança dos crentes em uma vida futura será maior ou menor em proporção à sua devoção ao serviço de Cristo nesta vida. Os que amam pouco, pouco fazem; e os que pouco fazem, menos desfrutam. O que uma pessoa semear, isso também ceifará. Como as recompensas do céu são dadas sobre a base dos méritos de Cristo, e como ele tem direito de fazer o que quiser com os seus, não haveria injustiça se o ladrão salvo na cruz fosse tão exaltado quanto o Apóstolo Paulo. Mas o ensino geral da Escritura é favorável ao ensino de que o homem ceifará o que precisamente semeou; de que Deus recompensará a cada um segundo, ainda que não devido, as suas obras.

§ 7. O *Perfeccionismo A Doutrina Protestante*

A doutrina dos luteranos e dos reformados, os dois grandes ramos da Igreja Protestante, consiste em que a santificação nunca é aperfeiçoada nesta vida; que o pecado não é em caso algum inteiramente subjugado; de maneira que o crente mais avançado tem necessidade, enquanto permanece na came, de orar diariamente pelo perdão dos pecados.

A questão não é quanto ao dever dos crentes. Todos admitem que temos a obrigação de ser perfeitos, como nosso Pai que está nos céus é perfeito. Tampouco se trata da questão do mandamento de Deus: porque o primeiro mandamento, original, universal em sua obrigação, é que amemos a Deus de todo o nosso coração e ao nosso próximo como a nós mesmos. Tampouco a questão é no que tange à provisão do evangelho. Admite-se que o evangelho provê tudo quanto se faz necessário para a total santificação e salvação dos crentes. Do que necessitamos mais além do que temos em Cristo, em seu Espírito, em sua Palavra e em suas ordenanças? Tampouco é quanto às promessas de Deus, porque todos se regozijam na expectativa, baseada na promessa divina, de que seremos finalmente libertados de todo o pecado. Deus fez provisão, em Cristo, para a completa salvação de seu povo: ou seja, para a total libertação deles da pena da lei, do poder do pecado, de toda a dor, tristeza e morte; e não só

para uma mera libertação negativa, mas para que sejam transformados à imagem de Cristo, cheios de seu Espírito e glorifícados pela beleza do Senhor. Não obstante, é bem evidente que, a não ser que a santificação seja uma exceção, nenhuma dessas promessas, à parte da justificação, é perfeitamente cumprida nesta vida. A justificação não admite graus. Uma pessoa está ou não está debaixo de condenação. Portanto, com base na própria natureza do caso, a justificação é

instantânea e completa assim que o pecador crê. Mas a questão é: Se quando Deus promete fazer seu povo perfeitamente santo, perfeitamente feliz e perfeitamente glorioso, ele com isso promete fazê-lo perfeito em santidade nesta vida? Se as promessas de felicidade e glória não são perfeitamente cumpridas nesta vida, por que a promessa de santificação seria assim cumprida? Entretanto, essa é questão meramente de fato. Todos admitem que Deus pode tomar seu povo perfeito tanto antes da morte como depois dela. A única questão é: Ele prometeu, no que tange unicamente à santificação, que ela será perfeita neste lado do túmulo? e: Vemos casos nos quais a promessa se tem realmente cumprido? A resposta dada a tais perguntas, pela Igreja universal, é negativa. Enquanto o crente estiver neste mundo, ele terá de orar pelo perdão.

As bases desta doutrina são as seguintes:

1. A espiritualidade da lei divina e a imutabilidade de seus requerimentos. Ela condena como pecado qualquer falta de conformidade com a norma de perfeição absoluta exibida na Bíblia. Qualquer coisa menos que amar a Deus constantemente de todo o coração, de toda a alma, de todo o entendimento e de todas as forças, e a nosso próximo como a nós mesmos, é pecado.

2. A declaração expressa das Escrituras de que todos os homens são pecadores. Não significa simplesmente que todos tenham pecado, mas que todos estão impregnados pelo pecado. Diz o Apóstolo: “Se dissermos que não temos pecado, a nós nos enganamos, e a verdade não está em nós” (Uo 1.8). Como dissera o sábio antes dele: “Não há homem justo sobre a terra que faça o bem e que não peque” (Ec 7.20). E em 1 Reis 8.46, lemos: “Pois não há homem que não peque”. E o Apóstolo Tiago, em 3.2, diz: “Porque todos tropeçamos em muitas coisas”. E uma manifesta perversão do simples significado gramatical das palavras fazer com que àpapríav oúk e/opev se refira ao passado. O verbo está no tempo presente. A verdade não está em nós, diz o Apóstolo, se dissermos que temos pecado, ou seja, que agora não estamos poluídos pelo pecado. No contexto, ele apresenta Cristo como o “Verbo da Vida”, como possuindo vida em si mesmo e sendo para nós a fonte da vida. Tendo comunhão com ele, temos comunhão com Deus. Deus, porém, é luz, ou seja, é puro, santo e bem-aventurado; se, pois, andamos nas trevas, ou seja, na ignorância e no pecado, não podemos ter comunhão com ele. Mas, se andamos na luz, como ele está na luz, o sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado. Se dissermos que não temos pecado algum, e não carecemos agora e em tempo algum do poder purificador do sangue de Cristo, a nós nos enganamos, e a verdade não está em

nós.

Argumento Extraído das Descrições Gerais das Escrituras

As declarações das Escrituras, as quais são tão abundantes, de que não há nenhum justo, nem sequer um; de que todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; de que nenhuma came vivente é justa aos olhos de Deus; e de que cada um deve pôr sua mão na boca, e pôr

sua boca no pó perante o Deus infinitamente santo, que acusa seus anjos de insensatez, refere-se a todos os homens, sem exceção, quer judeus quer gentios, quer renovados quer não renovados, quer criancinhas em Cristo quer cristãos experientes. Todos sentem e todos são obrigados a reconhecer que são pecadores sempre que se apresentam diante de Deus; todos sabem que necessitam constantemente da intervenção de Cristo e da aplicação de seu sangue, para assegurar comunhão com o Santíssimo. Como se acha delineado na Escritura, a vida interior do povo de Deus, até o fim de seu curso neste mundo, é uma repetição da conversão. É um contínuo volver-se para Deus; uma constante renovação de confissão, arrependimento e fé; um morrer para o pecado e um viver para a justiça. Este é um fato no tocante a todos os santos, patriarcas, profetas e apóstolos, de cuja experiência íntima a Bíblia nos fornece algum relato.

Passagens que Descrevem o Conflito entre a Carne e o Espírito

3. Esta verdade é ensinada de forma mais definida naquelas passagens que descrevem o conflito no crente entre a came e o Espírito. Já se fez referência a elas. Que o sétimo capítulo da Epístola de Paulo aos Romanos é um registro de sua própria vida interior por ocasião em que escrevia aquela Epístola, já se provou sobejamente; e esta tem sido a convicção do grande corpo de cristãos evangélicos em todas as eras da Igreja. Se esta é a interpretação correta daquela passagem, então prova-se que Paulo, pelo menos, não era isento de pecado; que tinha de contender com a lei em seus membros, guerreando contra a lei de sua mente; que gemia constantemente sob o peso do pecado que nele habitava. Em um período posterior de sua vida, quando estava prestes a ser oferecido, ele diz aos Filipenses, 3.12-14: “Não que eu o tenha já recebido ou tenha já obtido a perfeição; mas prossigo para conquistar aquilo para o que também fui conquistado por Cristo Jesus. Irmãos, quanto a mim, não julgo havê-lo alcançado; mas uma coisa faço: esquecendo-me das coisas que para trás ficam e

avançando para as que diante de mim estão, prossigo para o alvo, para o prêmio da soberana vocação de Deus em Cristo Jesus". Eis uma declaração inequívoca por parte do Apóstolo de que, mesmo no último período de sua vida, ele ainda não era perfeito; não havia ainda alcançado o topo da perfeita conformidade com Cristo, mas continuava prosseguindo, como em uma pista de corrida, com todo o afã, para alcançar o alvo de sua vocação. E responder a isto, como têm feito alguns eminentes defensores do perfeccionismo, dizendo que o fato de Paulo ainda não ser perfeito não prova que outros homens não o possam ser, é algo bem pouco satisfatório.

A passagem paralela, em Gálatas 5.16-26, destina-se aos cristãos em geral. Reconhece o fato de que eles são imperfeitamente santificados; que neles o princípio renovado, o Espírito como a fonte da vida espiritual, está em conflito com a came, os resquícios de sua natureza corrupta. Ela os exorta a mortificar a carne (não o corpo, mas sua natureza corrupta) e a esforçar-se constantemente por andar sob a influência controladora do Espírito. A diferença característica entre o não-renovado e o renovado não é que o primeiro é inteiramente pecaminoso e o último, perfeitamente santo; mas que o primeiro está totalmente sob o controle de sua natureza apostatada, enquanto o último tem o Espírito de Deus habitando nele, que o conduz a crucificar a came e a caminhar para a completa conformidade com a imagem de Deus. Nada houve no caráter dos cristãos gálatas para que esta exortação se aplicasse so-

mente a eles. O que as Escrituras ensinam concernente à fé, ao arrependimento e à justificação se destina a todos os cristãos; e assim o que é ensinado sobre a santificação se adapta ao caso de todos os crentes. Aliás, se uma pessoa agradece por ser perfeita e crê que já alcançou aquilo pelo que seus irmãos crentes ainda lutam, então grande parte da Bíblia perderia para ela seu valor. Que uso pode ela fazer dos Salmos, veículo através do qual o povo de Deus, ao longo de milênios, tem derramado seu coração? Como pode tal pessoa solidarizar-se com Esdras, Neemias ou algum dos profetas? Quão estranho lhe pareceria a linguagem de Isaías: "Ai de mim! Estou perdido! Porque sou homem de lábios impuros, habito no meio de um povo de lábios impuros, e meus olhos viram o Rei, o Senhor dos Exércitos!".

Argumento Extraído da Oração do Senhor

4. Os santos filhos de Deus, ao longo das Escrituras, têm chegado à sua presença, vindo com a confissão de pecado e imperfeição, orando por

misericórdia, não só pelo que fizeram, mas também pelo que são. Nosso Senhor, porém, ensinou todos os seus discípulos a sempre dirigir-se a seu Pai celestial, dizendo: “Perdoa nossas dívidas”. Esta injunção tem sido perene pedra de tropeço no caminho dos defensores da perfeição, desde Pelágio até nossos dias. Ela foi realçada por Agostinho ao argumentar contra a doutrina de seu grande oponente, de que os homens podem ser inteiramente isentos de pecado na presente vida. A resposta dada ao argumento desta fonte tem sido substancialmente a mesma dada por Pelágio. É apresentada em sua melhor forma pelo rev. Richard Watson.[1] Esse escritor afirma: “(1.) Que seria absurdo supor que alguma pessoa seja posta sob a necessidade de ‘transgredir’, a fim de que uma oração geral designada para os homens, em uma condição mista, pudesse reter sua aptidão a cada caso particular. (2.) Que a transgressão de cada gênero e grau não é pressuposta nesta oração como sendo contínua, a fim de ser usada sempre na mesma significação, ou do contrário poderia ser pleiteada contra a renúncia de algum pecado ou transgressão. (3.) Que esta petição é ainda relevante para o caso do inteiramente santificado e para o evange-licamente perfeito, já que nem a perfeição do primeiro homem nem a dos anjos está em pauta; ou seja, uma perfeição medida pela lei perfeita, a qual, em suas obrigações, contempla todas as criaturas como havendo cometido qualquer injúria por falha moral, e não admite, pois, qualquer escusa de enfermidades e equívocos de juízo; nem de qualquer grau de obediência abaixo daquilo que seres criados naturalmente perfeitos eram capazes de fazer. Pode haver, contudo, inteira satisfação de um ser que naturalmente se tomou fraco e imperfeito, e assim passível de equívoco e debilidade, bem como de defeito quanto ao grau daquela obediência e serviço absolutos que a lei de Deus, nunca curvada à fraqueza humana, de todos requer. Tais defeitos, equívocos e debilidades podem ser totalmente consistentes com a inteira satisfação da alma e da maturidade moral de um ser naturalmente ainda enfermo e imperfeito”.

A primeira e a segunda dessas respostas não tocam o ponto. Ninguém pretende que os homens sejam postos sob a necessidade de pecar, “a fim de que” sejam capazes de repetir a oração do Senhor. Aliás, isso seria absurdo. O argumento é este: se uma pessoa ora para ser perdoada, então confessa que é pecadora; e se é pecadora, então não está isenta de pecado nem é perfeita. E portanto o uso da oração do Senhor, por todos os cristãos, é um reconhe-

cimento de que nenhum cristão é, nesta vida, perfeito. A terceira resposta, que é aquela principalmente realçada e constantemente repetida, envolve contradição. Pressupõe que o que não é pecado requer-se que seja perdoado. O senhor Watson

diz que a petição “Perdoa nossas dividas” pode ser propriamente usada por aqueles que estão livres de pecado. Eqüivale a dizer que pecado não é pecado. O argumento pelo qual esta posição é sustentada também envolve contradição. Nossas “enfermidades” são pecados se julgadas pela “lei perfeita”; mas não o são se julgadas pela “lei evangélica”. Como não devemos ser julgados pela primeira, mas pela última, então a falta de conformidade com a lei não é pecado. A única incapacidade sob a qual os homens, desde a queda, labutam, provém de sua pecaminosidade, e portanto não justifica a falta de conformidade com aquele lei da qual se diz, e se diz corretamente, “nunca dobrou a fraqueza humana”.

Argumento Extraído da Experiência dos Cristãos

5. Sobre este tema, pode-se apelar para o testemunho da Igreja universal. Não há formas de culto, nem fórmulas de devoção privada, em qualquer época ou parte da Igreja, que não contenham confissão de pecado e oração por perdão. Toda a Igreja Cristã, com todos os seus membros, prostra-se diante de Deus, dizendo: “Tem misericórdia de nós, miseráveis pecadores”. Se aqui e ali, um e outro, entre essa multidão prostrada, recusam a curvar-se e unir-se a esta confissão, devem receber nossas condolências. Não obstante, dificilmente serão encontrados. A consciência é forte demais para a teoria, e portanto

6. Podemos apelar para a consciência de cada crente. Cada um sabe que é pecador. Nunca se encontra em um estado que satisfaça sua própria convicção quanto ao que ele deve ser. Pode chamar suas deficiências de enfermidades, fraquezas e erros, bem como pode recusar que os chamemos de pecadores. Mas isso não altera o caso. Independentemente de como forem chamados, admite-se que necessitam da misericórdia perdoadora de Deus.

§ 8. *Teorias do Perfeccionismo A Teoria Pelagiana*

Os dois princípios radicais do pelagianismo são: primeiro, que a natureza do homem não foi prejudicada pela queda, de modo que os homens estão isentos do pecado até que uma transgressão voluntária os faça culpados. Segundo, que nossas faculdades naturais, desde a queda, tanto quanto antes da queda, são plenamente competentes para prestar perfeita obediência à lei.

Desses princípios, Pelágio inferiu: (1.) Que uma pessoa (inclusive entre os pagãos) pode viver, desde o nascimento até a morte, isenta de todo e qualquer pecado, ainda que não assevere que alguém já tenha vivido assim. (2.) Que,

quando se convertem, os homens podem viver, e muitos homens têm vivido, sem pecado; obedecendo perfeitamente à lei. (3.) Que tal obediência foi prestada no exercício de sua capacidade, assistida pela graça de Deus.

Pelágio diz que devemos entender por graça o seguinte: (1.) A bondade de Deus em assim constituir nossa natureza para que possamos obedecer completamente à lei em virtude de nossa livre agência. (2.) A revelação, os preceitos e o exemplo de Cristo. (3.) O perdão de pecados cometidos antes da conversão. (4.) As influências morais da verdade e das circuns-

tâncias nas quais somos colocados. O efeito da graça, assim entendida, é simplesmente para prestarmos obediência mais facilmente.

No Concilio de Cartago, 418 d.C., os pelagianos foram condenados, entre outras coisas, por ensinarem: (1.) Que o efeito da graça era meramente tomar a obediência mais fácil. (2.) Que a declaração do Apóstolo João: “Se dissermos que não temos pecado, a nós nos enganamos, e a verdade não está em nós”, é, para alguns, mera expressão de humildade. (3.) Que a petição na oração do Senhor: “Perdoa nossas dívidas”, não se adapta aos santos. Usam-na simplesmente como expressão de desejos e necessidades de outros.

Portanto, segundo a teoria pelagiana: (1.) O pecado do qual o crente pode ser perfeita-mente livre é a transgressão voluntária de lei conhecida. Nada mais é da natureza do pecado. (2.) A lei à qual é possivel a perfeita conformidade nesta vida, e em muitos casos real, é a lei moral em toda a sua exatidão. (3.) Essa obediência pode ser praticada sem influência supematural do Espírito Santo.

A Teoria Romanista

Os romanistas ensinam: (1.) Que pela infusão da graça na justificação, que é efetuada pelo ou no batismo, tudo o que pertence à natureza do pecado é removido da alma. (2.) Que as boas obras realizadas em um estado de graça estão isentas da mácula do pecado e são perfeitas. “Si quis in quolibet bono opere justum saltem venaliter peccare dixerit... anathema sit”.[2] (3.) Que a lei pode ser e às vezes é perfeitamente obedecida pelos filhos de Deus nesta vida. (4.) Que os homens podem não só fazer tudo o que a lei requer, mas podem até mesmo ir além de seus requerimentos. (5.) Não obstante, visto que há uma lei superior àquela pela qual os homens devem ser julgados, ninguém é inteiramente livre de pecados veniais, ou seja, de pecados que não colocam a alma sob

condenação, e portanto todos os homens, nesta vida, precisam dizer: “Perdoa nossas dívidas”.

À luz de tais afirmações, transparece:

1. Que pecado, do qual os crentes avançados se diz estarem livres, significa somente aquilo que merece condenação, e em si mesmo merece a perda da graça ou do favor divino. Admite-se que a “concupiscência”, ou os resquícios do pecado original, não é removida pelo batismo, mas não é da natureza do pecado, no sentido já declarado. Tampouco são pecados veniais, ou seja, pecados que não perdem a graça, propriamente pecados, se julgados pela lei sob a qual os crentes estão agora postos. Portanto, no que diz respeito à parte negativa da perfeição, ou no que diz respeito à liberdade do pecado, os romanistas não pretendem a liberdade das faltas morais, mas simplesmente liberdade do que incorre na sentença da lei. É perfeição quando julgada por um padrão inferior de juízo.

2. A lei a que ora estamos sujeitos, e as exigências a respeito das quais os romanistas dizem serem satisfeitas pela obediência dos santos, não são a lei moral em sua exatidão original, mas a soma daquilo que se deve ao homem em suas presentes circunstâncias; em outros termos, as exigências da lei são acomodadas à condição dos homens nesta vida. Isso é evidente, porque dizem que os santos obedecem à lei quanto ao que é agora obrigatório, e porque admitem que os santos cometem pecados veniais, os quais só podem significar peca-

dos que, sob a mais estrita norma de juízo, mereceriam condenação.

3. Como declarado acima, distinguem entre lei e amor. A primeira é aquilo que todos os homens, e especialmente os cristãos, são obrigados a observar, mas o amor é o princípio superior que impele a fazer mais do que a lei ou a justiça requer. Conseqüentemente, a parte positiva da perfeição, ou a conformidade com a lei, não implica o grau mais elevado de excelência moral da qual nossa natureza é suscetível, mas somente quando corresponde a exigências inferiores da lei à qual ora estamos sujeitos. Em uma passagem já citada, diz Belarmino: “Defectus charitatis, quod videlicet non faciamus opera nostra tanto fervore dilectionis, quanto faciemus in patria, defectus quidem est, sed culpa, et peccatum non est. Unde etiam charitas nostra, quamvis comparata ad charitatem beatorum sit imperfecta, tamen absolute perfecta dici potest”.[3] Em termos semelhantes, diz Moehler:[4] “Nos tempos modernos, têm-se feito tentativas para

manter a antiga doutrina ortodoxa, presumindo que a lei moral faz exigências ideais, as quais, como qualquer outro ideal, devem permanecer inatingíveis. Se esse é o caso, então o homem que fica aquém desse ideal é tão pouco responsável, e tão pouco merecedor de castigo, como um poeta épico ficaria aquém da Ilíada de Homero".

A teoria romanista é consistente. No batismo, todo o pecado é lavado. Pela infusão da graça, é-nos dada plena capacidade para fazermos tudo o que se requer de nós. Nada pode ser exigido de nós além do que somos capazes de realizar, e portanto as exigências da lei são adaptadas ao nosso presente estado. Pela obediência a essa lei modificada, merecemos crescentes suprimentos de graça e a vida eterna.

A perfeição, pois, sobre a qual romanistas insistem é meramente relativa; não a isenção total do pecado, mas apenas de pecados tais que mereçam condenação; não santidade que é absolutamente perfeita, mas perfeita apenas com relação à lei sob a qual ora nos achamos colocados. É evidente que há uma diferença radical entre romanistas e protestantes quanto à natureza do pecado e aos limites da obrigação moral. Se eles adotassem nossa definição de pecado, não teriam pretensão a qualquer perfeição na presente vida.

A Teoria Arminiana

A perfeição que os arminianos ensinam é atingível e o que, em muitos casos, eles dizem ter realmente atingido nesta vida, declaram ser a completa conformidade com a lei; inclusive a isenção de pecado e o exercício apropriado de todas as afeições corretas e o desempenho de todos os deveres.

Epíscopo a define como guardar os mandamentos de Deus com um cumprimento perfeito; ou amar a Deus o quanto devemos amá-lo, segundo os requerimentos do evangelho; ou segundo o pacto da graça. "Por perfeição de graus, entende-se aquela perfeição suprema que consiste no supremo emprego da força humana assistido pela graça". "Esta perfeição inclui duas coisas: (1.) Uma perfeição proporcional às faculdades de cada indivíduo. (2.) O desejo de fazer contínuo progresso e alguém aumentar sua força mais e mais".

Limborch a define como "guardar os preceitos do evangelho de tal maneira, e em tal grau

de perfeição, como Deus requer de nós sob a ameaça de condenação eterna".

Essa obediência é “perfeita como sendo correspondente às estipulações contidas no pacto divino”. “Não é uma obediência impecável ou absolutamente perfeita, mas tal que consiste em amor sincero e hábito de piedade, o que exclui todo o hábito de pecado, com todas as ações enormes e deliberadas.”[7] Tal perfeição é constituída de três graus: (1.) Aquele dos principiantes. (2.) Aquele dos proficientes. (3.) Aquele dos verdadeiramente perfeitos, que têm subjugado o hábito do pecado e se deleitado na prática da virtude.

Diz Wesley:[5] [6] “A perfeição consiste em amar a Deus de todo o coração, mente, alma e forças. Isso implica que nenhum temperamento forte, nada contrário ao amor, permanece na alma; e que todos os pensamentos, palavras e ações são governados pelo amor”. Diz o dr. Peck[7] que ela é “um estado de santidade que satisfaz plenamente os requerimentos do evangelho”.

Ainda que tais definições difiram em alguns aspectos, todas concordam com a idéia geral de que a perfeição consiste na inteira conformidade com a lei à qual ora estamos sujeitos, e por meio da qual seremos julgados.

A Lei à qual os Crentes Estão Sujeitos

Segundo a teoria arminiana, o que é lei? A resposta a essa pergunta é formulada em uma forma negativa e em uma forma positiva. Negativamente, é expressa pelo dr. Peck como não sendo a lei adâmica, ou a lei originalmente dada a Adão. Diz Fletcher:[8] “Com respeito à lei não cristã de obediência paradisíaca, repudiamos totalmente a perfeição impecável”. “Não seremos julgados por tal lei; mas por uma lei adaptada ao nosso presente estado e circunstâncias, chamada lei de Cristo.” “Nosso Pai celestial nunca espera de nós, em nosso estado debilitado, a obediência do Adão imortal no paraíso.” As declarações positivas são: “É a lei de Cristo”. “Do evangelho.” “O padrão de caráter estabelecido no evangelho deve ser tal como é praticável pelo homem, apóstata como é. Procedente desse padrão está o que chamamos de perfeição cristã.”[9]

À luz disso, parece que a lei, segundo a qual os homens são declarados perfeitos, não é a lei moral original, mas a lei mitigada, adaptada ao estado debilitado do homem desde a queda. O pecado do qual o crente pode estar inteiramente livre não é toda a imperfeição moral que em si mesma merece castigo, mas só aquelas delinqüências que são inconsistentes com a lei mitigada do evangelho.

Sobre este ponto, a linguagem de Limborch supracitada é explícita. O que se

assevera não é “uma perfeição absolutamente impecável”. E Fletcher diz: Repudiamos totalmente a “perfeição impecável” segundo a lei paradisíaca. Diz Wesley: Por pecado entende-se: (1.) A transgressão voluntária de lei conhecida. Neste sentido, todos os que nascem de Deus estão isentos do pecado. (2.) Significa todas as disposições profanas, egoísmo, soberba, ira, pen-

sarnentos pecaminosos. Desses os perfeitos estão isentos. (3.) Mas equívocos e enfermidades não são pecados. Aliás, “são desvios da lei perfeita e, conseqüentemente, necessitam de expiação. Todavia não são propriamente pecados”. “Uma pessoa cheia do amor de Deus é ainda passível dessas transgressões voluntárias. Você pode chamar tais transgressões de pecados, caso queira, porém eu não o faço,”[10] Entretanto, a questão não é o que Wesley ou qualquer outra pessoa denomina pecado; mas o que a lei de Deus condena. Nada que a lei não condene pode requerer expiação. Se essas transgressões, portanto, carecem de expiação, então são pecados aos olhos de Deus. Nossa recusa em reconhecê-los como tais não altera sua natureza, nem remove sua culpa.

Segundo o sistema arminiano, especialmente como sustentado pelos wesleyanos, esta perfeição não se deve à capacidade inata, nem ao livre-arbítrio do homem, mas à graça de Deus, ou à influência supematural do Espírito. Perfeição é uma questão de graça: (1.) Porque é unicamente em virtude da obra de Cristo que Deus reduz as exigências da lei e aceita como perfeita a obediência que a lei mais branda do evangelho requer. (2.) Porque a capacidade de prestar tal obediência se deve à graciosa influência do Espírito Santo. (3.) Porque os crentes constantemente carecem da intercessão de Cristo como nosso Sumo Sacerdote para assegurar-lhes da condenação pelas transgressões voluntárias, sobre as quais, julgadas pela lei, sua penalidade incorreria.

A Teoria de Oberlin

Esta teoria é assim chamada porque seus proeminentes defensores são os oficiais da Oberlin University em Ohio. O Reitor Mahan[11] diz que a perfeição em santidade implica pleno e perfeito desempenho de todos os nossos deveres; de todas as obrigações existentes a respeito de Deus e de todos os demais seres. É amar a Deus de todo o coração, alma, mente e força. Implica a total ausência de egoísmo e a perpétua presença e toda a difusa influência de puro e perfeito amor.

O Professor Finney assim diz: “Por total santificação entendo a consagração de

todo o ser a Deus. Em outros termos, é o estado de devotamento a Deus e a seu serviço requerido pela lei moral. A lei é perfeita. Ela requer apenas o que é certo; tudo o que é certo, e nada mais. Nada mais e nada menos possivelmente é perfeição ou total santificação do que obediência à lei. Obediência à lei de Deus em uma criança, em um homem, em um anjo e em Deus mesmo é perfeição em cada um deles. E nada possivelmente é perfeição em qualquer ser dela destituído; nem possivelmente há algo acima dela".[12]

A lei que ora obriga os homens e à qual eles são obrigados a perfeitamente conformar-se é a lei moral original dada a Adão. Mas essa lei requer nada mais, nada menos o que cada pessoa, em seu estado interior e circunstâncias exteriores, é capaz de cumprir. A lei satisfaz o homem em cada passo de seu ascendente ou descendente progresso. Quanto mais graça, conhecimento ou força ele tiver, mais a lei exige. Em contrapartida, quanto menos conhecimento, cultura, suscetibilidade moral ou força ele possuir, menos a lei exige dele.

O Reitor Mahan diz: A perfeição não implica que amamos a Deus como fazem os santos no céu, mas meramente que o amamos até onde é praticável como nossas faculdades atuais.

O Professor Finney diz: A lei não requer que amemos a Deus quanto poderíamos fazê-lo, sempre aproveitemos nosso tempo, ou nunca pequemos. Não pressupõe que nossas faculdades estejam em perfeito estado. O serviço requerido é regulamentado por nossa capacidade.

O princípio dessa obediência perfeita é nossa própria capacidade natural. Um agente moral livre deve ser capaz de ser ou de fazer tudo o que a lei pode justamente requerer. Capacidade moral, capacidade natural, capacidade graciosa são distinções que o Professor Finney declara serem completamente absurdas. Diz ele: "É a primeira verdade da razão que a obrigação moral implica a posse de todo o gênero de capacidade que se requer para tornar possível o ato requerido".[13]

A teoria de Oberlin da perfeição fundamenta-se nos seguintes princípios:

1. A santidade consiste em benevolência desinteressada, ou seja, uma perfeita disposição de que Deus faz tudo o que o supremo bem do universo requer. Uma pessoa tem, ou não tem, tal disposição. Se a tem, então tem tudo o que se requer dela. É perfeita. Se não tem essa disposição, então está em rebelião contra Deus.

Portanto, afirma-se: “A perfeição, como implícita na ação de nossos poderes voluntários em plena harmonia com nossas presentes convicções do dever, é uma condição irreversível da vida eterna”.[14]

2. Não há pecado senão na transgressão voluntária de lei conhecida.

3. Não há caráter moral em algo, mas volições genéricas, ou aqueles propósitos que terminam em determinado fim. Não há caráter moral no sentimento, muito menos nos estados da mente não determinados pela vontade. Quando o propósito de uma pessoa é promover a felicidade do universo, ela é perfeitamente santa; quando é algo mais, ela é perfeitamente pecaminosa.

4. Cada pessoa, em virtude de ser um agente livre, possui capacidade plenária de cumprir todas as suas obrigações. Este princípio, ainda que mencionado por último, é a raiz de todo o sistema.

A Relação entre Essas Teorias da Perfeição

As teorias pelagianas e de Oberlin concordam quanto a seus pontos de vista da natureza do pecado; da capacidade do homem; e da extensão da obrigatoriedade da lei.

Diferem quanto a seus pontos de vista da natureza da virtude ou santidade. O sistema pelagiano não pressupõe que a benevolência desinteressada, ou o propósito de promover o supremo bem do universo, é a suma de toda a virtude; isto é, não põe o universo no lugar de Deus, como aquilo a que nosso compromisso é devido. Diferem também em que, enquanto os doutores de Oberlin mantêm a capacidade plenária do homem, dão mais importância à obra do Espírito Santo; e em que geralmente é admitido que, embora o homem tenha a capacidade de cumprir todo o seu dever, ele não a exercerá corretamente a menos que seja influenciado pela graça de Deus.

As teorias romanista e arminiana concordam: (1.) No sentido em que ambas ensinam que

a lei, à qual somos obrigados a conformar-nos, não é “excelência ideal”; não é a lei adâmica; não é a lei moral em sua exatidão original; mas uma lei mais branda adaptada à nossa condição desde a queda. (2.) Por isenção do pecado, não se entende a liberdade do que a lei, em sua exatidão, condena, e do que em sua natureza necessita de expiação e perdão, mas de tudo o que a lei mais branda, “a

lei de Cristo", condena. (3.) Concordam em negar que os homens, desde a queda, são perfeitamente capazes de guardar os mandamentos de Deus, mas atribuem a capacidade e a disposição de obedecer à graça de Deus, ou à influência supematural do Espírito Santo.

Diferem quanto ao modo no qual essa graça é comunicada, em que os romanistas dizem que é só através dos sacramentos; enquanto os arminianos dizem que a graça suficiente é dada a todos os homens, a qual, se devidamente posta em ação, assegura uma medida da graça tão grande que capacitará o crente chegar à perfeição. Diferem também quanto à natureza das boas obras até onde os romanistas incluem sob essa categoria muitas coisas não ordenadas nas Escrituras; e como ensinam a possibilidade de realizar obras de super-rogação, as quais os arminianos negam. Os romanistas ainda ensinam que as boas obras merecem a vida eterna, o que não fazem os arminianos evangélicos.

Todas essas teorias, contudo, concordam em ensinar que a lei de Deus tem sido abrandada a tal ponto que suas exigências são satisfeitas por um grau menor de obediência do que foi requerido de Adão ou do homem em seu estado normal; e portanto em invocar essa perfeição que de fato não é perfeição, seja à vista de Deus ou de uma consciência iluminada. É uma contradição dizer que é perfeita uma pessoa cujos atos e deficiências necessitam da expiação e da misericórdia perdoadora de Deus.

Pode-se seguramente presumir que nenhum ser humano vivente já viu um amigo seu a quem, ainda na imperfeita luz na qual um homem se revela a seus amigos, julgasse perfeito. E nenhum ser humano de mente sã pode considerar-se tão perfeito, a menos que abrande o padrão de juízo para adaptá-lo a seu caso. E aqui está um dos perigos especiais de todo o sistema. Se a lei de Deus pode ser relaxada em suas exigências para adequar-se ao estado de seus sujeitos, então não há limite para determinar sua condescendência. E assim o perfeccionismo tem às vezes, ainda que não entre os metodistas, bandeado para o antinomianismo.

CAPÍTULO XIX

ALEI

§ 1. *Princípios Preliminares*

A Personalidade de Deus Está Envolvida na Idéia da Lei; e, Portanto, Toda a Moralidade se Fundamenta na Religião

Os principais significados da palavra lei são: (1.) Uma ordem estabelecida na seqüência de acontecimentos. Uma lei, neste sentido, é mero fato. Que os planetas estão distantes do sol com base em determinada proporção; que as folhas de uma planta estão dispostas em uma espiral regular ao redor do caule; e que uma idéia sugere outra por associação, são fatos simples. Mas são propriamente chamados de leis, no sentido de ordens seqüenciais ou relacionais estabelecidas. Também as chamadas leis da luz, do som e da afinidade química são, em sua maior parte, meros fatos. (2.) Uma força com uma atuação uniforme que determina a seqüência regular de acontecimentos. Neste sentido, as forças físicas que observamos agindo a nosso redor são chamadas leis da natureza. A gravidade, a luz, o calor, a eletricidade e o magnetismo são forças desse gênero. O fato de sua ação uniforme lhes dá o caráter de leis. Assim o Apóstolo se refere também a uma lei de pecado em seus membros que guerreia contra a lei de sua mente. (3.) Lei é aquilo que obriga a consciência. Impõe a obrigação de conformar-se com suas exigências a todas as criaturas racionais. Isso é certo da lei moral em seu sentido mais amplo. É também certo das leis humanas dentro da esfera de sua operação legítima.

Em todos esses sentidos da palavra, uma lei implica um legislador; isto é, uma inteligência agindo voluntariamente para alcançar um fim. A ação irregular ou não regulada das forças físicas produz caos; sua ação ordenada produz o cosmo. Mas uma ação ordenada é uma ação preestabelecida, sustentada e dirigida para consecução de um propósito.

Isso é ainda mais evidentemente certo com respeito às leis morais. A mais superficial análise de nossos sentimentos é suficiente para provar que a obrigação moral é a obrigação de conformar o caráter e a conduta à vontade de um Ser infinitamente perfeito, que tem autoridade para fazer imperativa sua vontade, e que tem o poder e o direito de castigar a desobediência. O sentimento de culpa transforma-se especialmente em uma consciência responsável diante de um governante moral. Assim, a lei moral é em sua natureza a revelação da vontade de Deus até onde essa vontade se relaciona com a conduta de suas criaturas. Não tem outra autoridade nem outra sanção senão aquela que dele deriva.

O mesmo sucede com respeito às leis dos homens. Elas não têm poder nem

autoridade a não ser que tenham um fundamento moral. E, se têm uma base moral que obrigue a consciência, esta base precisa ser a vontade divina. A autoridade dos governantes civis, os direitos

de propriedade, de matrimônio e todos os demais direitos civis não repousam em abstrações, nem em princípios gerais da conveniência. Poder-se-iam ser desconsiderados sem nenhum senso de culpa, se não estivessem sustentados pela autoridade de Deus. Portanto, toda a obrigação moral se transforma na obrigação de conformar-se à vontade de Deus. É por isso que o teísmo é a base da jurisprudência tanto quanto da moralidade. Esta doutrina é ensinada por Stahl, provavelmente a maior autoridade viva sobre a filosofia da lei. “Cada ciência filosófica”, diz ele, “deve começar com o primeiro princípio de todas as coisas, ou seja, com o Absoluto. Portanto, deve decidir entre teísmo e panteísmo, entre a doutrina de que a causa ou princípio primário é o Deus pessoal, extraterreno, auto-revelador, e da doutrina de que o princípio primário é um poder impessoal e imanente no mundo.”[15] Não é o panteísmo, e, sim,

0 fetichismo, que faz com que todas as coisas sejam Deus. A questão real é se o Absoluto tem ou não personalidade e autoconsciência. Stahl disse previamente com o mesmo propósito que toda a filosofia e toda a religião, especialmente a cristã, devem produzir uma teoria do universo (a Weltanschauung). Para ele, o fundamento da ciência legal e política (de Rechts-und Staatslehre)[16] é a doutrina cristã sobre Deus e sua relação com o mundo. Ele, pois, chama seu sistema “teológico” no sentido de fazer da natureza e da vontade de Deus o fundamento de todos os deveres e a fonte de todos os direitos.

Reconhece, contudo, a distinção entre moralidade e religião. “Moralidade”, diz ele, “é a perfeição (Vollendung) do homem em si mesmo (no que diz respeito à vontade); ou a revelação do ser divino no homem. O homem é a imagem de Deus, e portanto em sua natureza é semelhante a Deus, perfeito ou completo em si mesmo; e conformar-se à imagem divina é para ele o alvo e mandamento (Mt 5.45). A religião, em contrapartida, é o vínculo entre o homem e Deus, ou o que une os homens a Deus, de modo que devemos conhecer e querer somente nele, tudo quanto se refira a ele - toda a consagração, a união pessoal com Deus.
E assim, o amor a nosso próximo, a coragem, a espiritualidade (o oposto da sensualidade) podem ser simplesmente virtudes morais; enquanto a fé e o amor a Deus são puramente religiosos. A coragem do guarda de Napoleão era uma virtude moral (um estado da vontade); a coragem de Lutero era religiosa (um poder derivado de sua relação com Deus).”[17]

A religião e a moralidade, ainda que assim diferentes, não são independentes. São apenas diferentes fases de nossa relação com Deus. Stahl, portanto, contraria a doutrina de Grotius, de que haveria um *jus naturale* se não houvesse Deus. O que realmente eqüivale a dizer que haveria uma obrigação para com a bondade se não houvesse tal coisa chamada bondade. A excelência moral é da própria essência de Deus. Ele é bondade concreta; razão, excelência, conhecimento e poder infinitos na forma pessoal; de modo que não pode haver obrigação para com a virtude que não envolva obrigação para com Deus. Wolf levou a bom termo a doutrina de Grotius à extensão de dizer que um ateu, se for consistente, agirá justamente como age o cristão. Esse princípio de Grotius, diz Stahl, continha o germe da separação da religião, o que se revelou com Kant em ignorar, e com aqueles que o seguiram, na negação de Deus.[18]

"A idéia primária de bondade é a vontade essencial, não criativa, de Deus. A vontade divina, em sua essência, é amor, misericórdia, paciência, verdade, fidelidade, retidão, espiritualidade infinitos, bem como tudo o que se inclui na santidade, a qual constitui a natureza mais profunda de Deus. A santidade de Deus, portanto, não precede sua vontade ('sanctitas antecedens voluntatem' dos escolásticos) nem a segue, mas é sua própria vontade. O bem não é uma lei para a vontade divina (de modo que Deus quer porque é bom); nem a criação de sua vontade (de modo que se toma bom porque Deus o quer); mas é a natureza (das Urwollen) de Deus de eternidade a eternidade."[19] Disse ainda: "Daí segue-se que a bondade moral é concreta, específica, ... absoluta, original, determinada tanto por leis lógicas como por uma relação com fins externos.... Esta não é a doutrina dos éticos modernos. Segundo o ponto de vista eudemonístico adotado pelos filósofos ingleses, por Tomásio e outros, o bem é bom porque tende a produzir felicidade. Segundo os racionalistas, o bem é conformidade com as leis do pensamento (Denkrichtigkeit). ... Esta foi a doutrina real de Wolf, que a moralidade consistir na ordem (Regelmãssigkeit); ainda mais decididamente, ela foi a doutrina de Kant, para quem a lei moral é uma conseqüência das leis do pensamento. Ele diz expressamente que a idéia de bem moral deve derivar-se de lei precedente, ou seja, da lei da razão."[20]

Estes dois princípios, pois, devem ser tomados como axiomáticos; primeiro, que o bem moral é bom em sua própria natureza, e não por causa de suas tendências, ou por causa de seu fundamento na natureza e vontade de Deus. Estes princípios são muito abrangentes. São de especial importância na exposição da lei em seu aspecto como a vontade revelada de Deus designada a regular o caráter e conduta humanos.

Princípios Protestantes Limitando a Obediência às Leis Humanas

Há outro princípio considerado fundamental por todos os protestantes, ou seja, que a Bíblia contém toda a regra de dever para os homens em seu presente estado de existência. Nada pode legitimamente obrigar a consciência que não seja ordenado ou proibido pela Palavra de Deus. Este princípio é a salvaguarda da liberdade com que Cristo libertou seu povo. Se ele for negado, colocamo-nos à mercê da Igreja externa, do estado ou da opinião pública. Este é simplesmente o princípio de que é justo obedecer a Deus antes que aos homens.
Nossa obrigação de prestar obediência às prescrições humanas em quaisquer de suas formas repousa sobre nossa obrigação de obedecer a Deus; e, portanto, sempre que as leis humanas estiverem em conflito com a lei de Deus, somos obrigados a desobedecer-lhes. Quando os imperadores pagãos ordenaram que os cristãos adorassem os ídolos, os mártires recusaram. Quando os papas e os concílios ordenaram que os protestantes rendessem culto à Virgem Maria e reconhecessem a supremacia do bispo de Roma, os mártires protestantes recusaram. Quando ordenaram aos presbiterianos da Escócia, seus governantes na Igreja e no estado, que se submetessem à autoridade dos bispos, eles recusaram. Quando lhes ordenaram aos puritanos da Inglaterra que reconhecessem a doutrina da “obediência passiva”, novamente recusaram. E é à postura adotada por esses mártires e confessores que o mundo deve toda a liberdade civil e religiosa que ora desfruta.

A questão de se alguma promulgação da Igreja ou do estado entra em conflito com a

verdade ou a lei de Deus deve ser decidida por cada pessoa individualmente. É sobre o indivíduo que pesa a responsabilidade, e portanto é para ele, como indivíduo, a quem pertence o direito de julgar.

Ainda que esses princípios, quando expostos na forma de teses, sejam reconhecidos universalmente entre os protestantes, todavia com muita freqüência são negligenciados. Esse é o caso não só quanto ao passado, quando a Igreja e o estado reivindicaram abertamente o direito de fazer leis que obrigassem a consciência. E o caso na atualidade. Os homens continuam insistindo no direito de converter em pecado aquilo que Deus não proíbe; e em obrigatório, aquilo que Deus não ordenou. Prescrevem normas de conduta e estipulações de comunhão eclesial que não têm sanção na Palavra de Deus. É justamente um

dever para o povo de Deus resistir a tais usurpações, como foi para os primeiros cristãos resistir à autoridade dos imperadores de Roma em questões de religião, ou para os protestantes recusarem reconhecer o direito do papa de determinar-lhes no que deviam crer e o que deviam fazer. A essência da infidelidade consiste em pôr o homem suas próprias convicções sobre questões de verdade e dever acima da Bíblia. Isso pode ser feito por fanáticos na causa da benevolência, tanto quanto por fanáticos em qualquer outra causa. É infidelidade em ambos os casos. E como tal deve ser denunciado e resistido a menos que estejamos dispostos a renunciar nosso compromisso com Deus e tomar-nos servos de homens.

A Liberdade Cristã em Assuntos Indiferentes

É perfeitamente consistente com o princípio supracitado de que uma coisa pode ser boa ou má segundo certas circunstâncias, e portanto pode ser às vezes mau fazer o que a Bíblia não condena. O próprio Paulo circuncidou a Timóteo; no entanto, disse aos gálatas que, caso se deixassem circuncidar, Cristo de nada lhes serviria. Comer came oferecida em sacrifício aos ídolos era assunto de indiferença. O Apóstolo, porém, disse: “Se a comida servir de ocasião para meu irmão cair, jamais comerei came, para não pôr tropeço a meu irmão”.

Há dois importantes princípios envolvidos nesses fatos bíblicos. O primeiro é que uma coisa por si só indiferente pode tomar-se até mesmo fatalmente má se for feita com má intenção. A circuncisão não era nada, e a incircuncisão nada era. Pouco importava que um homem fosse ou não circuncidado. Mas se alguém se submetia à circuncisão como ato de obediência legal, e como condição necessária de sua justificação diante de Deus, o evangelho era com isso rejeitado, ou, como expressa o Apóstolo, caía da graça. Negava o método de justificação pela graça, e Cristo deixava de ter proveito. Da mesma maneira, comer came que havia sido oferecida em sacrifício a um ídolo era questão de indiferença. “A comida”, diz Paulo, “não nos recomenda diante de Deus; porque com isso não nos tomamos melhores se comermos, nem se comermos nos tornaremos piores.” Não obstante, se alguém comia carne como ato de reverência ao ídolo, ou em circunstâncias que implicassem que era um ato de culto, então se fazia culpado de idolatria. E por isso o Apóstolo ensinava que a participação em festas celebradas dentro dos recintos do templo de um ídolo era idolatria.

O outro princípio é que, não importa qual seja nossa intenção, pecamos contra

Cristo quando fazemos uso tal de nossa liberdade, em assuntos indiferentes, que levamos outros a tropeçar. No primeiro destes casos, o pecado não estava em circuncidar-se, mas em fazer da circuncisão uma condição da justificação. No segundo caso, a idolatria consistia não em

comer carne oferecida em sacrifício aos ídolos, mas em comê-la como um ato de culto ao ídolo. E no terceiro caso, o pecado estava não em afirmar nossa liberdade em questões indiferentes, mas em levar outros a tropeçar.

As normas que as Escrituras estabelecem de maneira clara acerca desta questão são: (1.) Que nenhum indivíduo nem grupo tem o direito de declarar pecaminoso aquilo que Deus não proíbe. Não havia pecado em circundar-se, nem em comer carne, nem em observar os dias sagrados dos hebreus. (2.) Que é uma violação da lei do amor, e por isso mesmo um pecado contra Cristo, empregar de tal maneira a própria liberdade que leve outros a pecar. “Vede, porém”, diz o Apóstolo, “que esta vossa liberdade não venha, de algum modo, a ser tropeço para os fracos.” “E desse modo, pecando contra os irmãos, golpeando-lhes a consciência fraca, é contra Cristo que pecais” (ICo 8.9, 12). “É bom não comer carne, nem beber vinho, nem fazer qualquer outra coisa com que teu irmão venha a tropeçar [ou ofender-se ou enfraquecer-se].” “Todas as coisas, na verdade, são limpas, mas é mau para o homem o comer com escândalo” (Rm 14.21, 20). (3.) Nada em si mesmo indiferente pode ser constituído como obrigação universal e permanente. O fato de que era mau na Galácia submeter-se à circuncisão não significa que fosse mau para Paulo circuncidar Timóteo. O fato de que fosse mau em Corinto comer carne não significa que seja sempre e em todo o lugar mau. Uma obrigação que surja das circunstâncias tem de variar com as circunstâncias. (4.) É questão do livre juízo quando é obrigatório abster-se do uso de coisas indiferentes. Ninguém tem o direito de decidir esta questão pelos outros. Nenhum bispo, sacerdote ou tribunal eclesiástico tem o direito de decidi-lo. Caso contrário, não seria assunto livre. Paulo reconhecia constantemente o direito (gfouoLa) dos cristãos de julgar tais casos por si mesmos. Ele faz isso não só por implicação, mas também expressamente o assevera e condena os que o põem em dúvida. “Quem come não despreze o que não come; e o que não come não julgue o que come, porque Deus o acolheu. Quem és tu que julgas o servo alheio? Para seu próprio senhor está em pé ou cai; mas estará em pé, porque o Senhor é poderoso para o suster. Um faz diferença entre dia e dia; outro julga iguais todos os dias. Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente” (Rm 14.3-5). É adágio comum que cada homem tem um papa em seu próprio seio. Ou seja, a disposição de assenhorear-se da herdade de Deus é

quase universal. Os homens desejam que suas opiniões acerca das questões morais sejam feitas lei para obrigar a consciência de seus irmãos. Esta é uma usurpação igualmente grande de uma prerrogativa divina quando feita por um cristão individual ou um tribunal eclesiástico feito pelo bispo de Roma. Somos tão obrigados a resistir em um caso como no outro. (5.) Está envolvido no que se disse que o uso que alguém fizer de sua liberdade cristã nunca pode ser a base de uma censura eclesiástica nem uma condição para a comunhão cristã.

O Uso Bíblico da Palavra Lei

As Escrituras invariavelmente entendem por lei a manifestação da vontade de Deus. Todas as operações da natureza são ordenadas por leis de sua designação. E sua vontade é descrita como fundamento último da obrigação moral. Em hebreu ela é chamada iVYifl,, instrução, visto ser, como diz o Apóstolo, "a forma de conhecimento e da verdade". É o padrão do certo e o errado. Em grego é chamada vópoç, costume; e então, como costume ou uso que regula a conduta dos homens, o que quer que tenha essa autoridade, ou de fato

controla a ação, é chamado vópoç. No Novo Testamento é constantemente usada nesse sentido amplo. É às vezes aplicada a uma norma de conduta seja como for revelada; às vezes, às Escrituras como a vontade de Deus supematuralmente revelada, como a regra de fé em prática; às vezes, ao Pentateuco ou Lei de Moisés; e às vezes, especialmente à lei moral. Aqui deve ser tomada no sentido de revelação da vontade de Deus que se designa para obrigar a consciência e regular a conduta dos homens.

Como a Lei se Revela

Esta lei se revela na constituição de nossa natureza, e mais plena e claramente na Palavra de Deus escrita. Que há uma revelação obrigatória da lei, independentemente de qualquer revelação supematural externa, é expressamente ensinado na Bíblia. Paulo diz dos pagãos que eles são lei para si mesmos. Têm a lei escrita no coração. Isso se prova, nos diz ele, porque eles praticam (t>úaei, por natureza, ou seja, em virtude da constituição de sua natureza, as coisas da lei. Os mesmos atos morais que a lei escrita prescreve, a conduta dos pagãos comprova que eles sabem ser obrigatórios. Daí sua consciência aprovar ou reprovar quando obedecem ou desobedecem a essa lei interiormente revelada. O que é assim ensinado nas Escrituras é confirmado pela consciência ou pela experiência. Cada ser humano é cônscio de um conhecimento do certo e errado e de um senso de obrigação, os quais são independentes de toda a revelação

externa. Ele pode ser incapaz de determinar de onde vem tal conhecimento. Sabe, contudo, que ele tem acompanhado sua geração desde a aurora da razão, e tem-se alargado e fortalecido assim que sua própria razão acordou. Sua consciência lhe diz que a norma está aí dentro e aí permanece, embora não exista nenhuma revelação positiva ou externa do dever. Em outros termos, não estamos atribuindo o senso de obrigação moral a uma lei extemamente revelada, como sua fonte, mas à constituição de nossa natureza. Não há a experiência de alguma classe de seres humanos exclusivamente, mas a experiência comum da raça. Onde quer que haja seres humanos, aí existe o senso de obrigação moral e certo conhecimento do certo e errado.

Objeta-se freqüentemente contra esta doutrina, dizendo-se que os homens diferem amplamente em seus juízos morais. O que pessoas de uma época ou país consideram como virtudes, pessoas de outras épocas ou países declaram como crimes. Mas essa própria diversidade prova o exercício do senso moral. Seres humanos não poderiam diferir nos critérios sobre beleza, se o elemento estético não pertencesse à sua natureza. Tampouco poderiam diferir em questões de moralidade a menos que o senso de certo e errado fosse inato e universal. A diversidade em questão não é maior do que em referência às verdades racionais. Que os seres humanos diferem em seus critérios quanto ao que é verdadeiro não prova que a razão não é um elemento natural e essencial de sua constituição. Como há certas verdades da razão que são intuitivas e percebidas por todos os seres humanos, assim há verdades morais tão simples que são universalmente reconhecidas. Como além desses estreitos limites há diversidade de conhecimento, assim deve haver diversidade de critério. Mas isso não é inconsistente com a doutrina bíblica de que mesmo os pagãos mais degradados são lei para si mesmos, e revelam a obra da lei escrita no seu coração. Como a revelação que Deus fez de seu eterno poder e Deidade, em suas obras, é verdade fidedigna e suficiente para fazer inescusável a ignorância ou a negação de sua existência, embora não substitua a necessidade

de uma revelação mais clara em sua palavra, assim há uma revelação imperfeita da lei feita na própria constituição de nossa natureza, pela qual os que não possuem outra revelação serão julgados, mas a qual não toma desnecessários os ensinos mais claros das Escrituras.

Diferentes Tipos de Leis

Ao olhar para a Bíblia como contendo uma revelação da vontade de Deus, a

primeira coisa que chama a atenção é a grande diversidade de preceitos ali contida. Essa diferença se deve à natureza dos preceitos, e à base sobre a qual repousam, ou à razão pela qual eles são obrigatórios.

1. Há leis que se baseiam na natureza de Deus. A esta classe pertence o mandamento de amar supremamente a Deus, de ser justo, misericordioso e gentil. O amor deve ser sempre e em por toda a parte obrigatório. A soberba, a inveja e a malícia devem ser em todos os lugares e sempre nocivos. Tais leis são obrigatórias para todas as criaturas racionais, tanto anjos quanto homens. O critério dessas leis é que elas são absolutamente imutáveis e indispensáveis. Qualquer mudança nelas implicaria não meramente mudança nas relações humanas, mas também na própria natureza de Deus.

2. Uma segunda classe de leis inclui aquelas que têm por base as relações permanentes dos homens em seu atual estado de existência. Essas são as leis morais, em distinção às leis meramente estatutárias, acerca da propriedade, do matrimônio e dos deveres de pais e filhos, ou de superiores e inferiores. Tais leis dizem respeito aos seres humanos somente em seu atual estado de existência. Elas são, não obstante, permanentes quanto às relações que persistem em contemplar. Algumas dessas leis são obrigatórias para os homens como tais; outras, para os esposos como esposos, para as esposas como esposas, e para os pais e filhos como tais, e, conseqüentemente, são obrigatórias para todos aqueles que mantêm essas várias relações. Baseiam-se na natureza das coisas, como já se expressou; ou seja, sobre a constituição que Deus considerou oportuno ordenar. Essa constituição poderia ter sido diferente, e então essas leis não teriam vindo à existência. O direito de propriedade não teria necessidade de existir. Deus poderia ter feito todas as coisas tão comuns como a luz do sol ou o ar. Os homens poderiam ser como os anjos, não se casando nem se dando em casamento. Sob tal constituição, não haveria lugar para uma multidão de leis que são agora de obrigação universal e necessária.

3. Uma terceira classe de leis tem por base certas relações temporais dos homens, ou condições da sociedade, e é regida pela autoridade de Deus. A essa classe pertencem muitas das leis judiciais ou civis da antiga teocracia; leis que regulavam a distribuição da propriedade, os deveres de esposos e esposas, o castigo de crimes etc. Tais leis eram a aplicação de princípios gerais de justiça e direito a circunstâncias peculiares do povo hebreu. Tais disposições obrigam somente aqueles que são contemplados nas circunstâncias, e cessam de ser obrigatórias quanto tais circunstâncias mudam. É sempre em todo o lugar

certo que o crime seja punido, mas o tipo ou grau de castigo pode variar com a condição variável da sociedade. É sempre justo que os pobres sejam socorridos, mas uma maneira de cumprir esse dever pode ser apropriada em uma época e país, e outra preferível em outros tempos e lugares. Portanto, todas aquelas leis no Velho Testamento que tinham sua base nas circunstâncias peculiares dos hebreus deixaram de ser obrigatórias quando se desvaneceu a antiga dispensação.

É às vezes difícil determinar a qual das duas últimas classificações pertencem certas

leis do Velho Testamento, e por isso é difícil decidir se ainda continuam ou não obrigatórias. Alguns lamentáveis males têm surgido em decorrência de erros quanto a este ponto. As teorias da união entre a Igreja e o estado, do direito dos magistrados de interferir autoritativamente em questões de religião e do dever de perseguição, pelo que diz respeito à sua autoridade bíblica, repousam sobre a transferência de certas leis baseadas nas relações temporais dos hebreus para as relações transformadas dos cristãos. Como os reis hebreus eram os guardiões de ambas as tábuas da Lei, e se lhes ordenara que suprimissem a idolatria e toda a falsa religião, inferiu-se daí que esse continuava sendo o dever do magistrado cristão. Pelo fato de haver Samuel despedaçado a Agague, concluiu-se que era justo tratar de forma semelhante os hereges. Ninguém pode ler a história da Igreja sem ficar impressionado pelos terríveis males que surgiram de tal erro. De um lado, há algumas das leis judiciais do Velho Testamento que estavam realmente fundamentadas nas relações permanentes dos homens, e por isso foram designadas a uma obrigação perpétua, e muitos as têm repudiado como peculiares à antiga dispensação. Assim ocorre com algumas das leis concernentes ao matrimônio, e com a aplicação da pena capital por crime de homicídio. Caso se pergunte: Como devemos determinar se alguma lei judicial do Velho Testamento continuam ainda em vigor?, a resposta é, primeiro: Quando a autoridade contínua de tal lei é reconhecida no Novo Testamento. Isso, para o cristão, é decisivo. E segundo: Se a razão ou base para determinada lei é permanente, a própria lei é permanente.

4. A quarta classe de leis é a chamada positiva, a qual deriva toda a sua autoridade de um mandamento explícito de Deus. Tais são os ritos e cerimônias externos, como a circuncisão, os sacrifícios e a distinção entre animais limpos e impuros, e entre meses, dias e anos. O critério dessas leis é que elas não seriam obrigatórias a não ser que fossem positivamente promulgadas; e que são

obrigatórias para aqueles a quem foram dadas, e só enquanto permanecerem em vigor por disposição divina. Tais leis podem ter atendido a fins importantes, e é indubitável que houve razões válidas para sua imposição; não obstante, diferem especificamente daqueles mandamentos que são, em sua natureza, moralmente obrigatórios. A obrigação de obedecer a tais leis não provém de sua idoneidade para o fim a que foram dadas, mas unicamente do mandamento divino.

Até Onde as Leis Contidas na Bíblia Podem Ser Dispensadas?

Esta é uma questão muito debatida entre protestantes e romanistas. Os protestantes alegam que a Igreja não tem o poder que os romanistas pretendem, de liberar os homens da obrigação de um juramento, nem de tomar legítimos os matrimônios que, sem a sanção da Igreja, seriam inválidos. A Igreja não tem nem a autoridade de pôr de lado alguma lei de Deus, nem de decidir as circunstâncias sob as quais uma lei divina deixa de ser obrigatória, de modo que continue sendo até que a Igreja declare que as partes estão isentas de sua obrigação. Acerca desta questão é evidente: (1.) Que ninguém senão Deus pode isentar os homens da obrigação de qualquer lei divina, a qual ele impôs sobre os homens. (2.) Que com respeito às leis positivas do Velho Testamento, e às disposições judiciais tais como as que foram designadas exclusivamente para os hebreus que viveram sob a teocracia, foram todas abolidas pela introdução da nova dispensação. Não estamos mais sob a obrigação de circuncidar nossos

filhos, de guardar a Páscoa, ou a festa dos tabemáculos, de subir três vezes por ano a Jerusalém, ou de retribuir olho por olho ou dente por dente. (3.) Com respeito àquelas leis que se fundamentam nas relações permanentes dos homens, tais como as leis da propriedade, do matrimônio e da obediência aos pais, elas podem ser postas de lado pela autoridade de Deus. Não foi errado para os hebreus despojarem os egípcios ou desapossarem os cananeus, porque Aquele de quem é a terra e sua plenitude autorizou tais atos. Ele tinha o direito de tomar a propriedade de um povo e dá-la a outro. O extermínio dos habitantes idólatras da terra prometida sob o comando de Josué foi um ato de Deus, como se efetuado pela peste ou pela fome. Foi uma execução judicial ordenada pelo Supremo Governante. Da mesma maneira, embora o matrimônio tal como instituído por Deus foi e continua sendo um pacto indissolúvel entre um homem e uma mulher, não obstante ele considerou oportuno permitir, sob a lei de Moisés, e dentro de certas limitações, tanto a poligamia quanto o divórcio. Enquanto a permissão estava em vigor, essas coisas eram legítimas.

Quando foi retirada, deixaram de ser permissíveis.

Quando uma Lei Divina é Substituída por Outra

A classificação anterior das leis divinas, que é a geralmente adotada, comprova que elas diferem em sua dignidade e importância relativa. Daí, quando entram em conflito, o inferior deve ceder lugar ao superior. Isso é o que se nos ensina quando Deus diz: “Misericórdia quero, e não sacrifício”. E nosso Senhor disse o mesmo: “O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”, e por isso o sábado podia ser violado quando os deveres da misericórdia assim fizessem necessário. Ao longo de todas as Escrituras, deparamo-nos com leis positivas subordinadas às da obrigação moral. Cristo aprovou o mestre da lei que afirmou que amar a Deus de todo o coração e a nosso próximo como a nós mesmos “supera a todos os holocaustos e sacrifícios”.

A Perfeição da Lei

A perfeição da lei como revelada nas Escrituras inclui os pontos já considerados: (1.) Que tudo o que a Bíblia declara ser errado é errado; que tudo o que ela declara ser certo é certo. (2.) Que nada é pecaminoso que a Bíblia não condene; e nada é obrigatório sobre a consciência que ela não ordene. (3.) Que as Escrituras são uma norma completa de dever, não só no sentido supramencionado, mas também no sentido em que não há e não pode haver padrão superior de excelência moral. Os romanistas, ao contrário, ensinam que uma pessoa pode fazer mais do que a lei requer. Há certas coisas que são ordenadas, e portanto absolutamente obrigatórias; e outras que são recomendadas, mas não ordenadas, tais como a pobreza voluntária, o celibato e a obediência monástica. Essas são mantidas como sendo virtudes de um grau superior à obediência a mandamentos explícitos. Tal doutrina se fundamenta nos conceitos errôneos da Igreja de Roma sobre a natureza do pecado e as bases da obrigação moral. Se nada é pecaminoso senão o que é voluntário, ou seja, a transgressão deliberada de lei conhecida; e se a lei é satisfeita por ação voluntária neste sentido dos termos, então é concebível que uma pessoa pode, nesta vida, prestar perfeita obediência à lei, e ainda ir além de suas exigências. Isso está também conectado com a distinção que os romanistas fazem entre

pecados morais e veniais. Os primeiros são aqueles que perdem a graça batismal e reduzem a alma a seu estado original de morte e condenação espirituais. Os

últimos são pecados que não contêm esse efeito moral, mas que podem ser plenamente expiados por meio da confissão e penitência. Mas, se a lei de Deus é espiritual, estendendo-se aos pensamentos e sentimentos, sejam impulsivos ou cultivados; e se ela demanda todos os gêneros e graus de excelência moral, ou completa congenialidade com Deus, bem como conformidade com sua imagem, então não há lugar algum para tais distinções e nenhuma norma superior de conduta moral. A lei do Senhor, portanto, é perfeita em todo o sentido do termo.

O Decálogo

A questão de se o Decálogo é uma norma perfeita de dever deve, em certo sentido, ser respondida afirmativamente. (1.) Porque ordena amar a Deus e ao homem, o que, como nosso Senhor ensina, inclui todos os demais deveres. (2.) Porque nosso Senhor o confirmou como um código perfeito, quando, no evangelho, disse ao jovem: “Faze isto e viverás”. (3.) Cada mandamento específico, por toda a parte registrado, pode ser atribuído a algum outro de seus vários mandamentos. De modo que a perfeita obediência ao Decálogo, em seu espírito, seria a perfeita obediência à lei. Não obstante, há várias coisas obrigatórias sobre nós das quais, sem uma revelação ulterior da vontade de Deus além da contida no Decálogo, jamais teríamos consciência. O grande dever dos homens sob o evangelho é a fé em Cristo. Isso nosso Senhor ensina quando diz: “Esta é a obra de Deus, que creiais naquele que ele enviou”. Isso compreende ou produz tudo quanto se exige de nós, quer quanto à fé, quer quanto à prática. Daí aquele que crer será salvo.

Normas de Interpretação

Os teólogos costumam estabelecer muitas regras para a interpretação apropriada da lei divina, como se os preceitos negativos devessem ser entendidos como incluindo os positivos; e os positivos, os negativos. Que, ao proibir um ato, fica compreendido nessa proibição tudo o que naturalmente conduz a ele; que, ao condenar uma transgressão, todas as outras de gênero semelhante são igualmente proibidas. Todas essas regras se fundem numa só. O Decálogo não deve ser interpretado como as leis dos homens, que só fazem referência a atos externos, mas como a lei de Deus, a qual se estende aos pensamentos e às intenções do coração. Em todos os casos se verá que os vários mandamentos contêm algum princípio inclusivo de dever, sob o qual se exclui uma multidão de deveres específicos subordinados.

§ 2. A Divisão do Conteúdo do Decálogo

Como a lei foi dada no Sinai e escrita em duas tábuas de pedra, ela é chamada reiteradamente nas Escrituras de “As Dez Palavras”, ou, como algumas versões em português [por exemplo, a Trinitariana] de Êxodo 34.28, “Os Dez Mandamentos”, não há dúvida alguma de que a lei deve ser dividida em dez preceitos distintos. (Ver Dt 4.13 e 10.4.) Este sumário de deveres morais é também chamado nas Escrituras de “O Pacto”, por conter os princípios fundamentais do solene contrato entre Deus e seu povo eleito. Ainda mais freqüentemente, é chamado

de “O Testemunho”, como a atestação da vontade de Deus concernente ao caráter e à conduta humanos.

O Decálogo aparece em duas formas que diferem levemente entre si. A forma original se encontra no vigésimo capítulo de Êxodo; a outra, em Deuteronômio 5.6-21. As principais diferenças entre elas são, primeiramente, que o mandamento acerca do Sábado é em Êxodo promulgado com referência ao fato de Deus haver repousado no dia sétimo, depois da obra da criação, enquanto em Deuteronômio é inculcado com referência à libertação de seu povo do Egito, por parte de Deus. Segundo, no mandamento acerca da cobiça é dito em Êxodo: “Não cobiçarás a casa de teu próximo, nem cobiçarás a mulher de teu próximo” etc. Em ambas as cláusulas, a palavra é TKIT. Em Deuteronômio é: “Não cobiçarás (nan) a mulher de teu próximo, nem desejarás () a casa de teu próximo” etc. Esta última diferença tem sido apresentada como uma questão importante.

As Escrituras mesmas decidem a quantidade de mandamentos, mas nem em todos os casos quais são eles. Não são enumerados como primeiro, segundo, terceiro etc. A conseqüência é que se têm adotado diferentes modos de divisão. Os judeus assumiram, desde o princípio, a disposição que continuam reconhecendo. Consideram as palavras em Êxodo 20.2 como constituindo o primeiro mandamento: “Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão”. O mandamento é que o povo devia reconhecer ao Senhor como seu Deus; e a razão especial que se apresenta para tal reconhecimento é que ele os libertara da tirania dos egípcios. Não obstante, essas palavras não têm a forma de um mandamento. Constituem o prefácio ou a introdução às solenes instruções que se seguem. Ao fazer do prefácio um dos mandamentos, era necessário preservar o número dez, unindo o primeiro ao segundo, tal como se

dispõem comumente. Consideram os mandamentos “Não terás outros deuses estranhos diante de mim” e “Não farás para ti imagem de escultura” como substancialmente o mesmo, sendo este último mera ampliação do anterior. Um ídolo era um falso deus; cultuar os ídolos era portanto ter outros deuses além de Jeová.

Agostinho e depois dele as igrejas latina e luterana concordaram com os judeus em unir o primeiro e segundo mandamentos, mas diferiram deles quanto à divisão do décimo. Não obstante, há uma diferença quanto ao modo da divisão. Agostinho seguiu o texto de Deuteronômio e fez das palavras “Não cobiçarás a mulher de teu próximo” o nono mandamento, e das palavras “Não cobiçarás a casa de teu próximo” etc., o décimo. Esta divisão foi imposta pela união do primeiro e segundo, e foi justificada por Agostinho com base no fato de que a “cupido impuras voluptatis” é um delito distinto da “cupido impuri lucri”. Não obstante, a Igreja de Roma adere ao texto segundo aparece em Êxodo, fazendo da cláusula “Não cobiçarás a casa de teu próximo” o nono, e do que se segue: “Não cobiçarás a mulher de teu próximo, nem seu servo, nem sua serva, nem seu boi, nem coisa alguma de teu próximo”, o décimo mandamento.

O terceiro método de arranjo é o adotado por Josefo, Filo e Orígenes, e aceito pela Igreja Grega, bem como pela Latina até a época de Agostinho. Durante a Reforma, foi adotado pelos reformadores e tem a sanção de quase todos os teólogos modernos. De acordo com esta disposição, o primeiro mandamento proíbe o culto aos falsos deuses; o segundo, o uso de ídolos no culto divino. O enunciado “Não cobiçarás” é tomado como um só mandamento.

É universalmente admitido que há duas tábuas do Decálogo; uma contém os preceitos referentes a nossos deveres para com Deus; e a outra, aqueles que dizem respeito a nossos

deveres em relação aos semelhantes. Filo atribuiu cinco mandamentos a cada tábua, já que ele considerava a reverência aos pais, ordenada no quinto, como um dever religioso em vez de um dever moral. Os que reúnem o primeiro com o segundo e dividem o décimo mandamento atribuem três mandamentos à primeira tábua e sete à segunda. Conforme o terceiro arranjo supramencionado, há quatro mandamentos na primeira tábua e seis na segunda. A única objeção apresentada contra isso fundamenta-se no simbolismo dos números. Três e sete, entre os judeus, são números sagrados e significativos; quatro e seis não o são.

Argumentos em Prol do Arranjo Adotado pelos Reformados

Há duas questões a determinar. Primeiro, os mandamentos concernentes à idolatria devem ser unidos ou separados? Em prol de considerá-los dois mandamentos distintos, pode-se destacar o seguinte: (1.) Que através de todo o Decálogo um novo mandamento é introduzido por intermédio de uma instrução ou proibição taxativa: “Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão”; “Não matarás”; “Não furtarás” etc. Esta é a forma na qual os novos mandamentos são introduzidos. Portanto, o fato de o mandamento “Não terás outros deuses diante de mim” ser distinguido pela reiteração da ordem: “Não farás imagem nem semelhança alguma” é uma indicação de que foram dados como mandamentos diferentes. O décimo mandamento é, aliás, uma exceção a esta regra, mas o princípio se mantém em todos os demais casos. (2.) As coisas proibidas são de natureza distinta, A adoração de deus falsos é uma coisa; o emprego de imagens no culto divino, outra. Portanto, demandam proibições separadas. (3.) Essas ofensas são não apenas diferentes em sua própria natureza, mas diferiam também no discernimento dos judeus. Os judeus consideravam o adorar falsos deuses, e o usar imagens no culto ao verdadeiro Deus, coisas bem diferentes. Eram severamente castigados por ambas as transgressões. Portanto, ambas as considerações, externa e interna, favorecem a retenção da divisão que tem permanecido durante tanto tempo e tão extensamente na Igreja.

A segunda questão relaciona-se à divisão do décimo mandamento. Admite-se que há dez mandamentos. Portanto, se os dois mandamentos “Não terás outros deuses” e “Não farás para ti imagens de escultura” são distintos, não há lugar para perguntar se o mandamento acerca da cobiça deve ser dividido. Além do mais, não há pretexto para tal divisão, a menos que sigamos a ordem dada em Deuteronômio, a qual põe as palavras “Não desejarás a mulher do próximo” antes de “Não cobiçarás a casa de teu próximo, nem seu campo” etc. etc. Como cobiçar a mulher do próximo é uma ofensa diferente, ou, pelo menos, uma forma diferente de uma ofensa geral de cobiçar sua casa e terra, se a ordem dada em Deuteronômio for considerada autoritativa, poderia haver alguma razão para a separação. Mas se a ordem dada em Êxodo for aceita, tal razão não existe. A coisa proibida é a cupidez, seja qual for seu objeto. Que a ordem dada em Êxodo é autoritativa, pode-se argumentar: (1.) Porque a lei como ali dada foi não só cronologicamente a primeira, mas também solenemente anunciada do monte Sinai. (2.) A recensão dada em Deuteronômio difere da outra em muitos particulares importantes. Se a outra em que os objetos de cupidez são mencionados for uma questão indiferente, então a diversidade é uma questão

sem conseqüência. Mas se for uma questão de importância, controlando a ordem e interpretação dos mandamentos, então é difícil explicá-la. Há, portanto, toda a razão para considerá-la uma daquelas diversidades que não se pretenderam

significativas. (3.) A distinção em nenhum outro lugar é reconhecida nas Escrituras. Ao contrário, o mandamento “Não cobiçarás” é em outras partes dado como um mandamento. Paulo, em Romanos 7.7, diz: “Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissera: Não cobiçarás”. Em Romanos 13.9, ao enumerar as leis que proíbem pecados contra nosso próximo, Paulo dá como um mandamento: “Não cobiçarás”. (4.) Nosso Senhor atribui o pecado de “cobiçar a mulher do próximo” ao sétimo mandamento. Se for incluído nesse, então seria incongruente e destituído de harmonia com o contexto fazê-lo um mandamento distinto de si mesmo.

§ 3. *Prefácio aos Dez Mandamentos*

“Eu sou o Senhor, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa da servidão. Não terás outros deuses diante de mim.” O teísmo e o monoteísmo, fundamento de toda a religião, são ensinados nestas palavras. A primeira cláusula é o prefácio ou introdução ao Decálogo. Apresenta a base da obrigação e o motivo especial pelo qual se exige a obediência. Em virtude de os mandamentos que se seguem serem as palavras de Deus, é que obrigam a consciência de todos aqueles a quem são dirigidos. É por serem as palavras do Deus do pacto e Redentor de seu povo que somos especialmente obrigados a prestar-lhes obediência.

A história parece demonstrar que a questão de o Infinito ser uma pessoa não pode receber resposta satisfatória por parte da razão humana sem assistência. O fato histórico é que a grande maioria dos que buscam a solução para esta questão nos princípios filosóficos a tem respondido negativamente. Portanto, é impossível avaliar devidamente a importância da verdade envolvida no uso do pronome “Eu” nestas palavras. É uma pessoa que é aqui apresentada. Desta pessoa afirma-se, antes de tudo, que é Jeová; e, em segundo lugar, que é o Deus pactuai de seu povo.

Em primeiro lugar, ao denominar-se Jeová, Deus revela ser a pessoa conhecida de seu povo por esse nome, e ser, em sua natureza, tudo o que esse nome comporta. A etimologia e a significação do nome Jeová parecem ser dadas por

ele mesmo em Êxodo 3.13 e 14, onde está escrito: “Disse Moisés a Deus: Eis que, quando eu vier aos filhos de Israel e lhes disser: O Deus de vossos pais me enviou a vós outros; e eles me perguntarem: Qual é o seu nome? Que lhes direi? Disse Deus a Moisés: EU SOU O QUE SOU. Disse mais: Assim dirás aos filhos de Israel: EU SOU me enviou a vós outros”.

Portanto, Jeová é o EU SOU; uma pessoa sempre existente e sempre a mesma. A auto-existência, a eternidade e a imutabilidade estão inclui das no significado do termo. Sendo esse o caso, o nome Jeová é apresentado ao povo de Deus como a base da confiança; como em Deuteronômio 32.40 e Isaías 40.28: “Não sabes, não ouviste que o eterno Deus, o Senhor, o Criador dos fins da terra, nem se cansa, nem se fatiga? Não se pode esquadrinhar seu entendimento”. Esses atributos naturais, porém, não seriam a base para a confiança se não estivessem associados à excelência moral. Aquele que, como Jeová, é declarado ser infinito, eterno e imutável em seu ser, não é menos infinito, eterno e imutável em seu conhecimento, sabedoria, santidade, bondade e verdade. Tal é a pessoa cujos mandamentos estão registrados no Decálogo.

Em segundo lugar, não é só a natureza do Ser que fala, mas a relação que mantém com seu povo que é aqui revelada. “Eu sou Jeová, teu Deus.” A palavra Deus tem um significado

determinado do qual não temos a liberdade de afastar-nos. Não podemos substituir a idéia que a palavra na Escritura e na linguagem ordinária pretende expressar por qualquer noção filosófica arbitrária propriamente nossa. Deus é o Ser que, devido ao fato de ser tudo o que implica a palavra Jeová, é o objeto apropriado de culto, ou seja, de todos os afetos religiosos, e de sua expressão apropriada. E assim ele é o único objeto apropriado do supremo amor, da suprema adoração, gratidão, confiança e submissão. Nele temos de confiar e a ele temos de obedecer.

Jeová é não somente Deus, mas também diz a seu povo coletiva e individualmente: “Eu sou o teu Deus”. A saber, não apenas o Deus a quem seu povo deve reconhecer e cultuar, mas também que entrou em pacto com eles; prometendo ser o seu Deus, ser tudo o que Deus pode ser a suas criaturas e filhos, sob a condição de consentirem em ser o seu povo. O pacto especial que Deus formulou com Abraão, e que foi solenemente renovado no monte Sinai, foi que ele daria aos filhos de Abraão a terra da Palestina como sua possessão e os abençoaria naquela herança sob a condição de que guardassem as leis que

lhes haviam sido entregues por seu servo Moisés. E o pacto que ele fizera com os filhos espirituais de Abraão é que ele seria o Deus deles por toda a eternidade, sob a condição de que eles reconhecessem, recebessem e confiassem em seu Filho unigênito, a semente prometida de Abraão, em quem todas as nações da terra seriam benditas. E, uma vez que nesta passagem a redenção dos hebreus de sua escravidão no Egito é mencionada como o penhor da fidelidade de Deus para sua promessa a Abraão, e a base especial da obrigação dos hebreus em reconhecer a Jeová como seu Deus, assim a missão do Filho Eterno para a redenção do mundo é a um só tempo o penhor da fidelidade de Deus à promessa dada a nossos primeiros pais depois de sua queda e a base especial de nossa adesão a nosso Deus do pacto e Pai.

§ 4. O *Primeiro Mandamento*

O primeiro mandamento é: “Não terás outros deuses diante de mim”. Eu, isto é, a pessoa cujo nome e natureza e cuja relação com esse povo são dadas nas palavras anteriores, e somente Eu serei reconhecido por vós como Deus.

Portanto, este mandamento inclui, primeiramente, a ordem de reconhecer a Jeová como o verdadeiro Deus. Como este reconhecimento deve ser inteligente e sincero, inclui:

1. Conhecimento. Temos de conhecer quem ou o que é Jeová. Isso implica conhecimento de seus atributos, de sua relação com o mundo como seu criador, preservador e governante, e especialmente de sua relação com suas criaturas racionais e com seu próprio povo eleito. Isso, naturalmente, envolve conhecimento de nossa relação com ele como criaturas dependentes e responsáveis e como os objetos de seu amor redentor.

2. Fé. Devemos crer que Deus existe, e que é o que declara ser; e que somos suas criaturas e seus filhos.

3. Confissão. Não é suficiente reconhecer secretamente, em nosso coração, que Jeová é o Deus verdadeiro. Temos de manter nossa fé nele como o único Deus vivo e verdadeiro, publicamente e sob todas as circunstâncias e a despeito de toda a oposição, seja dos magistrados, seja dos filósofos. Esta confissão deve ser feita não só através da confissão dos lábios ao repetir o Credo, mas através de todos os atos apropriados de culto em público e em particular, pelo louvor, pela oração e pela ação de graças.

4. Como a lei é espiritual, não só como portadora do selo do Espírito Santo, e portanto

santa, justa e boa, mas também como tendo a percepção da vida interior e exterior, dos pensamentos e sentimentos, bem como dos atos externos, esse reconhecimento de Jeová como nosso Deus inclui o exercício para com ele de todos os afetos religiosos: de amor, temor, reverência, gratidão, submissão e devoção. E como esse não é um dever ocasional que deva ser cumprido em determinadas ocasiões e lugares, mas de obrigação perpétua, o que se requer é um estado habitual da mente. O reconhecimento de Jeová como nosso Deus envolve constante senso de sua presença, majestade, bondade e providência, bem como de nossa dependência, responsabilidade e obrigação, Devemos sempre ter Deus diante de nossos olhos; andar e viver com ele, mantendo constante deferência para com sua vontade na nossa conduta e vida interior e exterior; reconhecendo continuamente sua mão em tudo quanto nos sobrevêm, submetendo-nos a toda a sua disciplina e nutrindo gratidão por todas as suas misericórdias.

O segundo aspecto, ou aspecto negativo, do mandamento é a condenação em deixar de reconhecer Jeová como o verdadeiro Deus; deixar de crer em sua existência e atributos, em seu governo e autoridade; deixar de confessá-lo diante dos homens; e deixar de render-lhe a reverência íntima e a homenagem externa que lhe são devidas, ou seja, o primeiro mandamento proíbe o ateísmo, quer teórico, quer prático. Além do mais, proíbe o reconhecimento de algum outro [deus], como Deus, além de Jeová. Isso inclui a proibição de atribuir a algum outro ser atributos divinos; rendendo a qualquer criatura a homenagem ou obediência devida somente a Deus; ou exercendo para com alguma outra pessoa ou objeto aqueles sentimentos de amor, confiança e submissão que pertencem de direito somente a Deus.

É, portanto, uma violação deste mandamento negligenciar o pleno e sincero reconhecimento de Deus como Deus, ou dar a alguma outra criatura o lugar em nossa confiança e amor devidos unicamente a Deus.

Este é o Principal de Todos os Mandamentos

O que se deduz deste mandamento é o mais supremo dever do homem, Isso se prova na avaliação de Deus pela expressa declaração de Cristo. Quando lhe perguntaram: “Qual é o grande mandamento na lei?”, ele respondeu: “Amarás o

Senhor, teu Deus, de todo o teu coração, de toda a tua alma e todo o teu entendimento. Este é o primeiro e grande mandamento" (Mt 22.37, 38). É assim também aos olhos da razão. Pela própria natureza do caso, tem de ser o supremo dever de todos os seres racionais, que a infinita excelência seja reverenciada; que Aquele que é o autor de nosso ser e o doador de todas as nossas misericórdias, Aquele de quem dependemos absolutamente e diante de quem somos responsáveis, Aquele que é o possuidor legítimo de nossa alma e corpo, e cuja vontade é a mais excelsa norma do dever, seja devidamente reconhecido em suas criaturas. Além do mais, é o primeiro e maior dos mandamentos se medido pela influência que a obediência a esta instrução exerce sobre a própria alma. Põe a criatura em sua relação apropriada com Deus, de quem depende sua própria excelência e bem-estar. Purifica, enobrece e enaltece a alma. Chama a exercer todos os mais elevados e mais nobres atributos de nossa natureza, e assemelha o homem aos anjos que rodeiam a Deus no céu. A preexistência deste mandamento é mais evidente ainda à luz do fato de que a religião, ou o dever que temos para com Deus, é o fundamento da moralidade. Sem a primeira, o último não pode existir. Isso é evidente: (1.) À luz da natureza do caso.

Moralidade é a conformidade de caráter e conduta de um agente com a lei moral. A lei moral, porém, é a vontade revelada de Deus. Se não existe Deus, então não existe lei moral; e se uma pessoa não conhece nem reconhece a Deus, então não há uma lei superior à sua própria razão, à qual ele pudesse sentir alguma obrigação de conformar-se. (2.) É um princípio de nossa natureza que, se uma pessoa desconsidera uma obrigação superior, não poderá ser controlada por uma inferior. Este princípio foi reconhecido por nosso Senhor, quando disse: "Quem é fiel no pouco também é fiel no muito; e quem é injusto no pouco também é injusto no muito" (Lc 16.10). Isso envolve o inverso: aquele que é infiel no muito também é infiel no mínimo. (3.) É o testemunho da experiência que, onde a religião perdeu o controle da mente do povo, ali a lei moral é tripudiada. A classe criminosa e perigosa em cada comunidade consiste naqueles que não têm o temor de Deus diante de seus olhos. (4.) É a secreta convicção de cada ser humano que seu dever para com Deus é o seu mais elevado dever, como evidenciado pelo fato de que a culpa de ateísmo é uma diante da qual a alma humana instin-tivamente recua. Sente ser uma culpa da mais completa degradação, ou o mais letal de tudo o que é mais sublime e mais nobre na natureza humana. (5.) A mais decisiva e mais solene evidência desta verdade, contudo, deve ser encontrada no propósito revelado de Deus de abandonar aqueles que o abandonam; de entregar ao irrefreável controle de suas vis paixões aqueles que renunciam seu compromisso com ele. O Apóstolo diz do

mundo pagão que “tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças;... os Deus entregou a paixões infames” (Rm 1.21, 26). E ainda nos versículos 28-31: “E, por haverem desprezado o conhecimento de Deus, o próprio Deus os entregou a uma disposição mental reprovável, para praticarem coisas inconvenientes, cheios de toda injustiça, malícia, avareza e maldade; possuídos de inveja, homicídio, contenda, dolo e malignidade; sendo difamadores, caluniadores, aborrecidos de Deus, insolentes, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais, insensatos, pérfidos, sem afeição natural e sem misericórdia”. Tais são os efeitos naturais, os efeitos reais, os efeitos inevitáveis e judicialmente ordenados da recusa dos homens de conservar Deus em seu conhecimento.

A despeito de tudo isso, vemos multidões de seres humanos de quem se pode dizer que Deus absolutamente não faz parte de seus pensamentos. Nunca pensam nele. Não reconhecem sua providência. Não se referem à sua vontade como a diretriz de sua conduta. Não assumem sua responsabilidade diante dele pelo que pensam ou fazem. Não o adoram, nem lhe agradecem por suas mercês. Vivem sem Deus no mundo. Não obstante, pensam bem de si mesmos. Não têm consciência da terrível culpa envolvida em seu esquecimento de Deus, em habitualmente deixar de cumprir o primeiro e supremo dever que repousa sobre as criaturas racionais. O respeito para consigo mesmos ou a consideração para com a opinião pública amiúde toma tais pessoas decorosas em sua vida. Mas são realmente mortos em vida; não têm segurança alguma contra os poderes das trevas. É penoso ver também cientistas e filósofos tentando com tanta freqüência invalidar os argumentos em prol da existência de Deus e defender opiniões inconsistentes com o teísmo; argumentando, como fazem em tantos casos, a fim de demonstrar ou que não há evidência de algum poder no universo além da força física, ou que nenhum conhecimento, consciência ou ação voluntária podem ser atribuídos a um Ser infinito. Isso é feito em evidente inconsciência de que estão minando os fundamentos de toda a religião e moralidade; ou que estão exibindo um estado de mente que as Escrituras denunciam como sendo digno de reprovação.

§ 5. A *Invocação dos Santos e Anjos*

Os santos, os anjos e especialmente a Virgem Maria são abertamente objetos de culto na Igreja de Roma. Mas a palavra “culto” significa propriamente respeitar ou honrar. Emprega-se para expressar à vezes o sentimento interior e sua manifestação exterior. Este antigo sentido da palavra é ainda retido nos tribunais

judiciais nos quais o juiz é tratado como “Vossa Reverência” ou “Meritíssimo”. A palavra hebraica e a palavra grega upooKuvéco

amiúde traduzidas nas versões portuguesas pela palavra “culto” significam simplesmente curvar-se ou prostrar-se diante de alguém. São usadas tanto se a pessoa a quem se rende homenagem é um igual, um superior terreno, ou o próprio Deus. Portanto, não é pelo uso dessa palavra que se pode decidir a natureza da homenagem prestada. Os romanistas costumam distinguir entre o *cultus civilis* devido a superiores terrenos; a õouAeía devida aos santos e aos anjos; a úrrepSouÀeía devida à Virgem Maria; e a Xatpeía devida unicamente a Deus. Essas distinções, porém, têm pouca utilidade. Não oferecem critério algum pelo qual discernir entre õouAeío: e *inrepõovXeía* e entre úirepôouAeía e *Xaxpeía*. O princípio importante é este: Qualquer homenagem, interna ou externa, que envolva a imputação de atributos divinos a seu objeto, se tal objeto é uma criatura, é idolátrica. Se a homenagem tributada pelos romanistas aos santos e aos anjos é idolátrica ou não, é questão de fato mais que de teoria; ou seja, deve ser determinada pela homenagem realmente prestada e não pelo que é prescrito. E fácil dizer que os santos não devem ser honrados como Deus é honrado; que ele deve ser considerado como fonte original e doador de todo bem, e eles como meros intercessores, e canais das comunicações divinas; mas isso não muda a questão, se a homenagem que se lhes presta pressupõe os atributos de Deus; e se são para o povo os objetos de seus afetos religiosos e de sua confiança.

O que a Igreja de Roma ensina sobre este tema pode ser deduzido das seguintes passagens, à luz das decisões do Concilio de Trento, à luz do catecismo romano e à luz dos escritos dos principais teólogos dessa Igreja:[21] “Mandat sancta synodus omnibus episcopis ... ut... fideles diligenter instruant, docentes eos, sanctos, una cum Christo regnantes, orationes suas pro hominibus Deo offerre; bonum, atque utile esse suppliciter eos invocare; et ob beneficia impetranda a Deo per filium ejus Jesus Christum, Dominum nostrum, qui solus noster redemptor et salvator est, ad eorum orationes, opem auxiliumque confugere: illos vero, qui negant sanctos, aeterna felicitate ín coelo fruentes, invocandos esse; aut qui asserunt, vel illos pro hominibus non orare; vel eorum, ut pro nobis etiam singulis orent, invocationem esse idolatriam; vel pugnare cum verbo Dei; adversarique honori unius mediatoris Dei et hominum Jesu Christi; vel stultum esse in coelo regnantibus voce, vel mente supplicare; impie sentire”. “Et quamvis in honorem et memoriam sanctorum nonnullas interdum missas ecclesia celebrare consueverit; non tamen illis sacrificium offerri docet, sed Deo

soli, qui illos coronavit; unde nec sacerdos dicere solet, offero tibi sacrificium Petre, vel Paule; sed Deo de illorum victoriis gratias agens, eorum patrocinia implorat, ut ipsi pro nobis intercedere dignentur in coelis, quorum memoriam facimus in terris."[22]

O catecismo romano[23] ensina a mesma doutrina.

"Invocandi sunt [angeli eorum]; quod et perpetuo Deum intuentur et patrocinium salutis nostoe, sibi delatum, libentissime suscipiunt." Essa invocação, diz ele, não entra em conflito com a lei "de uno Deo colendo".

Tomás de Aquino diz: "Quanquam solus Deus sit orandus, ut vel gratiam vel gloriam nobis donet; sanctos nihilominus viros orare expedit, ut illorum precibus et meritis, nostrae orationes sortiantur effectum".[24]

Sobre este tema, Belarmino estabelece as seguintes proposições: (1.) "Non licet a sanctis petere, ut nobis tanquam auctores divinorum beneficiorum, gloriam, vel gratiam aliaque ad beatitudinem media concedunt". Isso, contudo, ele virtualmente anula, quando acrescenta: "Est tamen notandum, cum dicimus, non debere peti à sanctis, nisi ut orent pro nobis, nos non agere de verbis, sed de sensu verborum; nam quantum ad verba, licet dicere, S. Petre miserere mihi, salva me, aperi mihi aditum cceli: item, da mihi sanitatem corporis, da patientiam, da mihi fortitudinem". (2.) "Sancti non sunt immediati intercessores nostri apud Deum, sed quidquid a Deo nobis impetrant, per Christum impetrant." (3.) "Sancti orant pro nobis saltem in genere, secundum Scripturas." (4.) "Sancti qui regnant cum Christo, pro nobis orant, non solum in genere, sed etiam inparticulari."[25] Quanto à questão como os santos no céu podem conhecer o que desejam deles os homens na terra, ele apresenta quatro respostas.
Primeiro, alguns dizem que os anjos, que estão constantemente subindo ao céu, e descendo dali até nós, comunicam aos santos as orações do povo. Segundo, outros dizem: "Sanctorum animas, sicut etiam angelos, mira quadam celeritate naturae, quodammodo esse ubique; et per se audire preces supplicantium". Terceiro, outros ainda dizem: "Sanctos videre in Deo omnia a principio suas beatitudinis, quae ad ipsos aliquo modo pertinent, et proinde etiam orationes nostras ad se directas". Quarto, outros dizem que Deus lhes revela as orações do povo. Como na terra Deus revelou o futuro aos profetas e dá aos homens às vezes o poder de ler os pensamentos de outros, assim ele pode revelar aos santos no céu as necessidades e orações daqueles que os invocam. O próprio Belarmino prefere esta última solução da dificuldade.[26]

As objeções que os protestantes costumam assacar contra essa invocação dos santos são:

1. Que ela é, para dizer o mínimo, supersticiosa. Exige uma fé sem evidência alguma. Presume não só que os mortos estão em um estado consciente de existência no outro mundo; e que os crentes falecidos pertencem ao mesmo corpo místico de Cristo, do qual seus irmãos ainda na terra são membros, coisas essas que os protestantes alegremente admitem com base na autoridade da Palavra de Deus, mas pressupõem, sem evidência alguma das Escrituras nem da experiência, que os espíritos dos mortos são acessíveis àqueles que continuam na carne; que estão perto de nós, capazes de ouvir nossas orações, conhecer nossos pensamentos e responder a nossas petições. A Igreja ou a alma é lançada em um oceano de fantasias e tolices, sem bússola, caso concordem crer sem evidência. Então não haveria nada na astrologia, na alquimia ou na demonologia que não pudesse ser recebido como verdadeiro, para confundir, perverter ou atormentar.

2. Tudo isso não passa de fraude e ilusão. Se de fato os santos falecidos não estão autorizados nem são capazes de ouvir e responder às orações dos suplicantes sobre a terra, então o povo se acha na condição dos que confiam em deuses que não podem salvar, que têm olhos, mas não podem ver, e ouvidos, mas não podem ouvir. É evidente o fato de que os santos não têm a função pressuposta pela teoria e a prática da invocação, porque, se fosse verdade, não poderiam saber nada mais além da revelação divina. Tal revelação, porém, não existe. É uma crença puramente supersticiosa, sem o apoio das Escrituras nem da razão. Os métodos conjecturais sugeridos por Belarmino para explicar como os santos podem chegar a conhecer as necessidades e os desejos dos homens constituem uma confissão de que nada se sabe nem se pode saber acerca desta questão, e portanto que a invocação dos santos não tem fundamento bíblico nem racional. E se esse é o caso, quão terrivelmente enganado está o povo! Que terríveis são as conseqüências de apartar os olhos e o coração do único Mediador divino entre Deus e os homens, que vive sempre para interceder por nós, e a quem o Pai sempre atende, levando-os, ao contrário, a dirigir suas orações a ouvidos que nunca ouvem, e a pôr suas esperanças em braços que jamais podem salvar! É afastar-se das águas vivas, em busca de cisternas rotas que não podem conservar a água.

3. A invocação dos santos praticada na Igreja de Roma é idolátrica. Mesmo

que se admita que a teoria tal como a expõem os teólogos está isenta de tal acusação, é evidente que a prática envolve todos os elementos da idolatria. Buscam-se bênçãos da parte dos santos, bênçãos que somente Deus pode conceder; e se lhes conferem atributos que só pertencem a Deus. Busca-se das mãos deles todo tipo de bênção, temporal e espiritual, e busca-se diretamente deles como se fossem os doadores. Isso o admite Belarmino à luz das palavras empregadas. Diz ele que é correto dizer; “São Pedro, salva-me; abre-me as portas do céu; concede-me arrependimento, coragem” etc. Somente Deus pode conceder tais bênçãos; e afirma-se ao povo que as busque das mãos de criaturas. Isso é idolatria. Na prática, pressupõe-se que os santos estão presentes em todas as partes, que podem ouvir as orações a eles dirigidas de todas as partes da terra e ao mesmo tempo; que conhecem nossos pensamentos e desejos não expressos. Isso é supor que possuem atributos divinos. De fato, pois, os santos são os deuses aos quais o povo tributa culto, em quem confia e que são os objetos de seus afetos religiosos.

O politeísmo da Igreja de Roma é em muitos aspectos análogo ao da Roma pagã. Em ambos os casos encontramos muitos deuses e muitos senhores. Em ambos os casos, ou seres imaginários são os objetos de culto, ou poderes e atributos imaginários lhes são imputados. Em ambos os casos, a homenagem prestada, as bênçãos buscadas, as prerrogativas atribuídas aos objetos de culto e as afeições exercidas para com eles envolvem a pretensão de que são verdadeiramente divinos. Em ambos os casos, o coração do povo, sua confiança e esperanças retrocedem do Criador para a criatura. Entretanto, na verdade há esta grande diferença entre os dois casos. Os objetos do culto pagão eram profanos; os objetos de culto na Igreja de Roma são considerados ideais de santidade. Isso, por um prisma, faz imensa diferença. Mas a idolatria é, em ambos os casos, a mesma. Pois a idolatria consiste em prestar a criaturas a homenagem devida a Deus.

Mariolatria

A mãe de nosso Senhor é considerada por todos os cristãos “bendita”, “a mais favorecida

dentre as mulheres”. Nenhum membro da família humana apostatada teve honra tão grande como a que ela recebeu ao tomar-se a mãe do Salvador do mundo. A reverência a ela devida como tão sublimemente favorecida por Deus, e como aquela cujo coração foi traspassado por muitas dores, abriu caminho para que

fosse considerada o ideal de todas as graças e excelências femininas, e gradualmente tomou-se objeto de honras divinas, ao ir perdendo a Igreja, paulatinamente, sua espiritualidade.

A deificação da Virgem Maria na Igreja de Roma foi um processo lento. O primeiro passo foi a declaração de sua virgindade perpétua. Esse passo foi inicialmente dado e geralmente concedido. O segundo passo foi a declaração de que o nascimento do Senhor, e igualmente sua concepção, foi supematural. O terceiro passo foi a solene e autoritativa decisão do concilio ecumênico de Éfeso, em 431 d.C., de que a Virgem Maria era "Mãe de Deus". Sobre essa decisão, pode-se observar o seguinte: *(a.)* Que foi formulada mais como uma vindicação da divindade de Cristo do que como um exaltação da glória da Bem-aventurada Virgem. Teve sua origem na controvérsia nestoriana. Nestório foi acusado de ensinar que o Logos apenas habitou no homem Jesus, deduzindo-se daí que ele cria que a pessoa nascida da Virgem era simplesmente humana. Foi para realçar a declaração de que a "pessoa" assim nascida era verdadeiramente divina que os ortodoxos insistiram na tese de que a Virgem deveria ser chamada a Mãe de Deus. (*b*.) Há certo sentido em que a designação é própria e conforme à analogia da Escritura. A Virgem foi a Mãe de Cristo; Cristo é Deus manifestado na carne; portanto, ela foi a Mãe de Deus. O Salvador recém-nascido era uma pessoa divina. Os cristãos não hesitam em dizer que Deus comprou a Igreja com seu próprio sangue. Segundo o uso das Escrituras, a pessoa de Cristo pode ser designada à luz de uma natureza, quando o predicado pertence à outra. Ele pode ser chamado de Filho do homem quando falamos de sua plena imensidade; e ele pode ser chamado de Deus quando falamos dele como nascido, (c.) Não obstante, ainda que a designação em si mesma seja justificável, no estado de ânimo que então saturava a Igreja, a decisão do Concilio contribuiu para aumentar a supersticiosa reverência para com a Virgem. Foi considerada pelo vulgo como uma declaração de divindade. Os membros do Concilio foram escoltados de seu lugar de reunião por uma multidão empunhando tochas, precedida por mulheres que portavam incensários cheios de incenso fume-gante. Ao combater a doutrina atribuída a Nestório de duas pessoas em Cristo, houve forte tendência para o oposto, para a doutrina de Êutico, o qual afirmava que no Senhor havia somente uma natureza. Segundo este ponto de vista, a Virgem podia ser considerada Mãe de Deus no mesmo sentido em que qualquer mãe ordinária é progenitora de seu filho.[27] Seja qual for a explicação, o fato é que a decisão do Concilio de Éfeso marca uma época no progresso da deificação da Virgem.

1

Theologicallnstitutes, Il.xxix; edição de Nova Iorque, 1832, p. 545.

2

Council ofTrent, Sess. vi, Cânone 25; Streitwolf, vol. i, p. 36.

3

De Justijicatione, IV.xvii; *Disputationes,* edição de Paris, 1608, vol. iv, p. 933, b.

4

Symbolik, sexta edição, 1843, p. 216. ,

5

Theologia Christiana, V.lxxix.2, 8,14; edição de Amsterdã, 1715, pp. 658, a, 659, b, 661, a.

6

Platn Account of Christian Perfection, p. 48.

7

Christian Perfection, Nova Iorque, 1843, p. 294.

8

Ver a página 1167.

9

Christian Perfection, de Peck, p. 294.

10

Plain Account, pp. 62-67,

11

Christian Perfection, p. 7.

12

Oberlin Evangelist, vol. ii, p. 1.

13

Sermões, vol. iv, No. 18.

14

Oberlin Quarterly Review, maio de 1846, p. 468.

15

Die Philosophie des Rechtes, von Friedrich Julius Stahl; *Rechts- undStaatslehre*, l.i. 1, § 1; quarta edição de

Heidelberg, 1870, vol. ii, parte 1, p. 7.

16

Einleitung, § 5, *ut supra*, p. 4.

17

Stahl, *ut supra* J.ii.l, § 24; *Ibid*., p. 71.

18

Ibid., pp. 73, 74.

19

Md., I.ii.2, § 29; *Md.*, pp. 84, 85.

20

Stahl, *ut supra*, p. 87.

21

Concilii Tridentini, sess. XXV.

22

Ibid., XXII, caput iii.

23

Ill.ii, qu. 4 [xix.10]. Ver *Libri Symbolici*, de Streitwolf, Gõttingen, 1846, pp. 93,78,79,479.

24

Summa, II.ii, qusest, 83, art. 4, edição de Cologne, 1640, p. 153, a, da terceira coleção.

25

DeEcclesia Triumphante, lib. I, *De Sanctorum Beatitudine*, cap. xvii.xviii; *Disputationes*, edição de Paris, vol. ii, pp. 718-721.

26

Ut supra, cap. xx, p. 735.

27

É valiosa e oportuna a nota elaborada por Santiago Escuain, autor da tradução e condensação da versão em língua espanhola desta obra, a qual reza assim: “Ainda com a cordial aceitação da plena deidade de Cristo, Deus manifestado em carne, ou precisamente por essa aceitação, é extremamente chocante ouvir falar de Maria como ‘Mãe de Deus’. Nas palavras de Francisco Lacueva, é muito mais exato falar dela como ‘Mãe daquele que é Deus’. *Mãe de Deus*, porém, dá a impressão de que Maria é mãe de Deus como Deus; em contrapartida, Maria foi o vaso escolhido por Deus para que Aquele que era etemamente Deus com o Pai, o Verbo, se encarnasse, tomando a natureza humana no seio de Maria. E assim de Maria não se pode dizer que fosse a Mãe de Deus porque Jesus fosse Deus, mas que Maria foi a mãe daquele que é Deus”. (Nota do Tradutor.)

O quarto passo imediatamente dado na dedicação em honra a Maria de muitas igrejas, santuários e festividades, e na introdução de solenes ofícios designados para o culto público e privado no qual era solenemente invocada. Não se estabeleceu limite algum aos títulos de honra pelos quais ela foi ornada, ou as prerrogativas e poderes que lhe foram atribuidos. Ela foi declarada *deificata*. Foi chamada a Rainha do céu, Rainha de reinos; declarou-se que ela estava exaltada acima de todos os principados e potestades; sentada à destra de Cristo, participando com ele do poder universal e absoluto, o qual lhe foi entregue. Todas as bênçãos da salvação eram buscadas de suas mãos, bem como a proteção de todos os inimigos e a libertação de todo o mal. Permitiu-se e ordenou-se que se lhe dirigissem orações, hinos e doxologias. Todo o Saltério foi transformado em um livro de louvor e de confissão à Mãe de Cristo. O que na Bíblia se diz a Deus e de Deus, nesse livro dirige-se à Virgem. No Salmo primeiro, por exemplo, está escrito: "Bem-aventurado o homem que não anda no conselho dos ímpios" etc. No Saltério da Virgem está escrito: "Bem-aventurado o homem que ama teu nome, ó Virgem Maria; tua graça consolará sua alma. Como árvore plantada junto a correntes de águas, dará os mais ricos frutos de justiça". No Salmo segundo, dirige-se diretamente à Virgem esta oração: "Protege-nos com tua destra, ó Mãe de Deus" etc. No Salmo 9: "Confessar-te-ei, ó Senhora (Domina); declararei todos os teus louvores e glória. A ti pertencem a glória e a ação de graças e a voz de louvor". Salmo 15: "Guarda-me, ó Senhora, porque em ti tenho confiado". Salmo 17: "Amar-te-ei, ó Rainha dos céus e da terra, e glorificarei teu nome entre os gentios". Salmo 18: "Os céus contam tua glória, ó Virgem Maria; a fragrância de teus ungüentos está difusa entre todas as nações". Salmo 41: "Como o cervo busca arquejan-te s correntes das águas, assim minha alma anela por teu amor, ó Virgem Santa". E assim por diante. A Virgem é sempre invocada da forma como o salmista invocava a Deus. E as bênçãos que o salmista buscava em Deus, o romanista é ensinado a buscar nela.[1]

Da mesma forma, parodiam-se os mais santos ofícios da Igreja. Por exemplo, o Te Deum é transformado em invocação à Virgem. "Louvamos-te, Mãe de Deus; reconhecemo-te como virgem. Toda a terra te adora, esposa do Pai eterno. Todos os anjos e arcanjos, todos os tronos e poderes, fielmente te servem. A ti chamam os anjos, com uma voz sempre incessante: Santa, Santa, Santa Maria, Mãe de Deus. ... Toda a corte celestial te honra como rainha. A santa Igreja por todo o mundo te invoca e te louva, mãe de divina majestade. ... Tu estás sentada com teu Filho à destra do Pai. ... Em ti, dulcíssima Maria, está a esperança

nossa; defende-nos sempre. O louvor te pertence; o império te pertence; virtude e glória sejam a ti para sempre e sempre”.[2]

Pouco necessário é referir-se às Litanias da Virgem Maria como prova adicional do culto idolátrico do qual ela é o objeto. Essas litanias estão preparadas na forma usualmente adotada no culto à Santa Trindade; contêm invocações, deprecações, intercessões e súplicas. Contêm orações como esta: “Peccatores, te rogamos audi nos; Ut sanctam Ecclesiam piissima

conservare digneris, Ut justis gloriam, peccatoribus gratiam impetrare digneris. Ut navigantibus portum, infírmantibus sanitatem, tribulatis consolationem, captivis liberationem, impetrare digneris. Ut fâmulos et famulas tuas tibi devote servientes, consolare digneris, Ut cunctum populum Christianum filii tui pretioso sanguine redemptum, conservare digneris, Ut cunctis fídebulis defunctis, etemam requiem impetrare digneris, Ut nos exaudire digneris, Mater Dei, Filia Dei, Sponsa Dei, Mater caríssima, Domina nostra, miserere, et dona nobis perpetuam pacem”. Mais que isso não se pode encontrar nas mãos de Deus nem de Cristo. A Virgem Maria é para seus adoradores o que Cristo é para nós. Ela é o objeto de todos os seus afetos religiosos, a base de sua confiança e a fonte da qual se esperam e se buscam todas as bênçãos da salvação.

Houve, contudo, sempre uma corrente subjacente de oposição a tal deifícação da mãe de nosso Senhor. Isso se tomou mais evidente na controvérsia sobre a questão de sua concepção imaculada. Esta idéia nunca foi abordada na Igreja primitiva. A primeira forma na qual apareceu a doutrina foi aquela com base no fato de que Deus disse a Jeremias: “Antes que eu te formasse no ventre materno, eu te conheci, e, antes que saísses da madre, te consagrei, e te constituí profeta às nações” (Jr 1.5), foi mantido que a mesma coisa podia ser dita da Virgem Maria. Jeremias foi certamente santificado antes de nascer, no sentido em que foi consagrado ou separado no propósito de Deus para o oficio profético, enquanto Maria, segundo se cria, foi santificada no sentido de tomar-se santa. Todos os grandes luminares da Igreja Latina, Agostinho, Anselmo, Bernardo de Claraval e Tomás de Aquino, sustentaram que, se a Virgem Maria não fosse participante do pecado e da apostasia do homem, não poderia ter sido participante da redenção. E enquanto Tomás de Aquino, e antes dele os dominicanos, tomasse este partido na controvérsia, Duns Scotus e os franciscanos tomaram outro. O sentimento público estava a favor da doutrina franciscana da imaculada concepção. Até John Gerson, chanceler da Universidade de Paris, eminente não só por sua erudição, mas também por seu zelo na reforma dos abusos, manifestou-se publicamente

em 1401 em apoio a esta postura. Não obstante, teve ingenuidade suficiente para admitir que não fora essa, até então, a doutrina da Igreja. No entanto, afirmou que Deus comunicou a verdade à Igreja gradualmente; portanto, Moisés deduziu mais que Abraão, os profetas mais que Moisés, os Apóstolos mais que os profetas. Semelhantemente, a Igreja tem recebido do Espírito de Deus muitas verdades desconhecidas dos Apóstolos. Isso, naturalmente, implica a rejeição da doutrina da tradição. Esta doutrina consiste em que Cristo deu aos Apóstolos uma revelação plenária e todas as doutrinas cristãs, e que eles a comunicaram à Igreja, em parte por seus escritos e em parte através de instruções orais. Para demonstrar que alguma doutrina tem a autoridade divina, é preciso comprovar que ela foi ensinada pelos Apóstolos, e, para demonstrar que a ensinaram, é preciso comprovar que ela foi sustentada sempre e em todas as partes pela Igreja. Segundo Gerson, porém, a Igreja de hoje pode sustentar o que os Apóstolos jamais sustentaram, e até mesmo o contrário do que eles e a Igreja, durante século, mantiveram como genuíno. Ele ensina que a Igreja antes de seu tempo ensinava que a Virgem Maria, em comum com todos os demais membros da raça humana, nasceu contaminada pelo pecado original; mas que a Igreja de seu tempo, sob a inspiração do Espírito, cria em sua imaculada concepção. Isso resolve o problema da tradição, ou, melhor, a substitui, no *sensus communis ecclesice* de qualquer época determinada. Já se demonstrou que Moehler, em seu "Symbolik", ensina basicamente a mesma doutrina.[3]

Esta questão estava por decidir na época em que se reuniu o Concilio de Trento, e aos pais ali reunidos cumulou de muitos problemas. Os dominicanos e franciscanos, que tinham quase o mesmo peso no Concilio, insistiram que fossem aprovadas suas respectivas posições. Perplexos, os delegados dirigidos a Roma para receber instruções, foram orientados, por receio de um cisma, a impedir mais controvérsias acerca desta questão, e assim elaborar a decisão que satisfizesse ambas as partes. Isso só se podia fazer deixando a questão suspensa. E esta foi basicamente a ação que tomou o Concilio. Depois de afirmar que toda a humanidade pecou em Adão e dele deriva uma natureza corrompida, acrescenta: "Declarat tamen hsec ipsa Sancta Synodus, non esse suas intentionis comprehendere in hoc decreto, ubi de peccato originali agitur, beatam, et immaculatam Virginem Mariam, Dei genetricem; sed observandas esse constitutiones felicis recordationis Xysti papae IV., sub pcenis in eis constitutionibus contentis, quas innovaf'.[4] Esta última cláusula faz referência à Bula de Sixto IV, emitida em 1483, ameaçando ambas as partes na controvérsia com a pena de excomunhão se alguém pronunciasse à outra culpada de heresia ou de pecado mortal.

Portanto, a controvérsia prosseguiu após o Concilio de Trento de maneira muito semelhante à que ocorreu antes, até que o Papa atual, ele próprio um devoto adorador da Virgem, anunciou seu propósito de declarar a imaculada concepção da Mãe de nosso Senhor. Esse propósito o levou a bom termo, e a oito de dezembro de 1854 subiu com grande pompa a São Pedro em Roma e pronunciou o decreto de que "a Virgem Maria, desde o primeiro momento da concepção, pela especial graça de Deus onipotente, em virtude dos méritos de Cristo, foi preservada de toda a mancha de pecado original". Ela foi assim colocada, quanto à plena impecabilidade, em pé de igualdade com seu adorável Filho, Jesus Cristo, cujo lugar ela ocupa na confiança e amor de tão grande parte do mundo católico romano.

§ 6. O Segundo Mandamento

Os dois princípios fundamentais da religião da Bíblia são: primeiro, que há um só Deus vivo e verdadeiro, o Criador dos céus e da terra, que revelou a si mesmo sob o nome de Jeová; segundo, que esse Deus é Espírito, e portanto incapaz de ser concebido ou representado sob uma forma visível. Por isso o primeiro mandamento proíbe o culto a algum outro ser além de Jeová; e o segundo, o culto de algum objeto visível, qualquer seja. Isso inclui a proibição não só de uma homenagem interior, mas também de todos os atos externos que sejam a expressão natural ou convencional de tal reverência interior.

O fato de o segundo mandamento não proibir representações pictóricas ou escultóricas de objetos ideais ou visíveis é evidente pelo fato de todo o mandamento referir-se ao culto religioso, e porque Moisés, por ordem do próprio Deus, fez muitas imagens e representações desse gênero. As cortinas do Tabemáculo e especialmente o véu que fazia separação entre o Lugar Santo e Santo dos Santos eram adornados com figuras que representavam querubins; uns querubins estendiam suas asas sobre a Arca da Aliança; o Castiçal de Ouro tinha a forma de árvore "com ramos, maçanetas e flores"; a borla do manto do sumo sacerdote era adornada com campainhas e romãs que se alternavam. Quando Salomão construiu o templo, "es-

culpiu em todas as paredes da casa ao redor diversas figuras, de querubins, de palmeiras e de flores abertas, vistos por dentro e por fora" (IRs 6.29), O "mar de fundição" era sustentado por doze bois. Dessa casa assim adornada disse Deus: "Santifiquei a casa que edificaste, a fim de pôr ali o meu nome para sempre; os

meus olhos e o meu coração estarão ali todos os dias” (IRs 9.3). Portanto, não pode haver dúvidas sobre o fato de que o segundo mandamento só proibia fazer ou usar semelhanças de qualquer coisa no céu ou na terra como objetos de culto.[5]

Proibido o Culto às Imagens

É igualmente claro que o segundo mandamento proíbe o uso de imagens no culto divino. Em outros termos, a idolatria consiste não só no culto a falsos deuses, mas também no culto ao verdadeiro Deus através de imagens. Isso é claro:

1. À luz do significado literal das palavras. O que se proíbe expressamente é inclinar-se ante imagens ou servi-las, ou seja, prestar-lhes qualquer tipo de homenagem externa. Não obstante, é exatamente o que fazem todos aqueles que usam imagens como objetos ou auxílios para o culto religioso.

2. Isso é ainda mais claro pelo fato de os hebreus serem solenemente instruídos a não fazer nenhuma representação visível do Deus invisível, ou adotar qualquer coisa externa como símbolo do invisível e tornar tal símbolo objeto de culto; ou seja, eles não deviam curvar-se diante de tais imagens ou símbolos ou servi-los. A palavra hebraica, Tal?, traduzida por “servir”, inclui todos os tipos de homenagem externa, queimar incenso, fazer oblação e beijar em sinal de submissão. Os hebreus viviam cercados de idólatras, As nações, havendo esquecido a Deus, ou recusando reconhecê-lo, entregaram-se aos falsos deuses. Representavam as forças invisíveis da natureza, as quais viam constantemente, e às vezes eram cercadas de terríveis manifestações, a fim de que fossem grande objeto de sua reverência e temor. Mas, a natureza, a força, o invisível não podiam satisfazê-los mais que o invisível Jeová. Simbolizavam não o desconhecido, mas o real, antes de uma maneira, depois de outra. A luz e as trevas foram os dois símbolos mais evidentes do bem e do mal. E assim a luz, o sol, a lua e as estrelas, o exército do céu, vieram a fazer parte dos mais antigos objetos da reverência religiosa. Mas tudo o que é externo e visível, vivo ou morto, poderia ser feito representação para o povo, por associação ou por designação arbitrária, do grande poder desconhecido pelo qual todas as coisas eram controladas. Da maneira mais natural, aqueles homens distinguidos por sua energia de caráter e por suas façanhas seriam considerados manifestações do desconhecido. E assim o culto à natureza e o culto aos heróis, as duas grandes formas do paganismo, são as mesmas em suas raízes. Foi à vista desse estado do mundo pagão, estando todas as nações entregues ao culto do visível como

símbolo do invisível, que Moisés fez o solene

discurso ao povo eleito, registrado no quarto capítulo de Deuteronômio. Disse-lhes o profeta: “Portanto, guarda-te, e guarda tua alma com diligência, para que não te esqueças das coisas que teus olhos têm visto, nem se apartem de teu coração durante todos os dias de tua vida; antes as ensinarás a teus filhos, e aos filhos de teus filhos”. O que ele tão energicamente os concitou a lembrar? Era o fato de que, em toda a maravilhosa exibição da presença e majestade divinas no Sinai, não viram “figura alguma”, mas simplesmente ouviram uma voz. “Guardai, pois, cuidadosamente, a vossa alma, pois aparência nenhuma vistes no dia em que o Senhor, vosso Deus, vos falou em Horebe, no meio do fogo; para que não vos corrompais e vos façais alguma imagem esculpida na forma de ídolo, semelhança de homem ou de mulher, semelhança de algum animal que há na terra, semelhança de algum volátil que voa pelos céus, semelhança de algum animal que rasteja sobre a terra, semelhança de algum peixe que há nas águas debaixo da terra. Guarda-te não levantes os olhos para os céus e, vendo o sol, a lua e as estrelas, a saber, todo o exército dos céus, sejas seduzido a inclinar-te perante eles e dês culto àqueles, coisas que o Senhor, teu Deus, repartiu a todos os povos debaixo de todos os céus. ... Guardai-vos não vos esqueçais da aliança do Senhor, vosso Deus, feita convosco, e vos façais alguma imagem esculpida, semelhança de alguma coisa que o Senhor, vosso Deus, vos proibiu. Porque o Senhor, teu Deus, é fogo que consome, é Deus zeloso” [Dt 4.15-24], Portanto, o que se proíbe solene e reiteradamente como violação do pacto entre Deus e o povo é prostrar-se diante de, ou usar algo visível, seja um objeto natural como o sol ou a lua, ou uma obra de arte e do engenho humano, como objeto ou modo de culto divino. É nesse sentido que este mandamento tem sido entendido pelo povo ao qual ele foi dado, desde os tempos de Moisés até hoje. O culto do Deus verdadeiro através de imagens, aos olhos dos hebreus, tem sido considerado um ato tão idolátrico como o culto a falsos deuses.

3. Um terceiro argumento acerca disso é que o culto a Jeová através do uso de imagens é denunciado e castigado como um ato de apostasia contra Deus. Quando os hebreus, no deserto, disseram a Arão: “Faze-nos deuses que vão adiante de nós”, nem eles nem Arão tinha a intenção de renunciar a Jeová como seu Deus; mas desejavam um símbolo visível de Deus, como os pagãos o tinham para seus deuses. Isso é evidente porque Arão, antes de fazer o bezerro de ouro e colocar o altar diante dele, fez uma proclamação, dizendo: “Amanhã será festa a Jeová”. “O pecado deles residia não em adotar outro deus, mas em

pretender adorar um símbolo visível daquele que não pode ser representado por nenhum símbolo”.[6]

De modo semelhante, quando as dez tribos separaram-se de Judá e se constituíram num reino separado sob Jeroboão, o culto de Deus através de ídolos foi considerado apostasia contra o verdadeiro Deus. É evidente à luz da narrativa que Jeroboão não tinha a intenção de introduzir o culto de algum outro Deus além de Jeová. Foi o lugar e o modo de adoração o que ele tratou de mudar. Ele temia que, se o povo continuasse subindo a Jerusalém e adorando no templo ali estabelecido, logo voltaria a aderir à casa de Davi. Para impedir isso, fez dos bezerros de ouro, como Arão fizera, símbolos do Deus que tirara seu povo do Egito, e os colocou, um em Dã e o outro em Betei, e ordenou ao povo que fosse àqueles lugares para adorar. O próprio Jeú, que se gabava de seu “zelo por Jeová”, e que exterminou os sacerdo-

tes e os adoradores de Baal, reteve o culto dos bezerros de ouro, porque, como diz Winer, “havia chegado a ser a forma estabelecida do culto a Jeová em Israel”. “Er [Jehu] behielt den Kãlberdienst in Dan und Bethel, ais in Israel einheimisch gewordenen Jehovahdienst.”[7] Em Levítico 26.1, lemos: “Não fareis para vós outros ídolos, nem vos levantareis imagens de escultura nem coluna, nem poreis pedra com figuras em vossa terra, para vos inclinardes a ela; porque eu sou o Senhor, vosso Deus”. E Moisés ordenou que, quando o povo tivesse conquistado a posse da terra prometida, seis das tribos se reuniriam sobre o monte Gerizim para abençoar, e seis no monte Ebal para amaldiçoar: “Maldito o homem que fizer imagem de escultura ou de fundição, abominável ao Senhor, obra de artífice, e a puser em lugar de culto. E todo o povo responderá: Amém!” (Dt 27.15).

O elemento específico assim freqüente e solenemente proibido é o curvar-se diante das imagens, ou render-lhes algum culto religioso. Neste sentido, tais mandamentos foram entendidos pelo antigo povo de Deus a quem foram originalmente dados, e por toda a Igreja Cristã até o súbito influxo dos pagãos nominalmente convertidos na Igreja depois da época de Constantino, os quais trouxeram consigo idéias pagãs e insistiram nos modos pagãos de culto.

Os fatos simples e óbvios com respeito à religião do mundo gentílico são: (1.) Que os deuses das nações eram seres imaginários; que ou não tinham existência além das imaginações de seus adoradores, ou não possuíam os atributos que lhes eram conferidos. Portanto, nas Escrituras são chamados de vaidades, mentiras,

nulidades. (2.) Desses seres imaginários foram selecionados símbolos ou forjadas imagens às quais se rendeu toda a homenagem que se supunha dever-se aos próprios deuses. Isso não era feito com base na suposição de que os símbolos ou imagens eram realmente deuses. Os gregos não pensavam que Júpiter fosse um bloco de mármore. Tampouco os pagãos mencionados na Bíblia criam que o sol fosse Baal. Não obstante, presumia-se alguma conexão entre a imagem e a divindade que se queria representar com ela. Para alguns, essa conexão era simplesmente a existente entre o signo e a coisa significada; para outros, tratava-se de algo mais místico, ou que hoje chamaríamos de sacramental. Em ambos os casos, a situação era tal que a homenagem devida à divindade era prestada à sua imagem; e qualquer indignidade infligida a esta devia ser considerada como que infligida à primeira.

Portanto, como os deuses pagãos não eram deuses, e como a homenagem devida a Deus era prestada aos ídolos, os escritores sacros denunciaram os pagãos como os adoradores de troncos e pedras, e os condenaram pela loucura de fazer deuses de madeira ou de metal "esculpidos pela arte e engenho humano". Eles faziam pouca ou nenhuma diferença entre a adoração de imagens e o culto a falsos deuses. As duas coisas, de seu ponto de vista, eram idênticas. Por isso a Bíblia denuncia o culto às imagens como idolatria, seja qual for a divindade, verdadeira ou falsa, à qual fosse dedicada a imagem.

As Razões Anexas a Este Mandamento

A relação entre a alma e Deus é muito mais íntima que a existente entre a alma e qualquer criatura. Nossa vida, espiritual e eterna, depende de nossa relação com nosso Criador. Por

isso nossa mais elevada obrigação é para com ele. O maior pecado que um ser humano pode cometer é recusar dar a Deus a admiração e a obediência que lhe são devidas, ou transferir para a criatura a adesão e o serviço que lhe são devidos. Portanto, nenhum pecado é denunciado nas Escrituras com tanta freqüência e severidade.

A relação mais íntima que é possível existir entre os seres humanos é a matrimonial. Nenhum dano que alguém venha fazer a outro é maior que a violação dessa relação; e nenhum pecado que uma esposa venha cometer é mais atroz e degradante que a infidelidade a seus votos matrimoniais.

Sendo esse o caso, é natural que a relação entre Deus e seu povo fosse ilustrada na Bíblia, como o faz com freqüência, através de uma referência à relação matrimonial. Um povo ou um indivíduo que se recuse a reconhecer Jeová como seu Deus, que transfira sua adesão e obediência devidas somente a Deus para qualquer outro objeto, é comparado a uma esposa infiel. E como o ciúme é a mais forte das paixões humanas, a relação de Deus com os que o abandonam é assim ilustrada através da referência a um esposo ofendido e abandonado.
É dessa maneira que as Escrituras ensinam que o mais severo desagrado de Deus, e as mais terríveis manifestações de sua ira, são as conseqüências inevitáveis do pecado de idolatria; ou seja, do pecado de ter algum outro deus além de Jeová, ou de dar às imagens, à madeira e à pedra a homenagem externa devida àquele que é Espírito e deve ser adorado em espírito e em verdade.

É por isso que o Senhor, neste mandamento, declara que ser "zeloso, que visito a maldade dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem, e faço misericórdia até mil gerações daqueles que me amam e guardam os meus mandamentos". As más conseqüências da apostasia contra Deus não se confinam aos apóstatas originais. Elas prosseguem de geração a geração. Aliás, parecem e, humanamente falando, de fato são sem remédio. A degradação e as inauditas misérias de todo o mundo pagão são a natural e inevitável conseqüência do fato de seus antepassados transformarem a verdade de Deus em mentira, e adorarem e servirem a criatura no lugar do Criador. Essas conseqüências naturais, contudo, são designadas e ordenadas e são judiciais. Não se trata de meras calamidades. Trata-se de juízos, e portanto não devem ser contrapostos nem evadidos. Conseqüentemente, os que ensinam o ateísmo, ou que corrompem a religião, ou que pervertem e degradam o culto de Deus, associando-o ao culto de criaturas; ou que ensinam que podemos fazer imagens de escultura e curvar-nos diante delas e servi-las, estão atraindo sobre si e sobre suas gerações futuras as mais terríveis calamidades que podem degradar e afligir os filhos dos homens. Esse tem de ser o resultado a menos que não só possam sustar a operação das causas naturais, mas também torcer o propósito de Jeová.

É um grande motivo de ação de graças e apropriado para encher o coração do fiel povo de Deus com júbilo e confiança, saber que ele abençoará seus filhos até mil gerações.

A Doutrina e o Costume da Igreja Romanista quanto às Imagens

A salvação, disse nosso Senhor, é dos judeus. Os fundadores da Igreja Cristã

eram judeus. A religião do Velho Testamento na qual eles foram educados proibia o uso das imagens no culto divino. Todos os pagãos eram adoradores de idolos. Portanto, o culto aos ídolos era uma abominação para os judeus. Com a autoridade do Velho Testamento contra o uso das

imagens, e com esse intenso preconceito nacional contra seu uso, é absolutamente incrível que fossem admitidos no culto mais espiritual da Igreja Cristã. Não foi até três séculos depois da introdução do cristianismo que a influência do elemento pagão introduzido na Igreja foi suficientemente poderosa para vencer a natural oposição a seu uso no serviço do santuário. Logo surgiram três partidos com respeito a esta questão. O primeiro aderiu ao ensino do Velho Testamento e à prática das Igrejas Apostólicas, repudiando o uso religioso de imagens em qualquer forma. O segundo permitiu o uso de imagens e figuras com o propósito de instrução, mas não para o culto. O povo comum não podia ler, e por isso argumentava-se que as representações visíveis de pessoas e incidentes bíblicos eram permissíveis para seu benefício. O terceiro partido contendia em prol de sua utilização não só como meio de instrução, mas também para o culto.

Tão cedo como em 305 d.C., o Concilio de Elvira, na Espanha, condenou o uso de imagens na Igreja.[8] Em seu cânone trigésimo sexto, o concilio diz:[9] “Placuit picturas in ecclesia esse non debere; ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur”. Agostinho queixou-se do supersticioso emprego das imagens; Eusébio de Cesárea e Epifânio de Salamis protestaram contra a feitura de objeto de culto; e Gregório Magno permitiu seu uso como meio de instrução.[10]

Em 726, o imperador Leão III emitiu um decreto proibindo o emprego de imagens nas igrejas como sendo pagão e herético. Para apoiar sua ação, convocou um Concilio, que se reuniu em Constantinopla, em 754, o qual deu sua sanção a essa condenação. Não obstante, em 787 d.C., a imperatriz Irene, sob a influência romana, convocou um concilio, o qual os romanistas da escola italiana consideram ecumênico, em Nicéia, onde o culto às imagens foi totalmente aprovado. Esse concilio reuniu-se primeiramente em Constantinopla, porém ali a oposição ao uso de imagens era tão forte que sua convocação foi cancelada, e o concilio foi convocado no ano seguinte para reunir-se em Nicéia. Aqui as coisas haviam mudado; houve inimigos convertidos; oponentes se converteram em defensores; inclusive Gregório da Neo-Cesárea, que fora zeloso defensor das teses de Leão III e de seu filho Constantino Copronimo, foi levado a dizer: “Si omnes consentiunt, ego non dissentio”. Poucos puderam resistir às promessas e às ameaças dos que estavam no poder, e ao convincente argumento em prol

do culto às imagens com base nos numerosos milagres que se aduziam em favor de seu culto. E assim esse concilio declarou herético o concilio anterior convocado por Leão III, e ordenou o culto às imagens nas igrejas; aliás, não com **Xaxpeía,** ou a reverência devida a Deus, mas com **áouaapòç xal** xqir|Tua] **irpoaKÚvrioiç** (saudações e reverências respeitosas). O concilio anunciou o princípio sobre o qual o culto às imagens, fosse entre os pagãos ou cristãos, geralmente tem sido defendido, ou seja, que o culto prestado à imagem termina no objeto por ela representado. 'H **tf|ç éLkóvoç** rip/rj èul **xò irpoxÓTwrov õiafteíuei** «a! à **irpoaKuvôv xr)v eiKÓva upooKUvel** *kv* **aúxfj xoO èyypactjopivau xf|v únóaxaatv.**

As decisões desse Concilio, ainda que sancionadas pelo Papa, causaram agravo nas Igrejas Ocidentais. O imperador Carlos Magno provocou não só a elaboração de um livro (intitulado

“Libri Carolini”) para refutar a doutrina inculcada, como também convocou um concilio que se reuniu em Frankfurt sobre o Main, em 794 d.C,, no qual estavam presentes delegados da Grã-Bretanha, França, Alemanha, Itália, e inclusive legados do Bispo de Roma; onde os decretos do pretendido Concilio Geral de Nicéia foram “rejeitados”, “menosprezados” e “condenados”. Todo o culto a pinturas e imagens foi proibido, porém foi permitida sua presença nas igrejas para instrução e ornamentação.

Todavia, os amigos do culto às imagens granjearam rapidamente ascendência, de maneira que Tomás de Aquino, um dos melhores bem como um dentre os maiores teólogos romanistas do século treze, mantinha a doutrina extrema acerca desta questão. Ensinou que as imagens deviam ser usadas nas igrejas com três propósitos: primeiro, para a instrução das massas que não podiam ler; segundo, para que o mistério da encarnação e os exemplos dos santos fossem mais facilmente lembrados; e, terceiro, para que os sentimentos piedosos fossem excitados, porquanto os homens se sentem mais comovidos pelo vêem do que pelo que ouvem. Ensinava ele que não se deve reverência à imagem em si mesma nem por si mesma, mas porque ela representa a Cristo, a reverência que se deve a Cristo, deve-se à imagem. “Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi in quantum est res quaedam (puta lignum vel pictum) nulla reverentia exhibetur; quia reverentia nonnisi rationali naturae debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum, in quantum est imago: et sic sequitur, quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi et ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriae, consequens est, quod ejus imago sit

adoratione latriae adoranda."[11]

A Doutrina Tridentina

O Concilio de Trento agiu com referência ao culto das imagens com usual cautela. Decretou que fosse dada a "devida reverência" à imagem de Cristo e dos santos, porém sem definir de que reverência se tratava. O concilio decidiu: "Imagines porro Christi, Deiparae Virginis, et aliorum sanctorum, in templis praesertim habendas, et retinendas; eisque debitum honorem, et venerationem impertiendam; non quod credatur inesse aliqua in eis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendae; vel quod ab eis sit aliquid petendum; vel quod fíducia in imaginibus sit fígenda; veluti olim fíebat a gentibus, quae in idolis spem suam collocabant; sed quoniam honos, qui eis exhibetur refertur ad prototypa, quae illae representant: ita ut per imagines, quas osculamur, et coram quibus caput aperimus, et procumbimus, Christum adoremus; et sanctos, quorum illae similitudinem gerunt, veneremur".

Na mesma sessão foi decretado acerca das relíquias: "Sanctorum quoque martyrum, et aliorum cum Christo viventium sancta corpora, quae viva membra fuerunt Christi, et templum Spiritus Sancti, ab ipso ad aetemam vitam suscitanda, et glorificanda, a fídelibus veneranda esse; per quae multa beneficia a Deo hominibus praestantur: ita ut affirmantes, sanctorum reliquiis venerationem, atque honorem non deberi; vel eas, aliaque sacra monumenta a fídelibus inutiliter honorari; atque eorum opis impetrandae causa sanctorum memórias frustra frequentari; omnino damnandos esse; prout jampridem eos damnavit, et nunc etiam damnat ecclesia".[12]

Sobre o culto às reliquias, diz o catecismo romano: "Cui fidem non faciant et honoris, qui

sanctis debetur, et patrocinii, quod nostri suscipiunt, mirabiles effectae res ad eorum sepulcra, et oculis, et manibus membrisque omnibus captis, in pristinum statum restitutis, mortuis ad vitam revocatis, ex corporibus hominum ejectis demoniis? quae non audisse, ut multi, non legisse, ut plurimi gravissimi viri, sed vidisse, testes locupletissimi sancti Ambrosius et Augustinus litteris prodiderunt. Quid multa? si vestes, sudaria, si umbra sanctorum, priusquam e vita migrarent, depulit morbos, viresque restituit, quis tandem negare audeat, Deum per sacros cineres, ossa, ceterasque sanctorum relíquias eadem mirabiliter effícere? Declaravit id cadaver illud, quod forte illatum in sepulcrum Elisei, ejus tacto

corpore, súbito revixit”.[13]

Belarmino

Todo Liber Secundus da Disputa de Belarmino, “De Ecclesia Triumphante”, no segundo volume de suas obras, é dedicado à discussão da questão do culto às relíquias e imagens dos santos. Quanto ao culto às imagens, diz ele que há três opiniões entre os próprios romanistas: “Prima, quod imago non sit ullo modo in se colenda, sed solum coram imagine colendum exemplar.” “Secunda opinio est, quod idem honor debeatur imagini ut exemplari, et proinde Christi imago sit adoranda cultu latriae, Beatae Mariae cultu hyperduliae, sanctorum aliorum, cultu duliae.” “Tertia opinio versatur in medio, estque eorum, qui dicunt, ipsas imagines in se, et proprie honorari debere, sed honore minori, quam ipsum exemplar, et proinde nullam imaginem adorandam esse cultu latriae.”[14] Sua própria opinião é apresentada nas seguintes proposições: “Prima sententia, sive propositio. Imagines Christi, et sanctorum venerandae sunt, non solum per accidens, vel improprie, sed etiam per se proprie, ita ut ipsae terminent venerantionem ut in se considerantur, et non solum ut vicem gerunt exemplaris.” “Secunda propositio. Quantum ad modum loquendi praesertim in concione ad populum, non est dicendum imagines ullas adorari debere latria, sed e contrario non debere *sic* adorari.” “Tertia propositio. Si de re ipsa agatur, admitti potest, imagines posse coli improprie, vel per accidens, eodem genere cultus, quo exemplar ipsum colitur.” “Quarta propositio. Imago per se, et proprie non est adoranda eodem cultu, quo ipsum exemplar, et proinde nulla imago est adoranda cultu latriae per se, et proprie.” “Quinta conclusio, Cultus, qui per se, proprie debetur imaginibus, est cultus quidam imperfectus, qui analogice et reductive pertinet ad speciem ejus cultus, qui debetur exemplari.”[15]

As Relíquias

Belarmino, em sua defesa do “cultus reliquiarum”, começa com uma tentativa de refutação dos cinco argumentos de Calvino contra tal culto. Ele, pois, apresenta seus argumentos pessoais em favor dele.[16] São os seguintes: primeiro, à luz dos exemplos bíblicos: *(a.)* Moisés transportou os ossos “sancti Josephi” com ele quando partiu do Egito; *(b.)* Deus honrou os

restos mortais de Moisés, sepultando-os com suas próprias mãos; (*c.*) Um morto foi restaurado à vida pelo contato com os ossos de Eliseu (2Rs 13.21); *(d.)* Isaías predisse que o sepulcro do Messias seria glorioso. A Vulgata traduz Isaías 11.10:

“Et erit sepulcrum ejus gloriosum”; o que Belarmino entende como que predizendo “ut sepulcrum Domini, ab omnibus honoraretur”. E acrescenta: “Ex quo refellitur Lutheri blasphemia, qui in libro de abolenda Missa dicit, Deo non majorem curam esse de sepulcro Domini, quam de bobus”. (e.) A mulher mencionada no Evangelho foi curada por tocar o manto de Cristo; os doentes, segundo Atos 5.15, eram colocados nas ruas “para que, ao passar Pedro, ao menos sua sombra se projetasse sobre alguns eles”; novamente em Atos 19.11, 12, lemos: “E Deus, pelas mãos de Paulo, fazia milagres extraordinários, a ponto de levarem aos enfermos lenços e aventais do seu uso pessoal, diante dos quais as enfermidades fugiam de suas vítimas, e os espíritos malignos se retiravam”. Se, diz Belarmino, Cristo estivesse agora na terra, e beijássemos seu manto, os protestantes nos chamariam de idólatras.

Seu segundo argumento tem por base as decisões dos concílios; o terceiro, o testemunho dos pais; o quarto e quinto, os milagres operados pelas e nas relíquias dos santos, dos quais ele cita numerosos exemplos; o sexto, as descobertas miraculosas dos restos dos santos: “Si enim Deo cultus reliquiarum non placeret, cur ipse servis suis corpora sanctorum, qu© latebant, ostenderet?”. O sétimo tem por base a trasladação das relíquias de um lugar para outro. Ele ainda argumenta com base no costume de depositar os restos mortais dos santos sob altares, e de queimar incenso e pôr luminária diante de seus túmulos.[17]

Observações

1. À luz de tudo isso, parece que os romanistas cultuam imagens da mesma forma que os pagãos de outrora faziam, e os pagãos de nosso tempo ainda fazem. Eles “se curvam diante delas e as servem”. Prestam-lhes toda a homenagem externa que rendem às pessoas que têm a intenção de representar.

2. As explicações e a defesa desse culto são as mesmas em ambos os casos. Os pagãos reconhecem o fato de que as imagens feitas de ouro, prata, madeira ou mármore eram sem vida e insensíveis em si mesmas; admitiam que não podiam ver, ouvir ou salvar. Não atribuíam a elas nenhuma virtude inerente nem algum poder supematural. Afirmavam que a homenagem a elas prestada terminava nos deuses que representavam; que apenas se prestava culto diante das imagens ou, quando muito, através delas. No tocante aos gregos e aos romanos, eram menos reverentes para com as meras imagens, e pretendiam muito menos do supematural em relação a seu emprego.

3. Tanto entre os pagãos como entre os romanistas, para os falto de instrução entre eles, as imagens em si eram os objetos do culto. Seria difícil encontrar em algum autor pagão a justificativa para o culto às imagens que apresentam os teólogos romanistas. Que pagão jamais disse que se devia à imagem de Júpiter a mesma homenagem que ao próprio Júpiter? Isso é o que disse Tomás de Aquino das imagens de Cristo e dos santos. Ou que pagão disse jamais o que disse Belarmino, que, embora a homenagem prestada à imagem não é estrita e propriamente a mesma que se deve a seu protótipo, todavia é imprópria e analogicamente a mesma; a mesma em classe, ainda que não em grau? O que pode saber o povo comum da diferença entre *proprie* e *improprie*? E-lhes dito que prestem culto à imagem, e eles as adoram como os pagãos adoravam as imagens de seus deuses. Como a Bíblia pronuncia e denuncia por idolatria não só o culto aos falsos deuses, mas também o culto às imagens, o "inclinar-se a elas e servi-las", toma-se evidente que a Igreja de Roma se acha tão entregue à idolatria como Atenas quando Paulo a visitou.

4. Os efeitos religiosos e morais do culto às imagens são totalmente malignos. Para provar que ele é mau em suas conseqüências, basta o fato de Deus o haver proibido, e ameaçado visitar os adoradores de ídolos com seus severos juízos. Ele degrada o culto devido a Deus. Aparta a mente do povo do objeto justo da reverência e confiança, e leva as massas incultas a colocar sua confiança em deuses que não podem salvar.

5. Quanto ao culto às relíquias, é suficiente dizer: *(a.)* Que ele não conta com nenhum apoio das Escrituras. O escopo dos argumentos de Belarmino apresentado acima é suficiente para mostrar que a Bíblia não fornece nenhuma apologia em prol desse costume supersticioso. (*b*.) O que é considerado como relíquias, na grande maioria dos casos, é espúrio. Não há fim para as fraudes praticadas ao povo nesse sentido. Há, dizem, fragmentos da cruz exibidos em diferentes santuários que bastam para construir um grande navio; e há numerosos cravos que são reverenciados como os instrumentos da tortura de nosso Senhor. Ossos não só de homens ordinários, mas inclusive de animais, são exibidos ante o povo como relíquias dos santos.[18] Em uma das catedrais de Espanha há uma magnífica pluma de avestruz preservada em um rico cofre, e os sacerdotes afirmam que ela caiu da asa do Anjo Gabriel. Os

próprios romanistas se têm visto obrigados a recorrer à teoria das fraudes "econômicas" ou piedosas para justificar esses palpáveis abusos da credulidade do povo. De tais enganos, o mais flagrante exemplo é o sangue de São Januário,

que anualmente se liquidifíca em Nápoles. *(c.)* A atribuição de poderes miraculosos a essas pretensas relíquias, por parte dos romanistas, é supersticiosa e degradante ao extremo. É verdade que pouco mais de um século atrás a crença em necromancia e bruxaria era quase universal entre os protestantes. Mas há a maior diferença possível entre as crenças supersticiosas prevalecendo por algum tempo entre o povo e aquelas crenças adotadas pela Igreja e exaradas em artigos de fé com o fim de obrigar a consciência do povo por tempo sem fim. A Igreja de Roma está atada pelas decisões de seus papas e concílios que pronunciam as mais grosseiras superstições como assunto de revelação divina sancionada e aprovada por Deus. Tem-se tomado impossível que homens com direito a ser chamados de racionais creiam no que ela ensina. A grande lição ensinada pela história do culto a imagens e da reverência às relíquias é a importância de aderir à Palavra de Deus como a única norma de nossa fé e de nossa prática; não recebendo nada como verdadeiro em religião senão o que ensina a Bíblia, e não admitindo nada no culto divino que as Escrituras não sancionem nem ordenem.

A Doutrina Protestante sobre o Tema

Como o culto às imagens está expressamente proibido nas Escrituras, os protestantes, tanto luteranos quanto reformados, condenaram que elas fossem feitas objeto de alguma homenagem religiosa. Não obstante, como seu uso com fins de instrução ou ornamentação não está expressamente proibido do mesmo modo, Lutero manteve que seu uso era permis-sível e mesmo desejável. Por isso ele favoreceu sua retenção nas igrejas. Em contrapartida, os reformados, em virtude do grande abuso que acompanhara sua introdução, insistiram em que fossem excluídas de todos os lugares de culto.

Os padrões luteranos não se delongam sobre este tema. Na Apologia à Confissão de Augsburgo, lê-se: “Primum quia cum alii mediatores praster Christum quasruntur, collocatur fiducia in alios, obruitur tota notitia Christi, idque res ostendit. Videtur initio mentio sanctorum, qualis est in veteribus orationibus, tolerabili consilio recepta esse. Postea secuta est invocatio, invocationem prodigiosi et plus quam ethnici abusus secuti sunt. Ab invocatione ad imagines ventum est, hre quoque colebantur, etputabatur eis inesse quasdam vis, sicut Magi vim inesse fingunt imaginibus signorum coelestium certo tempore sculptis”.[19]

Lutero foi tolerante com o uso das imagens nas igrejas. Disse ele sobre este

tema: “Caso se evite o culto às imagens, podemos usá-las como usamos as palavras da Escritura, que trazem coisas à mente, as quais nos fazem lembrar delas”.[20] “Quem é tão cego”, pergunta ele, “para não ver que se uns acontecimentos sagrados podem ser descobertos com palavras sem pecado e para proveito dos crentes, podem com a mesma propriedade, para benefício dos indoutos, ser representados ou esculpidos não só no lar e em nossas casas, mas também nas igrejas?”[21] Em outro lugar, diz ele que, quando alguém lê da paixão de Cristo, queira ou

não, forma em sua mente a imagem de um homem pendente de uma cruz, com tanta certeza como seu rosto é refletido quando se olha na água. Não há pecado se ter tal imagem na mente; por que deveria ser pecaminoso tê-la diante dos olhos?[22]

Os reformados foram mais longe. Condenaram não só o culto às imagens, mas também sua introdução em lugares de culto, porque eram desnecessárias, e porque eram suscetíveis de abuso. A Segunda Confissão Helvética diz: “Rejicimus non modo gentium idola, sed et Christianorum simulachra. Tametsi enim Christus humanam assumpserit naturam, non ideo tamen assumpsit, ut typum praeferret statuariis atque pictoribus.... Et quando beati spiritus et divi ccelites, dum hic viverent, omnem cultum sui averterunt, et statuas oppugnarunt, cui verisimile videatur divis ccelestibus et angelis suas placere imagines, ad quas genua flectunt homines, detegunt capita, aliisque prosequuntur honoribus?” Em outro parágrafo do mesmo capítulo, lemos: “Idcirco approbamus Lactantii veteris, scriptoris sententiam, dicentis, Non est dubium, quin religio nulla est, ubicunque simulachrum est”.[23]

O Catecismo de Heidelberg diz:[24] “E proibido fazer qualquer imagem ou estátua? Não podemos representar Deus de maneira alguma; e ainda que seja lícito representar as criaturas, Deus proíbe fazer ou possuir qualquer imagem destinada a ser adorada ou usada em seu serviço. Não é possível tolerar as imagens nas igrejas, como se fossem livros para instruir os ignorantes? Não, porque não devemos ser mais sábios que Deus, que não quer instruir seu povo por meio de imagens mudas, mas pela pregação vida de sua Palavra”.

Ninguém que haja visto quaisquer das obras mestras da arte cristã, seja com lápis ou com cinzel, e sentido quão difícil é resistir o impulso de “curvar-se antes elas e servi-las”, pode nutrir dúvida sobre a sabedoria de sua exclusão dos lugares de culto público.

§ 7. O *Terceiro Mandamento*

“Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão; porque o Senhor não terá por inocente aquele que tomar seu nome em vão.”

O significado literal deste mandamento é impreciso. Pode significar: “Não pronunciarás o nome de Deus de maneira vã ou irreverente”; ou “Não pronunciarás o nome de Deus para mentira”, ou seja, “Não jurarás falsamente”. A Scptuaginta traduz assim a passagem: Oú Xiíilrg tò õvopa Kupíou toG 0eoO oou èitI paTccíq). A Vulgata traz: “Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum”. Lutero, como faz com freqüência, dá o sentido livre: “Du sollst den Namen des Herrn, deines Gottes, nicht missbrauchen”. Nossos tradutores têm adotado o mesmo modelo.

A antiga versão Siríaca, o Targum de Onkelos, Filo e muitos comentaristas e exegetas modernos entendem o mandamento como dirigido contra o falso juramento: “Não pronunciarás o nome de Deus para mentira”. Assim o velho Michaelis em sua Bíblia hebraica anotada, explica “*ad vanum* confirmandum: non frustra, nedum, falso”. Gesenius, em seu Léxico Hebraico, traduz assim a passagem:[25] “Du sollst den Namen Jehova’s nicht zur Lüge

aussprechen; nicht falsch schwõren”. Rosenmüller[3<J] a traduz assim: “Nolli enunciare nomen Jova Dei tui ad falsum sc. comprobandum”. A redação de Knobel[26] [27] é: “Nicht sollst du erheben den Namen Jehova’s zur Nichtigkeit”; e acrescenta: “A proibição é dirigida especialmente contra o falso juramento”.

Essa interpretação é consistente com o significado das palavras, como *vc*\&, aqui traduzida “vaidade”, ou com a preposição “em vão”, noutro lugar significa “falsidade”. (Ver SI 12.3 (2); 41.7 (6); Is 59.4; Os 10.4.) Levantar ou pronunciar o nome de Deus para mentira naturalmente significa invocar a Deus para que ele confirme uma falsidade. A preposição \ tem também seu sentido natural. Comparar Levítico 19.12: “nem jureis falso para mentira] pelo meu nome”. Conserva-se o sentido geral do mandamento, qualquer que seja a interpretação que se adotar. O mandamento de não usar mal o nome de Deus inclui jurar falsamente, que é a maior indignidade que se pode cometer contra Deus. Portanto, como o mandamento “Não matarás” inclui abrigar todo o tipo de pensamentos malignos, assim o mandamento “Não jurarás falso” inclui todas as formas inferiores de irreverência no uso do nome de Deus.

Como objeção à segunda interpretação supracitada, destaca-se que o perjúrio é uma ofensa contra nosso próximo, portanto pertence à segunda tábua da Lei; e que ele esta de fato incluído no nono mandamento: “Não dirás falso testemunho contra teu próximo”. Dizer falso testemunho e jurar falsamente são, todavia, ofensas diferentes. O primeiro e o segundo mandamento proíbem o culto a qualquer outro ser além de Jeová, e adorá-lo de alguma forma não designada em sua Palavra; e o terceiro, presumindo-se ser uma proibição ao falso juramento, é aqui colocado como sendo o falso juramento uma negação prática do ser e perfei-ções de Deus.

O que Está Implícito no Mandamento

A palavra “nome” é usada em referência a Deus em um sentido muito abrangente. Às vezes significa uma designação pessoal ou individual; como quando Deus diz: “Este é o meu nome”, ou seja, Jeová. Amiúde o “nome de Deus” é equivalente a Deus mesmo. Invocar o nome do Senhor, e invocar a Deus, são formas sinônimas de expressão. Como os nomes se destinam a distinguir uma pessoa ou coisa de outra, algo distinto ou característico pode estar incluso sob o termo. O nome de Deus, portanto, inclui tudo aquilo por meio do qual ele se faz conhecido. Este mandamento, pois, proíbe toda e qualquer irreverência em relação a Deus; não só o supremo ato de irreverência de invocá-lo para ser testemunha de uma falsidade, mas também todo o uso irreverente de seu nome; toda a displicência, toda a referência desnecessária a ele ou a seus atributos; toda a conduta indecorosa em seu culto; e, em suma, cada indicação da ausência daquele temor, reverência que devemos a um Ser infinito em todas as suas perfeições, de quem dependemos absolutamente e diante de quem somos responsáveis por nosso caráter e conduta.

Portanto, o terceiro mandamento proíbe especialmente não só o perjúrio, mas também

todos os juramentos profanos ou desnecessários, todas as invocações a Deus feitas displicentemente, bem como todo o uso irreverente de seu nome. Toda literatura, profana ou cristã, revela quão forte é a tendência na natureza humana de introduzir o nome de Deus inclusive nas orações mais triviais. Não só se empregam constantemente fórmulas como adeus, vá com Deus, se Deus quiser, que é possível que tenham uma intenção piedosa, mas sem nenhum reconhecimento de sua verdadeira importância, sendo que mesmo pessoas que professam temer a Deus permitem o uso de seu nome como mera expressão

de surpresa. Deus está em todos os lugares. Ele ouve tudo o que dizemos. É digno da mais profunda reverência de nossa parte; e ele não terá por inocente aquele que, em qualquer ocasião, usar seu nome irreverentemente.

Juramentos

O mandamento de não invocar a Deus para confirmar uma mentira não pode ser considerado como a proibir sua invocação para que ele confirme a verdade. Os juramentos são de duas classes: afirmativos, quando afirmamos que uma coisa é certa; e promissórios, quando nos colocamos sob uma obrigação de fazer ou de deixar de fazer certos atos. A esta classe pertencem os juramentos oficiais e os juramentos de adesão. Em ambos os casos, há uma invocação a Deus como testemunha. Portanto, um juramento é, em sua natureza, um ato de adoração. Ele implica: (1.) O reconhecimento da existência de Deus. (2.) De seus atributos de onipresença, onisciência, justiça e poder. (3.) De seu governo moral no mundo; e (4.) De nossa responsabilidade diante dele como nosso Soberano e Juiz. Portanto, "jurar pelo nome de Jeová" e reconhecê-lo como Deus são uma e a mesma coisa. A primeira envolve a segunda.

Sendo este o caso, é evidente não se pode receber nenhum juramento de alguém que negue as verdades anteriormente mencionadas. Para essa pessoa, as palavras que pronuncia não tem significado algum. Se ela não crê que existe um Deus, ou presumindo-se que ela admita que exista um Ser ou força que se chama Deus, mas não creia que tal Ser conheça o que o ajuramentado disse, ou que ele castigará a quem jure falsamente, todo o serviço não passa de engodo. É uma tremenda injustiça, a qual tende a desagregar os vínculos da sociedade, permitir que ateus dêem testemunho diante de tribunais.[28]

A imprecação geralmente introduzida na fórmula de um juramento não é essencial à sua natureza. De fato está envolvida no apelo a Deus para atestar a veracidade do que ele diz, mas sua afirmação direta não é necessária. Aliás, ela não se encontra em nenhum dos juramentos registrados na Bíblia. Há quem faça veemente objeção à sua introdução, como que envolvendo uma renúncia de toda a esperança da misericórdia e graça de Deus, e como o equivalente a uma imprecação sobre a perdição eterna de alguém.

A Legitimidade dos Juramentos

A legitimidade dos juramentos pode ser deduzida:

1. De sua natureza. Sendo atos de culto envolvendo o reconhecimento do ser e atributos de Deus, bem como de nossa responsabilidade diante dele, são bons em sua natureza. Não são supersticiosos, baseados em idéias inexatas de Deus ou de sua relação com o mundo; nem são irreverentes; tampouco são inúteis. Exercem real poder sobre a consciência dos homens; e esse poder é maior de acordo com a fé do jurado e da sociedade nas verdades da religião, é o mais inteligente e o mais intenso.

2. Nas Escrituras, os juramentos, em ocasiões apropriadas, não só são permitidos, mas até mesmo ordenados. “O Senhor, teu Deus, temerás, a ele servirás, e, pelo seu nome, jurarás” (Dt 6.13). “De sorte que aquele que se abençoar na terra, pelo Deus da verdade é que se abençoará; e aquele que jurar na terra, pelo Deus da verdade é que jurará” (Is 65.16). “Se diligentemente aprenderem os caminhos do meu povo, jurando por meu nome: Tão certo como vive o Senhor, como ensinaram o meu povo a jurar por Baal, então, serão edificados no meio de meu povo” (Jr 12.16; 4.2). Deus mesmo é representado como que jurando (SI 110.4; Hb 7.21). “Pois, quando Deus fez a promessa a Abraão, visto que não tinha ninguém supe-rior por quem jurar, jurou por si mesmo” (Hb 6.13). Também nosso bendito Senhor, quando o sumo sacerdote exigiu dele que jurasse, não hesitou em responder (Mt 26.63). As palavras são: 'EÇopKÍÇcj oe Koaà toü 0eoG TOU ÇGÔVTOÇ, as quais estão corretamente traduzidas por nossa versão: “Conjuro-te (exijo que jures) pelo Deus vivo”. Meyer, em seu comentário a esta passagem, disse: “Uma resposta afirmativa a esta fórmula era um juramento no pleno sentido do termo”. E a réplica de nosso Senhor: “Tu o dizes”, é uma forma rabínica usual de afirmação direta.[29] A palavra hebraica jrjçtfin é traduzida na Septuaginta por opKÍCco e è^opKÍCco, e na Vulgata por *adjuro.* Ver Gênesis 50.5: “Meu pai me fez jurar, wpiaoé pe”. Números 5.19: “O sacerdote a conjurará, e dirá: opinei autriv”. Tudo indica que nesta passagem, tanto quanto em outras do Velho Testamento, os juramentos eram às vezes ordenados pelo próprio Deus (Êxodo 22.10). Portanto, não podem ser ilegítimos.

Vendo, pois, que um juramento é um ato de adoração, que está ordenado em ocasiões apropriadas, que nosso Senhor mesmo submeteu-se a ser ajuramentado, e que os Apóstolos não hesitaram em tomar a Deus como testemunha da verdade do que diziam, não podemos admitir que fosse a intenção de Cristo proclamar todos os juramentos como sendo ilegítimos, quando disse, conforme registrado em Mateus 5.34: “De modo algum jureis”. Isso seria concluir que a Escritura pode contradizer a Escritura, e que a conduta de Cristo não se conformava com

seus preceitos. Não obstante, suas palavras são muito explícitas. Significam, em grego, justamente o que nossa versão as faz significar. Disse nosso Senhor: "De modo algum jureis". No sexto mandamento, porém, lemos: "Não matarás". Não obstante, com isso não se quer dizer que não podemos matar animais para comer; isso é permitido e ordenado. Tampouco proíbe o homicídio em autodefesa, porque isso também é permitido. Tampouco proíbe a aplicação da pena de morte, porque ela não só permitida, mas também ordenada. O significado deste mandamento nunca foi alvo de dúvidas ou discussões, porque está suficientemente explicado pelo contexto e pela ocasião, bem como pela luz que lança

sobre as demais partes da Escritura. Da mesma forma, o mandamento "De modo algum jureis" proíbe somente juramentos ilegítimos.

Tal conclusão é confirmada pelo contexto. Grande parte do Sermão do Monte, enunciado por nosso Senhor, é dedicada à correção de perversões da lei introduzidas pelos escribas e pelos fariseus. Eles faziam com que o sexto mandamento proibisse apenas o homicídio; nosso Senhor disse que ele proibia todas as paixões malignas. Eles limitavam o sétimo mandamento ao ato externo; ele o estendeu ao desejo interno. Eles faziam com que o preceito de amar ao próximo fosse consistente com o simples aborrecer nossos inimigos; Cristo disse: "Amai vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem". De modo semelhante, os escribas ensinavam que a lei permitia todo o tipo de juramentos, e jurar em todas as ocasiões, uma vez que não se cometesse perjúrio; nosso Senhor, porém, disse: Eu vos digo: em vossas comunicações, de modo algum jureis. Isso é plenamente óbvio à luz do versículo 37: "Que vossas comunicações (Àóyoç, palavra, conversação) sejam sim, sim; não, não; pois o que passar disso vem do maligno". É o juramento desnecessário, coloquial, irreverente que nosso Senhor condena. Isso não tem nada que ver com aqueles atos solenes de culto, permitidos e ordenados na Palavra de Deus. Os judeus daquela época eram dados ao juramento coloquial, afirmando que a lei só proibia jurar falsamente, ou jurar em nome de deuses falsos;[30] daí nosso Senhor ter tantas outras ocasiões para repreender esse pecado e mostrar a perversidade de tais juramentos.

Quando os Juramentos São Lícitos

1. Como um juramento envolve um ato de culto, é claro que não deve ser feito em qualquer ocasião trivial, ou de modo irreverente.

2. Um juramento é lícito quando prescrito e administrado por oficiais do estado ou da Igreja devidamente autorizados; eles são os “ministros de Deus”, agindo em seu nome e por sua autoridade. Muitos há que não consideram próprio que se faça nenhum juramento, exceto quando assim imposto por tais autoridades. A Igreja da Inglaterra, nos trinta e nove artigos, diz: “Como confessamos, é proibido aos cristãos, por nosso Senhor Jesus Cristo e por Tiago, seu Apóstolo, aquele juramento vão e precipitado; assim julgamos que a religião cristã não proíbe, senão que uma pessoa pode jurar quando o magistrado o requeira, em causa de fé e caridade, por isso feito segundo o ensino do profeta, com justiça, juízo e verdade”. A mesma base tem sido tomada por muitos filósofos morais e teólogos.

Entretanto, ali não parece haver razão suficiente para tal restrição, seja na natureza ou desígnio de um juramento, seja nos ensinos da Escritura. Sendo o juramento um apelo a Deus para atestar a veracidade de nossas declarações, ou a sinceridade de nossas promessas, não há razão pela qual esse apelo não seja feito sempre que algum propósito o acompanhe. Não haveria necessidade disso; ou seja, ninguém deve jurar de modo displicente ou profano, mas somente quando todas as condições que justifiquem tal apelo a Deus estejam presentes. Segundo a lei antiga, tais condições são “judicium in jurante, justitia in objecto, veracitas in mente”. Ou seja, o jurado deve ser competente. Deve ter criterioso discernimento da nature-

za e da obrigação de um juramento, de modo que entenda o que vai fazer. Portanto, um idiota, uma criança ou um incrédulo não pode propriamente pronunciar seu juramento. Por “justitita in objecto”, entende-se que o objetivo sobre o qual o juramento é feito tem de ser justo. Se for um juramento promissório, o que pretendemos fazer deve ser possível e lícito; se é um juramento afirmativo, o objetivo deve ter a devida importância; deve estar dentro do conhecimento do jurado; e deve haver uma razão adequada pela qual esse apelo a Deus esteja sendo feito. O “veracitas in mente” inclui o sincero propósito de cumprirmos o que prometemos, ou de dizermos toda a verdade, e nada além da verdade, dentro de nosso melhor conhecimento do caso do qual testificamos. Isso exclui toda a intenção de enganar, toda a reserva mental e todo o propósito de usar linguagem ambígua. Todas essas condições podem estar presentes nos juramentos privados, bem como nos juramentos judiciais ou oficiais.

E também, como o desígnio de um juramento é produzir convicção da verdade,

satisfazer os envolvidos de nossa sinceridade e fidelidade, bem como terminar com a controvérsia, é evidente que as circunstâncias podem vir a lume na vida particular, ou no relacionamento de uma pessoa com seu semelhante, quando um juramento pode vir a ser da maior importância. Se corremos grande risco ante a fidelidade ou veracidade de uma pessoa, temos o direito de obrigá-la por meio de juramento solene; ou, se isso é de grande importância a ponto de outros confiarem em nossa veracidade ou fidelidade, pode ser conveniente dar-lhes a certeza por meio de juramento adequado e bem tencionado.

Quanto aos exemplos bíblicos, de longe o grande número de juramentos registrados na Bíblia, com a aprovação implícita de Deus, são de caráter não judicial. Abrão jurou a Abimeleque (Gn 21.23). Abraão faz seu servo jurar-lhe (Gn 24.3). Isaque e Abimeleque revezaram juramentos (Gn 26.31). Jacó fez José jurar que não o sepultaria no Egito (Gn 47.31). José exigiu juramento similar de seus irmãos. E assim lemos do juramento de Davi a Saul e Jônatas, e de Jônatas a Davi, e de Simei a Davi. Tais juramentos particulares parecem às vezes ter sido prescritos na lei mosaica. Em Êxodo 22.19, lemos que, se um homem entregasse algum animal a seu vizinho para o guardar, e ele viesse a morrer em suas mãos, "jurarão diante do Senhor entre ambos de que ele não pôs suas mãos nos bens de seu vizinho". No Novo Testamento, descobrimos o Apóstolo amiúde apelando para que Deus atestasse a veracidade do que ele dizia (Rm 1.9; Fp 1.8; ITs 2.5, 10); fazendo isso também na forma mais formal possível, como em 2 Coríntios 1.23: "Eu, porém, por minha vida, tomo a Deus por testemunha".

É boa a regra de Agostinho, sobre este tema: Quantum ad me pertinet, juro; sed quantum mihi videtur, magna necessitate compulsus".[31] A multiplicidade de juramentos é um grande mal. A administração rápida e irreverente deles é profana.

A Forma de um Juramento

Sob o Velho Testamento, nos juramentos voluntários, a forma usual era: "Faça-me o Senhor o que bem lhe aprouver" (Rt 1.17; 2Sm 3.9, 35; lRs 2.23; 2Rs 6.31). Ou simplesmente: "Assim como vive o Senhor" (Rt 3.13; Jz 8.19; 2Sm 2.27; Jr 38.16); ou, como em Jeremias 42.5: "Seja o Senhor testemunha verdadeira e fiel contra nós". Em procedimentos

judiciais, o juramento consistia no simples assentimento à adjuração, cujo assentimento era expresso em hebraico, joy,, e em grego, ou eítraç. A forma é

uma questão indiferente; qualquer forma de termos que implique um apelo a Deus como testemunha é um juramento. Ao jurar, a mão direita era, geralmente, erguida para o céu. Gênesis 14.22: “Mas Abraão lhe respondeu: Levanto a mão ao Senhor, o Deus Altíssimo, o que possui os céus e a terra”. Daí, “erguer a mão” eqüivalia a jurar. (Ver Dt 32.40; Êx 6.8 (em hebraico); Ez 20.5.) Erguer a mão implicava evidentemente intimar que o jurado apelasse ao Deus do céu. Entre os cristãos, costuma-se estender a mão sobre a Bíblia, indicando que o juramento invocado, no caso de perjúrio, é aquele que a Bíblia denuncia contra o falso juramento. Beijar a Bíblia, outra parte do cerimonial de um juramento, é expressão de fé na Bíblia como a Palavra de Deus. Não há nada de inconveniente ou de supersticioso nisso. Ao contrário, em vez de apelar ao Deus da natureza, é mais apropriado que o cristão apele ao Deus da Bíblia, o qual, através de Jesus Cristo, é nosso Deus e Pai reconciliado.

Normas que Determinam a Interpretação e a Obrigação de um Juramento

Um juramento deve ser interpretado com base no sentido claro e natural das palavras, ou no sentido em que são elas compreendidas por parte daquele a quem é feito o juramento ou por quem ele é imposto. Essa é uma injunção simples da honradez. Se o ajuramentado entende o juramento em sentido diferente daquele a quem ele é feito, todo o serviço não passa de engano e fraude. O comandante ao qual se refere Paley, que jurou à guarnição de uma cidade cercada que, caso se rendesse, não se derramaria sequer uma gota de seu sangue, e que em seguida os enterrou vivos, fez-se culpado não só de perjúrio, mas também de escárnio vil e cruel. O *animus imponentis*, como universalmente admitido, deve, pois, determinar a interpretação de um juramento. Foi o fato de os jesuítas inculcarem a legitimidade da reserva mental o que, mais que qualquer outra coisa, os constituiu abominação aos olhos de toda a cristandade. Foi isso o que forneceu a Pascal um azorrague muito mais forte com o qual os expulsou da Europa.

Esta é uma questão acerca da qual pessoas que querem ser honradas nem sempre têm suficiente prudência. Sua consciência fica satisfeita se o que dizem apóia uma interpretação consistente com a verdade, mesmo que seu sentido evidente não o seja.[32]

Não é obrigatório nenhum juramento que obrigue alguém a fazer algo ilegítimo ou impossível. O pecado reside em fazer tal juramento, não em quebrá-lo. A razão dessa norma consiste em que ninguém pode ser obrigado a cometer um pecado. Herodes não era obrigado a manter seu juramento à filha de Herodias

quando ela lhe pediu a cabeça de João Batista. Tampouco eram os quarenta homens que se obrigaram por "um juramento de execração" a matar Paulo. Mas um juramento voluntariamente assumido de fazer o que é lícito e dentro do poder do ajuramentado obriga a consciência: *(a.)* Mesmo quando o cumprimento envolve injúria aos interesses temporais do ajuramentado. A Bíblia declara ser bem-aventurado o homem que "jura com dano próprio" (SI 15.4). *(b.)* Quando o juramento é obtido mediante engano ou violência. Neste último caso, o juramento decide entre dois males. Jura fazer um

sacrifício para livrar-se do que teme mais que a perda do que promete oferecer. Esse pode ser amiúde um caso difícil. Mas tal é a solenidade de um juramento, e tal a importância de que se preserve sua inviolável santidade, que é melhor sofrer injustiça do que não quebrar um juramento. O caso no qual o juramento é obtido por meio de fraude é mais difícil, porque, quando se pratica tal fraude, o ajuramentado não tem a intenção de assumir a obrigação imposta pelo juramento. Por isso, poderia argumentar-se plausivelmente que, se ele não tinha a intenção de assumir tal obrigação, não a teria assumido. Mas, em contrapartida, o princípio envolvido na máxima comercial, *caveat emptor,* aplica-se aos juramentos. Cada um é obrigado a guardar-se dos enganos; e, se for enganado, tem de ater-se às conseqüências. Além do mais, aqueles a quem se faz juramento confiam nele, e agem com base nele, e, em certo sentido, adquirem direitos por meio dele. Não obstante, as Escrituras neste, como em todos os casos, é nosso guia mais seguro. Quando os israelitas conquistaram Canaã, os gibeonitas que moravam na terra enviaram delegados a Josué, pretendendo ser oriundos de um país distante, e "Josué concedeu-lhes paz e fez com eles uma aliança de lhes conservar a vida; e os príncipes da congregação lhes prestaram juramento". Quando a fraude foi descoberta, o povo reivindicou seu extermínio. "Então, todos os príncipes disseram a toda a congregação: Nós lhes juramos pelo Senhor, Deus de Israel; por isso, não podemos tocar-lhes" (Js 9.15, 19). Esse juramento, como se vê à luz de 2 Samuel 21.1, tinha a sanção de Deus, e o povo foi castigado quando o violou.

A Doutrina Romanista

O princípio sobre o qual as autoridades da Igreja de Roma assumem o direito de isentar os homens da obrigação de outros juramentos consiste em que ninguém pode obrigar-se a fazer o que é pecaminoso. É a prerrogativa da Igreja decidir o que é pecaminoso. Portanto, se a Igreja decidir ser pecaminoso o juramento de obedecer a um soberano que não obedece ao Papa, de preservar inviolável um

salvo-conduto, ou de manter-se fíel a hereges ou infiéis, a obrigação de tal juramento cessa assim que o juízo da Igreja foi pronunciado.

Em resposta à pergunta “Cui competit potestas dispensandi super juramento?”, os teólogos romanistas respondem: “Principaliter competit summo Pontifici; non tamen nisi ex rationabili causa, quia dispensai in jure alieno: competit etiam jure ordinário Episcopis, non Parochis. Requirit autem haec dispensatio potestatem jurisdictionis majoris”.[33] Os casuístas, sobre isso, bem como sobre todos os demais temas práticos, entram nos mínimos detalhes e nas mais sutis distinções. Dens, por exemplo, na seção supracitada, dá não menos que dez condições sob as quais cessa a obrigação de um juramento. À pergunta: “Quibus modis potest cessare obligatio juramenti promissorii?”, ele responde: “1. Irritatione. 2. Dispensatione et relaxatione. 3. Commutatione. 4. Matérias mutatione vel subtractione. 5. Cessante fine totali complete. 6. Ratione conditionis non adimpletae. 7. Cessante principali obligatione cessat juramentum pure accessorium. 8. Non acceptatione, et condonatione, seu remissione. 9. Si juramentum incipiat vergere in deteriorem exitum, vel in praejudicium boni communis, vel etiam alicujus particularis, v. g. quis juravit occultare furtum alterius, sed inde alter liberius

prolabitur ad alia furta: item cessat juramentum, quando directe est majoris boni impeditivum. 10. Denique cessat obligatio juramenti, licet improprie, per adimpletionem sive totalem solutionem rei juratae: et e contra dicitur cessare ab initio, quia juramentum fuit nullum, sive quia nullam ab initio obligationem produxit”. O número nove abre uma porta muito ampla para que a última cláusula pareça ensinar que um juramento promissório cessa de obrigar sempre que seja conveniente quebrá-lo.[34]

Todo o sistema romanista constitui a obra mestra da “sabedoria do mundo”. Como muitos juramentos promissórios não são obrigatórios, pode parecer sábio, em vez de deixar a questão de sua obrigação contínua decidir pelo ajuramentado individual, que é bem possível ser indevidamente aviltado, atribuir a questão a alguma autoridade competente. Isso tenderia a impedir falsos juramentos, a satisfazer a consciência do ajuramentado e a mente do público. E como a questão é um assunto de moral e religião, pareceria ser próprio que a decisão fosse atribuída aos órgãos da Igreja. Roma faz tudo isso parecer sábios arranjos. Mas como Deus não exaltou nenhuma autoridade humana contra a consciência, como ninguém pode delegar a outro sua responsabilidade, mas cada um deve responder por si mesmo perante Deus, é claro que tal disposição pode ser

consistente com a vontade divina. Ainda, se fosse verdade que a Igreja é divinamente guiada no sentido de ser infalível em seu juízo, esse tremendo poder sobre as consciências humanas poderia seguramente ser-lhe confiado; mas, como de fato os representantes da Igreja são homens em suas paixões semelhantes aos demais homens, e não mais infalíveis que seus semelhantes, o romanismo nada mais é que um artifício para pôr as prerrogativas e o poder de Deus nas mãos de homens pecaminosos. A história ensina como esse poder usurpado tem sido usado.

Votos

Os votos são essencialmente diferentes dos juramentos, no sentido de que não envolvem nenhum apelo a Deus como testemunha, e nenhuma imprecação de seu desagrado. Um voto é simplesmente uma promessa feita a Deus. As condições de um voto legítimo são, primeiramente, quanto ao objeto, ou assunto do voto: (1.) Que seja em si mesmo legítimo. (2.) Que seja aceitável a Deus. (3.) Que esteja em nosso poder. (4.) Que seja para nossa edificação espiritual. Segundo, quanto à pessoa que faz o voto: (1.) Que seja competente, a saber, que tenha inteligência suficiente, e que seja *sui júris.* Uma criança não é competente para fazer um voto; tampouco o é alguém que esteja sob autoridade de maneira que não tenha a liberdade de ação quanto ao voto pronunciado. (2.) Que aja com devida deliberação e solenidade, porque um voto é um ato de adoração. (3.) Que seja feito voluntariamente e observado alegremente.

Todos esses princípios são reconhecidos na Bíblia: “Quando fizeres algum voto ao Senhor, teu Deus, não tardarás a cumpri-lo; porque o Senhor, teu Deus, certamente, o requere-rás de ti, e em ti haverá pecado. Porém, abstendo-te de fazer o voto, não haverá pecado em ti. O que proferiram os teus lábios, isso guardarás e o farás, porque votaste livremente ao Senhor, teu Deus, o que falaste com a tua boca” (Dt 23.21-23). Em Números 30.3-5, orde-

na-se que, se uma mulher em casa de seu pai fizer um voto, e seu pai não o permitir, não terá validade, “e o Senhor lhe perdoará, porque o pai dela a isso se opôs”. A mesma regra se aplica às viúvas e às crianças, com base no princípio óbvio de que, onde os direitos de outros estão envolvidos, não estamos livres para desrespeitá-los.

Todas as condições precisas para a legitimidade de um voto podem ser incluídas sob a fórmula antiga: “Judicium in vovente, justitia in objecto, veritas in mente”.

Há duas condições enfatizadas pelos romanistas, com as quais os protestantes não concordam. Uma é que um voto deve ser “de meliore bono”, ou seja, visar um bem maior. Se uma pessoa faz um voto de dedicar-se ao sacerdócio, de fazer uma peregrinação, de fundar uma igreja, ou de tomar-se um monge, a coisa votada é não só boa em si mesma, mas é melhor do que seu oposto. A outra condição é que a coisa votada deve ser em si mesma não obrigatória, de modo que a esfera do dever é alargada pelo voto. Tais condições estão inclusas naquelas estabelecidas por Dens.[35] Diz ele: “Quinque ex causis provenire, quod aliquid non sit apta matéria voti; 1 °. quia est impossible; 2º. quia est necessarium; 3º. quia est illicitum; 4º. quia est indifferens vel inutile; 5º. quia non est bonum melius”. As duas condições já especificadas sem dúvida concorrem em muitos votos aceitáveis a Deus, mas não são essenciais. Uma pessoa pode votar em fazer o que é obrigada a fazer, como é o caso com toda a pessoa que se consagra a Deus no batismo. Tampouco é necessário que a coisa votada seja em sua própria natureza um bem maior. Uma pessoa pode obrigar-se a uma obra de gratidão a Deus, a qual, em sua própria natureza, é indiferente. Esse foi o caso com muitos dos particulares inclusos nos votos de nazireado. Não havia virtude especial em abster-se de vinho, vinagre, uvas frescas ou secas, nem em deixar “crescer livremente a cabeleira” (Nm 6.3-5). A doutrina romanista sobre este tema está conectada à distinção que os papistas fazem entre preceitos e conselhos. Os primeiros obrigam a consciência; os outros, não. Há mérito especial, segundo sua teoria, em fazer mais do que está ordenado. A ninguém se ordena dedicar-se à vida de obediência, celibato e pobreza, mas, se o fizer, tanto melhor; desfruta de maior mérito.

Segundo o costume, os romanistas conectam demasiadas regras subordinadas aos princípios gerais estabelecidos, os quais são explicados ou se tomam de pouco uso. Assim a regra de que a matéria de um voto deve ser “bonum melius” é explicada no sentido de ser mais bem considerada em si mesma, e não em relação à pessoa que faz o voto. E assim pode ser muito prejudicial aos interesses espirituais de alguém ser obrigado por votos monásticos; não obstante, como a vida monástica é em si mesma um “bonum melius”, uma vez assumidos, os votos são obrigatórios. E assim quanto à condição de possibilidade; se possível quanto à substância, mas impossível quanto aos acidentes, o voto é obrigatório. Dessa forma, se uma pessoa faz um voto de empreender uma peregrinação a Jerusalém de joelhos, embora prosseguir de joelhos lhe seja impossível, ela é obrigada a prosseguir assim mesmo.

A Legitimidade dos Votos

Acerca desta questão há pouca ou nenhuma diversidade de opinião. Que são legítimos, é evidente:

1. Por sua natureza. Um voto é simplesmente uma promessa feita a Deus. Pode ser uma expressão de gratidão por determinado favor já concedido, ou uma promessa de demonstrar

gratidão por alguma bênção desejada se Deus quiser concedê-la. Assim, Jacó fez um voto de que, se Deus o fizesse regressar em paz à casa de seus pais, ele consagraria o dízimo de tudo o que possuía. A Bíblia, especialmente os Salmos, está cheia de exemplos de tais votos de ação de graças a Deus. Inclusive Calvino, a despeito de seu profundo senso dos males dominantes na Igreja pelo abuso dos votos por parte dos romanistas, diz: "Ejusmodi vota hodie quoque nobis in usu esse possunt, quoties nos Dominus vel a clade aliqua, vel a morbo diffícile, vel ab alio quovis discrimine eripuit. Neque enim a pii hominis offício tunc abhorret, votivam oblationem, velut sollenne recognitionis symbolum, Deo consecrare: ne ingratus erga ejus benignitatem videatur".[36] Ele também reconhece a propriedade dos votos de abstinência de indulgências, as quais descobrimos serem prejudiciais; e também de votos cujo propósito é tomar-nos mais conscientes dos deveres que somos tão inclinados a negligenciar. Em todos esses votos há devoto reconhecimento de Deus e de nossas obrigações para com ele. Portanto, no que concerne aos juramentos, eles são atos de culto. São considerados como tais nos símbolos das Igrejas Reformadas. Assim, por exemplo, o "Declaratio Thoruniensis"[37] inclui, sob atos de adoração, "jusjurandum legitimum, quo Deum cordium inspectorem, ut veritatis testem, et falsitatis vindicem appellamus. Denique votum sacrum, quo vel nos ipsos, vel res aut actiones nostras Deo, velut sacrificium quoddam spirituale, consecramus et devovemus".

2. O fato de as Escrituras conterem tantos exemplos de votos, e tantas instruções para que sejam observados fielmente, é prova suficiente de que, em seu lugar e em ocasiões apropriadas, eles são aceitáveis aos olhos de Deus.

3. Isso é muito evidente à luz do fato de que o pacto batismal tem a natureza de um voto. Nessa ordenança, solenemente prometemos tomar a Deus, o Pai, como nosso Pai, a Jesus Cristo, seu Filho, como nosso Salvador; ao Espírito Santo, como nosso Santificador; e à sua Palavra, como a regra de nossa fé e prática. O mesmo se dá com o sacramento da Ceia do Senhor; nessa ordenança nos

consagramos a Cristo como o preço de seu sangue, e juramos ser-lhe fiéis até o fim. O mesmo também se dá com o pacto matrimonial, porque a promessa ali feita não é meramente entre as partes, mas por ambas as partes ao contrato e a Deus.

Mas, embora deva-se admitir a legitimidade dos votos, eles não devem multiplicar-se indevidamente, nem ser feitos à revelia, nem permitir que interfiram em nossa liberdade cristã. A violação dessas regras não tem produzido os maiores males na Igreja de Roma, mas os cristãos protestantes também se têm reduzido ao mais grave estado de escravidão pela multiplicação dos votos. Quando ocorrem tais casos, é saudável e correto para o cristão afirmar sua liberdade. Assim como um crente não pode ser levado sensatamente à escravidão dos homens, tampouco pode sensatamente tomar-se escravo de si mesmo. Deve lembrar-se de que Deus prefere a misericórdia ao sacrifício; que não lhe é aceitável nenhum serviço que nos seja, ao mesmo tempo, prejudicial; que ele não exige de nós observar promessas que jamais deveríamos fazer, e que os votos por bagatelas são irreverentes, e não devem ser feitos nem contemplados, mas devemos arrepender-nos deles como sendo pecaminosos. Até mesmo Tomás de Aquino disse: “Vota quaç sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda, quam servanda”.[38]

Votos Monásticos

Ao tempo da Reforma, as portas de todos os mosteiros, em terras nas quais os protestantes tiveram poder, foram abertas, e seus reclusos foram declarados livres, à vista de Deus e dos homens, dos votos pelos quais até então tinham sido mantidos obrigados. Os protestantes não afirmam haver intrinsecamente qualquer nocividade em um homem, ou em um grupo de homens, renunciar às vocações ordinárias da vida e devotar-se a uma vida religiosa. Tampouco fazem objeção a que pessoas vivam juntas e se conformem a uma regra prescrita de disciplina; nem negam que tais instituições, sob regulamentações próprias, possam ser, e de fato tenham sido, de grande e multiforme utilidade. Eles se colocam de guarda contra aquelas que não têm experimentado os conflitos pelos quais a cristandade tem sido por longo tempo agitada. Em muitos casos, têm sido lugares de educação e sedes de erudição. Suas objeções a eles tem sido:

1. Que eles têm sido pervertidos a partir de seu propósito original, tomando-se fontes do mal e não do bem por toda a parte da Igreja. Em vez de trazerem isenção a todo aquele que entra e sai de tais instituições discretamente, os que

são uma vez iniciados se tomam obrigados por toda a vida pelos votos que fizeram, e em vez de as obrigações assumidas serem racionais e bíblicas, têm sido absurdas e antibíblicas. Em vez de os componentes de tais instituições se sustentarem com seus próprios labores, tem-se permitido que vivam indolentemente, sustentados por esmolas ou por proventos dos conventos, os quais, em muitos casos, se tomaram gigantescos. Esta objeção foi dirigida ao próprio princípio sobre o qual as instituições monásticas da Igreja Roma foram fundadas. Sobre este ponto, diz Calvino: "Proinde meminerint lectores, fuisse me de monachismo potius quam de monachis loquutum, et ea vitia notasse, non quae in paucorum vita haerent, sed quae ab ipso vivendi instituto separari nequeunt".[39]

2. Não obstante, a isso se acrescentou o argumento com base na experiência. As instituições monásticas tomaram-se fontes de inauditos males para a Igreja. Sendo em grande medida independentes das autoridades eclesiásticas ordinárias, tomaram-se causa de conflito e agitação. Cada ordem era um "imperium in império", e uma ordem era promulgada contra outra, com um barão feudal contra seus iguais. Além disso, a corrupção dos costumes dentro dos conventos, como retratada pelos próprios romanistas, levaram o escândalo e a ofensa a tal nível que justificaram sua supressão sumária. Muito está implícito na resposta de Erasmo a Frederico o Sábio: "Lutherus peccavit in duobus, nempe quod tetigit coronam pontificis et ventres monachorum".[40]

3. Os males práticos poderiam ser corrigidos, mas os protestantes objetaram dizendo que todo o sistema da vida monástica estava fundado no falso princípio do mérito das boas obras. Foi unicamente com base na pretensão de que os homens podiam praticar uma justiça propriamente sua que eles se submetiam à renúncia e às restrições da vida monástica. Contudo, como os protestantes crêem, se não existe mérito à vista de Deus em tudo quanto os homens apostatados porventura façam, e a justiça de Cristo é a única base de nossa aceitação da parte

de Deus, então está minada toda a base sobre a qual essas instituições eram defendidas. Entrar para um mosteiro, com base na teoria da Igreja Roma, eqüivalia a renunciar à doutrina da salvação pela graça. Além disso, era também ensinado que, não sendo ordenados o celibato, a obediência e a pobreza voluntária, o voto monástico para observar essas regras de vida envolvia mérito especial. Este foi um erro duplo. Primeiro, é um erro supor que possa haver alguma obra de super-rogação. Exigir a lei de Deus perfeição absoluta de

coração e vida impede a possibilidade de alguém ir além de suas exigências. E, segundo, é um erro presumir que haja alguma virtude no celibato, na obediência monástica, ou na pobreza voluntária. Não existe “meliora bona” no sentido romanista dos termos. Por este prisma, também os votos monásticos são anticristãos.

4. A quarta razão realçada pelos protestantes, para declarar inválidos os votos monásticos, foi que eles eram ilegais não só pela razão já apresentada, mas também porque contrariavam a lei de Cristo. Ninguém tem o direito de dispor de sua liberdade; de reduzir-se a um estado de absoluta sujeição a um mortal seu igual. Para seu próprio senhor, ele estará de pé ou cairá. O voto de obediência feito por cada monge ou freira era uma violação da injunção apostólica: “Não sejais escravos de homens”. A mesma observação se aplica ao voto de celibato. Ninguém tem o direito de fazer tal voto; porque o celibato é certo ou errado segundo as circunstâncias. Pode ser pecaminoso, e portanto nenhum voto desse gênero pode obrigar a consciência.

5. A vida monástica, em vez de ser subserviente à santidade de coração, era na grande maioria dos casos prejudicial aos próprios monges. A terrível linguagem de Jerônimo é cheia de instrução: “O quoties ego ipso in eremo constitutus in illa vasta solitudine, quse exusta solis ardoribus, horridum monachis prrestat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis.... Ille igitur ego, qui ob Gehennse metum tali me cárcere ipse damnaveram, scorpiorum tantum socius et ferarum, saspe choris intereram puellarum. Pallebant ora jejuniis, et mens desideriis sestuabat in frigido corpore, et ante hominem sua jam in carne prsemortuum, sola libidinum incendiabulliebant”.[41] No dia em que aquilo que está oculto manifestar-se, ali provavelmente não estará tal temerosa revelação da autotortura como sendo feito por desvendar a vida secreta dos componentes das instituições monásticas. Elas estão necessariamente em conflito com as leis da natureza e com a lei de Deus.

Os protestantes adotaram a regra anunciada por Calvino:[42] “Omnia non legitima nec rite concepta, ut apud Deum nihili sunt, sic nobis irrita esse debere”. Pois, imediatamente acrescenta, como nos contratos humanos somente isso continua obrigatório, que aquele a quem é feita a promessa nos quer observar, querendo dizer com isso que não somos obrigados a

fazer o que Deus não quer que façamos, simplesmente porque a ele prometemos fazê-lo. Sobre tais bases, os reformadores de comum acordo declararam todos os

votos monásticos nulos e devendo ser evitados. E assim o evangelho tomou-se uma proclamação da liberdade aos cativos, e a abertura da prisão aos que estavam presos.

§ 8. O *Quarto Mandamento Seu Propósito*

O propósito do quarto mandamento era: (1.) Comemorar a obra da criação. O povo recebeu a ordem de lembrar-se do dia de Sábado e de santificá-lo, porque em seis dias Deus fez os céus e a terra. (2.) Preservar vivo o conhecimento do único Deus vivo e verdadeiro. Se os céus e a terra, ou seja, o universo, foram criados, necessariamente existe um Criador, e esse Criador tem de ser extraterreno, existindo antes, fora do mundo e independentemente do mundo. Tem de ser onipotente, infinito em conhecimento, sabedoria e bondade; porque todos esses atributos são necessários para explicar as maravilhas dos céus e da terra. Portanto, ao tempo em que os homens crêem na criação, devem também crer em Deus. Isso explica o fato de que tão enfaticamente se estabelece a correta observância do Sábado. Muito mais importância se atribui a essa observância do que a qualquer instituição meramente cerimonial. (3.) Este mandamento tinha o propósito de conter a corrente da vida exterior do povo e de fazer voltar seus pensamentos para o invisível e espiritual. Os homens são tão propensos a mergulhar nas coisas deste mundo que é da maior importância que haja um dia de freqüente repetição no qual se proíba pensar nas coisas deste mundo, e que os leve a pensar nas coisas invisíveis e eternas. (4.) Ele tinha a intenção de dar tempo para a instrução do povo, e para o culto especial e público de Deus. (5.) A proibição de todo o trabalho servil, tanto de homens quanto de animais, foi designada para assegurar um repouso recuperador àqueles sobre quem havia recaído a primeira maldição: “No suor de teu rosto comerás teu pão”. (6.) Como dia de descanso e separado para a relação com Deus, ele foi disposto para ser um tipo daquele repouso que se destina ao povo de Deus, como aprendemos do Salmo 95.11, e é exposto pelo Apóstolo em Hebreus 4.1-10. (7.) Como a observância do Sábado foi extinta entre as nações, foi solenemente reinstaurada sob a dispensação mosaica para funcionar como um sinal do pacto entre Deus e os filhos de Israel. Eles deviam distinguir-se entre todas as nações da terra como povo observador do Sábado, e dessa forma receberiam bênçãos especiais de Deus. Êxodo 31.13: “Tu, pois, falarás aos filhos de Israel e lhes dirás: Certamente, guardareis os meus sábados; pois é sinal entre mim e vós nas vossas gerações; para que saibais que eu sou o Senhor, que vos santifíca”. E nos versículos 16 e 17: “Pelo que os filhos de Israel guardarão o sábado, celebrando-o por aliança perpétua nas suas gerações. Entre mim e os filhos de Israel é sinal

para sempre; porque, em seis dias, descansou e tomou alento". E em Ezequiel 20.12, lemos: "Também lhes dei os meus sábados, para servirem de sinal entre mim e eles, para que soubessem que eu sou o Senhor que os santifíca".

O Sábado Foi Instituído desde o Princípio, e é de Obrigação Perpétua

1. Isso pode inferir-se à luz da natureza e desígnio da instituição. E um princípio geral-

mente reconhecido que aqueles mandamentos dirigidos aos judeus como tais, e baseados em suas circunstâncias e relações peculiares, desvaneceram quando se aboliu a economia mosaica; porém os baseados na natureza imutável de Deus, ou nas relações permanentes dos homens, são de obrigação permanente. Há muitos mandamentos que obrigam aos homens como tais; aos pais como pais; aos filhos como filhos; e aos vizinhos como vizinhos. É perfeitamente evidente que o quarto mandamento pertence a esta última classe. É importante que todos os homens saibam que Deus criou o mundo, e portanto que ele é um ser pessoal extraterreno, infinito em todas as suas perfeições. Todos os homens precisam deter-se em seu curso terreno, e são chamados a deter-se e voltar seus pensamentos para Deus. É de incalculável importância que os homens tenham tempo e oportunidade para a instrução e o culto religioso. É necessário que todos os homens e animais servis tenham tempo para repousar e recobrar suas forças. O repouso noturno diário não é suficiente para isso, como nos asseguram os fisiologistas e nos demonstra a experiência. Este é evidentemente o julgamento de Deus.

Parece, pois, pela natureza deste mandamento como moral, e não positivo ou cerimonial, que é original e universal em sua obrigação. Ninguém pretende que os mandamentos "Não matarás" e "Não furtarás" fossem primeiramente anunciados por Moisés, e deixassem de ser obrigatórios quando a antiga economia desvaneceu. Uma lei moral é obrigatória por sua própria natureza. Expressa uma obrigação que emana ou de nossa relação com Deus, ou das relações permanentes com nossos semelhantes. É obrigatória tanto se é formalmente promulgada como se não o é. É indubitável que há elementos positivos no quarto mandamento tal como ele aparece na Bíblia. É positivo que seja uma sétima, e não uma sexta ou oitava parte de nosso tempo, aquela que consagramos ao serviço público de Deus. É positivo que seja o sétimo dia da semana e não outro dia a ser separado. Mas é moral que haja um dia de repouso

e de cessação das atividades terrenas. É de obrigação moral que Deus e suas grandes obras sejam expressamente lembrados. É um dever moral que o povo se reúna para a instrução religiosa e para a adoração conjunta a Deus. Tudo isso era obrigatório antes da época de Moisés, e teria sido obrigatório ainda que ele jamais tivesse existido. Tudo o que fez o quarto mandamento foi pôr esta obrigação natural e universal na forma concreta.

2. A obrigação original e universal da lei do Sábado pode ser deduzida do fato de haver ele encontrado um lugar no Decálogo. Como todos os outros mandamentos naquela revelação fundamental dos deveres do homem para com Deus e para com seu próximo são morais e permanentes em sua obrigação, seria incongruente e desnatural que o quarto fosse uma exceção solitária. Este argumento não é, aliás, contestado com as respostas dadas pelos defensores da doutrina oposta. O argumento, dizem eles, é válido somente com base na suposição de "que a lei mosaica, devido à sua origem divina, é de autoridade universal e permanente".[43] Não se poderia igualmente dizer que, se o mandamento "Não furtarás" continua em vigor, que todo o código da lei de Moisés permanece sendo obrigatório? O quarto mandamento é lido em todas as igrejas cristãs, sempre que o Decálogo é lido, e o povo é ensinado a dizer: "Senhor, tem misericórdia de nós e inclina nosso coração a guardar esta lei".

3. Outro argumento deriva da penalidade jungida à violação deste mandamento. "Portanto, guardareis o sábado, porque é santo para vós outros; aquele que o profanar morrerá; pois qualquer que nele fizer alguma obra será eliminado do meio do seu povo" (Êx 31.14). Nenhu-

ma violação de uma lei meramente cerimonial ou positiva era visitada com esta pena. Nem a negligência da circuncisão, ainda que envolvesse a rejeição tanto do pacto abraâmico quanto do mosaico, e necessariamente implicasse a perda de todos os benefícios da teocracia, foi constituida como delito capital. A lei do sábado, ao ser assim distinguida, foi elevada muito acima dos meros mandamentos positivos. Foi-lhe dado o caráter especial não só de importância primordial, mas também de santidade especial.

4. Por isso descobrimos que nos profetas, bem como no Pentateuco e nos livros históricos do Velho Testamento, o Sábado não só é mencionado como "deleitoso", mas também é predita sua fiel observância como uma das características do período messiânico. Assim diz Isaías: "Se desviares o pé de profanar o sábado e de cuidar de teus próprios interesses no meu santo dia; se

chamares ao sábado deleitoso e santo dia do Senhor, digno de honra, e o honrares não seguindo os teus caminhos, não pretendendo fazer a tua própria vontade, nem falando palavras vãs, então te deleitarás no Senhor. Eu te farei cavalgar sobre os altos da terra e te sustentarei com a herança de Jacó, teu pai, porque a boca do Senhor o disse" (Is 58.13, 14). Gesenius é muito mais intrigado com isso. Os profetas predisseram que sob o Messias a religião genuína se estenderia pelos confins da terra. Mas o culto público a Deus estava pela lei judaica atado a Jerusalém. Essa lei não era designada nem adaptada à religião universal. Portanto, para os que crêem que o Sábado foi uma instituição mosaica temporária que desvaneceria quando a antiga economia fosse abolida, é totalmente incongruente que um profeta representasse a fiel observância do Sábado como uma das bênçãos e glórias primordiais do reinado do Messias.

Tais considerações, à parte da evidência histórica ou asseveração direta das Escrituras, bastam para criar uma forte, se não invencível, pretensão de que o Sábado foi instituído desde o princípio, e foi designado como de obrigação universal e permanente. Toda a lei que tivesse uma base ou razão temporal para sua promulgação era temporal em sua obrigação. Onde a razão da lei é permanente, a lei propriamente dita é permanente.

A maioria dos teólogos cristãos que negam tudo isso ainda admitem o Sábado como sendo a mais sábia e beneficente instituição. Sim, muitos deles vão mais longe, a ponto de representarem sua violação, como um dia de repouso religioso, como algo pecaminoso. Essa, contudo, é uma concessão de que a razão para o mandamento é permanente, e de que, se Deus não tivesse requerido sua observância, ainda assim a Igreja ou o estado deveriam obrigá-la.

Evidência Direta da Instituição do Sábado Anterior a Moisés

A evidência provável poderia ser suficientemente forte para coagir o assentimento. Os defensores da instituição primitiva do Sábado, contudo, não se limitam a esse tipo de evidência. Há prova direta do fato em prol do qual contendem:

1. Em Gênesis 2.3, lemos: "E abençoou Deus o dia sétimo e o santificou; porque nele descansou de toda a obra que, como Criador, fizera". É deveras fácil dizer que isso é uma prolepse; que a passagem assinala a razão pela qual nos dias de Moisés Deus escolheu o sétimo, e não algum outro dia da semana, para ser o Sábado. Isso é deveras possível, mas improvável. É uma interpretação

desnatural, a qual ninguém adotaria exceto para ajustar um propósito. A narrativa tenciona ser uma explicação do que Deus fez durante o tempo da criação. Quando a terra estava preparada para sua recepção, Deus criou o homem no sexto

dia e descansou da obra da criação no sétimo, e separou esse dia como um santo dia com o fim de ser um memorial perpétuo da grande obra que ele consumara.[44] Esse é o sentido natural da passagem, do qual só razões mais fortes nos autorizariam a afastar. Todas as razões colaterais, contudo, são a seu favor.

Em apoio a esta interpretação poderia ser citada a autoridade dos intérpretes mais imparciais, bem como dos mais competentes. Grotius não cria na perpetuidade do Sábado, contudo admitia que em Gênesis 2.3 diz-se que o sétimo dia foi separado como santo desde a criação. Presume, com base na autoridade, diz ele, de muitos hebreus eruditos que houve dois preceitos concernentes ao Sábado. Um, dado no início, prescrevia que cada sétimo dia fosse lembrado como um memorial da criação. E, nesse sentido, diz ele, o Sábado foi, sem dúvida, observado pelos patriarcas Enoque, Noé, Abraão e outros. O segundo preceito foi dado do monte Sinai, quando o Sábado se tomou um memorial do livramento dos israelitas da escravidão egípcia. Esta última lei prescrevia repouso do labor no Sábado. O argumento bíblico que ele destaca em apoio a esta teoria é que em todos os relatos das jornadas dos patriarcas, nunca lemos sobre descansarem no sétimo dia; enquanto, depois que a lei foi dada no monte Sinai, essa referência ao repouso do povo no Sábado é uma ocorrência constante.[45]

Delitzsch afirma que “Hengstenberg entende Gênesis 2.3 como se fosse escrito da perspectiva da lei mosaica, como se dissesse que Deus, por essa razão, em tempos posteriores abençoou o sétimo dia; o que dificilmente necessitaria de refutação. Deus mesmo, o Criador, celebrou um Sábado imediatamente após a obra dos seis dias, e porque seu aappímapóç veio *a* ser o aappatiopóç de suas criaturas, com esse propósito ele fez o sétimo dia, por sua bênção, para ser uma fonte perene de reffigério, e proveu esse dia santificando-o com especial glória para todo o sempre”.[46]

Baumgarten, em seu comentário sobre este versículo, diz que a separação desse dia, dentre todos os demais, foi feita para que “o retomo desse bendito e santo dia fosse para ele um memorial e participação do repouso divino”.[47] E Knobel, um dos mais eminentes comentaristas racionalistas, diz “que o autor de Gênesis

faz distinção do sétimo dia coevo com a criação, embora a concretização do propósito assim insinuado fosse prorrogada para o tempo de Moisés. Nada se sabe de alguma celebração do Sábado anterior a Moisés".[48]

2. Afora o fato de que a razão para o Sábado existiu desde o princípio, há evidência histórica direta de que divisão hebdomadária do tempo prevaleceu antes do dilúvio. Noé, em Gênesis 8.10 e 12, disse duas vezes haver descansado sete dias. E também nos dias de Jacó, como transparece de Gênesis 29.27 e 28, a divisão do tempo em semanas era conhecida como um uso estabelecido. Como sete não é uma parte igual a um ano solar ou a um mês

lunar, o único relato satisfatório desse fato deve encontrar-se na instituição do Sábado. Esse fato, além do mais, prova não só a instituição original, mas também a observância contínua do sétimo dia. Deveria haver algo para distinguir esse dia como o término de um período ou o começo do outro. É completamente desnatural explicar sua divisão hebdomadária por uma referência ao culto dos sete planetas. Não há evidência de que os planetas fossem objetos de culto naquele primeiro período do mundo, ou em algum tempo posterior, especialmente entre as raças semitas. Além disso, essa explicação é inconsistente com o relato da criação. A autoridade divina do livro de Gênesis é aqui dada como admitida. O que ele assevera, os cristãos são obrigados a crer. Ensina-se inegavelmente neste livro que Deus criou os céus e a terra em seis dias e descansou no sétimo. Não importa como a palavra "dias" seja explicada, o fato é que temos na história da criação esta divisão hebdomadária do tempo. Não se pode dar nenhuma causa pela prevalência de tal divisão, e nenhuma outra é necessária nem pode racionalmente ser pressuposta.

Essa divisão de tempo em semanas não se confinou à raça hebraica. Era quase universal. Esse fato prova que ela deve ter tido origem no período mais primitivo da história do mundo.[49]

3. Que a lei do Sábado não foi primeiramente dada no monte Sinai, pode também deduzir-se do fato de que ele era atribuído a uma instituição notória e familiar, antes que a lei fosse promulgada. E assim, no capítulo 16 de Êxodo, o povo foi orientado a colher, no sexto dia da semana, maná suficiente para o sétimo, visto que nesse dia nenhum seria provido. E mais particularmente no versículo 23, lemos: "Amanhã é repouso, o santo sábado do Senhor; o que quiserdes cozer no forno, cozei-o em água; tudo o que sobrar, separai, guardando para a manhã seguinte". E no versículo 26, lemos: "Seis dias o colhereis, mas o

sétimo dia é o sábado; nele, não haverá". Houve, pois, um sábado antes que a lei mosaica fosse promulgada. Ainda, a linguagem usada no quarto mandamento: "Lembra-te do dia de sábado para o santificar" naturalmente implica que o Sábado não era uma instituição nova. Foi uma lei dada no princípio, que sem dúvida em certa medida se tomara obsoleto, o qual o povo tinha doravante de lembrar e fielmente observar.

É de pouco peso a objeção à instituição do Sábado anterior a Moisés fundamentada no silêncio de Gênesis sobre o tema na história dos patriarcas. Deve ter-se em mente que o livro de Gênesis, comprimido em cerca de sessenta e oito páginas, fornece a história de quase dois mil anos. Todos os detalhes que não estavam imediatamente no propósito do autor foram necessariamente eliminados. Se nada foi praticado além do que está ali registrado, então os antidiluvianos e patriarcas viveram quase inteiramente sem observâncias religiosas.

O Sábado não é único da espécie. É bem notório que Moisés adotou e incorporou em seu extenso código muitos dos costumes antigos do povo eleito. Esse foi o caso dos sacrifícios e da circuncisão, bem como de todos os princípios do Decálogo. Que uma lei particular, pois, se encontra na economia mosaica, não é evidência suficiente de que ela tenha tido sua

origem no Legislador hebreu, ou que cessou de ser obrigatória quando a antiga dispensação foi ab-rogada. Se permanece a razão para a lei, então permanece a própria lei; e se foi promulgada antes de Moisés vir à existência, então ela obriga o gênero humano. Sobre este ponto, até o dr. Paley diz: "Se o mandamento divino foi realmente entregue na criação, então sem dúvida foi dirigido igualmente a toda a espécie humana, e continua, se não for revogado por alguma revelação subseqüente, obrigatório a todos quantos chegam a conhecê-lo".[50] Que a lei do Sábado foi assim dada, é, como se tem demonstrado, a opinião comum, inclusive daqueles que negam sua obrigação perpétua, e portanto sua permanência não pode razoavelmente ser questionada pelos que admitem o princípio de que o que foi dado ao gênero humano se destina à raça humana.

4. Um forte argumento em favor dessa conclusão é que a lei do Sábado foi transmitida e incorporada na nova dispensação através dos Apóstolos, os fundadores infalíveis da Igreja Cristã. Todas as leis mosaicas fundamentadas nas relações permanentes dos homens, seja com Deus, seja com seus semelhantes, se acham igualmente adotadas no Código Cristão. Não obstante, são adotadas

somente quanto a seus elementos essenciais. Toda a lei, cerimonial ou típica ou designada somente para os judeus, é descartada. Os homens estão ainda obrigados a cultuar a Deus, mas isso não deve ser agora feito especialmente em Jerusalém, ou por meio de sacrifícios, ou através da ministração de sacerdotes. O matrimônio é tão sacro agora como sempre o foi, mas todas as leis especiais que regulam seus deveres, e a pena para sua violação, estão ab-rogadas. O homicídio é um crime tão grave agora como sob a economia mosaica, mas as leis antigas sobre a vingança do sangue e as cidades de refugio não estão mais em vigor. Os direitos de propriedade permanecem insubstituíveis sob a dispensação evangélica, mas as leis judaicas relativas à sua distribuição e proteção não mais são obrigatórias. O mesmo se dá no caso do Sábado. Somos tão obrigados a guardar como santo um dia em sete ao Senhor como fizeram os patriarcas ou os israelitas. Essa lei obriga a todos os homens como tais, porque foi dada a toda a humanidade e porque se fundamenta na natureza comum a todos os homens e na relação que todos os homens mantêm com Deus. Os dois elementos essenciais do mandamento são que o Sábado deve ser um dia de descanso, ou seja, a cessação das atividades e entretenimentos mundanos; e que ele deve ser dedicado ao culto devido a Deus e aos serviços da religião. Tudo mais é circunstancial e variável. Não é necessário que seja observado com especial referência ao livramento dos israelitas do Egito; nem são os detalhes quanto às coisas a serem feitas ou evitadas, ou quanto à pena pela transgressão que nos é obrigatória. Não somos obrigados a oferecer os sacrifícios requeridos dos judeus, nem somos obrigados a abster-nos de acender fogo nesse dia. De maneira semelhante, o dia da semana não é essencial. A mudança do sétimo para o primeiro dia foi circunstancial. Se é feita por razão suficiente e por autoridade competente, a mudança é obrigatória. A razão para a mudança é patente. Se o livramento dos hebreus do cativeiro egípcio deve ser comemorado, quanto mais a redenção do mundo pelo Filho de Deus. Se a criação do universo material devia ser conservada em perpétua lembrança, muito mais a nova criação assegurada pela ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos. Se os homens desejam que o conhecimento desse evento seja esquecido, então que não santifíquem o primeiro

[1]

Este Saltério está publicado sob o título *Psalterium Virginis Marice, a Devoto Doctore Sancto Bonaventura Compilatum.* Chemnitz o reproduz em seu *Examen Concilii Tridentini*, edição de Frankfurt, 1574, parte iii. pp. 166-179. Chemnitz não o atribui à paternidade de Boaventura, mas o apresenta como um documento aprovado e empregado na Igreja de Roma.

2

Ver *A Church Dictionary,* de Walter Farquhar Hook, D.D., Vigário de Leeds. Sexta edição. Filadélfia, 1854, artigo Mariolatry. O dr. Hook cita o chamado “Saltério de Boaventura” e faz referência a *Opera,* de Sancti Bonaventurse, tomo iv, parte ii, da página 466 a 473. Foi. Moguntise, 1609.

3

Ver a página. 1111.

4

Extraído de *Libri Symbolici,* de Streilwolf, Cõttingen, 1846, p. 20. Uma nota de rodapé diz: “Totum hanc periodum, ‘Declarat-innovat’, omnes fere editiones ante Romanas omittunt”.

5

Os judeus posteriores interpretaram este mandamento de modo mais estrito que Moisés ou Salomão. Josefo, em *Antigüidades* 8, 7, 5, deelara que as eseulturas de bois feitas para sustentar a fonte de bronze eram eontrárias à lei. Um dos mais eminentes ministros de nossa Igreja fez objeção à União Amerieana de Escolas Dominicais porque publicaram livros com ilustrações, Quando lhe perguntaram o que pensava ele dos mapas, respondeu que, se os mapas eram feitos simplesmente para mostrar a posição relativa dos lugares sobre a terra, eram permitidos, mas se tinham algumas sombras para representar montanhas, eram proibidos pelo segundo mandamento.

6

The Holy Bible, wiíh an Explanatory and Criticai Commentary. Por bispos e outro clérigo da Igreja da Inglaterra. Nova Iorque: Charles Scribner & Co., vol. i, p. 405.

7

Biblisches Realwõrterhuch, pelo sr. Georg Benedict Winer, terceira edição de Leipzig, 1847. art. “Jehu”.

8

0 ano 305 é geralmente designado como sendo a data desse concilio, embora o tempo preciso de sua sessão seja questão de disputa.

9

Concilia et Provincalia, de Binius, Cologne, 1618, tomo i, vol. i, p. 195, B. c.

10

Ver *Kirchengeschichte*, de Guericke, II.iii.2, § 77, sexta edição, Leipzig, 1846, vol. i, p. 350.

11

Summa, III, quasst. XXV, art. 3, edição Cologne, 1640, p. 53 da quarta coleção.

12

Sess. XXV.; *Libri Symbolici*, de Streitwolf, Gõttingen, 1846, vol. i, pp. 93, 94.

13

III.ii.8 (15, XXX.xxxi.); Streitwolf, vol. i, p. 482.

14

De Ecclesia Triumphante, lib. II, *De Imaginibus Sanctorum*, cap. XX; *Disputationes*, Paris, 1608, vol. ii, pp. 801, 802.

15

Ut supra, cap. xxi-xxv, pp. 802-809.

16

Ut supra, cap. iii, pp. 746-753.

17

No *Decreta etArticulifideijurandiperEpiscopos et alios Prcelatos in susceptione muneris consecrationis, publicatiRomce in Consistorio ap. S. Marcum d. IV Septbr. a. MDLX.*, encontram-se os seguintes artigos: “Virgo Dei genitrix, Angeli, et Sancti, religiose coli debent, et invocari, ut eorum meritis, et precibus juvemur.

“Crux Christi, et imagines, ac queecunque attigerunt, adoranda sunt, juxta Ecclcsiac catholicac doctrinam, et fidem.

“Deiparae Virginis Maria;, angelorum, et sanctorum sunt imagines adoranda; (id est in honore habendae, como se lê na margem) tum corpora, et relíquia; qutevis.” Ver Streitwolf, *Libri Symbolici Ecclesice Catholicce*, Gõttingen, 1846, vol. ii, p. 328.

A despeito de tais declarações autoritativas, Belarmino enumera entre a “mendacia” dos Centuriators e de Calvino, dizendo que os católicos “non solum sanctos Christi loco adorant, sed etiam eorum ossa, vestes, calceos, et simulacra”; e pergunta: “At quis unquam Catholicorum relíquias invocavit? Quis unquam auditus est in precibus, aut litaniis dixisse: ‘Sanctte reliquiac, orate pro me?’ Et quis easdem

unquam divino honore affecit, vel Christi loco adoravit: nos enim relíquias quidem honoramus, et osculamur ut sacra pignora patronorum nostrorum: sed nec adoramus ut Deum nec invocamus ut sanctos, sed minore cultu veneramur, quam sanctorum spiritus, nedum quam Deum ipsum." *De Ecclesia Triumphante*, lib. ii, *De Reliquiis Sanctorum*, cap. ii: *Disputationes*, edição de Paris, 1608, vol. ii, pp. 745, e, 746, a.

18

Lutero, nos Artigos de Esmalcalde, diz: "Relíquia; sanctorum refertas multis mendaciis, ineptis et fatuitatibus. Canum et equorum ossa ibi saspe reperta sunt". Em alemão, lê-se assim: "Das Heiligthum (relíquia; sanctorum), darinne so manche õffentliche Lügen und Narrenwerk erfunden, von Hunds- und Rossknochen, das auch um solcher Büberei willen, das der Teufel gelacht hat, lãngst sollte verdammt worden seyn, wenn gleich etwas Gutes daran wãre, dazu auch ohne Gottes Wort, weder geboten noch gerathen, gãnz unnõthig und unnütz Ding ist". Parte II, art. ii.22.

Na igreja em Wittenberg há pendente um retrato original de Lutero sob o qual está escrito: "Todas as suas palavras eram raios".

19

IX.34; *Libri Symbolici*, de Hase, terceira edição de Leipzig, 1846, p. 229.

20

Sobre Miquéias 1.7; *Works*, edição de Walch, vol. vi, p. 2747.

21

Ibid., p. 2740.

22

Widerdie hinunlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament, 65; *Ibid.*, vol. xx, p. 213.

23

Confessio Helvetica Posterior, cap. iv; Niemeyer, *Collectio Confessionum*, Leipzig, 1840, p. 472.

24

Questões 97, 98: Niemeyer, pp. 453, 454.

25

Edição de Leipzig, 1857, *sub voce*, N]#..

26

■,lJ *Scholia in Vetus Testamentum in Compendium redacta,* Leipzig,1828, vol. i, p. 404.

27

Kurzgefasstes exegetische Handbuch zum Alten Testament: Exodus und Leviticus er klãrt von August Knobel, Leipzig, 1857, p. 205.

28

No recente julgamento de um homicida em um dos tribunais de Nova Iorque, um jovem médico foi chamado a dar testemunho sobre o que constitui insanidade. Ele distintamente asseverou que o pensamento é mera função do cérebro; que onde não há cérebro, não pode haver nenhum pensamento; e que um cérebro desordenado é necessariamente uma ação mental desordenada. Naturalmente, Deus, não tendo cérebro, não pode ser inteligente; em outros termos, não pode haver nenhum Deus. Tal homem pode ser um químico ou um bom cirurgião; mas não pode ser uma testemunha diante de um tribunal mais do que poderia ser um apto pregador.

29

Ver *Hot: Hebr. et Talm.,* de Schoettgen, Mt 5.34; Dresden e Leipzig, 1733, p. 40.

30

Ver Meyer sobre esta passagem, o qual se refere a Filo. *De Spec. Leg.;* A. Lightfoot, *Horce* e Meuschen, *N. T. ex Talm. illustr.* Ver também *Realwõrterbuch,* de Winer, *tAuslegung der Bergpredigt Chrísti,* de Tholuck, terceira edição de Hamburgo, 1845.

31

Sermão CLXXX.10 [ix]; *Works,* edição Benedictines, Paris, 1837, vol. v, p. 1250, a.

32

Certo cavalheiro foi acusado de escrever certo artigo em um diário. Ele declarou que não o havia escrito. E era verdade. Porém o havia ditado.

33

Theologia Moralis Dogmatica Reverendi et Eruditissiimi Domini Petri Dens\ de Juramento, N, 177, edição de Dublin, 1832, vol. iv, pp. 214-216.

34

Em conversa com um sacerdote romanista muito inteligente, que havia sido educado em Maynooth, fez-se a seguinte pergunta: Qual é o efeito de um curso de “Teologia Moral” deslinado a preparar os sacerdotes para o confessionário? A resposta pronta foi: Destruir totalmente o senso moral.

35

Tractatus de Voto', Theologia, edição de Dublin, 1832, vol. iv, N. 91, p. 111.

36

Institutio, lV.xiii.4, edit. Berlim, 1834, par. ii. p. 338.

37

De Cultu Dei, 5; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 678.

38

Summa, ll.ii, quaest. lxxxviii.2; edição de Cologne, 1640, b, da terceira coleção.

39

Institutio, IV.xiii.I5, edição de Berlim, 1834, vol. ii, p. 345.

40

Kirchengeschichte, de Guericke, VlI.I.ii, § 174, sexta edição de Leipzig, 1846, vol. iii, p. 69.

41

Epístola xxii;AdEustochium, Paulee Filiam, De Custodia Virginitatis, Opera, edição de Migne, Paris, 1845, vol. i, p. 398. Essa longa epístola é endereçada a uma jovem romana da alta sociedade e rica; e destinava-se a confirmar nela a resolução de não casar. Fundamenta-se na pretensão de que a virgindade era não só uma grande virtude, mas também que uma recompensa especial, uma glória do contrário não atingível, lhe estava ao alcance. Ele lhe diz: “Cave, quaeso, ne quando de te dicat Deus: ‘ Virgo Israel cecidit, et non est qui suscitet eam’ (Amos v. 2). Audenter loquar: Cum omnia possit Deus, suscitare virginem non potest post ruinam. Valet quidem liberare de pcena, sed non vult coronare corruptam”. *Ibid.*, p. 394. Ele lhe impõe todos os tipos de observâncias ascéticas, confessando ainda sua eficácia em seu próprio caso.

42

Institutio, IV.xiii.20; edição de Berlim, 1834, vol. ii. p. 349.

43

Palmer, em *Real-Encyklopãdie*, de Herzog, art. “Sonntagsfeier”.

44

A força desse argumento não depende da suposição de que os dias da criação foram períodos de vinte e quatro horas. Admite-se que foram períodos geológicos, no fím do sexto do qual surgiu o homem e, então, seguiu-se um período de descanso permanente, o que seria razão suficiente pela qual o sétimo dia fosse escolhido como um memorial da criação, com o fim de instruir Adão e a seus descendentes sobre o fato de que a terra não devia sua existência a um longo processo de desenvolvimento, mas ao fiat de Jeová.

45

De Veritate Religionis Chrisíiance, V. 10; *Works*, Londres, 1679, vol. iii, p. 79.

46

Die Genesis Ausgelegt, por Franz Delitzsch, Leipzig, 1852, pp. 84, 85.

47

Theologische Commentar zum Pentateuch, Kiel, 1843, vol. i, p. 29.

48

Die Genesis Erklãrt, por August Knobel, Leipzig, 1852.

49

Dessa prevalência geral no mundo antigo, de uma reverência especial pelo sétimo dia e da divisão do tempo em semanas, Grotius fornece farta evidência em sua obra *De Veritate Religionis Christiance*, 1.16; *Works*, vol. iii, p. 16. Sobre este lema, ver *Realwõrterbuch*, de Winer, para “Sabbath”. Winer refere-se, entre outras autoridades que discutem esta questão da antigüidade do Sábado, a *Jus Nat. et Gent.*, de Selden; *Legg. ritual, às* Spencer; *Urgesch.*, de Eichhom; *De Sabb. ante legg. Mos. existente*, de Hebenstreit; *Mos. recht*, de Michaelis.

50

Principies of Moral and Political Philosophy, v. 7; edição de Boston, 1848, vol. ii, p. 48.

dia da semana; se desejam que o evento seja por toda a parte conhecido e lembrado, então que consagrem esse dia ao culto do Senhor ressurrecto. Esse é o método de Deus conservar a ressurreição de Cristo, da qual depende nossa salvação, em perpétua lembrança.

Essa mudança do Sábado do sétimo para o primeiro dia da semana foi feita não só por uma razão plausível, mas também por autoridade competente. E um fato histórico simples que os cristãos da era apostólica deixaram de observar o sétimo, e passaram a observar o primeiro dia da semana como o dia para o culto religioso. Por isso desde a criação, em sucessão ininterrupta, o povo de Deus tem, em obediência ao mandamento original, dedicado um dia em sete para o culto ao único Deus vivo e verdadeiro. É difícil imaginar um argumento mais forte que este em prol da obrigação perpétua do Sábado como instituição divina. Não é justo, ainda que deixe de responder à objeção, que o registro dessa observância ininterrupta do Sábado fique incompleto. A história não registra tudo. Descobrimos a nascente desse rio de misericórdia no paraíso; delineamos seu curso de geração em geração; vemos seu fluxo amplo e beneficente diante de nossos olhos. Se aqui e ali, em seu curso através de milênios, se perde de vista num pântano ou caverna, seu reaparecimento prova sua identidade e a divindade de sua origem. O Sábado é para as nações o que o Nilo é para o Egito, e você pode chamar de invenção humana tanto um quanto o outro. Nada, senão a autoridade divina e o poder divino, pode explicar a observância contínua dessa sacra instituição desde o princípio até hoje.

5. É justo discutir a origem divina do Sábado à luz de sua suprema importância. Quanto ao fato de sua importância, todos os cristãos concordam. É possível que difiram quanto à base sobre a qual repousa a obrigação de observá-lo, e quanto à exatidão com que o dia deva ser observado, mas que os homens são obrigados a observá-lo, e que sua devida observância é de essencial importância, não há diferença de opinião entre as igrejas da cristandade. Mas se ele é tão essencial aos interesses da religião, é concebível que Deus não o tenha prescrito? Ele deu a Igreja, a Bíblia, o ministério, os sacramentos ao mundo; esses não são de invenção humana. E pode presumir-se que o Sábado, sem o qual todas essas instituições divinas seriam imensamente insuficientes, seja entregue ao arbítrio ou à sabedoria dos homens? Tal coisa não pode ser imaginada. Que esses meios divinamente designados para a iluminação e a santificação dos homens sejam em grande medida sem propósito, onde o Sábado é negligenciado ou profanado, é uma questão de experiência. É inegável que a massa do povo seja indébita para

com os serviços do santuário no Dia do Senhor, para seu conhecimento religioso. Qualquer comunidade ou classe de seres humanos que ignore o Sábado e se ausente do santuário, como algo sem importância, se toma pagã. Têm pouco mais do verdadeiro conhecimento religioso que os pagãos. Sem tal conhecimento, porém, a moralidade é impossível. A religião não é simplesmente a vida da moralidade, de modo que sem a primeira não pode existir a segunda, mas Deus tem revelado seu propósito de que não será. Se os homens recusam retê-lo em seu conhecimento, ele declara que os entregará a uma mentalidade reprovável (Rm 1.28). Os homens não sabem o que estão fazendo, quando por seu ensino ou exemplo encorajam a negligência ou a profanação do Dia do Senhor. Temos nos comunistas franceses uma ilustração e uma advertência no que por fim e inevitavelmente se transforma uma comunidade sem o Sábado, ou seja, sem religião. Os homens sem religião naturalmente motejam da religião e negam sua importância, mas a Bíblia e a experiência são contra eles.

Objeções

As objeções gerais contra a doutrina de que a lei do Sábado é de obrigação universal e perpétua já foram eventualmente consideradas. As que derivam do Novo Testamento são principalmente as seguintes:

1. Uma objeção é extraída da ausência de algum mandamento expresso. Um mandamento assim é desnecessário. O Novo Testamento não contém Decálogo. Esse código, uma vez anunciado, e nunca reiterado, permanece em vigor. Suas injunções são não só categoricamente reiteradas, mas também pressupostas e ainda obrigatórias. Não nos deparamos com palavras tais como: “Não terás outros deuses diante de mim” ou “Não farás para ti imagem de escultura”. Paulo afirma: “Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissera: Não cobiçarás” (Rm 7.7). A lei que disse: “Não cobiçarás” está no Decálogo. Paulo não promulga novamente o mandamento, ele simplesmente dá por admitido que o Decálogo é agora, como sempre o foi, a lei de Deus.

2. Insiste-se não apenas que não existe nenhum mandamento positivo sobre o tema, mas também que existe total silêncio no Novo Testamento acerca de qualquer obrigação de guardar um dia santo em sete. Lemos que nosso Senhor, em seu Sermão no Monte, enquanto corrige as falsas interpretações da lei mosaica ministradas pelos fariseus, explicando o verdadeiro sentido de seus preceitos, nada diz do quarto mandamento. O mesmo se dá no Concilio em

Jerusalém. Alega-se que esse Concilio nada diz sobre a necessidade de os pagãos conversos observarem um sábado. Mas tudo isso pode ser dito de outros preceitos, cuja obrigação ninguém questiona. Nem nosso Senhor nem o Concilio nada dizem sobre a adoração de imagens de escultura. Além disso, nosso Senhor, com respeito ao quarto mandamento, diz em outros lugares precisamente o que fez no Sermão do Monte com respeito a outros preceitos do Decálogo. Ele reprovou os fariseus em sua falsa interpretação desse mandamento, sem a mais leve insinuação de que a própria lei não estivesse em vigor.

3. Apela-se a passagens tais como Colossenses 2.16: “Ninguém, pois, vos julgue por causa de comida e bebida, ou dia de festa, ou lua nova, ou sábados”. E Romanos 14.5: “Um faz diferença entre dia e dia; outro julga iguais todos os dias. Cada um tenha opinião bem definida em sua própria mente”. Cada um de nós, contudo, sabe que as igrejas apostólicas viviam grandemente atribuladas pelos judaizantes, os quais insistiam em que a lei mosaica continuava em vigor, e que os cristãos eram obrigados a conformar-se às suas prescrições acerca da distinção entre alimentos limpos e impuros, bem como a seus numerosos dias de festa, nos quais todo trabalho tinha de ser interrompido. Esses eram os falsos mestres e essa era a falsa doutrina contra a qual muitas das epístolas de Paulo se dirigiam. É em óbvia referência a tais homens e suas doutrinas que passagens como as supracitadas foram escritas. Elas não fazem nenhuma referência ao Sábado semanal, o qual fora observado desde a criação, e o qual os próprios Apóstolos introduziram e perpetuaram na Igreja Cristã.

4. Diz-se ainda com muita freqüência que um Sábado semanal não se harmoniza com o espírito do evangelho, o qual requer a consagração a Deus da vida inteira e de todo o nosso tempo. Para o cristão, diz-se, todos os dias são santos, e um dia não é mais santo que outro. Contudo, não é verdade que o Novo Testamento requer mais plena consagração a Deus do que o Velho Testamento. O evangelho desfruta de muitas vantagens sobre a dispensação mosaica, mas essa não é uma delas. Desde os tempos antigos, aliás desde o princípio, foi

requerido de todos os homens que amassem a Deus de todo o coração, de todo o entendimento e de toda a força, e a seu próximo como a si mesmo. Mais que isso, o evangelho não exige do homem. Se consiste na espiritualidade da Igreja que os crentes não negligenciem as reuniões de culto, e tenham um ministério estabelecido, ritos sacramentais e o poder de excomunhão, e tudo isso pela designação divina, então é difícil ver por que a consagração de um dia em sete para o serviço de Deus seria inconsistente com seu caráter espiritual. Enquanto

estivermos no corpo, a religião não pode ser exclusivamente uma questão do coração. Precisa ter suas instituições e ordenanças; e qualquer tentativa de suprimi-las seria tão irracional e fútil como para a alma, neste nosso presente estado de existência, tentar agir sem o corpo.

5. Outra base é amiúde lançada sobre este tema. Não se nega a importância do Sábado. Admite-se a obrigação de conservá-lo santo. Declara-se ser pecaminoso envolver-se em atividades ou entretenimentos mundanos nesse dia; mas nega-se que essa obrigação de consagrar o dia a Deus repousa em algum mandamento divino. Nega-se que a santificação original do sétimo dia na criação obrigue todos os homens a guardar um dia em sete como santo ao Senhor. Mantém-se que o quarto mandamento, seja quanto à sua essência ou quanto aos seus acidentes, está cancelado; e, portanto, que não há nenhum mandamento expresso de Deus ora em vigor requerendo que conservemos santo o Sábado. A obrigação ou é auto-imposta, ou é imposta pela Igreja. A Igreja requer de seus membros que observem o Dia do Senhor, assim como requer deles que observem o Natal ou a Sexta Santa. E os cristãos, dizem, são obrigados a obedecer à Igreja, como os cidadãos são obrigados a obedecer ao estado. Os protestantes, porém, negam que a Igreja tenha poder de fazer leis para obrigar a consciência. Isso é prerrogativa de Deus. Se a Igreja pudesse fazê-lo em um caso, então poderia fazê-lo no outro; e assim nos tomaríamos servos dos homens. É por meio desse princípio simples, de que os homens são obrigados a obedecer à Igreja, que a Igreja de Roma tem com eficiência despojado a todos quantos reconhecem sua autoridade da liberdade para a qual Cristo fez livre a seu povo.

A maioria dos teólogos evangélicos modernos, na Alemanha, diz que a obrigação de observar o Sábado é auto-imposta. Ou seja, que cada pessoa, especialmente cada cristão, é obrigada a fazer tudo quanto promova os interesses da religião e o bem da sociedade. A consagração do Dia do Senhor ao culto devido a Deus é eminentemente condutiva a tais fins; portanto, os homens são obrigados a conservá-lo santo. Uma obrigação auto-imposta, porém, é por si mesma limitada. Alguém crê ser melhor dedicar o domingo à religião; outro, que deve guardar-se um dia de relaxamento e entretenimento. A liberdade de alguém não pode ser julgada pela consciência de outro. A conveniência nunca pode ser a base de uma obrigação universal e permanente. A história da Igreja prova que nenhum de tais conceitos de dever adapta-se a coagir a consciência e a governar a vida dos homens. O Sábado de fato não é consagrado à religião onde se nega sua autoridade divina. As igrejas podem ser mais ou menos freqüentadas, mas o dia é dedicado principalmente ao entretenimento. Um

teólogo[1] alemão diz que a doutrina de que a observância religiosa do Sábado repousa sobre um mandamento expressamente divino “prevalece através de todas as partes da cristandade de língua inglesa”, e que na Igreja evangélica da Alemanha alguns, ou a partir de um conceito

exageradamente legal do cristianismo, ou da sujeição servil à letra da Bíblia, ou impressionados pela solene quietude de um domingo inglês, contrastada com sua profanação em outros lugares, inclinam-se para os mesmos conceitos. Embora esse escritor, representante de uma grande classe, assevere sua liberdade cristã em observar um dia acima de outro, ou todos os dias igualmente, admite que a observância religiosa do Dia do Senhor não é uma questão indiferente; ao contrário, diz ele que “sua profanação (Verleztung) é pecaminosa”.
Todavia, fazer algo que seja pecaminoso, diz ele, não é necessário para que seja contra um mandamento expressamente divino. Uma consciência cristã “guiada pela Palavra e iluminada pelo Espírito de Deus” é sua regra de conduta. A consciência assim guiada e iluminada pode prescrever ou proibir muito para o que não se acha nas Escrituras nenhuma diretriz explícita. Ninguém nega tudo isso; mas a consciência humana é um guia para a própria pessoa, não para outras pessoas. Se solidificarmos o princípio fundamental de nossa fé e liberdade protestante, “de que as Escrituras são a regra santa e infalível de fé e prática”, estaremos aptos a pleitear uma autoridade expressamente divina em prol da observância religiosa do Dia do Senhor, ou a permitir que cada pessoa o guarde ou não segundo bem lhe parecer. Para seu próprio senhor, ele está de pé ou cai; unicamente para este é ele responsável pelo uso que faz de sua liberdade cristã. Mas como ninguém está livre para furtar ou não furtar como bem lhe parecer, assim todos os cristãos “de língua inglesa”, a uma só voz, não são livres para santificar ou profanar o Sábado como bem lhes parecer. Cada um é obrigado pela lei primeva e imutável promulgada na criação a guardar um dia em sete como santo ao Senhor.

Se é veraz ser peculiar à raça anglo-saxônica sustentar tal conceito da obrigação do Sábado cristão, então têm especial razão de nutrir profunda gratidão a Deus. Deus na antigüidade disse aos israelitas: “Santifícai meus sábados; e eles serão um sinal entre mim e vós, para que saibais que eu sou o Senhor vosso Deus”. Ou seja, será por sinal de que sois meu povo. Enquanto guardardes o Sábado, eu vos abençoarei (Jr 17.20-27). Se, pois, se deve distinguir o povo anglo-saxônico de que são guardadores do sábado, que ele seja sublimemente valorizado e zelosamente guardado; e neste país, especialmente, temos de ser vigilantes para que o influxo de imigrantes de outras nacionalidades não nos prive dessa grande

distinção e de suas bênçãos.

É uma objeção popular contra a observância religiosa do Dia do Senhor, de que as classes trabalhistas necessitam de um dia de lazer. Sobre isso, é óbvio observar: (1.) Que há muitos e graves males em nossa civilização moderna, porém eles devem ser corrigidos por pisotearem as leis de Deus. Se os homens empurram os trabalhadores para locais estreitos, e os extenuam em fábricas quentes seis dias por semana, não podem reparar esse pecado fazendo do Dia do Senhor um dia de entretenimento. (2.) Quanto ao domingo, como geralmente usado pela classe trabalhista, como um dia de refrigério, dá-se justamente o reverso. A segunda-feira comumente é para eles o pior dia da semana no trabalho; é um dia indispensável para a recuperação dos efeitos de um domipgo mal empregado. (3.) Se as classes trabalhistas são providas de lugares saudáveis de moradia e não se sentem exaustas, então a melhor recuperação é o total descanso das atividades ordinárias, dirigindo seus pensamentos e sentimentos para novos canais, através das atividades purificadoras e enobrecedoras da religião. Esse é o método divinamente designado de preservar o corpo e a alma dos seres humanos em condição saudável, método esse que nenhuma invenção humana é capaz de aperfeiçoar.

Como Deve Ser o Sábado Santificado?

Pode-se dizer, em termos gerais, ser a opinião de toda a Igreja judaica e cristã que a santificação requerida por Deus consiste não meramente na cessação das atividades mundanas, mas também na consagração do dia às funções religiosas. Que este é a perspectiva correta, prova-se: (1.) Não só pelo consenso geral do povo de Deus sob ambas as dispensações, mas também pelo constante uso das palavras “consagrar”, “fazer” ou “conservar santo” e “santificar”. O uso uniforme de tais expressões revela que o dia era separado do uso comum para um uso sacro. (2.) À luz da ordem para aumentar o número de sacrifícios no serviço do templo, o que prova que o dia devia ser observado religiosamente. (3.) À luz do desígnio da instituição, o qual desde o início era religioso; o enaltecimento da obra da criação e, depois do advento, da ressurreição de Cristo. (4.) Em Levítico 23, a lista apresentada dos dias em que se devia fazer “santa convocação” do povo; ou seja, em que o povo deveria ser convocado a reunir-se em culto público, é o primeiro da lista. (5.)
O mandamento é constantemente reiterado para que o povo fosse fielmente instruído na lei, a qual devia ser lida para eles em todas as ocasiões apropriadas. Propiciar oportunidade para tal instrução era, evidentemente, um dos principais

objetivos dessas “santas convocações” (Dt 6.6, 7, 17-19; Js 1.8). Essa instrução do povo tomou-se o principal dever dos levitas (Dt 33.10); e dos sacerdotes (Lv 10.11; cf. Ml 2.7). A leitura da lei sem dúvida fazia parte regular do serviço em todos os dias nos quais o povo era solenemente convocado a reunir-se para o culto religioso. Assim em Deuteronômío 31.11 e 12, lemos: “Quando todo o Israel vier a comparecer perante o Senhor, teu Deus, no lugar que este escolher, lerás esta lei diante de todo o Israel. Ajuntai o povo, os homens, as mulheres, os meninos e o estrangeiro que está dentro de vossa cidade, para que ouçam, e aprendam, e temam o Senhor, vosso Deus, e cuidem de cumprir todas as palavras desta lei”. Esse era o desígnio da convocação do povo. À luz do Novo Testamento sabemos que as Escrituras eram lidas nas sinagogas todos os sábados; e as sinagogas estavam entre as primeiras instituições do povo eleito. 2 Reis 4.23 no mínimo prova que naquele período era costume, aos sábados, recorrer a homens santos em busca de instrução. No Salmo 74.8, lemos sobre os pagãos: “Queimaram todos os lugares santos [= sinagogas] de Deus na terra”. A palavra aqui traduzida “sinagogas” [“lugares santos”] significa “assembléias”, porém queimar “assembléias” só pode significar lugares de reunião; como queimar igrejas, em nosso modo de expressar, só pode significar os edifícios onde as igrejas ou congregações costumam reunir-se. A que outros lugares de reunião o salmista poderia estar referindo-se, se as sinagogas ainda não existiam, é difícil de entender. Admitir-se, porém, que as sinagogas não eram comuns entre os judeus, em razão de que tais leituras das Escrituras, nos sábados, eram uma parte estabelecida do ministério na sinagoga, está longe de provar que era um ministério sabático muito antes do exilo. (6.) O lugar do quarto mandamento no Decálogo; a ênfase, no Velho Testamento, está posta nele; a maneira como se acha expresso nos profetas; e os salmos designados para serem usados naquele dia, como, por exemplo, o noventa e dois, tudo indica que o dia era separado para os deveres religiosos desde o princípio. (7.) Pode-se ainda argumentar à luz de todo o caráter da antiga dispensação. Todas as suas instruções eram de cunho religioso; todas pretendiam manter vivo o conhecimento do Deus verdadeiro e preparar o caminho para a vinda de Cristo. Seria totalmente fora do

propósito do espírito da economia mosaica presumir que seu mais importante, solene e santo dia fosse puramente de caráter secular em seu desígnio.[2]

Admite-se que os preceitos do Decálogo obrigam a Igreja em todos os tempos; embora não estejam mais em vigor os detalhes específicos contidos nos livros de Moisés, destinados a realçar o modo no qual o dever que prescreviam tinha de

ser posto em prática. O quinto mandamento ainda obriga os filhos a obedecer a seus pais; a lei judaica, porém, que confere aos pais o poder de vida e morte sobre seus filhos, não está mais em vigor. O sétimo mandamento proíbe o adultério, mas a prova prescrita para o julgamento da mulher suspeita desse crime é algo do passado. O mesmo princípio se aplica à interpretação do quarto mandamento. O mandamento em sua essência continua em vigor; as leis mosaicas relativas ao modo de sua observância foram superadas juntamente com a economia a que pertenciam. É injusto, pois, representar os defensores da obrigação contínua do quarto mandamento como sendo judaizantes. Não são mais judaizantes que aqueles que defendem a tese de que os demais preceitos do Decálogo continuam em vigor.

Há duas regras pelas quais devemos deixar-nos guiar na determinação de como deve o Sábado ser observado, ou na decisão do que é, e do que não é, lícito nesse santo dia. A primeira é o desígnio do mandamento. O que é consistente com esse desígnio, é lícito; o que é inconsistente com ele, é ilícito. A segunda regra deve ser achada nos preceitos e exemplos de nosso Senhor e de seus Apóstolos. O desígnio do mandamento deve ser extraído das palavras nas quais ele é comunicado e das demais partes da Palavra de Deus. À luz dessas fontes, é claro que o desígnio da instituição, como já se observou, era essencialmente duplo. Primeiro, para assegurar o repouso de todas as preocupações e atividades mundanas; para interromper temporariamente o curso da vida mundana dos homens, não só para que corpo e mente não ficassem exauridos, mas também para que fosse dada a oportunidade de que outros e mais elevados interesses ocupassem seus pensamentos. E, segundo, para que Deus fosse adequadamente cultuado, sua Palavra devidamente estudada e aprendida e a alma recebesse as influências das coisas invisíveis e eternas. Qualquer pessoa que faça do desígnio do Sábado, como revelado nas Escrituras, sua regra de conduta nesse dia, dificilmente fracassará em sua devida observância. O dia deve ser mantido santo para o Senhor. No uso bíblico, consagrar ou fazer santo significa pôr à parte para o serviço de Deus. Assim o tabemáculo, o templo e todos os seus utensílios eram feitos santos. Neste sentido o Sábado é santo. Deve ser dedicado aos deveres da religião, e o que é inconsistente com tal devoção é contrário ao desígnio da instituição.

Deve-se lembrar, contudo, que o objetivo específico do Sábado cristão é a comemoração da ressurreição de Jesus Cristo dentre os mortos. Todos os exercícios do dia, portanto, devem ter referência especial a ele e à sua obra redentora. É o dia em que ele deve ser

adorado, reconhecido e louvado; em que os homens devem ser convocados a aceitar suas graciosas ofertas e regozijar-se na esperança de sua salvação. É portanto um dia de alegria. É totalmente incongruente fazer dele um dia de nostalgia ou jejum. Na Igreja primitiva, proibia-se aos homens que nesse dia orassem de joelhos. Eles deviam ficar de pé eretos, exultando na consumação da obra do amor redentor de Cristo.

A segunda regra para nossa orientação deve ser achada nos preceitos e exemplo de nosso Senhor. Em primeiro lugar, ele estabelece o princípio: “O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado”. É preciso observar o que Cristo disse: “O sábado foi feito por causa do homem”, não por causa dos judeus, nem por causa do povo de certa época ou nação, mas por causa do homem; por causa do homem como tal, e portanto por causa de todos os homens. Os deveres morais, contudo, às vezes entram em conflito, e então os inferiores devem ceder lugar aos superiores. A vida, a saúde e bem-estar de um ser humano são fins superiores, em dado caso, a observâncias meticulosas de algum serviço externo. Esta é a regra estabelecida pelo profeta (Os 6.6): “Misericórdia quero, e não sacrifício, e o conhecimento de Deus, mais do que holocaustos”. Nosso Senhor cita esta passagem duas vezes em aplicação à lei do sábado, e assim estabelece o princípio geral, para nossa orientação, de que é certo fazer no sábado tudo quanto a misericórdia ou a devida consideração pelo conforto ou bem-estar de nós mesmos ou de outros requer seja feito. Cristo, pois, diz expressamente: “É lícito, nos sábados, fazer o bem (Kcdcôç mneív, ou seja, como o mostra o contexto, conferir benefícios)” (Mt 12.12. Ver também Mc 3.4).

Somos ainda informados, pela autoridade, de que “os sacerdotes no templo violam o sábado, e ficam sem culpa” (Mt 12.5). Os serviços do templo eram complicados e trabalhosos, e contudo eram lícitos no sábado. Em outra ocasião, ele disse a seus acusadores: “E, se o homem pode ser circuncidado em dia de sábado, para que a lei de Moisés não seja violada, por que vos indignais contra mim, pelo fato de eu ter curado, num sábado, ao todo, um homem? Não julgueis segundo a aparência, e sim pela reta justiça” (Jo 7.23,24). Desse fato aprendemos que, tudo quanto for necessário para a devida celebração do culto religioso, ou para sua devida assistência, é lícito no sábado.

Ainda em Lucas 14.1-14, lemos: “Aconteceu que, ao entrar ele num sábado na casa de um dos principais fariseus para comer pão, eis que o estavam observando. Ora, diante dele se achava um homem hidrópico. Então Jesus,

dirigindo-se aos intérpretes da Lei e aos fariseus, perguntou-lhes: É.ou não é lícito curar no sábado? Eles, porém, nada disseram. E, tomando-o, o curou e o despediu. ... Reparando como os convidados escolhiam os primeiros lugares, propôs-lhes uma parábola" etc. etc. Esse foi evidentemente um grande entretenimento para o qual os convivas foram "convidados". Cristo, pois, entendeu ser correto, no prosseguimento de sua obra, atender a tais entretenimentos no dia de sábado.

A freqüência com que nosso Senhor era acusado pelos fariseus de transgredir o sábado prova que seu modo de observar esse dia era bem diferente do deles, e a forma como ele se defendia prova que considerava o sábado uma instituição divina de obrigação perpétua. Ser-lhe-ia fácil dizer que a lei do sábado não mais estava em vigor; que ele, na qualidade de Senhor do sábado, o apagou do Decálogo. Aliás, poderia dizer mais que, como toda a lei mosaica esteve em vigor até a ressurreição de Cristo, ou até o dia de Pentecostes, a observância do sábado era naturalmente, então, uma questão obrigatória, e por isso era assim que Cristo o considerava. Em resposta a isso, contudo, é óbvio observar que Cristo não hesitou em ab-

rogar aquelas leis de Moisés que entravam em conflito com o espírito do evangelho. Isso ele fez com as leis relativas à poligamia e ao divórcio. Sob a antiga dispensação, era lícito a um homem ter mais de uma esposa; e também de repudiar uma esposa dando-lhe um documento de divórcio. Ambas as coisas declarou Cristo não serem permitidas sob o evangelho. O fato de ele tratar o sábado justamente como fez com o quinto, o sexto e o sétimo preceitos do Decálogo, o que os fariseus interpretaram erroneamente, revela que ele considerava o quarto mandamento pertencente à mesma categoria dos outros. Seu exemplo nos oferece um guia seguro quanto ao modo em que o dia deve ser observado.

As Leis Dominicais

É muito comum, especialmente para cidadãos estrangeiros, opor-se a todas as leis feitas pelos governos civis neste país com o fim de impedir a violação pública do Dia do Senhor. Insiste-se em que, como há nos Estados Unidos total separação entre Igreja e estado, é contrário ao caráter de nossas instituições que a observância de qualquer instituição religiosa seja imposta por leis civis. Objeta-se mais que, como todos os cidadãos têm direitos iguais, independentemente de suas opiniões religiosas, é um desrespeito desses direitos que de uma classe de

pessoas seja requerido conformar sua conduta às opiniões religiosas de outra. Por que se exigiria de judeus, maometanos ou infiéis respeitar o Sábado cristão? Por que alguém que não crê no Sábado como uma instituição divina seria impedido de fazer nesse dia tudo o que é lícito nos outros? Se o estado pode exigir que as pessoas respeitem o Domingo como dia de repouso, por que não poderia exigir que as pessoas obedeçam a qualquer ou a todos os preceitos da Bíblia?

O Amago da Questão

Concorda-se: (1.) Que em todo o país livre cada pessoa tem direitos iguais aos de seus concidadãos, e está na mesma condição diante da lei. (2.) Que nos Estados Unidos não se pode estabelecer nenhuma forma de religião; que não se pode impor nenhum teste religioso para o exercício da isenção ao direito de voto ou ao exercício da função; e que não se pode dar nenhuma preferência aos membros de uma denominação religiosa sobre os de outra. (3.) Que ninguém pode ser forçado a contribuir para o sustento de alguma igreja, ou de alguma instituição religiosa. (4.) Que cada pessoa é livre para regular sua conduta e vida de acordo com suas convicções ou consciência, contanto que não viole a lei da terra.

Em contrapartida, não é menos verdade:

1. Que uma nação não é a mera aglomeração de indivíduos. É um corpo organizado. Tem necessariamente sua vida nacional, seus órgãos nacionais, princípios e ações nacionais, caráter nacional e responsabilidade nacional.

2. Em todo o país livre, o governo deve, em sua organização e modo de ação, ser a expressão da mente e da vontade do povo.

3. Como os homens são criaturas racionais, o governo não pode banir todo o senso e razão de sua ação, porque pode haver idiotas entre o povo.

4. Como os homens são seres morais, é impossível que o governo aja como se não houvesse distinção entre certo e errado. Não pode legalizar o furto e o homicídio. Não impor-

ta o quanto venha a enriquecer com a rapina e o extermínio de outras nações, deve merecer e receber universal e condenação e execração, se com isso desfizer os vínculos da obrigação moral. Esta necessidade de obediência à lei moral por

parte dos governos civis não provém do fato de que eles são instituídos para a proteção da vida, dos direitos e da propriedade do povo. Por que nossa própria nação e outras nações cristãs têm declarado o tráfico escravo como ato de pirataria e passível de morte? Não porque interfere nos direitos ou liberdade de seus cidadãos, mas porque é perversidade. A crueldade contra animais é visitada com penalidades civis, não com base no princípio do ganho e perda, mas porque é uma violação da lei moral. Como é impossível para o indivíduo desrespeitar todas as obrigações morais, isso não é menos impossível por parte dos governos civis.

5. Além do mais, os homens são seres religiosos. Não podem ignorar esse elemento de sua natureza, como não podem ignorar sua razão ou sua consciência. Não importa o que digam, ou pretendam pensar, a lei que os obriga a comprometer-se com Deus é precisamente tão inexorável quanto a lei da gravidade. Não podem emancipar-se de uma, exatamente como não podem fazê-lo com relação à outra. A moralidade relaciona-se com seu dever para com seus semelhantes; a religião relaciona-se com seu dever para com Deus. A última obriga a consciência tanto quanto a primeira. Ela acompanha o homem por toda a parte. Deve influenciar sua conduta como indivíduo, como chefe de família, como homem de negócio, como legislador e como oficial executivo. É absurdo dizer que os governos civis não têm nada que ver com a religião. Isso não procede nem mesmo em referência ao corpo de bombeiros, a uma fábrica ou a uma casa bancária. A religião abraçada pelos indivíduos que compõem tais associações deve influenciar sua ação corporativa, bem como sua conduta individual. Se uma pessoa não pode blasfemar, uma casa publicadora não pode editar nem disseminar um livro blasfemo. Um governo civil não pode ignorar a religião mais que pode ignorar a psicologia. Ele não foi constituído para ensinar nem uma nem a outra, mas deve, com igual necessidade, conformar sua ação às leis de ambas. Aliás, seria mais seguro para um governo praticar um ato de violação às leis da saúde do que violar as convicções religiosas de seus súditos. Um seria loucura; o outro seria tirania. Os homens se acostumam mais pacientemente com a insensatez do que com a injustiça. É debalde para os cacos de barro da terra contenderem com seu Fabricante. Devem submeter-se às leis de sua natureza não só como seres conscientes, mas também como seres morais e religiosos. E é tempo de os ateus espalhafatosos, sejam comunistas, cientistas ou filósofos, saberem que são precisamente tanto como objetos de dó e desprezo quanto de indignação por parte dos homens de bom siso. Por homens de bom siso, entende-se aqueles que pensam, sentem e agem de acordo com as leis de sua natureza. Essas leis são ordenadas, administradas e impostas por Deus, e não

há escape de sua obrigação, nem das penalidades implícitas em sua violação.

6. Sendo o povo deste país formado de seres racionais, morais e religiosos, o governo deve ser administrado com base nos princípios da razão, da moralidade e da religião. Por igual necessidade de direito, sendo o povo cristão e protestante, o governo deve ser administrado segundo os princípios do cristianismo protestante. Com isso não se pretende que o governo deva ensinar cristianismo, ou professá-lo como condição de cidadania, ou teste para o ofício. Tampouco se pretende que o governo seja evocado para punir toda a violação do princípio ou preceito cristão. Nem é evocado a punir toda violação da lei moral. Mas como ele não pode violar a lei moral em sua própria ação, nem exigir que o povo a viole, tampouco

pode exigir que as pessoas ou algum de seus próprios oficiais façam o que o cristianismo proíbe, nem proibir que façam algo que o cristianismo prescreve. Ele não tem mais direito de proibir que a Bíblia seja ensinada nas escolas públicas do que o direito de que o Corão seja ali ensinado. Se o cristianismo exige que um dia em sete seja um dia de repouso de todas as atividades mundanas, o governo de um povo cristão não pode exigir que alguma classe da comunidade ou seus próprios oficiais trabalhem naquele dia, exceto em casos de necessidade ou misericórdia. Com base em que não tem nada que ver com a religião, desrespeitando esse dia, faria com que alfândegas, tribunais e câmaras legislativas fossem abertos no Dia do Senhor, e negócios públicos fossem transacionados como em qualquer outro dia, o que seria um ato de tirania, e justificaria a rebelião. Seria equivalente a fazer com que nenhum cristão pudesse exercer oficio no governo, ou não tivesse nenhuma participação na promulgação ou administração das leis do país. A nação estaria em completa sujeição a um punhado de ateus e infiéis declarados.

Prova de que Esta é uma Nação Cristã e Protestante

A proposição de que os Estados Unidos da América são uma nação cristã e protestante não é tanto a asseveração de um princípio como a enunciação de um fato. Esse fato não consiste simplesmente em que a grande maioria do povo é cristã e protestante, mas que a vida orgânica, as instituições, as leis e a ação oficial do governo, quer esta ação seja legislativa, judicial ou executiva, está, e de direito e de fato deve estar, em harmonia com os princípios do cristianismo protestante.

1. Esta é uma nação cristã e protestante no sentido declarado em virtude de uma lei universal e necessária. Se você planta uma semente de carvalho, então terá um carvalho. Se planta uma semente de cedro, terá um cedro. Se um pais for estabelecido por pagãos ou maometanos, ele se desenvolve em uma comunidade pagã ou maometana. Tomando o mesmo princípio, se um país for feito possessão, e for estabelecido por cristãos protestantes, a nação que estes vierem a constituir será protestante e cristã. Este país foi estabelecido por protestantes. Nos primeiros cem anos de nossa história, eles constituíam quase o único elemento de nossa população. Como matéria de princípio, foram governados por sua religião como indivíduos, em suas famílias e em todas as suas associações comerciais, municipais, estaduais e no governo nacional. Essa foi tanto uma questão de necessidade quanto de atos de moralidade em todas essas diferentes relações.

2. É um fato histórico que o cristianismo protestante é a lei da terra, e assim tem sido desde o início. Como a grande maioria dos primeiros colonizadores do país provinha da Grã-Bretanha, declaram que a lei comum da Inglaterra seria a lei aqui. O cristianismo, porém, é a base da lei comum da Inglaterra, e portanto é a base da lei deste país; e é assim que nossos tribunais têm reiteradamente decidido.' É assim não simplesmente em virtude de tais decisões. Os tribunais não podem reverter os fatos. O cristianismo protestante tem sido, é e deve ser a lei da terra. Tudo o que o cristianismo protestante proíbe, a lei da terra proíbe (dentro de sua esfera, ou seja, dentro da esfera na qual a autoridade civil possa adequadamente agir). O cristianismo proíbe a poligamia e o divórcio arbitrário, assim faz a lei civil. O romanismo proíbe o divórcio inclusive sobre a base do adultério; o protestantismo o admite sobre essa base. As leis de todos os estados se conformam nesta questão à norma protestante. O cris-

tianismo proíbe todo o trabalho desnecessário, ou a realização de ocupação mundana, no Dia do Senhor; esse dia, por conseguinte, é um *dies non,* através de toda a terra. Nenhum acordo, feito nesse dia, é obrigatório. Nenhuma dívida pode ser cobrada no Sábado cristão. Se um homem se emprega para algum serviço, por um mês ou por um ano, não se lhe pode exigir que trabalhe nesse dia. Todas as repartições públicas são fechadas, e todos os negócios oficiais são suspensos. Do Maine à Geórgia, de oceano a oceano, em um dia na semana, pela lei de Deus e pela lei da terra, o povo descansa.

Essa Influência Controladora do Cristianismo é Racional e Justa

Ela está de acordo com a analogia. Se uma pessoa vai à China, espera encontrar o governo sendo administrado segundo a religião do país. Se vai à Turquia, espera encontrar o Corão dominando e regulando toda a ação pública. Se vai a um país protestante, não tem o direito de queixar-se, caso encontre a Bíblia na ascendência e exercendo saudável influência não só sobre o povo, mas também sobre o governo.

O princípio de que a religião de um povo controla eqüitativamente a ação do governo tem, naturalmente, sua limitação. Se a própria religião for nociva e exigir o que é moralmente errôneo, então, como os homens não podem ter o direito de agir de forma ímpia, é claro que deve ser errôneo que o governo se conforme a seus requerimentos. Se uma religião impuser o infanticídio, ou a morte do idoso ou do enfermo, nem o povo nem o governo devem conformar sua conduta a tais leis. Mas onde a religião de um povo nada exige que seja injusto ou cruel ou de alguma forma imoral, então aqueles que vierem a viver onde ela prevalece estão obrigados a submeter-se tranqüilamente às leis e instituições controladoras de seu país.

O princípio pretendido é reconhecido em todos os demais departamentos da vida. Se um número de homens cristãos se associa como uma companhia manufatureira ou bancária, seria de sua competência admitir em sua associação pessoas que são descrentes no cristianismo e permitir-lhes que participem plenamente de sua administração e controle. Mas seria totalmente sem sentido que tais pessoas descrentes erguessem a voz em perseguição religiosa, ou reivindicassem seus direitos de liberdade só porque as atividades da companhia são suspensas no Dia do Senhor. Esses novos membros conheciam o caráter e os princípios daqueles com quem buscaram associar-se. Sabiam que os cristãos afirmam seu direito de agir como cristãos. Exigir que renunciem à sua religião seria simplesmente absurdo.

Quando os cristãos protestantes vieram para este país, tomaram posse e dominaram a terra. Adoraram a Deus e a seu Filho Jesus Cristo como o Salvador do mundo, e reconheceram as Escrituras como a regra de sua fé e prática. Introduziram esta religião em suas famílias, suas escolas e seus colégios. Abstiveram-se de todo o negócio ordinário no Dia do Senhor e o dedicaram à religião. Construíram igrejas, erigiram prédios educacionais e ensinaram seus filhos a ler a Bíblia, a aceitá-la e obedecer-lhe como a Palavra de Deus. Formaram-se como cristãos em organizações municipais e estaduais. Reconheceram a Deus em suas assembléias legislativas. Prescreveram

juramentos a serem feitos em seu nome. Fecharam no Dia do Senhor seus tribunais, seus locais de comércio, suas legislaturas e todos os locais sob o controle público. Declararam o cristianismo como sendo parte da lei comum da terra. Com o passar do tempo, milhares têm vindo para o nosso meio que não são nem protestantes nem cristãos. Alguns são papistas, outros são judeus, outros, infiéis, e outros, ateus. Todos

são bem-vindos; todos são admitidos aos direitos e privilégios iguais. A todos é permitido adquirir propriedade e votar em cada eleição, eles são elegíveis a todos os ofícios e investidos de igual influência em todas as atividades públicas. A todos é permitido cultuar como melhor lhes parecer, ou não cultuar absolutamente, como acham melhor. Ninguém é molestado por sua religião ou por sua falta de religião. De ninguém se exige que professe qualquer forma de fé ou apóie alguma associação religiosa. Mais que isso não se pode racionalmente exigir. Entretanto, mais é exigido. Os pagãos exigem que o governo seja conduzido com base no princípio de que o cristianismo é falso. Os ateus exigem que ele seja conduzido com base na pretensão de que não existe Deus, e os positivistas, com base no princípio de que os homens não são agentes livres. A resposta satisfatória a todos esses é que não se pode fazer isso.

As Demandas dos Pagãos São Injustas

As demandas daqueles que exigem que a religião, especialmente o cristianismo, seja ignorada em nossas leis nacionais, estaduais e municipais são não só irracionais, mas também se acham no último degrau da injustiça e tirania. É uma condição de serviço e conexão com alguma ferrovia que é operada nos domingos, cujos empregados não são cristãos. Se o cristianismo não deve controlar a ação de nossos governos municipais, estaduais e gerais, então, se as eleições forem ordenadas para serem efetuadas no Dia do Senhor, os cristãos não poderão votar. Se todos os negócios do país continuam em atividade nesse dia como nos demais, então nenhum cristão pode exercer nenhuma atividade. E assim teríamos não uma religião, mas uma profissão de fé anti-religiosa. Essa é a idéia que os livres-pensadores fazem da liberdade.[3] Ainda mais: se o cristianismo não deve controlar as leis do país, então, como a monogamia é uma instituição puramente cristã, não podemos ter leis contra a poligamia, o divórcio arbitrário ou o “amor livre”. Tudo isso seria entregue ao partido anticristão; e a lógica exige que entreguemos aos ateus o juramento e o Decálogo; e todos os direitos de cidadania seriam confinados aos blasfemos. Desde a queda de Lúcifer, uma tirania tal jamais foi conhecida de homens como Augusto Comte, o

ateu. Se, pois, alguém deseja antecipar a perdição, nada mais precisa fazer senão tomar-se livre pensador e unir sua voz ao grito: “O governo civil não tem nada que ver com religião; e a religião não tem nada que ver com o governo civil”.

Conclusão

Somos obrigados, pois, a insistir sobre a manutenção e fiel execução das leis sancionadas pela proteção do Sábado cristão. O cristianismo não ensina que os homens podem tomar-se religiosos através da lei; nem exige que sejam forçados pela autoridade civil a professar alguma forma particular de doutrina religiosa, nem a assistir os serviços religiosos; senão que prescreve que os homens se abstenham de todas as atividades mundanas desnecessárias no Dia do Senhor. Este Sábado civil, esta cessação dos negócios mundanos, é o que o governo civil, nos países cristãos, é convocado a impor. (1.) Porque é um direito dos cristãos permitir-lhes que

descansem nesse dia, o que não podem fazer sem a perda de sua cidadania, a menos que todos os negócios públicos sejam suprimidos nesse dia. (2.) Porque tal descanso é o mandamento de Deus; e esse mandamento obriga a consciência tanto quanto qualquer outro mandamento do Decálogo. No que diz respeito a esta questão, não importa se o mandamento é ou não assim; quanto à pessoa do crente, ele obriga sua consciência; e essa convicção consciente o governo é obrigado a respeitar e deve agir em concordância. (3.) Porque o Sábado civil é necessário para a preservação de nossas instituições livres e para a boa ordem da sociedade. A condição indispensável da ordem é ou o poder despótico no magistrado ou os bons costumes entre o povo. Moralidade sem religião é impossível; não pode existir religião sem conhecimento; o conhecimento não pode ser disseminado entre o povo, a menos que haja uma classe de mestres e tempo distribuído para sua instrução. Cristo fez de todos os seus ministros mestres; ordenou-lhes que ensinassem a todas as nações; designou um dia em sete a ser separado para tal instrução. É um fato histórico que, desde a introdução do cristianismo, nove décimos do povo têm extraído a maior parte de seu conhecimento religioso dos serviços prestados no santuário. Se o Sábado, pois, for abolido, a fonte de vida para o povo será selada.[4]

Hengstenberg, depois de referir-se à autoridade da Igreja e a outras razões para a observância do Dia do Senhor, conclui sua discussão do tema com estas palavras: “Graças a Deus que essas são apenas defesas externas; a verdadeira fortaleza é o mandamento que soou do Sinai, juntamente com os demais

mandamentos divinos conectados, como preparatórios, confirmativos ou explicativos. A instituição era muito mais importante, e as tentações por demais poderosas para que a base sólida do mandamento bíblico pudesse ser dispensada. ... É tão claro como o dia que a obrigação do mandamento veterotestamentário, em vez de ser amenizada, é agravada. Isso, naturalmente, se deduz do fato de que a redenção através de Cristo é infinitamente mais gloriosa do que o livramento egípcio dos israelitas, o qual, no prefácio dos Dez Mandamentos é referido como especial motivo para a obediência. Nenhuma ingratidão é mais grave do que recusar-se a obedecer àquele que, por amor de nós, entregou seu unigênito Filho".[5] Ele dissera anteriormente que o Sábado "repousa sobre as necessidades inalteráveis de nossa natureza, ainda que os homens inevitavelmente se tomem irreligiosos caso as preocupações e os labores de sua vida terrena não forem regularmente interrompidos".[6]

§ 9. O *Quinto Mandamento Seu Propósito*

O princípio geral do dever prescrito neste mandamento consiste em que devemos sentir e agir de maneira apropriada para com nossos superiores. Não importa em que consiste essa

superioridade, se é de idade, de ofício, de poder, de conhecimento ou de excelência. Há certos sentimentos e certa linha de conduta que se devem àqueles que estão acima de nós, por essa mesma razão, determinados e modificados em cada caso pelo grau e pela natureza dessa superioridade. Aos superiores se deve, a cada um deles de conformidade com a relação que tenha conosco, reverência, obediência e gratidão. A base dessa obrigação deve ser encontrada: (1.) Na vontade de Deus, que impôs este dever a todas as criaturas racionais. (2.) Na natureza da própria relação. A superioridade pressupõe, em alguma forma ou grau, da parte do inferior, dependência e dívida, e por isso reivindica reverência, gratidão e obediência; e (3.) Na conveniência, visto que a ordem moral do governo divino e da sociedade humana depende dessa devida submissão à autoridade.

No caso de Deus, como sua autoridade é infinita, a submissão de suas criaturas deve ser absoluta. A ele devemos adoração ou a mais profunda reverência, a mais ardente gratidão e uma obediência implícita. O quinto mandamento, todavia, trata de nosso dever com as criaturas nossas iguais. O primeiro em ordem e importância é o dever dos filhos para com seus pais, e por isso o dever geral é incorporado no mandamento específico de "Honra a teu pai e a tua mãe".

A Relação Filial

Quando nasce uma criança no mundo, ela é totalmente impotente e dependente. Como deriva sua existência de seus pais, assim pereceria imediatamente sem seus cuidados assíduos e constantes. Os pais são não só seus superiores em conhecimento, em poder e em cada um dos atributos da humanidade; são também a fonte imediata de todo o bem para a criança. Eles a protegem, afagam, nutrem, vestem, educam e vigiam. Todo o bem concedido é concedido desinteressadamente. O bem pessoal é constantemente sacrificado. O amor paterno por seus filhos é misterioso, imutável e abnegado. É uma forma de amor que ninguém, senão pai ou mãe, pode conhecer. O amor materno é um mistério espantoso. É a mais perfeita analogia do amor de Deus.

Como a relação em que os pais mantêm para com seus filhos contém essa estreita analogia com a relação que Deus mantém para com suas criaturas racionais, especialmente com seu próprio povo, assim os deveres resultantes dessa relação são análogos. São expressos pela mesma palavra. A devoção filial é uma expressão tão correta quanto comum. Os pais estão em relação a seus filhos dependentes, por assim dizer, no lugar de Deus. São os objetos naturais de amor, reverência, gratidão, confiança e devoção dos filhos. Tais são os sentimentos que naturalmente fluem da relação; e que em todos os casos ordinários fluem dela; de modo que Calvino é justificado quando diz que os filhos destituídos desses sentimentos “monstra sunt non homines”. Essa relação afetuosa e íntima entre pais e filhos (a qual não pode existir onde a monogamia não é a lei), jungindo todos na mais estreita união que é possível existir entre os homens, faz com a família o alicerce do bem-estar da sociedade sobre a terra, bem como o tipo da bem-aventurança celestial. A Igreja é a família de Deus. Ele é o Pai; seus membros são os filhos.

Enquanto os deveres relativos de pais e filhos devem ser em todas as partes e essencialmente os mesmos, são, contudo, mais ou menos modificados por várias condições da sociedade. Há na Bíblia leis acerca desta questão que, destinando-se a um estado de coisas

existente antes da vinda de Cristo, já não nos são obrigatórias. Era inevitável, no estado patriarcal da sociedade, e especialmente no estado da vida nômade, que o pai de uma família fosse ao mesmo tempo pai, magistrado e sacerdote. E era natural e correto que muitas das prerrogativas parentais necessárias para tal estado da sociedade fossem retidas no estado temporal e de transição organizado

sob as instituições mosaicas. Portanto, vemos que as leis de Moisés investiam os pais com poderes que já não lhes podem pertencer com propriedade, e sustentavam a autoridade paterna com leis penais que já não são necessárias. Assim era ordenado: “Quem amaldiçoar [ou ultrajar, Septuagintaó kockoXoywv, Vulgata ‘qui maledixerit’) seu pai ou sua mãe será morto” (Êx 21.17). No versículo 15 do mesmo capítulo, lemos: “Quem ferir seu pai ou sua mãe será morto.” (Cf. Dt 27.16; Pv 20.20; Mt 15.4.) Aqui se pode observar, de passagem, que o comentário de nosso Senhor sobre este mandamento feito em Mateus 15.4-6 mostra que a honra requerida dos filhos em relação a seus pais não significa simplesmente nutrir sentimentos corretos para com eles, mas a ministração de seu sustento quando necessário. Disse Cristo aos fariseus: “Deus ordenou, dizendo: Honra teu pai e tua mãe;... vós, porém, dizeis: Quem disser a seu pai ou a sua mãe: É oferta (consagrada) ao Senhor aquilo que poderias aproveitar de mim; esse jamais honrará seu pai ou sua mãe”. Ou seja, os fariseus ensinavam que um filho podia isentar-se da obrigação de honrar, ou seja, de sustentar a seu pai ou mãe, dizendo que sua propriedade era consagrada a Deus.

A lei mosaica também sancionou que “Se alguém tiver um filho contumaz e rebelde, que não obedece à voz de seu pai e à de sua mãe, e, ainda castigado, não lhes dá ouvidos, seu pai e sua mãe o pegarão, e o levarão aos anciãos da cidade, à sua porta, e lhes dirão: Este nosso filho é rebelde e contumaz, não dá ouvidos à nossa voz, é dissoluto e beberrão. Então, todos os homens de sua cidade o apedrejarão até que morra; assim, eliminarás o mal do meio de ti; todo o Israel ouvirá e temerá” (Dt 21.18-21).

Os pais sob a antiga economia tinham o direito de escolher esposas para seus filhos e de dar suas filhas em casamento (Gn 24; Êx 21.9; Jz 14.2; Gn 29.18; 34.12). Os filhos também podiam ser vendidos para a quitação de dívidas de seus pais (Lv 25.39-41; 2Rs 4.1; Is 1.1; Mt

17.25). Tais sanções judiciais já não existem. Contudo, servem para provar quão íntima é aos olhos de Deus a relação entre pais e filhos. Uma bênção paterna era cobiçada como a maior das bênçãos; e sua maldição era desaprovada como um terrível mal (Gn 27.4, 12, 34-38; 49.2-7).

No Novo Testamento amiúde se reconhece e se ordena o dever imposto pelo quinto mandamento. Nosso bendito Senhor mesmo esteve sujeito a seus pais (Lc 2.51). O Apóstolo ordena aos filhos que obedeçam a seus pais no Senhor (Ef 6.1), e que lhes obedeçam em tudo, porque isso é agradável ao Senhor (Cl 3.20).

Essa obediência não deve ser apenas religiosa, mas especificamente cristã, como a palavra do Senhor, em Efésios 6.1, se refere a Cristo. Isso é óbvio, porque em 5.21 o Apóstolo diz que esses deveres específicos devem ser praticados “no temor de Cristo”;[7] porque Senhor, no Novo Testamento, deve ser sempre entendido como uma referência a Cristo, a não ser que o contexto o impeça; e porque, ao longo desses capítulos, Senhor e Cristo se revezam, de modo que é evidente que ambas as palavras se referem à mesma pessoa. Aos filhos ordena-se que obedeçam a seus pais no Senhor, ou seja, que o façam como um dever religioso, como parte da obediência devida ao

Senhor. Devem obedecer a eles “em tudo”, quer dizer, em tudo quanto pertença à esfera da autoridade paterna. Deus nunca deu aos homens autoridade ilimitada. As limitações da autoridade paterna estão determinadas em parte pela natureza da relação, em parte pelas Escrituras e em parte pelo estado da sociedade ou da lei da terra. A natureza da relação pressupõe que se deve obedecer aos pais como pais, por gratidão e amor; e que sua vontade deve ser consultada e respeitada mesmo quando suas decisões não forem definitivas. Não se deve obedecer a eles como magistrados, como se estivessem investidos da capacidade de fazer ou administrar leis civis, nem como profetas ou sacerdotes. Não são senhores sobre a consciência. Não podem controlar nossa fé nem decidir por nós questões de dever, de maneira a eximir-nos de nossa responsabilidade pessoal. Ao ser um serviço de amor, não admite limites estritamente definidos. Os filhos deve amoldar-se aos desejos e desejar ser controlados pelos critérios de seus pais em todos os casos em que tal submissão não entre em conflito com deveres mais elevados.

A regra geral é simples e inclusiva. Não entra em detalhes desnecessários. Prescreve a norma geral da obediência. As exceções a esta regra devem ser tais que se justifiquem por si mesmas a uma consciência divinamente iluminada, ou seja, uma consciência iluminada pela Palavra e pelo Espírito de Deus. O princípio geral dado na Bíblia em tais casos é: “É justo obedecer antes a Deus do que aos homens”.

A Promessa

Este mandamento contém uma promessa especial a ele anexa. Essa promessa contém uma forma teocrática tal como aparece no Decálogo: “Para que te vá bem, e sejas de longa vida sobre a terra”. O Apóstolo, em Efésios 6.3, ao omitir a última cláusula, a generaliza, aplicando-a não a uma terra ou povo, mas aos

filhos obedientes em todos os lugares. A promessa anuncia o propósito geral de Deus e um princípio geral de seu governo providencial. “A mão do diligente enriquece.” Esta é uma norma geral que não é invalidada se aqui ou ali há alguém diligente que permanece pobre. As coisas saem bem com os filhos obedientes. Eles prosperam no mundo. Este é o fato, e esta é a promessa divina. Sendo a família a pedra angular da ordem social e da prosperidade, segue-se que são benditas as famílias nas quais o plano e o propósito de Deus são mais plenamente levados a bom termo e concretizados.

Os Deveres Paternos

Como os filhos têm o dever de honrar e obedecer a seus pais, também os pais têm deveres não menos importantes com respeito a seus filhos. Tais deveres são sumariamente expressos em Efésios 6.4, primeiro em sentido negativo; e segundo em forma positiva: “E vós, pais, não provoqueis vossos filhos à ira”. Isso é o que não devem fazer. Não devem excitar as más paixões de seus filhos por meio de ira, severidade, injustiça, parcialidade, ou qualquer exercício indevido da autoridade. Este é um grande mal. É semear a erva daninha no lugar de trigo em um solo frutífero. A parte positiva do dever paterno é expressa na instrução global: “mas criai-os na disciplina (rrcuôeía) e na admoestação (vouGeoíoc) do Senhor”. A primeira dessas palavras é inclusiva; a segunda é específica. A primeira expressa todo o processo de educação ou instrução; a outra, o especial dever de advertência e correção. A

“disciplina e admoestação” devem ser de caráter cristão; ou seja, não só tal como o que o Cristo aprova e ordena, mas que é verdadeiramente sua, ou seja, que ele exerce por meio de sua Palavra e Espírito, através dos pais como seu órgão. “Cristo é apresentado exercendo esta disciplina e admoestação, enquanto ele, através de seu Espírito, influencia e controla o pai.”[8] Segundo o Apóstolo, este elemento religioso ou cristão é essencial na educação dos jovens. O homem tem uma natureza tanto religiosa quanto moral. Negligenciar uma seria tão algo tão despropositado como negligenciar a segunda e fazer da educação mera instrução física. Temos de agir em conformidade com a realidade. E fato que, se seus sentimentos morais e religiosos são iluminados e apropriadamente desenvolvidos, tomam-se íntegros, úteis e felizes. Em contrapartida, se estes elementos de sua natureza ficam sem cultivo, pervertem-se, tomam-se degradados, miseráveis e perversos. É fato que esta esfera de nossa natureza necessita tanto da cultura justa quanto da intelectual ou física. É fato que esta cultura só pode ser alcançada mediante sua implementação na mente e sua

impressão na consciência. É fato que esta verdade, como todos os cristãos crêem, está contida nas Sagradas Escrituras. É fato, segundo as Escrituras, que o etemo Filho de Deus é o único Salvador dos homens, e que é pela fé nele e pela obediência a ele, que os homens são libertados do domínio do pecado. E por isso é fato que, a menos que os filhos sejam criados na disciplina e na admoestação do Senhor, eles e a sociedade que constituem ou controlam destinam-se à destruição. Conseqüentemente, quando um estado resolve que a instrução religiosa deve ser banida das escolas e de outras instituições literárias, virtualmente se transforma em autodestruição. Aliás, pode-se dizer que tal resolução não implica que a educação religiosa deva ser negligenciada. Simplesmente declara que ela não é função do estado, que é um dever que pertence à família ou à Igreja. Isso é plausivel, mas é falacioso.

1. Toda a educação recebida por uma grande porção do povo de qualquer país é recebida em suas escolas primárias. Se esta não for religiosa (no sentido negativo, se nesse caso há tal sentido), toda a sua atividade será irreligiosa.

2. Deve-se lembrar que o povo cristão de um país é a Igreja daquele país. Os cristãos de Antioquia eram a Igreja de Antioquia, e os cristãos de Roma eram a Igreja de Roma. Semelhantemente, os cristãos dos Estados Unidos são a Igreja dos Estados Unidos. Como, pois, as escolas pertencem ao povo, como são seus órgãos para a educação de seus filhos, se o povo for cristão, as escolas logicamente devem ser cristãs. Qualquer lei que declare que não devem ser assim é tirânica. Pode-se dizer que a lei não proíbe que os cristãos tenham escolas religiosas, apenas diz que tais escolas não serão sustentadas pelo erário público. Mas o povo é o público; e, se o povo é cristão, então os cristãos são o público. O significado de tal lei, portanto, de fato é que os cristãos não usarão seus próprios recursos financeiros para o sustento de suas próprias escolas.

3. Se os cristãos, pois, constituem uma nação, um estado, um país, uma cidade ou uma vila, têm o direito, no qual nenhum poder civil pode legitimamente interferir, de ter escolas cristãs. Se qualquer um que seja não cristão decidir freqüentar tais escolas, não se deve exigir que seja assistido por instrução religiosa. Pode receber todo o benefício que porventura busque, embora lhe seja omitido o atendimento destinado aos filhos de pais cristãos.

4. É verdade que Igreja e estado, neste país, não são unidos como sempre foram na

Europa. Admite-se que tal separação é sábia. Mas não se deve deduzir dessa concessão que o estado não tem nada que ver com religião; que deve agir como se não existisse nem Deus nem Cristo. Já se observou que isso é tão impossível quanto o estado ignorar a lei moral. Pode-se admitir que a Igreja e o estado, neste país, são tão distintos quanto a Igreja e uma empresa bancária. Mas uma empresa bancária, se for composta de cristãos, deve conduzir seus negócios em harmonia com princípios cristãos, até onde tais princípios se apliquem a operações bancárias. E assim uma nação, ou um estado, composta de cristãos, deve ser governada pela cristandade, até onde seu espírito e seus preceitos se apliquem às questões do governo civil. Se, pois, o estado presume que a educação do povo é uma de suas funções, ele é obrigado em um país cristão - país esse no qual noventa por cento da população consista em cristãos - conduzir as escolas sobre as bases de princípios cristãos, do contrário ele tripudiará os direitos mais sacros do povo. A isso o povo jamais deverá sujeitar-se, se não quiser que se percam todos os interesses em sua religião. Ninguém duvida que a Bíblia exige que a educação seja conduzida religiosamente. “Estas palavras que, hoje, te ordeno estarão em teu coração; tu as inculcarás a teus filhos, e delas falarás assentado em tua casa, e andando pelo caminho, e ao deitar-te, e ao levantar-te” (Dt 6.6,7; e 11.19). “Ele estabeleceu um testemunho em Jacó, e instituiu uma lei em Israel, e ordenou a nossos pais que os transmitissem a seus filhos, a fim de que a nova geração os conhecesse, filhos que ainda hão de nascer se levantassem e por sua vez os referissem a seus descendentes; para que pusessem em Deus sua confiança e não se esquecessem dos feitos de Deus, mas lhe observassem os mandamentos” (SI 78.5-7). “Ensina a criança no caminho em que deve andar, e, ainda quando for velho, não se desviará dele” (Pv 22.6). “E vós, pais, não provoqueis vossos filhos à ira, mas criai-os na disciplina e na admoestação do Senhor” (Ef-6.4). Essas não são leis cerimoniais nem obsoletas. Elas obrigam a consciência dos homens precisamente como o faz o mandamento: “Não furtarás”. Se os pais conduzem pessoalmente a educação de seus filhos, esses são os princípios sobre os quais ela deve ser conduzida. Se confiam essa tarefa aos professores, eles são obrigados, pela lei de Deus, a observar que os professores respeitem essas prescrições divinas; se confiam tal tarefa ao Estado, então estão igualmente sob a sagrada obrigação de assegurar que o Estado não as viole. Eis uma obrigação da qual não podem escapar.

5. Quando as leis dominicais foram postas em discussão, em uma página anterior, declarou-se que seria irracional e injusto para alguém que se une a uma associação de negócio de homens de bons costumes insistir que as atividades da

associação fossem conduzidas sobre princípios imorais; caso se associe a uma companhia de industriais cristãos, seria injusto requerer ele que violassem as leis da cristandade. Portanto, se um cristão vai à Turquia, seria absurdo que ele insistisse que o Corão fosse banido das escolas públicas. Não menos absurdo é que alguém exija que os cristãos deste país renunciem à sua religião. A cristandade requer que a educação, em todas as suas esferas, seja conduzida religiosamente. Se algum grupo de homens fundar uma escola ou universidade, da qual toda a instrução religiosa for banida, a lei da terra sem dúvida deve permitir-lhes agir assim. Mas que a lei proíba que a religião do povo seja ensinada em escolas sustentadas pelos recursos financeiros do povo é algo que não se deve admitir.

6.0 banimento da influência religiosa de nossas escolas é algo impossível. Se uma pessoa não é religiosa, então é irreligiosa; se não é crente, então é descrente. Isso é algo tão real no

tocante às organizações e instituições quanto é real no tocante aos indivíduos. Byron afirmou uma profunda verdade quando pôs na boca de Satanás as palavras: “Aquele que não se curvar diante de Deus terá de curvar-se diante de mim”. Se você banir a luz, ficará em trevas. Ao banir o cristianismo das escolas, com isso as transformará em escolas pagãs. Se uma criança for mantida na ignorância de Deus, ela se transformará em um ateu. Se nunca lhe for ensinada a lei moral, sua natureza moral será tão destituída de desenvolvimento como a de um pagão. Essa controvérsia, pois, é uma controvérsia entre o cristianismo e a infidelidade; entre a luz e as trevas; entre Cristo e Belial.[9]

Admite-se que este tema se acha entremeado de dificuldades práticas onde o povo de um país difere amplamente em suas convicções religiosas. Em tais casos, seria muito melhor ajustar a questão à população de cada escola distrital do que por uma lei geral proibir toda a instrução religiosa das escolas públicas. Isso de fato seria tomá-las pagãs em deferência a uma minoria numericamente insignificante dentre o povo. Ouvimos constantemente que o Estado, se fornece ao povo algo mais que uma educação secular, está desviando-se de sua esfera; que o governo civil não se acha mais organizado para ensinar religião do que o corpo de bombeiros. Esta última afirmação pode ser admitida até o ponto em que a mesma regra se aplica a ambos os casos. Ou seja, todos os homens individualmente, e todas as associações humanas, são obrigados a agir segundo os princípios da moralidade e da religião, até onde tais princípios são aplicáveis ao trabalho que têm de realizar. Os homens não podem legalmente embromar as

transações bancárias, nem podem licitamente conduzir seus negócios no Dia do Senhor. Semelhantemente, se Deus exige que a educação seja conduzida religiosamente, o Estado não tem mais direito de banir a religião das escolas do que tem de' violar a lei moral. Tudo chega a este ponto: os cristãos são obrigados pelo mandamento divino, bem como em consideração à salvação de seus filhos e aos melhores interesses da sociedade, a vigiar para que seus filhos sejam educados “na disciplina e na admoestação do Senhor”; isso têm por obrigação fazer; via Estado, não podem; sem ele, devem.

Obediência Devida aos Magistrados Civis

Se o quinto mandamento prescreve, como princípio geral, respeito e obediência a nossos superiores, inclui nossas obrigações para com os governantes civis. É-nos exigido; “Sujeitai-vos a toda instituição humana por causa do Senhor, quer seja ao rei, como soberano, quer às autoridades, como enviadas por ele, tanto para castigo dos malfeitores como para louvor dos que praticam o bem. Porque assim é a vontade de Deus, que, pela prática do bem, façais emudecer a ignorância dos insensatos” (lPe 2.13-15). Toda a teoria do governo civil e do dever dos cidadãos para com seus governantes é globalmente enunciada pelo Apóstolo em Romanos 13.1-5. Ali ele nos ensina: (1.) Que toda a autoridade provém de Deus. (2.) Que os magistrados civis são ordenados por Deus. (3.) Que resistir a eles é resistir ao próprio Deus; eles são ministros que exercem autoridade entre os homens. (4.) Que devemos prestar-lhes obediência como questão de consciência, como parte de nossa obediência a Deus.

Desse fato percebe-se: Primeiro, que o governo civil é uma ordenança divina. Não é meramente uma instituição humana opcional; algo que os homens estão livres para ter ou não, segundo sua conveniência. Não está baseado em nenhum contrato social. É algo que Deus ordena. A Bíblia, contudo, não ensina haver alguma forma de governo civil que seja sempre e todo o lugar obrigatória. A forma de governo é determinada pela providência de Deus e pela vontade do povo. Ela muda quando muda a condição da sociedade. Muito menos está implícito na proposição que o governo é uma instituição divina, que Deus designa pessoas que devem exercer as várias funções no governo; ou o modo de sua designação; ou a extensão de seus poderes.

Em segundo lugar, inclui-se na doutrina do Apóstolo que os magistrados derivam sua autoridade de Deus; eles são servidores dele e o representam. Em certo sentido, eles representam o povo, como devem ser escolhidos por aqueles

que são depositários dessa autoridade divinamente delegada; mas os poderes que detêm são ordenados por Deus; é sua vontade que sejam e devam ser investidos com autoridade.

Em terceiro lugar, desse fato segue-se que a obediência aos magistrados e às leis da terra é um dever religioso. Devemos submeter-nos a “toda ordenança humana”, por causa do Senhor, por nosso respeito a ele devido, como o expressa Pedro; ou “por causa da consciência”, segundo a mesma idéia expressa por Paulo. Não somos obrigados a obedecer aos magistrados meramente porque tenhamos, porventura, prometido fazê-lo; nem porque o tenhamos determinado; nem porque eles sejam sábios ou bons; mas porque essa é a vontade de Deus. Semelhantemente, as leis da terra devem ser obedecidas, não porque as aprovamos, mas porque Deus ordenou tal obediência. Essa é uma questão de grande importância; é o único fundamento estável do governo civil e da ordem social. Há grande diferença entre obediência a homens e obediência a Deus; entre mentir a homens e mentir a Deus; entre resistir a homens e resistir a Deus. Este princípio permeia toda a Bíblia, a qual ensina que toda a autoridade procede de Deus, é portanto toda a obediência aos que são investidos com autoridade faz parte de nossa obediência a Deus. Isso se aplica não só ao caso de cidadãos e governantes, mas também a pais e fdhos, a esposos e esposas e, inclusive, a senhores e escravos. Em todas essas relações devemos agir não como servos dos homens, mas como servos de Deus. Isso confere autoridade por meio de quem se exerce uma sanção divina; confere poder sobre a consciência; e eleva inclusive o serviço desprezível a um elemento da gloriosa liberdade dos fdhos de Deus. Ninguém pode ter um espírito devoto que sirva a Deus tomando-se obediente aos homens. Nenhuma pessoa que não esteja sujeita à lei pode ser livre ou próspera; e nenhuma pessoa pode estar permanentemente sujeita à lei sem realmente crer que “as autoridades foram ordenadas por Deus”. “De modo que quem se opõe à autoridade instituída por Deus, a Deus resiste; e aqueles que a resistem receberão a condenação (xpípa).” Ou seja, Deus os castigará.

Em quarto lugar, outro princípio incluso na doutrina do Apóstolo é que se deve obediência a todo governo *de facto,* seja qual for sua origem ou caráter. Suas instruções foram escritas durante o reinado de Nero, e ordenavam que ele fosse obedecido. Não se pedia aos cristãos primitivos que examinassem as credenciais de seus governantes coetâneos toda vez que a guarda pretoriana decidisse depor um imperador e proclamar outro. O povo da Inglaterra não era isento de sua obrigação para com William e Mary quando uma vez estabelecidos no trono só porque podiam pensar que Tiago II tinha direito à coroa. Devemos obedecer “às

autorida-

des que estão no poder". Elas exercem autoridade pela vontade de Deus, que se revela pelos fatos, tão claramente como pelas palavras. É por meio de Deus que "os reis reinam e os príncipes decretam justiça". "Ele levanta um e destitui outro."

Em quinto lugar, as Escrituras claramente ensinam que nenhuma autoridade humana é instituida para ser ilimitada. Tal limitação não pode ser expressa, mas está sempre implícita. O mandamento "Não matarás" é ilimitado na forma, mas as Escrituras reconhecem que o homicídio pode, em alguns casos, ser não apenas justificável, mas obrigatório. Os princípios que limitam a autoridade do governo civil e de seus agentes são simples e óbvios. O primeiro consiste em que os governos e magistrados só têm autoridade dentro de suas esferas legítimas. Como o governo civil está instituído para a proteção da vida e da propriedade, para a preservação da ordem, para o castigo dos malfeitores e para o louvor dos que fazem o bem, só tem que ver com a conduta ou os atos externos dos homens. Não pode envolver-se em suas opiniões, sejam científicas, filosóficas ou religiosas. Uma lei do Parlamento ou do Congresso ordenando que os ingleses ou americanos devem ser materialistas ou idealistas seria um absurdo e uma nulidade. O magistrado não pode entrar em nossas famílias e assumir autoridade paterna, nem em nossas igrejas e ensinar como um ministro. Um juiz de paz não pode arrogar para si as prerrogativas de um governador estatal, nem do presidente dos Estados Unidos. Fora de sua esfera legítima, um magistrado cessa de ser um magistrado. Uma segunda limitação não é menos clara. Nenhuma autoridade humana pode obrigar uma pessoa a desobedecer a Deus. Se todo o poder procede de Deus, ele não pode ser legítimo quando usado contra Deus. Isso por si só é evidente. Os Apóstolos, quando proibidos de pregar o evangelho, recusaram obedecer. Quando Daniel recusou curvar-se diante da imagem que Nabucodonosor tinha feito; quando os primeiros cristãos recusaram adorar os ídolos; e quando os mártires protestantes recusaram professar os erros da Igreja Romana, todos glo-rificaram a Deus e alcançaram o respeito de todos os homens bons. Acerca disso não pode haver dúvida. É importante que este princípio seja não só reconhecido, mas também publicamente proclamado. A santificação da lei e a estabilidade dos governos humanos dependem da sanção de Deus. A menos que repousem nele, não repousarão em nada. Só terão sua sanção quando agirem em sintonia com sua vontade; isso está de acordo com o desígnio de sua determinação e em harmonia com a lei moral.

Em sexto lugar, outro princípio geral é que a questão de quando o governo civil pode ou deve ser desobedecido é algo que deve ser decidido por cada um. É uma questão de juízo privado. Cada pessoa deve responder por si mesma diante de Deus, e portanto cada pessoa deve julgar a si mesma, se certo ato é ou não pecaminoso. Daniel julgou a si mesmo. Assim também fizeram Sadraque, Mesaque e Abede-Nego. E da mesma forma agiram os Apóstolos e os mártires.

Uma lei ou mandamento anticonstitucional é vazia e nula. Ninguém peca por desobedecer-lhe. Mas desobedece correndo ele mesmo o risco. Se o seu juízo for correto, fica livre. Se for incorreto, à vista do tribunal competente, então sofre a pena. Há evidente distinção entre desobediência e resistência. Uma pessoa é obrigada a desobedecer a determinada lei, ou a um mandamento, o qual exige que ele peque, porém não se segue que tenha liberdade de resistir à aplicação da lei. Os Apóstolos recusaram obedecer às autoridades judaicas; porém se submeteram à pena aplicada. E assim os mártires cristãos desobedeceram às leis que exigiam que eles adorassem ídolos, porém não resistiram à execução da lei. Os quacres

desobedeceram à lei que exigia deles o serviço militar, porém se submeteram tranqüilamente à pena. Isso é obviamente certo. O direito à resistência está na comunidade. É o direito de revolução, o qual Deus sanciona e o qual os homens bons, em épocas passadas, exerceram para a salvação da liberdade civil e religiosa. Quando um governo deixa de corresponder ao propósito para o qual Deus o ordenou, o povo tem o direito de mudá-lo. Um pai, se nocivamente abusa de seu poder, pode com justiça ser privado da autoridade sobre seus filhos.[10]

Obediência à Igreja

O Apóstolo ordena aos cristãos: “Obedecei a vossos pastores, e submetei-vos a eles; porque velam por vossas almas”. “Lembrai-vos dos vossos guias, os quais vos pregaram a palavra de Deus; e, considerando atentamente o fim da sua vida, imitai a fé que tiveram” (Hb 13.7, 17). Nosso Senhor disse a seus discípulos que, se um irmão ofender alguém e resistir aos meios de conduzi-lo ao arrependimento, a parte ofendida deve contar à Igreja; e se ele não quiser ouvir a Igreja, que seja considerado pagão ou publicano (Mt 18.17).

Os princípios que regulam nossa obediência à Igreja se assemelham muito aos que têm que ver com nossa relação com o estado:

1. A Igreja visível é uma instituição divina. Em um sentido, aliás, é uma sociedade voluntária; e nesse sentido ninguém pode ser coagido a associar-se a ela. E se quiser associar-se, deve ser de livre vontade. Não obstante, a vontade de Deus é que a Igreja visível, como corpo organizado, exista; e cada pessoa que atende ao evangelho é obrigada a arrolar-se entre seus membros e a submeter-se à sua autoridade.

2. Todo o poder eclesiástico procede de Deus, e todos os oficiais legítimos da Igreja são seus ministros. Agem em seu nome e através de sua autoridade. Resistência a eles, pois, é resistência à ordenação de Deus.

3. Todas as prerrogativas da Igreja e todos os poderes de seus oficiais estão fundamentados na Palavra de Deus.

4. As prerrogativas da Igreja são, em primeiro lugar, ensinar. Sua grande comissão é ensinar todas as nações. Ela deve ensinar o que Deus revelou em sua Palavra sobre em que os homens devem crer e o que devem fazer. Além dos limites da revelação contida nas Escrituras, a Igreja não tem mais autoridade para ensinar do que qualquer outra associação entre os homens. Em segundo lugar, a Igreja tem o direito e o dever de ordenar e conduzir o culto público, administrar os sacramentos, eleger e ordenar seus próprios oficiais e fazer tudo quanto for necessário em prol de sua própria perpetuidade e extensão. Em terceiro lugar, é prerrogativa da Igreja exercer a disciplina sobre seus próprios membros, bem como recebê-los ou rejeitá-los, segundo a conveniência.

5. Quanto à organização externa da Igreja, todos os cristãos concordam que há certas normas estabelecidas na Palavra de Deus, as quais são de obrigação universal e perpétua. Todas as igrejas cristãs, contudo, têm agido sobre a pressuposição de que, além dessas

normas prescritas, a Igreja mantém certa discrição para modificar sua organização e seus órgãos visando adequar-se às várias emergências.

6. Sendo a Igreja visível organizada visando um propósito definido, sendo seu poder derivado de Deus e estando todas as suas prerrogativas estabelecidas nas Escrituras, segue-se não só que seus poderes se limitam a fronteiras assim prescritas, mas também que a questão de que suas decisões e injunções devem ou não ser obedecidas precisa ser determinada por cada um de per si, sob sua própria responsabilidade. Se a decisão for dentro dos limites aos quais Deus

confinou a ação da Igreja, e em concordância com as Escrituras, deve ser obedecida. Se transcende outros limites, ou é contrária à Palavra de Deus, deve ser desconsiderada. Se, pois, a Igreja, através de algum de seus próprios órgãos, pretendesse decidir questões de pura ciência, ou de economia política, ou de lei cível, tais decisões não teriam efeito algum. Ou, se ela declarasse ser verdadeiro o que as Escrituras declaram ser falso; ou que é falso o que as Escrituras declaram ser verdadeiro, tal juízo não obrigaria a consciência de ninguém. E, de modo semelhante, a Igreja poderia declarar algum como pecaminoso, enquanto a Palavra de Deus ensina ser certo ou indiferente; ou ser certo e obrigatório o que a Palavra declara ser nocivo, então uma vez mais seu ensino é destituído de toda a autoridade. Tudo isso está incluído no princípio de que devemos obedecer antes a Deus do que aos homens; e que, quando a obediência ao homem entra em conflito com nosso compromisso a Deus, cada pessoa, à luz da natureza do caso, deve julgar por si própria. Ninguém pode avaliar a importância desses princípios simples. Foi por desconsiderá-los que a Igreja chegou a gradualmente negar o direito do juízo privado; a subordinar as Escrituras às suas decisões; e pôr-se no lugar de Deus. E dessa forma impôs doutrinas antibíblicas à fé dos homens; tomou obrigatórias multidões de coisas, quando Deus nunca as ordenou; e declarou como dever cristão os maiores pecados, tais como traição, perseguição e massacre.

Portanto, enquanto 0 dever de obediência a nossos superiores, e a submissão à lei, como prescritos no quinto mandamento, é a fonte de toda a ordem na família, na Igreja e no estado, a limitação desse dever por meio de nossa mais elevada obrigação para com Deus é o fundamento de toda a liberdade civil e religiosa.

§10.0 *Sexto Mandamento Seu Propósito*

Este mandamento, tal como o expõe nosso Senhor (Mt 5.21, 22), proíbe a malícia em todos os seus graus e em todas as suas manifestações. A Bíblia reconhece a distinção entre a ira e a malícia. A primeira é permissível em certas ocasiões; a segunda é por natureza, e portanto sempre, má. A primeira é uma emoção natural ou constitucional que emana da experiência ou percepção do mal, e inclui não só a desaprovação, mas também a indignação, e um anseio de, por algum modo, retificar ou castigar o mal infligido. A outra inclui o ódio e o desejo de infligir o mal para gratificar essa perversa paixão. Lemos que nosso Senhor se irou; nele, porém, não havia malícia nem ressentimento. Ele era o Cordeiro de Deus; quando o amaldiçoavam, ele não respondia com maldição; quando sofria, ele não ameaçava; ele orou por seus inimigos até mesmo na cruz.

Nos vários mandamentos do Decálogo, é selecionada a mais elevada manifestação de todo o mal para sua proibição, com a intenção de incluir as formas menores do próprio mal. Ao se proibir o homicídio, estão incluídos todos os graus e manifestações de sentimento malicioso. A Bíblia dá especial valor à vida do homem, em primeiro lugar porque ele foi criado à imagem de Deus. Ele não só é como Deus nos elementos essenciais de sua natureza, mas também é representante de Deus sobre a terra. Uma indignidade ou dano infligido a ele é um ato de irreverência para com Deus. E, segundo, todos os homens são irmãos. São de um só sangue; filhos de um só pai comum. Sobre esta base somos obrigados a amar e a respeitar a todos os homens como homens; e a fazer tudo quanto pudermos não só para proteger-lhes a vida, mas também para promover seu bem-estar. Por isso matar é o maior dos crimes que um ser humano pode cometer contra seu próximo.

A Pena Capital

Visto que o sexto mandamento proíbe o homicídio malicioso, é evidente que na proibição não se inclui a aplicação da pena capital. Este castigo não é aplicado com o fim de gratificar o sentimento de vingança, mas para satisfazer a justiça e preservar a sociedade. Como estes são fins legítimos e da maior importância, segue-se que o castigo capital do homicídio é também legítimo. Esse castigo, no caso de homicídio, não é apenas legítimo, mas também obrigatório.

1. Porque está expressamente declarado na Bíblia. “Se alguém derramar o sangue do homem, pelo homem se derramará o seu; porque Deus fez o homem segundo a sua imagem” (Gn 9.6). É evidente que isso é de obrigação perpétua, porquanto foi ordenado a Noé, a segunda cabeça da raça humana. Portanto, não foi designado para uma era ou nação particular. É o anúncio de um princípio geral na justiça; uma revelação da vontade de Deus. Além disso, a razão assinalada pela lei é uma razão permanente. O homem foi criado à imagem de Deus; e, portanto, quem derramar seu sangue, pelo homem será derramado o seu. Esta razão é tão válida em um tempo ou lugar quanto a qualquer outro tempo ou lugar. O comentário de Rosenmüller acerca desta cláusula é: “Cum homo ad Dei imaginem sit factus, aequum est, ut, qui Dei imaginem violavit et destruxit, occidatur, cum Dei imagini injuriam faciens, ipsum Deum, illius auctorem, petierit”.[11] Esta é uma consideração muito solene, e de ampla aplicação. Aplica-se não só ao homicídio e a outros danos infligidos sobre os homens, mas também a tudo aquilo que tende a degradá-los ou a contaminá-los. O Apóstolo a aplica até mesmo às más palavras, ou à insinuação de pensamentos

corrompidos. Se é ultraje cometer uma indignidade contra a estátua ou retrato de um grande e bom homem, ou de um pai ou de uma mãe, quanto mais grave é o ultraje quando profanamos a imagem imperecível de Deus impressa na alma imortal do homem. A ordem de que o homicida deve ser morto sem falta é encontrada repetidas vezes na lei de Moisés (Êx 21.12, 14; Lv 24.17; Nm 35.21; Dt 19.11, 13).

Há claros reconhecimentos no Novo Testamento da contínua obrigação da lei divina de que o homicida deve ser castigado com a morte. Em Romanos 13.4 o Apóstolo diz sobre o magistrado que "não é sem motivo que ele traz a espada". A espada era levada como simbolo do poder do castigo capital. Inclusive por parte de escritores profanos, diz Meyer, o fato de que o magistrado "levava a espada" era emblema de poder sobre a vida e a morte. O mesmo Apóstolo

diz (At 25.11): "Caso, pois, tenha eu praticado algum mal ou crime digno de morte", o que indica claramente que, a juízo dele, havia delitos para os quais era aprovada a pena de morte.

2. Além desses argumentos com base nas Escrituras, há outros que se originam da justiça natural. É um ditame de nossa natureza moral que o crime deve ser castigado; que deve existir justa proporção entre o delito e a pena; e que a morte, a pena maior, é o castigo apropriado para o maior dos crimes. Que este é o parecer instintivo dos homens, demonstra-se pela dificuldade que às vezes se tem para refrear a multidão de tomar vingança com as próprias mãos em casos de homicídios cruéis. Tão forte é este sentimento que há a certeza de que se implantará uma espécie de justiça desenfreada para tomar o lugar de uma inoperância judicial. Esta justiça, ao ser destituída de lei e impulsiva, é muitas vezes dirigida e errônea, e, em uma sociedade estabelecida, é sempre criminosa. Estando na natureza dos homens que, se a pena de morte, como pena judicial legítima e regular, for abolida, ela será aplicada pelo vingador do sangue ou pelas assembléias tumultuosas do povo, a sociedade tem de escolher entre assegurar ao homicida justo julgamento por parte das autoridades constituídas, ou entregá-lo ao espírito cego por vingança.

3. A experiência ensina que, onde a vida humana é desvalorizada, ela é insegura; que, onde o homicida escapa impunemente ou é castigado indevidamente, os homicídios são terrivelmente multiplicados. A questão prática, portanto, é: Quem deve morrer? O inocente ou o assassino?

O Homicídio em Defesa Própria

Que o homicídio em defesa própria não é proibido pelo sexto mandamento fica evidente: (1.) Porque tal homicídio não é malicioso, e portanto não entra na esfera da proibição. (2.) Porque a autopreservação é um instinto de nossa natureza, e portanto uma revelação da vontade de Deus. (3.) Porque é um direito da razão e da justiça natural que, se de duas pessoas uma deve morrer, então que seja o agressor, e não o agredido. (4.) Porque o juízo universal dos homens, e a Palavra de Deus, declaram inocente àquele que mata outro em defesa de sua própria vida ou da vida de seu próximo.

A Guerra

Concede-se que a guerra é um dos mais terríveis males que podem sobrevir a um povo; que envolve a destruição das propriedades e da vida; que desmoraliza tanto os vencedores quanto os vencidos; que visita a milhares de não combatentes com todas as misérias da pobreza, da viuvez e da orfandade; e que tende a impedir o avanço da sociedade em tudo o que é bom e desejável. Deus, em muitos casos, faz com que as guerras, bem como os tomados e os terremotos, resultem fmalmente para o cumprimento de seus benevolentes propósitos, mas isso não prova que a guerra em si não seja um grande mal. Ele faz com que a ira do homem resulte em seu louvor. Concede-se que as guerras empreendidas para a satisfação da ambição, da cobiça ou do ressentimento dos governantes ou do povo são anticristãs e perversas. Concede-se igualmente que a imensa maioria das guerras que têm assolado o mundo são injustificáveis diante de Deus e dos homens. Não obstante, não se deduz disso que se deva condenar a guerra em todos os casos.

1. Isso se prova porque o direito de defesa própria pertence às nações tanto quanto aos indivíduos. As nações estão obrigadas a proteger a vida e as propriedades de seus cidadãos. Se estas se vêem assaltadas pela força, pode-se empregar a força de maneira legítima para sua proteção. As nações têm igualmente o direito de defender sua própria existência. Se uma nação corre risco pela conduta de outras nações, ela tem o direito natural à sua própria proteção. Uma guerra pode ser defensiva e contudo, em certo sentido, agressiva. Em outros termos, a autodefesa pode ditar e fazer necessário o primeiro assalto. Um homem não é obrigado a esperar até que um assassino dê realmente o primeiro golpe. É suficiente que perceba claras manifestações de um propósito hostil. Semelhantemente, uma nação não é obrigada a esperar até que

seus territórios sejam realmente invadidos e seus cidadãos assassinados antes de brandir as armas. É suficiente que haja clara evidência por parte de outra nação da intenção de iniciar as hostilidades. Ainda que seja fácil estabelecer o princípio de que a guerra só é justificável como meio de autodefesa, a aplicação prática deste princípio está permeada de dificuldades. A menor agressão a uma propriedade nacional, ou a mais leve infração dos direitos nacionais, pode ser considerada o primeiro passo para a extinção nacional, e apresentar-se como justificativa para adotar as mais extremas medidas de defesa. Uma nação pode imaginar ser essencial para sua segurança certo alargamento de seu território, e portanto ter o direito de sair à guerra para lográ-lo. Da mesma forma um homem poderia dizer que precisa de uma seção da granja de seu vizinho a fim de desfrutar plenamente de sua propriedade, e portanto que tem o direito de arrebatá-la e dela tomar posse. Deve-se ter em mente que as nações são obrigadas pela lei moral como as pessoas o são individualmente; e portanto o que uma pessoa não pode fazer para proteger seus próprios direitos, ou com a justificativa de defesa própria, tampouco pode fazê-lo uma nação. Por isso uma nação é obrigada a exercer grande paciência e a adotar todos os meios disponíveis de corrigir os males, antes de lançar sobre si e sobre outras as desmoralizantes misérias da guerra.

2. Mas a legitimidade da guerra defensiva não repousa exclusivamente sobre estes princípios gerais de justiça; ela está claramente reconhecida nas Escrituras. Em numerosos casos, no Velho Testamento, essas guerras foram ordenadas. Deus dotou os homens com qualidades especiais como guerreiros. Respondia-lhes quando era consultado por meio do Urim e Tumim, ou por meio dos profetas, acerca da idoneidade de campanhas militares (Jz 20.2728; 1 Sm 14.37; 23.2,4; lRs 22.6-12); e às vezes interferia miraculosamente em favor de seu povo quando este se achava engajado em uma batalha. Muitos dos Salmos de Davi, ditados pelo Espírito Santo, são orações rogando o auxílio divino na guerra ou em ação de graças pela vitória. Portanto, é bastante evidente que o Deus a quem os patriarcas e os profetas adoravam não condenava a guerra, quando a decisão era a guerra ou a destruição. É bastante evidente que, se aos israelitas não fosse dado defender-se contra seus vizinhos pagãos, tão logo teriam sido extirpados, e sua religião se teria desvanecido com eles.

Como os princípios essenciais da moral não mudam, o que era permitido ou ordenado sob uma dispensação não pode ser ilegítimo em outra, a não ser que uma nova revelação o indique. Não obstante, o Novo Testamento não contém tal revelação. Não diz, como no caso do divórcio, que a guerra fora permitida aos

hebreus em virtude da dureza de seu coração, porém que sob o evangelho deveria prevalecer uma nova lei. Esse mesmo silêncio do Novo Testamento deixa intacta a norma de dever presente no Velho Testamento acerca dessa questão. Portanto, ainda que não haja declaração expressa sobre a questão, visto que nenhuma

seria necessária, notamos a legitimidade da guerra pressuposta pelo silêncio. Quando os soldados perguntaram a João Batista o que haveriam de fazer a fim de preparar-se para o reino de Deus, ele não lhes disse que deveriam abandonar a profissão das armas. O centurião, cuja fé tanto enalteceu a nosso Senhor (Mt 8.5-13), não foi censurado por ser soldado. Igualmente o centurião, homem devoto a quem Deus ordenou numa visão que buscasse a Pedro, e sobre quem, segundo o relato do capítulo dez de Atos, veio o Espírito Santo, bem como sobre seus companheiros, pôde continuar inclusive no exército de um imperador pagão. Se os magistrados, como lemos no capítulo treze de Romanos, estão armados com o poder de vida e de morte sobre seus próprios cidadãos, têm como matéria de fato o direito de declarar guerra em autodefesa.

Nos primeiros tempos da Igreja houve bem pouca inclinação para dedicar-se ao serviço militar, e os pais, às vezes, justificaram essa indisposição, pondo em dúvida a legitimidade das guerras. Mas a real razão dessa oposição por parte dos cristãos a entrar no exército era que com isso eles se entregavam ao serviço de um poder que perseguia sua religião; e que os costumes idolátricos estavam inseparavelmente conectados aos deveres militares. Quando o império romano se converteu ao cristianismo, e a cruz assumiu o posto da águia nos estandartes do exército, a oposição se desvaneceu, até que por fim ouvimos de prelados e de ordens monásticas militares.

Nenhuma igreja cristã histórica tem denunciado toda a guerra como ilegítima. A Confissão de Augsburgo[12] diz expressamente que é próprio para os cristãos agir como magistrados, e entre outras coisas “jure bellare, millitare” etc. E os presbiterianos, especialmente, têm demonstrado que não lhes abala a consciência lutar até a morte por seus direitos e liberdades.

O Suicídio

É concebível que pessoas que não crêem em Deus ou em um estado futuro de existência pensem que é permissível que se busque na aniquilação o refugio contra as misérias desta vida. Mas é inexplicável, exceto sobre o pressuposto de

insânia temporal ou permanente, que alguém se lance sem ser chamado às retribuições da eternidade. Portanto, o suicídio é mais freqüente entre os que perderam totalmente a fé na religião.[13] Este é um crime muito complicado. Nossa vida não nos pertence. Não temos mais direito de destruir nossa vida do que o de destruir a vida de nosso próximo. Portanto, o suicídio é auto-assassinato. É o abandono do posto ao qual Deus nos destinou. É uma recusa deliberada de submeter-nos à sua vontade. É um crime que não admite arrependimento e, conseqüentemente, envolve a perda da alma.

Os Duelos

Os duelos são outra violação do sexto mandamento. Seus defensores o baseiam nos mesmos princípios sobre os quais se defende a guerra internacional. Como as nações independentes não têm um tribunal comum diante do qual compareçam para que sejam ressarci-

das das injúrias, têm a justificativa, com base no principio da autodefesa, de apelar às armas em defesa de seus direitos. Semelhantemente, dizem eles, há ofensas para as quais a lei nacional não oferece reparação, e por isso deve permitir-se à pessoa individualmente que busque sua reparação. Mas (1.) Não há mal que a lei não possa ou não deva reparar. (2.) A reparação buscada no duelo é injustificável. Ninguém tem o direito de matar outro em razão de um desprezo ou insulto. Arrebatar a vida a alguém por algumas palavras irrefletidas, ou mesmo por um insulto sério, é homicídio aos olhos de Deus, que só ordenou a pena de morte como castigo no caso de crimes mais atrozes. (3.) O remédio é absurdo, porque com mais freqüência é a parte ofendida que perde sua vida. (4.) Os duelos são causa do mais doloroso sofrimento para as partes inocentes, o qual ninguém tem o direito de infligir para satisfazer seu orgulho ou ressentimento. (5.) O sobrevivente a um duelo fatal mergulha em uma vida de desgraça, a menos que seu coração e consciência estejam cauterizados.

§11.0 *Sétimo Mandamento*

Este mandamento, segundo aprendemos da exposição formulada por nosso Senhor mesmo, feita em seu sermão do monte, proíbe toda a impureza de pensamento, de palavra e de conduta. Como a organização social da sociedade tem por base a distinção de sexos, e como o bem-estar do estado e a pureza e prosperidade da Igreja repousam na santidade da relação familiar, é da máxima importância que a relação normal dos sexos, divinamente constituída, seja

preservada em sua integridade.

O Celibato

Entre as questões importantes a considerar sob o tópico deste mandamento, a primeira é ver se a Bíblia ensina que existe alguma virtude especial em uma vida de celibato. Trata-se verdadeiramente da questão se houve algum erro na criação do homem.

1. O próprio fato de haver Deus criado macho e fêmea, declarando que não era bom que estivessem sozinhos, e de ter constituído o matrimônio no paraíso, deveria ser decisivo para a questão. A doutrina que degrada o matrimônio, fazendo dele um estado menos santo, tem seu fundamento no maniqueísmo ou gnosticismo. Presume que o mal está essencialmente conectado à matéria; que o pecado tem sua sede e fonte no corpo; que a santidade só é alcançada através do ascetismo e na "negligência do corpo"; que por ser a "vita angélica" uma forma de vida superior à que os homens têm aqui na terra, por isso o matrimônio é uma degradação. A doutrina da Igreja de Roma sobre este tema, portanto, é totalmente anticristã. Repousa em princípios derivados da filosofia do mundo pagão. Pressupõe que Deus não é o autor da matéria; e que ele não fez o homem puro, quando o revestiu com um corpo.

2. Ao longo das Escrituras veterotestamentárias, o matrimônio é exposto como sendo o estado normal do homem. O mandato dado a nossos primeiros pais antes da queda foi: "Frutificai-vos, multiplicai-vos, enchei a terra". Sem o matrimônio não seria possível concretizar o propósito divino acerca de nosso mundo; portanto, é contraditório com as Escrituras presumir que o matrimônio é menos santo, ou menos aceitável a Deus, do que o celibato. Ser solteiro era considerado na antiga dispensação uma calamidade e uma desgraça (Jz 11.37; SI 78.63; Is 4.1; 13.12). O mais elevado destino terreno para uma mulher, segundo as Escri-

turas do Velho Testamento, que são a Palavra de Deus, não era ser monja, e, sim, senhora da família e mãe de filhos (Gn 30.1; SI 113.9; 127.3; 128.3, 4; Pv 18.22; 31.10, 28).

3. A mesma elevada estima do matrimônio caracteriza os ensinos do Novo Testamento. O matrimônio é declarado como "digno de honra entre todos" (Hb 13.4). Paulo afirma: "Mas, por causa da impureza, cada um tenha a sua própria esposa, e cada uma, o seu próprio marido" (ICo 7.2). Em 1 Timóteo 5.14, lemos:

“Quero, portanto, que as viúvas mais novas se casem”. Em 1 Timóteo 4.3 inclui-se entre as doutrinas de demônios a proibição do matrimônio. Como a verdade é proveniente do Espirito Santo, assim as falsas doutrinas, segundo a perspectiva do Apóstolo, são provenientes de Satanás e de seus agentes, os demônios; esses são os “espíritos sedutores” de quem se fala no mesmo versículo.[14] Mais de uma vez nosso Senhor (Mt 19.5; Mc 10.7) cita e ordena a lei original dada em Gênesis 2.24, de que o homem “deixará pai e mãe e se unirá a sua esposa, e serão ambos uma só carne”. Esta mesma passagem é citada pelo Apóstolo como contendo uma grande verdade simbólica (Ef 5.31). Portanto, ensina-se que a relação matrimonial é a mais intima e sacra que seja possível existir na terra, à qual se devem sacrificar todas as demais relações humanas. Por isso descobrimos que desde o princípio, com raras exceções, os patriarcas, profetas, apóstolos, confessores e mártires foram homens casados. Se o matrimônio não era uma degradação para eles, certamente não deveria ser para os monges e sacerdotes.

A maior prova da santidade da relação matrimonial, aos olhos de Deus, encontra-se no fato de que tanto no Velho quanto no Novo Testamento ele se tomou símbolo da relação entre Deus e seu povo. “O teu Criador é o teu marido” são as palavras de Deus, e contêm um universo de verdade, graça e amor. O afastamento do povo de Deus é ilustrado com uma referência a uma mulher que abandona seu marido; enquanto a paciência, a ternura e o amor de Deus são comparados aos de um esposo fiel para com sua esposa. “Como o noivo se alegra da noiva, assim de ti se alegrará o teu Deus” (Is 62.5). No Novo Testamento, esta referência à relação matrimonial para ilustrar a união entre Cristo e a Igreja é freqüente e instrutiva. A Igreja é chamada de “a esposa do Cordeiro” (Ap 21.9). E a consumação da obra da salvação é apresentada como o matrimônio, ou a cena de núpcias do Cordeiro (Ap 19.7, 9). Em Efésios 5.22, 23, a união entre esposos e esposas, e os deveres dela resultantes, são expostos como tão análogos à união entre Cristo e sua Igreja, que em alguns casos é difícil

determinar a que união se deve aplicar a linguagem do Apóstolo. É assombroso, à luz de todos esses fatos, que o matrimônio tenha sido tão extensa e persistentemente considerado algo degradante, e o celibato ou a virgindade perpétua, uma virtude especial e peculiar. Não existe nenhuma evidência mais notável da influência de uma falsa filosofia para perverter a mente até mesmo dos homens bons, em toda a história da Igreja. Nem os reformadores escaparam plenamente de sua influência. Com freqüência falam do matrimônio como o menor de dois males; não como um bem em si mesmo, nem como o estado

normal e apropriado no qual homens e mulheres devessem viver, tal como foi designado por Deus na própria constituição de sua natureza, e como o mais adaptado para o exercício e o desenvolvimento de todas as virtudes sociais e cristãs. Assim expressa Calvino: “Unde constat et aliam quamlibet, extra conjugium, societatem coram ipso [Deo] maledictam esse; et illam ipsam conjugalem in necessitatis remedium esse ordinatam, ne in effrenem libidinem proruamus.... Jam quum per naturas conditionem et accensa post lapsum libidine, mulieris consortio bis obnoxii simus, nisi quos singulari gratia Deus inde exemit; videant singuli quid sibi datum sit. Virginitas, fateor, virtus est non contemnenda: sed quoniam aliis negata est, aliis nonnisi ad tempus concessa, qui ab incontinentia vexantur, et superiores in certamine esse nequeunt ad matrimonii subsidium se conferant, ut ita in suae vocationis gradu castitatem colant”.[15] Ou seja, a virgindade é uma virtude. O celibato é um estado superior ao matrimônio. Os que não podem viver nesse estado descem à plataforma inferior da vida matrimonial. Com tais sedimentos da barata filosofia de Mani é que a pura verdade da Bíblia foi contaminada, inclusive como nutrida pelo mais eminentes dos reformadores.

4. O ensino das Escrituras quanto à santidade do matrimônio é confirmado pela experiência do mundo. É tão-somente no estado matrimonial que são chamados ao exercício alguns dos mais puros, mais desinteressados e mais elevados princípios de nossa natureza. Tudo o que diz respeito à piedade filial e ao afeto paterno, e especialmente materno, depende do matrimônio para sua própria existência. Mas é na influência purificadora e refrigeradora desses afetos que depende em maior volume o bem-estar da sociedade humana. É no seio da família que se propicia ocasião constante para atos de amabilidade, abnegação, paciência e amor. Portanto, a família é a esfera mais adaptada para o desenvolvimento de todas as virtudes sociais, e pode dizer-se com certeza que se encontra muito mais excelência moral e verdadeira religião nos lares cristãos do que nos lares solitários de sacerdotes, ou nas tenebrosas celas de monges e monjas. Um homem com seus filhos ou netos em seu regaço é mais respeitável que qualquer macilento anacoreta em uma cova.

5. Nosso Senhor ensina que pelos frutos se conhece a árvore. Não tem existido fonte mais prolífica de males para a Igreja do que o conceito antibíblico de uma virtude especial na virgindade e do celibato obrigatório do clero e dos votos monásticos, nos quais se originou esse conceito. Este é o ensino da história. Sobre esta questão são decisivos e esmagadores os testemunhos de romanistas e protestantes. Pode-se admitir que o clero católico, nesta e noutras doutrinas, é

tão decoroso em sua vida como o clero de outras denominações, sem invalidar o testemunho da história quanto aos males dos votos de celibato.

Os protestantes, embora proclamem a santidade do matrimônio e negam a virtude superior do celibato, não negam que haja ocasiões e circunstâncias nas quais o celibato é uma

virtude: ou seja, que um homem possa praticar um ato de virtude resolvendo jamais casar-se. A Igreja tem com freqüência obra a realizar para a qual os solteiros são os únicos agentes apropriados. Em outros termos, os cuidados de uma família tomariam inviável que alguém realizasse determinada tarefa. Isso, contudo, não significa que o celibato seja uma virtude em si mesmo. Pode ser também que um homem rico seja chamado a empreender uma obra em proteção de seu estado, e para desincumbir-se de tal tarefa tenha de sujeitar-se a uma vida de pobreza. O mesmo se dá no tocante ao estado. De fato, o serviço militar, para a grande maioria dos soldados rasos de um exército, é um estado de celibato forçado durante a prestação de serviço. E mesmo com respeito aos oficiais, a liberdade para casar-se é muitíssimo restrita nos melhores exércitos da Europa. Há ocasiões em que o casamento é inconveniente. Ao predizer a destruição de Jerusalém, disse nosso Senhor: “Ai das grávidas e das que amamentarem naqueles dias”. É parte da sabedoria escapar no meio desses ais. Quando os cristãos não tiverem segurança para poupar a vida ou o lar; quando tiverem de ser separados de sua família, ou tiverem arrebatados de suas mãos todos os meios de suprir suas necessidades, lhes será preferível que não se casem. É em referência a tais tempos e circunstâncias que as palavras de Cristo, no capítulo dezenove de Mateus, foram pronunciadas, e as advertências do Apóstolo, no sétimo capítulo de 1 Coríntios, foram escritas. Os fariseus perguntaram a nosso Senhor se um homem poderia despedir sua esposa à revelia. Ele indicou-lhes a instituição original do matrimônio, mostrando que esta tinha o propósito de ser uma conexão indissolúvel. Seus discípulos disseram: Nesse caso é melhor que um homem não se case. Nosso Senhor replicou: Se é melhor ou não que um homem se mantenha solteiro, não é um problema para cada um resolver a seu talante. “Que o estado de solteiro é melhor, não é uma solução a ser dada por cada um, a não ser para aqueles a quem é concedido.”[16] Ou seja, aqueles a quem é dado o requisito da graça: “Omnes hujus dicti capaces esse negans, significai electionem non esse positam in manu nostra, acsi de re nobis subjecta esset consultatio. Si quis utile sibi esse putat uxore carere, atque ita nullo examine habito, coelibatus legem sibi edicit, longe fallitur. Deus enim, qui pronuntiavit bonum esse, ut viro adjutrix sit mulier, contempti sui ordinis

poenam exiget: quia nimium sibi arrogant mortales, dum se a ccelesti vocatione eximere tentant. Porro non esse omnibus liberam, eligere utram libuerit, inde probat Christus, quia speciale sit continentise donum: nam quum dicit, non omnes esse capaces, sed quibus datum est, clare demonstrat non omnibus esse datum".[17] Aqueles a quem é concedido

viver a vida de solteiro, como ensina nosso Senhor (Mt 19.10), são não só os que por sua constituição natural são inaptos para o estado matrimonial, mas aqueles a quem Deus chama para um serviço especial em sua Igreja e a quem ele prepara para tal obra.

A doutrina que Paulo ensina sobre este tema é perfeitamente coincidente com os ensinos de nosso Senhor. Ele reconhece o matrimônio como uma instituição divina; como inerentemente bom; como um estado normal e próprio no qual os homens e mulheres queiram viver; mas, como é necessariamente acompanhado por muitas preocupações e distrações, era conveniente, em tempos de dificuldades, permanecer solteiro. Este é o propósito dos ensinos de Paulo em 1 Coríntios 7. Nenhum dos escritores sacros, quer do Velho quer do Novo Testamento, enaltece e glorifica tanto o matrimônio como faz este Apóstolo em sua Epístola aos Efésios. Portanto, não seria ele quem, conduzido como era em todos os ensinamentos pelo Espírito de Deus, iria desvalorizá-lo ou depreciá-lo como apenas o menor de dois males. Ele é um bem positivo: a união de duas pessoas humanas a suplementar e a complementar uma à outra de tal forma que é necessária para a perfeição ou o pleno desenvolvimento de ambos. A esposa é para o esposo o que a Igreja é para Cristo. Nada superior a isso é possível ser dito.

A História

1

Palmer em *Real-Encyklopãdic,* de Herzog.

2

A doutrina de que o sábado judaico era simplesmente um dia de relaxamento das atividades foi desenvolvida entre os protestantes no final do século dezessete, por Selden, em seu livro *De Legibus Hebrceorum.* Essa opinião foi adotada por Vitringa no primeiro livro de suas *Observationes Sacrce.* É também foi defendida por Bãhr em seu *Symb. des Mos, Cultus.* A doutrina contrária foi adotada por todos os reformadores e pelo grande corpo de teólogos cristãos; e é habilmente sustentada por Hengstenberg em sua tese *Ueber den Tag des Herrn,* pp. 29-41. Este tema é discutido no número de janeiro da *Princeton Review*

de 1831, pp. 86-134.

3

Livre-pensador é alguém cujo entendimento se emancipa de sua consciência. É, portanto, natural que ele queira ver o governo civil emancipado da religião.

4

The Sabbath andFree Institutions. Um periódico lido diante da National Sabbath Convention, Saratoga, 13 de agosto de 1863, pelo rev. Mark Hopkins, D.D., reitor do Williams College, Mass. Ver também um habilidoso artigo da lavra do rev. Joshua H. Mcllvaine, D.D., intitulado: “A Nalion’s Right to Worship God”, na *Princeton Review* para outubro de 1859; também o artigo sobre “Sanday Laws”, no mesmo número desse periódico.

5

Ueber den Tag des Herrn, Berlim, 1852, pp. 92-94.

6

Ibid., p. 40.

7

O texto comum, em Efésios 5.21, tem 0eoO, mas a autoridade do MSS. é tão decididamente favorável a XpiotoO, que essa tradução é quase universalmente adotada pelos editores e comentaristas.

8

Meyer, Comentário *in loco.*

9

Essa questão é tão pouco entendida, que um dos periódicos mais respeitáveis e influentes do país recentemente publicou o fato de que um dos cantões da Suíça proibira toda a instrução religiosa nas escolas, como prova de que “o mundo estava cansado do sacerdotalismo”. E assim a religião é reduzida a sacerdotalismo ou politicagem clerical.

10

Todos esses temas são plenamente explicados nas grandes obras sobre Jurisprudência e Política Civil. Para uma discussão popular deles, pode-se fazer referência a *Discussions of Church Principies*, de William Cunningham, D.D., Diretor do New College, Edimburgo. Edimburgo: T. e T. Clark, 1863, particularmente os capítulos vi e vii. Ver também *Princeton Review* de janeiro de 1851, artigo “Civil Government”.

11

Scholia in Vetus Testamentum, Leipzig, 1795.

12

1.xvi.2; Hase, *Libri Symbolici,* terceira edição, p. 14.

13

[7 6] Estima-se que uma morte de cada 175 em Londres é por suicídio; em Nova Iorque, uma por 172; em Viena, uma em 160; em Paris, uma em 72. [Na época da publicação deste livro, em 1871-73.]

14

Calvino, em seu comentário sobre esses versículos, diz: “Não muito depois da morte dos Apóstolos levantaram-se os *encratitas* - que derivaram seu nome do termo grego, *continência* os *íacianiías*, os *caíaritas*, *Montano* com sua seita, e fmalmente os *maniqueus*, que sentiam extrema aversão por carne como alimento e pelo malrimônio, e condenavam a ambos como profanos. Ainda que tenham sido repudiados pela Igreja em razão de sua arrogância em pretender obrigar os demais a sujeitar-se a seus pontos de vista, não obstante tomou-se evidente que mesmo aqueles que os resistiram cederam a seus erros mais do que lhes era conveniente. Esses de quem estou falando agora não tiveram a intenção de impor uma nova lei aos cristãos, contudo atribuíam mais importância a observâncias supersticiosas, como abstinência do matrimônio e de carne como alimento. Tal é a característica do mundo, sempre imaginando que Deus pode ser cultuado de uma forma carnal, como se ele mesmo fosse carnal.... Por conseguinte, temos boas razões para hoje crer que esta profecia se aplica aos papistas, visto que obrigam o celibato e a abstinência de alimentos mais rigorosamente do que a obediência a qualquer dos mandamentos de Deus”. -*As Pastorais*, Edições Parakletos, São Paulo, 1998, primeira edição, pp. 109,110, tradução de Valter Graciano Martins.

15

Institutio, II.viii.41,42; edição de Berlim, 1834, vol. i, pp. 264,265.

16

Commentary, Criticai and Explanatory, on The Old and New Testament. Mateus 19.11. Pelo rev. Robert Jamieson, St. Paul’s, Glasgow, Escócia; rev. A. R. Fausset, A. M., St. Cuthbert, York, Inglaterra; e rev. David Brown, D.D., Aberdeen, Escócia, Hartford, Conn. 1871.

17

Calvino, em Mateus 19.10,11, no A[7]. *T. Comment,* Berlim, 1838, vol. ii,p. 159. Ainda que Calvino às vezes

fale depreciativamente do matrimônio, em outras ocasiões, especialmente quando escreve contra os

papistas, advoga sua santidade. E assim, em conexão com a passagem supracitada, ele diz: “Si conjugium instituit Deus in communem humani generis salutem, licet quaedam minus grata secum trahat, non ideo protinus spemendum est. Discamus ergo, si quid in Dei beneficiis nobis non arridet, non tam lauti esse ac morosi, quin reverenter illis utamur. Praesertim nobis in sancto conjugio cavenda est hasc pravitas: nam quia multis molestiis implicitum est, semper conatus est Satan odio et infamia gravare, ut homines ab eo subduceret. Et Hieronymus nimis luculentum maligni perversique ingenii specimen in eo edidit, quod non tantum calumniis exagitat sacrum illum et divinum vitae ordinem, sed quascunque potest ex profanis auctoribus XOLÔOPÍCÍÇ accumulat, quas ejus honestatem deforment”. - *Ibid.*, p. 158.

Ninguém pode ler as Epístolas de Paulo, especialmente aos Efésios e Colossenses, sem ver clara indicação da prevalência, inclusive nas igrejas apostólicas, dos princípios daquela filosofia que mantinha que a matéria era contaminadora; e inculcava o ascetismo como o meio mais eficaz de purificar a alma. Esta doutrina já havia sido adotada e posta em prática entre os judeus nas pessoas dos essênios. Mais para o Oriente, e sob forma um pouco diferente, havia prevalecido durante séculos antes da era cristã, e continua mantendo seu posto. Segundo a filosofia brâmane, a individualidade do homem depende do corpo. E, assim, a total emancipação do corpo alcança a refundição do finito no infinito. A água se perde no oceano, e este é o mais sublime e final destino do homem. Portanto, não deve alguém ficar perplexo com o fato de que os primeiros pais caíram mais ou menos sob a influência desses princípios, ou que o ascetismo tenha penetrado tão rapidamente na Igreja e mantido sua influência aí. A desvalorização da instituição divina do matrimônio e o enaltecimento da virgindade ao primeiro plano entre as virtudes cristãs foram a conseqüência natural e necessária desse espírito. Inácio chama as virgens voluntárias de “as jóias de Cristo”. Justino Mártir desejava que o celibato prevalecesse “o máximo possível”. Taciano considerava o matrimônio inconsistente com o culto espiritual. Orígenes “incapacitou-se em sua juventude” e considerava o matrimônio uma contaminação. Hieracas fez “da virgindade condição da salvação”. Tertuliano denunciou os segundos matrimônios como criminosos, e fez do celibato o ideal da vida cristã, não só para o clero, mas também para os leigos. O segundo matrimônio foi proibido em relação ao clero, e em seguida ao caso deste veio a total proibição do matrimônio. As Constituições Apostólicas proibiram que os sacerdotes contraíssem matrimônio após sua consagração. O Concilio de Ancira, em 314 d.C., permitiu aos diáconos o casamento, com a condição que demandassem este privilégio antes de serem ordenados. O Concilio de Elvira, em 305 d.C., proíbe a continuação da relação matrimonial (segundo a interpretação comum de seus cânones) a bispos, presbíteros e diáconos, sob pena de deposição.[1] Jerônimo

era fanático em suas denúncias contra o matrimônio, e até mesmo Agostinho foi arrastado pelo espírito da época. Como resposta à objeção de que, se os homens agissem com base em seu princípio, a terra ficaria despovoada, ele respondeu: Tanto melhor, porque nesse caso Cristo voltaria antes.[2] Siríaco, bispo de Roma, em 385 d.C., decidiu que o matrimônio era inconsistente com o ofício do clero, e foi seguido nesta postura por seus sucessores. Não obstante, experimentou grande oposição para impor o celibato, e foi preciso que Gregório VII usasse de

toda a sua energia para executar as decisões dos concílios. Entretanto, ele por fim concordou com a regra, no que dizia respeito ao clero, e recebeu a sanção autoritativa do Concilio de Trento. Esse Concilio decidiu:[3] “Si quis dixerit, statum conjugalem anteponendum esse statui virginitatis, vel ccelibatus, et non esse melius, et beatius manere in virginitate aut ccelibatu, quam jungi matrimônio: anathema sit”. Sobre esta suposta virtude superior do celibato, ordenou-se no cânone precedente: “Si quis dixerit, clericos in sacris ordinibus constitutos, vel regulares, castitatem solemniter professos, posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse, non obstante lege ecclesiastica, vel voto: et oppositum nil aliud esse, quam damnare matrimonium; posseque omnes contrahere matrimonium, qui non sentiunt se castitatis, etiam si eam voterint, habere donum; anathema sit; cum Deus id recte petentibus non deneget, nec patiatur nos supra id, quod possumus, tentari”.

Ainda que a doutrina de que a virgindade, como a expressa o Catecismo Romano, “summopere commendatur”, como melhor e mais perfeita e santa que o estado matrimonial, seja apresentada como a razão manifesta do celibato obrigatório do clero, é evidente que as razões hierárquicas tiveram muito que ver em levar a Igreja de Roma a insistir tão energicamente em que seu clero fosse solteiro. Isso o reconhece Gregório VII quando diz:[4] “Non liberari potest ecclesia a servitute laicorum, nisi liberentur clerici ab uxoribus”. E Melancthon sentiu-se autorizado a dizer, com referência ao celibato do clero da Igreja de Roma: “Una est vera et sola causa tuendi ccelibatus, ut opes commodius administrentur et splendor ordinis retineatur”.[5]

Visto que a Reforma foi um retomo às Escrituras como única norma infalível de fé e de prática; e visto que nas Escrituras o matrimônio é enaltecido como um estado santo, e portanto não atribui preeminência alguma em excelência ao celibato ou à virgindade; e visto que os reformadores negaram a autoridade da Igreja para promulgar leis que obrigassem a consciência ou limitassem a liberdade que Cristo comprou para seu povo, os protestantes se pronunciaram unânimes contra a obrigação dos votos monásticos e do celibato do clero.

A Igreja Grega petrificou-se em uma época bem anterior. Assumiu a forma na qual prossegue ainda, antes que a doutrina da santidade especial do celibato adquirisse ascendência. Permanece, pois, segundo as decisões do Concilio de Calcedônia, em 451 d.C., e de Trullo, em 692 d.C., a permissão do matrimônio aos sacerdotes e diáconos. Os gregos, em comunhão com a Igreja de Roma, desfrutam da mesma liberdade. Benedito XIV declarou em referência a eles:

“Etsi expetendum quam maxime esset, ut Graeci, qui sunt in sacris ordinibus constituti, castitatem non secus ac Latini servarent. Nihilominus, ut eorum clerici, subdiaconi,

diaconi et presbyteri uxores in eorum ministério retineant, dummodo ante sacros ordines, virgines, non viduas, neque corruptas duxerint, Romana non prohibet Ecclesia. Eos autem, qui viduam vel corruptam duxerunt, vel ad secunda vota, prima uxore mortua, convolarunt, ad subdiaconatum, diaconatum etpresbyteratumpromoveri omnino prohibemus”.[6] Na Igreja Russa, requer-se que os sacerdotes sejam casados; mas os segundos matrimônios são por eles proibidos. Os bispos são escolhidos dentre os monges e devem ser solteiros.

O Matrimônio é uma Instituição Divina

O matrimônio é uma instituição divina: (1.) Porque está baseado na natureza do homem como constituída por Deus. Ele fez o homem macho e fêmea, e ordenou o matrimônio como a condição indispensável para a continuidade da raça. (2.) O matrimônio foi instituído antes da existência da sociedade civil, e portanto não pode, em sua natureza essencial, ser uma instituição civil. Visto que Adão e Eva foram casados, não com base em alguma lei civil, nem por intervenção de algum magistrado civil, igualmente um homem e uma mulher que se encontrassem em uma ilha deserta poderiam legitimamente tomar um ao outro como marido e esposa. E uma degradação da instituição fazer dela meramente um contrato civil. (3.) Deus ordenou aos homens que se casassem quando ordenou que ffutificassem e se multiplicassem e enchessem a terra. (4.) Deus, em sua Palavra, prescreveu os deveres que pertencem à relação matrimonial; deu a conhecer sua vontade quanto às partes que pudessem contrair matrimônio legitimamente; determinou a continuidade de tal relação; e as únicas causas que justificam sua dissolução. Essas questões não estão sujeitas à vontade das partes, nem à autoridade do estado. (5.) O voto de fidelidade mútua assumido pelo esposo e pela esposa não é feito exclusivamente um ao outro, mas cada um deles o faz a Deus. Quando um homem adere a uma igreja cristã, entra em aliança com seus irmãos no Senhor; obrigações mútuas são assumidas; mas, acima de tudo, a aliança é feita com Deus. Ele se une à Igreja em obediência à vontade de Deus; ele promete regular sua fé e prática pela palavra divina; e faz um voto de fidelidade a Deus. O mesmo se dá no matrimônio. É um compromisso voluntário e mútuo entre esposo e esposa. Eles prometem ser fiéis um ao outro; mas, acima de tudo, agem em obediência a Deus e prometem-lhe que viverão juntos como marido e esposa, segundo sua Palavra. Qualquer violação do compromisso, pois,

eqüivale à violação de um voto feito com Deus.

O matrimônio não é um sacramento no sentido em que o batismo e a Ceia do Senhor são sacramentos, nem no sentido que dá a Igreja de Roma; mas de forma alguma é menos que uma instituição sagrada. Sua solenização é um oficio da religião. Portanto, deve ser certificado com a devida solenidade e no temor de Deus; e deve ser celebrado, ou seja, a cerimônia deve ser realizada por um ministro de Cristo. Unicamente ele está autorizado a ver se tudo é feito segundo a lei de Deus; e somente ele pode receber e registrar os votos matrimoniais

como feitos a Deus. O magistrado civil pode apenas testificar dele como um contrato civil, e conseqüentemente irá ignorar seu caráter e sanção religiosos e se foi celebrado por um oficial civil. Visto que a essência do contrato matrimonial é o pacto mútuo das partes diante de Deus e na presença de testemunhas, não é absolutamente necessário que seja celebrado por um ministro religioso, nem ainda por um magistrado civil. Pode ser legitimamente solenizado, como entre os quacres, sem a intervenção de nenhum deles. Não obstante, como é da maior importância que se mantenha, à vista da natureza religiosa da instituição, os cristãos devem, no que lhes diz respeito, insistir em que seja solenizado como um serviço religioso.

O Matrimônio como Instituição Civil

Diante do fato de um homem ser servo de Deus e obrigado a fazer de sua Palavra sua regra de fé e de prática, não é inconsistente em ser ele servo do estado e obrigado a prestar obediência às suas leis; tampouco é inconsistente com o fato de que o matrimônio é uma ordenança de Deus que seja ele, em outro aspecto, uma instituição civil. Ele está tão implícito nas relações sociais e civis dos homens, que necessariamente chega a ter o reconhecimento do estado. Portanto, ele é uma instituição civil. (1.) Até onde é e deve ser reconhecido e mantido pelo estado. (2.) Impõe obrigações civis que o estado tem o direito de manter em vigor. Por exemplo, o esposo está obrigado a sustentar sua esposa e obriga-se pela lei civil a cumprir esse dever. (3.) O matrimônio envolve igualmente, de ambos os lados, o direito à propriedade; e o direito aos filhos nascidos do matrimônio à propriedade de seus pais. Todas essas questões acerca da propriedade recaem legitimamente sob o controle da lei civil. Em muitos países, não apenas a propriedade está implícita na questão do matrimônio, mas também posição social, título e prerrogativas políticas se acham implícitos na questão do matrimônio. (4.) Portanto, cabe ao estado, como guardião desses direitos, decidir

quais matrimônios são legítimos e quais são ilegítimos; como o contrato deve ser solenizado e autenticado. Todas essas leis devem ser obedecidas pelos cristãos, até onde essa obediência é consistente com uma boa consciência.

O poder legítimo do estado em todas essas questões está limitado pela vontade revelada de Deus. Não pode constituir nada como impedimento ao matrimônio que as Escrituras não declarem como tal. Não pode tomar base da dissolução do contrato matrimonial o que a Bíblia não tem como base válida do divórcio. E o estado não pode aplicar outras penas além das civis à violação de suas leis acerca do matrimônio. Isso significa simplesmente que um governo cristão deve respeitar as cônscias convicções de seu povo. É uma violação dos princípios da liberdade civil e religiosa quando o estado faz sua vontade equivalente à vontade de Deus. Claro como este princípio parece ser, não obstante é constantemente desrespeitado em quase todas as nações cristãs, quer católicas quer protestantes. Na Inglaterra, por exemplo, é ainda lei de que nenhum membro da família real pode casar-se sem o consentimento do soberano reinante. Isso nada mais significa que qualquer membro da família que não se casar, assim, perderá o direito para si e para seus filhos de toda sucessão à coroa que poderia ter. Mas o significado real consiste em que tal matrimônio é nulo e sem validade; que as partes de outra forma legitimamente casadas e a quem Deus juntou como esposo e esposa não são esposo e esposa. Isso é o mesmo que conduzir a lei do homem e a lei de Deus a direta colisão, e fazer com que o divino seja substituído pelo humano. Na Prússia, um oficial

subordinado do exército não pode casar-se sem o consentimento de seu comandante. Se ele se casar sem tal consentimento, pode ter o direito de fazê-lo renunciar à sua comissão; mas dizer que sua esposa não é esposa não é só uma inverdade, mas uma monstruosa injustiça e crueldade. Na Inglaterra, até recentemente, nenhum casamento era válido se não fosse sole-nizado na igreja, dentro dos horários canônicos e um por um homem das ordens sacerdotais. Essa lei foi designada especialmente para proteger as herdeiras dos astutos caçadores de fortuna. Poderia ser com o intuito de determinar que nenhum casamento que não fosse assim solenizado transmitisse algum direito a propriedade; dizer, porém, que as partes casadas cinco minutos depois de meio-dia não estão de forma alguma casadas, embora a cerimônia tenha sido realizada dez minutos mais cedo, devendo ser realmente marido e mulher, choca a consciência e o senso comum dos homens. Portanto neste país, antes da abolição da escravatura, segundo as leis de nossos Estados sulinos, nenhum escravo podia casar-se. Um jovem branco casou-se com uma jovem a quem ninguém na comunidade

supunha que tivesse uma gota de sangue africano em suas veias. Foi provado, contudo, que ela era uma escrava. Seu marido comprou-a, emancipou-a, repudiou-a, casou-se com outra mulher e foi recebido à comunhão de uma Igreja Presbiteriana. A lei de Deus foi assim considerada como meranulidade.[87]

Visto que o matrimônio, em alguns de seus aspectos, é uma instituição civil, regulada dentro de certos limites pela lei civil, os homens o têm tratado como se ele fosse mero negócio. Ignoram seu caráter como instituição divina, regulada e controlada por leis divinas. As legislaturas civis devem ter em mente que não podem anular as leis de Deus da mesma forma que não podem anular as leis da natureza. Se declararem que os que não estão casados, pelas leis divinas, estão casados; ou se separarem aqueles a quem Deus uniu, suas leis são completas nulidades ante o tribunal da consciência e aos olhos de Deus.

A Monogamia

O matrimônio é um pacto entre um homem e uma mulher para viverem juntos, como marido e mulher, até que sejam separados pela morte. Segundo esta definição, primeiro a relação matrimonial só pode subsistir entre um marido e uma mulher; segundo, essa união é permanente, ou seja, só pode ser dissolvida pela morte de uma das partes ou de ambas, exceto por razões especificadas na Palavra de Deus; e, terceiro, a morte de uma das partes dissolve a união, de modo que é lícito para a parte sobrevivente casar de novo.

Quanto ao primeiro desses pontos, ou que a doutrina bíblica do matrimônio é oposta à poligamia e a condena, deve observar-se:

1. Que esta tem sido a doutrina da Igreja Cristã em todos os tempos e em cada parte do mundo. Nunca houve uma igreja que se denominasse cristã e tolerasse a pluralidade de [7] [8]

esposas entre seus membros. Dificilmente poderia haver prova mais forte do que o fato de que esta é a lei de Cristo. É moralmente certo que a totalidade da Igreja não pode se ter equivocado sobre um tema como este, sobre a intenção e a vontade de seu divino Cabeça e Senhor.

2. O matrimônio, tal como constituído e ordenado originalmente por Deus, foi entre um homem e uma mulher. E a linguagem que Adão empregou quando recebeu Eva das mãos do Criador dela prova que esta era a natureza essencial da

relação: “E disse o homem: Esta, afinal, é osso dos meus ossos e carne da minha carne ... Por isso, deixa o homem pai e mãe e se une à sua mulher, tomando-se os dois uma só carne” (Gn 2.23, 24). Ou, como nosso Senhor cita e explica a passagem: “E, com sua mulher, serão os dois uma só came. De modo que já não são dois, mas uma só came” (Mc 10.8). “Os dois”, e não mais que dois, tomam-se um só. Esta não foi apenas a linguagem de Adão no Paraíso, antes de cair, mas a linguagem de Deus expressa através dos lábios de Adão, como se percebe não apenas pelas circunstâncias do caso, mas também pelo fato de nosso Senhor lhes atribuir autoridade divina, como evidentemente o faz na passagem supracitada. E assim, a lei do matrimônio, tal como instituído originalmente por Deus, exigia que a união fosse entre um homem e uma mulher. Essa lei só poderia ser mudada pela autoridade pela qual foi originalmente promulgada. Delitzsch comenta assim esta passagem:[9] “Nestas palavras apresenta-se como a essência do matrimônio não só a mais profunda união espiritual, mas uma união compreendendo toda a natureza do homem, uma comunhão pessoal abrangendo tudo; e a monogamia é exibida como sua forma natural e divinamente designada”.

3. Ainda que esta lei original fosse parcialmente desconsiderada em tempos posteriores, nunca foi ab-rogada. A poligamia e o divórcio foram em certa medida tolerados sob a lei mosaica, porém em todas as eras entre os hebreus a norma foi a monogamia, e a poligamia era a exceção, como entre as demais nações civilizadas da antigüidade. A poligamia aparece primeiramente entre os descendentes de Caim (Gn 4.19). Noé e seus filhos tiveram cada um deles somente uma mulher. Abraão tinha uma única mulher, até que a impaciência de Sara em ter filhos o levou a tomar Agar como concubina. A mesma norma matrimonial foi observada pelos profetas como uma classe. A poligamia se limitava em grande medida aos reis e aos príncipes. Houve também honrosa distinção feita entre esposa e concubina. A primeira mantinha sua preeminência como cabeça da família. Nossas passagens do Velho Testamento provam que a monogamia era considerada a norma matrimonial, da qual a pluralidade de mulheres era uma ruptura. Ao longo de Provérbios, por exemplo, temos a bênção de uma boa esposa, não de esposas, que é continuamente mencionada (Pv 12.4; 19.14; 31.10-31). Os livros apócrifos contêm nítida evidência de que depois do exílio a monogamia era quase universal entre os judeus; e à luz de passagens como Lucas 1.5 e Atos 5.1, e muitas outras, é possível deduzir que ele se deu na época do advento de Cristo.

Com respeito à tolerância da poligamia sob a lei de Moisés, é preciso ter em

mente que o sétimo mandamento pertence à mesma categoria do sexto e do oitavo. Essas leis não têm por base a natureza essencial de Deus, e por isso não são imutáveis. Têm por base as relações permanentes entre os homens e seu atual estado de existência. À luz desse fato, segue-se: (1.) Que obrigam os homens somente em seu atual estado. As leis da propriedade e do

matrimônio não podem ter nenhuma aplicação, até onde sabemos, ao mundo futuro, onde os homens serão como anjos, não se casando nem se dando em casamento. (2.) Estando essas leis fundamentadas nas relações permanentes e naturais dos homens, não podem ser suprimidas pela autoridade humana, porquanto essas relações não estão sujeitas à vontade ou à ordenação dos homens. (3.) Entretanto, podem ser prescindidas por Deus. Ele ordenou aos israelitas que despojassem os egípcios e desapossassem os cananeus, mas isso não prova que uma nação possa, a seu próprio alvitre, assenhorear-se da herdade de outro povo. Portanto, se Deus, em algum tempo e em relação a algum povo, deu permissão para a prática da poligamia, então a poligamia era lícita até onde durasse a permissão e àqueles a quem foi dada, e ilicita para todos os outros tempos e todas as outras pessoas. Este princípio é claramente reconhecido no que nosso Senhor ensina concernente ao divórcio. Aos judeus foi permitido, sob a lei de Moisés, repudiar suas mulheres; assim que a lei foi abolida, cessou o direito ao divórcio.

4. Não obstante, a monogamia não repousa exclusivamente sobre a instituição original do matrimônio, nem na corrente geral do ensino do Velho Testamento, mas principalmente na vontade claramente revelada de Cristo. Sua vontade é a suprema lei para todos os cristãos e de direito para todos os homens. Quando os fariseus se dirigiram a ele e perguntaram se um homem podia legitimamente despedir sua mulher, ele respondeu que o matrimônio, tal como Deus o instituíra, era uma união indissolúvel entre um homem e uma mulher, e portanto aquilo que Deus uniu ninguém podia separar. Esta é a doutrina claramente ensinada em Mateus

19.4-9; Marcos 10.4-9; Lucas 16.18; Mateus 5.32. Em tais passagens, nosso Senhor declara expressamente que, se um homem casar-se enquanto sua mulher ainda vive, comete adultério. A exceção que o próprio Cristo faz a esta regra será considerada sob o tópico do divórcio.

O Apóstolo ensina a mesma doutrina em Romanos 7.2, 3: “Ora, a mulher casada está ligada pela lei ao marido, enquanto ele vive; mas, se o mesmo morrer,

desobrigada ficará da lei conjugal. De sorte que será considerada adúltera se, vivendo ainda o marido, unir-se com outro homem; porém, se morrer o marido, estará livre da lei e não será adúltera se contrair novas núpcias". A doutrina desta passagem é que o matrimônio é um pacto entre um homem e uma mulher que só pode ser dissolvido pela morte de uma das partes. Assim em 1 Coríntios 7.2, onde lemos que "cada um tenha a sua própria esposa, e cada uma, o seu próprio marido", pressupõe-se que na Igreja Cristã a pluralidade de esposas é algo tão fora de questão como a pluralidade de esposos. Tal hipótese percorre todo o Novo Testamento. Não apenas nunca lemos de um cristão com duas ou mais esposas, mas também, todas as vezes que se fala do dever da relação conjugal, é sempre do esposo para com sua esposa, e da esposa para com seu esposo. Portanto, no critério de toda a Igreja Cristã, o matrimônio é um pacto entre um homem e uma mulher para viverem juntos como esposo e esposa, até que a morte os separe.

5. Esta lei bíblica é confirmada pela lei providencial que assegura a igualdade numérica dos sexos. Se a poligamia tivesse sido segundo o propósito divino, naturalmente esperaríamos que nascessem mais mulheres que homens. Mas o reverso é o que sucede. Há mais homens que mulheres nascidos no mundo. O excesso, porém, só é suficiente para prover contra o maior perigo ao qual estão expostos os homens. A lei da providência é a igualdade numérica dos sexos; e esta é uma clara indicação da vontade de Deus, a saber, que cada

homem tenha sua própria esposa, e que cada mulher tenha seu próprio esposo. Sendo essa a vontade de Deus, revelada tanto em sua Palavra quanto em sua providência, tudo quanto tende a contrariá-la deve ser nocivo em sua natureza e conseqüências. A doutrina que depreciava o matrimônio, e fazia do celibato uma virtude, inundou a Igreja de corrupção. E tudo o que em nossa moderna civilização e maneira de viver dificulta o matrimônio, e conseqüentemente o toma infreqüente, deve ser deplorado e, se possível, removido. Que cada homem tenha sua mulher, e que cada mulher tenha seu marido, é o preventivo divinamente designado para o mal social da prostituição com todos os seus infindáveis horrores.[10] Toda e qualquer outra prevenção humana para nada serve. Em vez de deixar que o atual estado de coisas siga seu curso, seria melhor regressar aos antigos costumes patriarcais, e deixar que os pais dêem seus filhos e filhas em matrimônio assim que cheguem à idade apropriada, nos melhores termos que puderem.

6. Visto que todas as leis permanentemente obrigatórias de Deus se baseiam na

natureza de suas criaturas, deduz-se que, se ele ordenou que o matrimônio seja a união de um homem e de uma mulher, tem de haver uma razão para isso na própria constituição do homem e na natureza da relação conjugal. Essa relação deve ser de tal gênero que não possa subsistir entre um e muitas; entre um homem e mais de uma mulher. Isso é óbvio à luz da natureza do amor envolvido; e, segundo, à luz da natureza da união constituída. Primeiro, o amor conjugal é peculiar e exclusivo. Só pode ter um objeto. Como o amor de uma mãe por um filho é peculiar, e não pode ter outro objeto além de seu próprio filho, assim o amor de um esposo não pode ter outro objeto além de sua esposa, e o amor de uma esposa não pode ter outro objeto além de seu esposo. E um amor não apenas de complacência e deleite, mas também de possessão, de propriedade e de posse legítima. É por isso que tanto no homem quanto na mulher o ciúme é a mais feroz de todas as paixões humanas. Envolve um sentimento de insulto; da violação dos mais sacros direitos; mais sacros ainda que os direitos à propriedade e à vida. Portanto, o amor conjugal não pode existir exceto entre um homem e uma mulher. A monogamia tem seu fundamento na própria constituição de nossa natureza. A poligamia é desnatural, e necessariamente destrutiva da relação normal, divinamente constituída entre esposo e esposa.

Em segundo lugar, em outro aspecto, a união envolvida no matrimônio não pode existir exceto entre um homem e uma mulher. Não se trata meramente de uma união de sentimentos e de interesses. É. uma união tal que produz, em certo sentido, uma identidade. Os dois se tomam um. Esta é a declaração de nosso Senhor. Esposo e esposa são um, em um sentido que justificou o Apóstolo a dizer, como diz em Efésios 5.30, que a mulher é osso dos ossos de seu marido, e carne de sua carne. Ela é seu corpo. Ela é ele próprio (v. 28). Tal é essa união que “Qui uxorem repudiat, quasi dimidiam sui partem a seipso avellit. Hoc autem minime patitur natura, ut corpus suum quisque discerpat”. É possível que nos seja difícil de entender tudo quanto se acha embutido nessas expressões. É certo: (1.) Que não se refere a nada que seja material, ou a alguma identificação de substância. Quando Adão disse de Eva: “Esse é osso de meus ossos e carne de minha carne”, indubitavelmente se referia a ela como

que formada de seu corpo. Mas, visto que essas palavras são usadas pelo Apóstolo para expressar a relação de todas as esposas com seus esposos, é preciso subentender algo mais que identidade de substância. (2.) A unicidade do marido e esposa, de que falam as Escrituras, não pode ser entendida em algum sentido que seja inconsistente com sua subsistência ou personalidade distinta. Podem ser muito diferentes em caráter e destino. Uma pode ser salva e a outra,

perdida. (3.) É evidente, contudo, que o significado da forte linguagem das Escrituras sobre este tema não é exaurido, representando a união matrimonial como meramente de afeição; ou dizendo que o esposo é o complemento da esposa, e a esposa, do esposo; ou seja, que a relação matrimonial é necessária para a completitude de nossa natureza e seu pleno desenvolvimento no presente estado de existência; que há capacidades, sentimentos e virtudes que não são de outra forma ou em outro lugar convocados ao exercício. Tudo isso pode ser verídico, mas não é toda a verdade. (4.) Há, em certo sentido, uma comunidade de vida entre marido e mulher. Costumamos dizer, e com razão, que a vida dos pais é comunicada aos filhos. Cada nação e cada família históricas têm uma forma de vida que as distingue. E por isso a vida do marido e a da mulher são unas. Eles têm uma vida em comum, e essa vida em comum é transmitida a sua descendência. Esta é a doutrina da Igreja primitiva. As Constituições Apostólicas dizem:[11] riyuvfi koivcovóç éon píou, evoupévri eiç eu ocôpa èic ôúo uapà 0eoO.

A analogia que o Apóstolo traça em Efésios 5.22-33, entre a relação conjugal e a união de Cristo com sua Igreja, realça a doutrina bíblica do matrimônio muito mais claramente do que, talvez, qualquer outra passagem da Bíblia. De nenhuma analogia espera-se que corresponda em todos os aspectos, e nenhuma ilustração extraída de relações terrenas pode fornecer toda a riqueza das coisas de Deus. Assim, a relação entre marido e mulher é apenas uma sombra da relação de Cristo com sua Igreja. Contudo, há uma analogia entre ambas as coisas: (1.) Como o Apóstolo ensina, o amor de Cristo por sua Igreja é peculiar e exclusivo. É um amor tal como ele não nutre por nenhuma outra classe ou corpo de criaturas racionais no universo. E assim o amor do esposo por sua esposa é peculiar e exclusivo. É um amor tal como ele não sente por nenhum outro objeto; amor do qual ninguém pode participar. (2.) O amor de Cristo por sua Igreja é amor de renúncia. Ele deu a si mesmo por ela. Ele comprou a Igreja com seu sangue. E assim o esposo deve, e quando verdadeiro, realmente fazê-lo em todas as coisas, sacrificar-se por sua esposa. (3.) Cristo e sua Igreja são unos; unos no sentido em que a Igreja é seu corpo. E assim o esposa e a esposa são unos, em um sentido tal, que um homem, ao amar sua esposa, a si mesmo se ama. (4.) A vida de Cristo é comunicada à Igreja. Como a vida da cabeça é comunicada aos membros do corpo humano, e a vida da videira, aos ramos, assim há, em sentido misterioso, uma comunidade de vida entre Cristo e sua Igreja. Semelhantemente, em sentido não menos verdadeiramente misterioso, há uma comunidade de vida entre esposo e esposa.

De tudo isso segue-se que, como seria totalmente incongruente e impossível que

Cristo possuísse dois corpos, duas esposas, duas igrejas, assim não é menos incongruente e impossível que um homem possua duas mulheres. Ou seja, a relação conjugal, tal como expressa nas Escrituras, não pode de forma alguma subsistir exceto entre um homem e uma mulher.

Conclusões

1. Se esta é a verdadeira doutrina do matrimônio, segue-se, como acabamos de dizer, que a poligamia destrói sua própria natureza. Ela se baseia em uma perspectiva errônea da natureza da mulher. Coloca-a em uma posição falsa e degradante; a destrona e a desapossa; e é produtora de numerosos males.

2. Deduz-se disso que a relação matrimonial é permanente e indissolúvel. Um membro pode ser violentamente desagregado do corpo e perder toda e qualquer conexão vital com ele; e marido e mulher podem ser assim violentamente separados e tomar nula sua relação conjugal, mas em ambos os casos a conexão normal é permanente.

3. Segue-se disso que o estado não pode constituir nem dissolver a relação matrimonial. Um esposo ou esposa não pode livrar-se de “a vinculo matrimonii”, como um pai não pode livrar-se de “a vinculo patemitates”. Uma criança pode proteger-se da injustiça ou crueldade de seu pai, ou até mesmo, por justa causa, destituí-lo de todo o controle paterno, e ela pode legislar sobre sua propriedade, mas o vínculo natural que existe entre pais e filhos está além de seu controle. E assim o estado pode legislar sobre o matrimônio e determinar seus acidentes e conseqüências legais, pode decidir quem, à vista da lei, será considerado esposo e esposa, e quando, ou sob quais circunstâncias, os direitos e privilégios legais ou civis oriundos da relação cessarão de ser impostos; e pode proteger a pessoa e os direitos da esposa e, se necessário for, removê-la do controle de seu esposo, mas o vínculo conjugal ele não pode dissolver. Todos os decretos de divórcio “a vinculo matrimonii” emitidos por autoridades civis ou eclesiásticas, no que diz respeito à consciência, são perfeitamente inoperantes, a menos que, anteriormente a tal decreto e pela lei de Deus, a relação conjugal tenha cessado de existir.

4. Segue-se da doutrina bíblica do matrimônio que são nocivas todas as leis que tendem a fazer dois daqueles a quem Deus declara serem um; leis, por exemplo, como a que dá à mulher direito de negociar, contrair dívidas e promover demanda ou sofrê-la, em seu próprio nome. Isso é tentar corrigir um

tipo de males com o risco de cair em outros cem vezes piores. A Palavra de Deus é o único guia seguro para a ação legislativa, bem como da conduta individual.

5. Basta observar que à luz da natureza do matrimônio segue-se que, depois do homicídio, o adultério é o maior de todos os crimes sociais. Sob a antiga dispensação, ele era passível de morte. E ainda agora é praticamente impossível condenar por homicídio a um homem que mata aquele que cometeu adultério com sua esposa. Isso provém de leis humanas que entram em conflito com as leis da natureza e de Deus. A lei de Deus considera o matrimônio como a identificar o homem e sua mulher. As leis do estado muitas vezes o contemplam como mero contrato civil, e não concedem ao marido ofendido nenhuma reparação além do litígio por danos pela perda pecuniária que sofreu ao ser privado dos serviços de sua esposa. A pena por adultério, para ter alguma proporção devida à magnitude do crime, deveria ser severa e socialmente estigmatizante.

6. Os deveres relativos de marido e mulher, que surgem dessa relação, podem ser expressos em poucas palavras abrangentes. O esposo deve amar, proteger e abrigar sua esposa como faz a si próprio, ou seja, como sendo para o outro eu. Os deveres da esposa são estabelecidos na fórmula cristã consagrada pelo tempo: “Amar, honrar e obedecer”.

Polígamos Convertidos

Tem-se discutido a seguinte questão: Quando se converte ao cristianismo, requer-se do homem que repudie todas as suas esposas, menos uma, como condição de sua admissão à Igreja Cristã? Tem-se buscado a resposta a esta pergunta em três fontes: primeira, a doutrina bíblica do matrimônio; segunda, o exemplo dos Apóstolos ao tratar de tais casos; e, terceira, a consideração dos efeitos que surgem de fazer da monogamia condição indispensável de admissão à Igreja.

Quanto ao primeiro ponto, todos os cristãos admitem que é lei de Deus, lei de Cristo e, conseqüentemente, lei da Igreja Cristã que a poligamia é pecaminosa, sendo a violação da lei original e permanentemente obrigatória do matrimônio. Como cada ser humano que ingressa na Igreja professa ser cristão, e como cada cristão está obrigado a obedecer à lei de Cristo, parece óbvio que ninguém deve ser recebido à comunhão da Igreja se não se conformar à lei de Cristo acerca do matrimônio. A única questão é se Cristo fez alguma exceção especial em favor

dos que, nos tempos de sua ignorância, contraíram obrigações matrimoniais com mais de uma mulher. É naturalmente possível que tal exceção tenha sido feita. Seria análogo à suspensão temporária da lei original do matrimônio em favor dos judeus empedernidos. Seria o caso de tal exceção ser feita agora? Este é o segundo ponto a considerar-se. É uma questão de fato. Os que presumem que tal exceção tem sido feita são obrigados a produzir uma evidência mais clara do fato. Isso se faz necessário não só para satisfazer a consciência das partes envolvidas, mas também para justificar o desvio de uma lei de Deus claramente revelada. Seria uma questão muito séria a despertar num país pagão, ou seja, uma igreja não conformada nesta matéria a uma lei usual da cristandade.
Os missionários são enviados a ensinar não só doutrinas cristãs, mas também a conduta cristã. E as igrejas que encontravam, professavam ser testemunhas de Cristo quanto ao que ele quer que os homens creiam e quanto ao que ele quer que façam. Não devem permitir que se dê falso testemunho. É certo que não há uma expressão clara e definida da vontade de Cristo registrada no Novo Testamento de que o caso contemplado seria uma exceção da lei bíblica do matrimônio. Não há um exemplo registrado no Novo Testamento da admissão da poligamia na Igreja Cristã. Aliás, tem-se deduzido de 1 Timóteo 3.2, onde o Apóstolo diz que um bispo deve ser “marido de uma só esposa”, que um membro particular da Igreja poderia ser marido de mais de uma esposa. Essa, porém, é por si mesma uma inferência muito precária; e, sendo inconsistente com a expressa proibição de Cristo, é totalmente inadmissível. O significado da passagem tem sido muito disputado. O que o Apóstolo requer é que o bispo seja em todos os aspectos um homem exemplar: não dado ao vinho, não violento, não cobiçoso de lucros espúrios; marido de uma só mulher, ou seja, não polígamo. Isso não implica que um homem pode ser polígamo, como dizer que um bispo não deve ser cobiçoso de lucros espúrios nem brigão não implica que outros homens podem ser cobiçosos ou contenciosos. Segundo outra interpretação amplamente aceita da passagem de 1 Timóteo 3.2, e da passagem correspondente em Tito 1.6, a advertência do Apóstolo consiste em que um homem que se casou mais de uma vez não deve ser designado bispo ou presbítero. Se porventura esta for a verdadeira intenção do Apóstolo, sua linguagem propicia ainda menor base para o argumento dela extraído em favor da legitimidade da poligamia nos membros da igreja. Se até mesmo um segundo casamento era proi-

bido aos presbíteros, *a fortiori,* a poligamia deve ser considerada totalmente inconsistente com a lei de Cristo.

Esta interpretação foi geralmente adotada na Igreja primitiva, durante a Idade Média e pelos romanistas, e defendida por muitos dos comentaristas recentes. O bispo Ellicott decide em favor dessa interpretação. Suas razões são: (1.) A opinião dos primeiros escritores e de alguns concílios. (2.) O respeito especial entre os pagãos por uma mulher que fosse "univira". (3.) A propriedade, no caso de èiúaKoiTOL e ôıccĸovoı, de maior temperança. (4.) E a manifestação de maior santificação (oepvótriç) em um único casamento, crendo ele estar isso indicado na Escritura (Lc 2.36, 37). As objeções a isso são:

Em primeiro lugar, que essa opinião repousa sobre um conceito antibiblico do matrimônio. Segundo a Bíblia, o matrimônio é um estado melhor, superior e mais santo, por ser um estado normal, do que o celibato. Essa interpretação foi adotada pelos pais unicamente no interesse da doutrina da santidade peculiar do celibato.

Em segundo lugar, ela repousa sobre idéia não menos antibíblica da santidade superior do clero. Nenhum grau superior de pureza moral se requer deles mais do que se requer dos demais homens, pela simples razão de que de cada homem se requer perfeita santidade no coração e na vida. A interpretação em questão granjeou mais forte apoio da Igreja como a doutrina de "a graça das ordens", e a do sacerdócio do clero granjeou ascendência. Quando veio a Reforma e varreu essas duas doutrinas, ela removeu os dois principais apoios à interpretação em questão. Não se deve admitir que haja algo impuro em segundos casamentos, os quais um Deus infínitamente santo declara ser lícitos (Rm 7.3), nem se pode conceder que o clero seja mais santo que os demais crentes, visto que o santo sacerdócio na Igreja sobre a terra é o sacerdócio comum a todos os crentes.

Em terceiro lugar, a interpretação que leva o Apóstolo a interditar os segundos casamentos aos bispos e diáconos é contrária ao significado normal das palavras. A passagem paralela em Tito 1.5, 6 expressa-se assim: "para que ... em cada cidade, constituísses presbíteros, conforme te prescrevi: alguém que seja irrepreensível, marido de uma só mulher" etc.; *eí* uç êotlv ... piâç yuvouKÒç, àvqp, "se alguém, neste presente tempo, for marido de uma só esposa". É o presente estado e caráter do homem que devem ser levados em consideração. Poderia antes ter sido solteiro, ou inclusive polígamo; quando ordenado, porém, ele, se porventura for casado, deve ser marido de apenas uma mulher. "Qui sit: non autem, Qui fuerit", diz Calvino em seu comentário a 1 Timóteo 3.2. E sobre Tito 1.6, diz ele: "Qui defuncta uxore alteram jam ccelebs inducit, nihilominus unius uxoris maritus censeri debet. Non enim eligendum

docet qui fuerit maritus unius uxoris, sed qui sit". Qualquer dessas interpretações de 1 Timóteo 3.2 que for adotada, entendamos o Apóstolo como a proibir que um polígamo, ou que um homem duas vezes casado, seja admitido ao ministério, em nenhum dos casos a passagem autoriza receber um polígamo à comunhão da Igreja. Considerando, pois, que a monogamia é sem dúvida a lei de Cristo; considerando que não temos evidência de que ele fez alguma exceção em favor dos conversos do paganismo; e considerando a grande importância que igrejas, fundadas em terras pagãs, dêem testemunho genuíno das doutrinas e dos preceitos do cristianismo, parece evidente que alguém que tenha mais de uma esposa não deve ser admitido à comunhão cristã.

O terceiro aspecto desta questão diz respeito aos efeitos de impor a lei cristã do matrimônio em terras pagãs. Afirma-se que isso resultaria em grande crueldade e injustiça. Para um

homem despedir mulheres a quem prometeu proteger e cuidar, abandonar não só a elas, mas também a seus filhos, dizem que não se pode conciliar tal coisa com nenhum princípio baseado no direito. A isso pode-se responder: (1.) Que em muitos países pagãos não é o marido que sustenta as esposas, mas as esposas que sustentam o marido. São suas escravas, e o sustentam com seu trabalho. Não seria duro demais deixá-las livres. (2.) Mas quando esse não é o caso, não se segue que porque um homem deixa de considerar várias mulheres como suas esposas ele deixaria de sustentá-las e de prover o bem-estar de seus filhos. Isso em qualquer caso, como cristão, ele é obrigado a fazer.

Insinua-se também, como dificuldade apensa a esta questão, que é difícil determinar qual de suas várias esposas deve um polígamo conservar. Alguns dizem que é aquela com quem se casou primeiro; outros dizem que lhe seria permitido fazer sua própria escolha. Se o casamento entre os pagãos fosse o que é em países cristãos, não haveria lugar para dúvida sobre este assunto. Então o primeiro contrato serio o único obrigatório, e tudo mais seria nulo e sem validade. Mas, no sentido cristão do termo, não teria sido casamento em caso algum. Não teria havido promessa e voto de fidelidade mútua. A relação de um polígamo pagão com as esposas de um harém é mais análoga ao concubinato do que ao matrimônio cristão. A relação de um polígamo pagão com suas numerosas esposas é tão diferente da relação conjugal como contemplada nas Escrituras que se toma no mínimo duvidoso se a obrigação de um esposo é exclusiva ou preeminente em relação à primeira mulher escolhida. Este é um ponto de casuística para o qual os que esperam trabalhar em países pagãos

devem dirigir sua atenção. A Igreja de Roma decide em favor da primeira esposa. O catecismo romano[12] reza: “Atque ob eam rem fieri intelligimus, ut, si infídelis quispiam, gentis suae more et consuetudine, plures uxores duxisset, cum ad veram religionem conversus fuerit, jubeat eum Ecclesia ceteras omnes relinquere, ac priorem tantum justas et legitimas uxoria loco habere”.

O Divórcio

As questões que reivindicam pelo menos uma breve consideração sob este tema são: (1.) O que é divórcio e quais são seus legítimos efeitos? (2.) Quais são as bases bíblicas do divórcio? (3.) Qual é a doutrina romanista e sua prática sobre este tema? (4.) Qual é a doutrina e a prática das igrejas e países protestantes? (5.) Qual é o dever da Igreja e de seus oficiais nos casos em que as leis do estado sobre esta questão estão em conflito com a lei de Deus? As obras sobre lei civil e canônica, quando tratam do divórcio, parecem incluir aquelas de mais interesse e importância para os teólogos.

O Divórcio: Sua Natureza e Efeitos

O divórcio não é a mera separação, quer temporal ou permanente, “a mensa et thoro”. Não é uma separação de tal monta que as partes deixam a relação de marido e esposa, o que simplesmente os alivia da obrigação de seus deveres relativos. O divórcio anula o “vinculum matrimonii”, de sorte que as partes deixam de ser marido e mulher. Que esta é a verdadeira

idéia do divórcio, é evidente à luz do fato de que, sob a antiga dispensação, se um homem despedia sua mulher, ela ficava livre para casar novamente (Dt 24.1, 2). Isso naturalmente pressupõe que a relação matrimonial com o primeiro marido ficava efetivamente dissolvida. Nosso Senhor ensina a mesma doutrina. As passagens nos Evangelhos que se referem a esta questão são Mateus 5.31, 32; 19.3-9; Marcos 10.2-12; e Lucas 16.18. O significado simples destas passagens parece ser que o matrimônio é um pacto permanente, que não pode ser dissolvido à revelia de qualquer das partes. Portanto, se um homem despede arbitrariamente sua mulher e se casa com outra, comete adultério. Se a repudia por uma causa justa e se casa com outra, não comete pecado. Nosso Senhor faz com que a culpa de casar-se depois da separação dependa da razão da separação. Ao dizer: “Quem repudiar sua mulher, não sendo por causa de relações sexuais ilícitas, e casar com outra, comete adultério”, está com isso querendo dizer que “não se comete pecado se existe a causa específica de divórcio”. Eqüivale a dizer

que o divórcio, quando justificado, dissolve o vínculo matrimonial.

Ainda que esta pareça ser tão claramente a doutrina da Escritura, a doutrina oposta prevaleceu cedo na Igreja, e logo conquistou ascendência. O próprio Agostinho ensinou em sua obra “De Conjugiis Adulterinis”[13], e em outros lugares, que nenhuma das partes, depois do divórcio, poderia contrair novo matrimônio. Em seu “Retractions”, contudo, ele expressa dúvida sobre o assunto. Entretanto, isso passou para a lei canônica e recebeu a sanção autoritativa do Concilio de Trento, o qual diz:[14] “Si quis dixerit, ecclesiam errare, cum docuit et docet, juxta evangelicam et apostolicam doctrinam, propter adulterium alterius conjugum matrimonii vinculum non posse dissolvi; et utrumque, vel etiam innocentem, qui causam adultério non dedit, non posse, altero cônjuge vivente, aliud matrimonium contrahere; moscharique eum, qui, dimissa adultera, aliam duxerit, et eam, qua2, dimisso adúltero, alii nupserit; anathema sif ’. Essa é uma conseqüência necessária da doutrina de que a relação matrimonial só pode ser dissolvida com a morte. A indisposição da era medieval e da Igreja de Roma em admitir novos casamentos depois do divórcio deve ser, sem dúvida, atribuída em parte à idéia pobre do estado matrimonial prevalecente na Igreja Latina. Entretanto, baseava-se na interpretação dada a certas passagens da Escritura. Em Marcos 10.11, 12 e em Lucas 16.18, nosso Senhor afirma sem nenhuma qualificação: “Quem repudiar sua mulher, e casar com outra, comete adultério contra aquela. E, se ela repudiar seu marido, e casar com outro, comete adultério”. Isso foi tomado como lei sobre o tema, sem levar em conta o que ele afirma em Mateus 5.31,32 e 19.3-9. Não obstante, visto não haver dúvida quanto à genuinidade das passagens de Mateus, elas não podem ser ignoradas. Uma expressão da vontade de Cristo é tão autoritativa e satisfatória quanto a milhares de reiterações que fossem feitas dela. Portanto, a exceção declarada em Mateus deve permanecer. A razão para a omissão em Marcos e Lucas pode ser explicada de diferentes maneiras. Para alguns, a exceção deve ser entendida necessariamente à luz de sua própria natureza, mencionada ou não. Ou, havendo sido afirmada duas vezes, sua reiteração era desnecessária. Ou, o que talvez seja mais provável, visto que nosso Senhor se dirigia aos fariseus, os quais sustentavam que um homem poderia despedir sua esposa quando bem quisesse, bastava dizer que tais divórcios, segundo seu costume, não dissolviam os vínculos do matrimônio, e que as partes permaneciam espo-

so e esposa como antes. Sob o Velho Testamento, o divórcio, com base no adultério, estava fora de questão, porque o adultério era punido com a morte. E,

portanto, foi só quando Cristo estava delineando a lei de seu próprio reino, sob o qual a pena de morte em decorrência de adultério estava prestes a ser abolida, que se fazia necessário fazer alguma referência a esse crime.

Tem-se objetado com veemência contra a doutrina de que o adultério dissolve o vínculo matrimonial, de que ambas as partes, tanto a culpada quanto a inocente, ficam livres e uma e outra podem contrair nosso matrimônio. Se esse é o caso, afirma-se, tudo o que um homem, que deseja despedir sua esposa, tem de fazer é cometer tal ofensa. Ele então estará livre para casar-se com quem quiser. A isso pode-se responder de forma satisfatória, dizendo que a objeção se põe antes contra a sabedoria da lei do que contra o fato de que ela é a lei; ou, em outros termos, a objeção é contra o nítido significado das palavras de Cristo. Mas é preciso ter em mente que o adultério é um crime tanto à vista do homem quanto à vista de Deus, e como tal deve ser castigado. Sob a antiga dispensação, era castigado com a morte; sob a nova, pode ser castigado com a prisão, ou com a proibição de qualquer futuro casamento. Cristo deixa o castigo deste, como o de outros crimes, ser determinado por seus discípulos em sua capacidade civil. Tudo o que ele faz é ensinar quais são seus efeitos, “in foro conscientias”, quanto ao vínculo matrimonial.

As Bases do Divórcio

Como já se disse, o matrimônio é um pacto indissolúvel entre um homem e uma mulher. Não pode ser dissolvido por nenhum ato voluntário de repúdio por qualquer das partes contratantes, nem por um ato da Igreja ou do estado. “Aos que Deus juntou, não o separe o homem.” Não obstante, o pacto pode ser dissolvido, ainda que não por um ato legítimo do homem. É dissolvido pela morte. É dissolvido pelo adultério e, como ensinam os protestantes, pela deserção voluntária. Em outros termos, há certas coisas que por sua própria natureza constituem uma dissolução do vínculo matrimonial. Toda a autoridade legítima que o estado tem de sua parte é tomar conhecimento do fato de que o matrimônio está dissolvido; anunciá-lo oficialmente e fazer adequada provisão para a relação alterada das partes.

Já se viu na seção anterior que, segundo o claro ensino de nosso Salvador, o vínculo matrimonial fica anulado pelo crime de adultério. A razão para isso é que as partes já não mais são uma, no sentido misterioso em que a Bíblia declara que o homem e sua mulher são um só.[15] O Apóstolo ensina sobre este tema a mesma doutrina que Cristo ensinara. O capítulo sétimo de sua Primeira Epístola

aos Coríntios é dedicado a esta questão do matrimônio, com referência à qual lhe fizeram várias perguntas.

Ele primeiramente estabelece o princípio geral, baseado na Palavra de Deus e na natureza

do homem, de que o melhor é que cada homem tenha sua própria esposa, e cada mulher tenha seu próprio marido; mas, à vista da "presente (ou iminente) angústia", ele aconselha seus leitores a não se casar. Escreve aos coríntios como alguém escreveria a um exército que está prestes a entrar em conflito muitíssimo desigual com um país inimigo e durante prolongado período de tempo. Ele lhes diz: "Este não é o momento para pensardes em casar-vos. Tendes direito de fazê-lo. E em geral o melhor é que todos os homens se casem. Mas, em vossas presentes circunstâncias, casar-vos seria simplesmente pôr vossos ombros uma carga pesada e aumento de sofrimento". Essa limitação de seu conselho para não se casar, o qual se destina a pessoas nas circunstâncias em que se encontram aqueles a quem se dá o conselho, não só é expressa de maneira clara no versiculo 26, mas é a única maneira em que se pode conciliar Paulo consigo mesmo e com o ensino geral da Bíblia. Já se observou que nenhum dos escritores sacros fala em termos mais elevados acerca do matrimônio que este Apóstolo. Ele o apresenta como a união espiritual mais enobrecedora que existe, a qual eleva um homem para fora de si mesmo e o faz viver para outra pessoa; união essa tão elevada e excelente que faz com que seja um símbolo adequado da união entre Cristo e sua Igreja. O matrimônio, segundo este Apóstolo, faz pelo homem na esfera da natureza o que a união com Cristo faz por ele na esfera da graça.

Havendo assim dado em matéria de conselho que o melhor, nas circunstâncias em que se achavam, era que os cristãos não se casassem, passa a ministrar instruções aos já casados. Destes havia duas classes: primeiro, aqueles casamentos nos quais tanto o marido quanto a mulher eram cristãos; e, segundo, quando uma das partes era crente e a outra, incrédula, ou seja, judia ou pagã. Com respeito ao primeiro caso, ele diz que, visto que segundo a lei de Cristo o casamento é indissolúvel, nenhuma parte tem o direito de repudiar a outra. Mas, se em violação da lei de Cristo, uma esposa tinha abandonado seu marido, ela era obrigada ou a permanecer solteira, ou a reconciliar-se com seu marido. O Apóstolo assim implicitamente reconhece o princípio de que pode haver causas que justifiquem que uma mulher abandone seu marido, as quais não justificam a dissolução do vínculo matrimonial.

Com respeito àqueles casos nos quais uma das partes fosse cristã e a outra, incrédula, ele ensina, primeiramente, que tais casamentos são legítimos, e por isso mesmo não deveriam ser dissolvidos. Mas, em segundo lugar, que, se a parte incrédula é que desiste, ou seja, repudia o casamento, a parte crente não continua obrigada; ou seja, não continua ligada pelo vínculo matrimonial. Este parece ser o sentido claro. Se a parte incrédula está disposta a prosseguir com a relação matrimonial, a parte crente continua obrigada; ou seja, obrigada a ser fiel ao pacto matrimonial. Se o incrédulo não está disposto a permanecer, o crente, em tal caso, não fica obrigado; ou seja, obrigado pelo pacto matrimonial. Em outros termos, o matrimônio fica, portanto, dissolvido. Esta passagem é paralela a Romanos 7.2. O Apóstolo diz ali que uma mulher casada "está ligada pela lei ao marido, enquanto este vive; mas, se o mesmo morrer, ela desobrigada ficará da lei conjugal". Portanto, aqui ele diz: "Uma mulher está ligada a seu marido se ele estiver disposto a ficar com ela; mas, se a abandonar, ela está livre dele". Ou seja, a deserção voluntária anula o vínculo conjugal. Não obstante, essa deserção tem de ser deliberada e definitiva. Isso está implícito em todo o contexto. O caso em pauta é aquele em que o marido incrédulo se recusa a considerar sua parceira crente como esposa.

Esta interpretação da passagem é feita não só pelos intérpretes protestantes mais antigos, mas também pelo principais comentaristas modernos, como De Wette, Meyer, Alford e

Wordsworth, e nas Confissões das Igrejas Luterana e Reformada. Inclusive os romanistas assumem o mesmo ponto de vista. Aliás, eles sustentam que entre cristãos o matrimônio é absolutamente indissolúvel, exceto pela morte de uma das partes. Mas, se uma das partes é incrédula, afirmam que uma deserção anula o contrato conjugal. Acerca deste ponto, Comelius à Lapide, de Lovain e Roma, diz: "Nota, Apostolum permittere hoc casu non tantum thori divortium sed etiam matrimonii; ita ut possit conjux fidelis aliud matrimonium inire". Lapide evoca Agostinho, Tomás de Aquino e Ambrósio em apoio desta opinião.[16] A Lei Canônica ensina a mesma doutrina sob o título "Divortiis". O comentário de Wordsworth acerca da passagem é: "Ainda que um cristão não possa repudiar sua mulher como incrédula, se a mulher abandonar seu marido (xcopíCeiai), ele pode contrair segundas núpcias".

Os romanistas sem dúvida apoiam sua sanção às novas núpcias no caso suposto, com base em que há uma diferença essencial entre o matrimônio no qual uma parte ou as duas são pagãs, e o matrimônio no qual ambas as partes são cristãs.

Mas isso não constitui diferença alguma. Paulo já dissera que tais matrimônios desiguais são legítimos e válidos. Nenhuma parte pode legitimamente repudiar nem abandonar a outra. A base para o divórcio indicado não é diferença de religião, mas a deserção.

Há um meio-termo adotado por muitos, tanto antigos quanto modernos, na interpretação desta passagem. Admitem que a deserção justifica o divórcio, mas não novas núpcias da parte do desertado. A isso pode-se objetar:

1. Que não é consistente com a natureza do divórcio. Já vimos que no divórcio entre os judeus, tal como o explica Cristo e tal como era entendido pela Igreja apostólica, era aquela separação de marido e mulher que dissolvia o vínculo matrimonial. Esta idéia é expressa com o uso das palavras áiToÀúeiv, àcfuévca, xwpíÇeiv, e estas são as palavras que são aqui empregadas.

2. Esta interpretação é inconsistente com o contexto e com o desígnio do Apóstolo. Entre as questões submetidas à sua decisão se encontrava esta: “É lícito para um cristão permanecer na relação conjugal com um incrédulo?”. Paulo responde: “Sim; tais casamentos são lícitos e válidos. Portanto, se o descrente quiser manter a relação conjugal, o crente permanece obrigado; mas se o descrente recusar-se a manter o casamento, o crente não mais estará sujeito a ele”. Dizer que o crente não é mais obrigado a renunciar à sua religião, o que parece ser a idéia de Neander, ou que não é obrigado a forçar sua presença sobre um cônjuge indisposto, não tem nada que ver com o que aqui se trata. Nenhum cristão se considerará obrigado a renunciar à sua religião, e ninguém poderia imaginar que a vida conjugal possa prosseguir sem o consentimento das partes. Nesse sentido, não valeria a pena formular pergunta nem responder-lhe.

3. A deserção, pela própria natureza da ofensa, é uma dissolução do vínculo matrimonial. Por que a morte dissolve o matrimônio? Porque é uma separação definitiva. O mesmo se dá com a deserção. A incompatibilidade de temperamentos, a crueldade, a enfermidade, o crime, a insânia etc., coisas que as leis freqüentemente permitem como base do divórcio, não são incompatíveis com a relação conjugal. Uma mulher pode ter um marido desagradável, cruel ou ímpio, porém um homem no sepulcro ou um homem que se recusa a reconhecê-la como esposa não pode ser seu esposo.

Aliás, afirma-se que esta doutrina faz o matrimônio depender da opção das partes. Se cada qual pode desertar-se do outro, então o matrimônio é dissolvido.

A mesma objeção foi feita à doutrina de nosso Senhor, dizendo que o adultério destrói o vínculo conjugal. Afirmava-se que, se esse era o caso, uma parte podia dissolver o matrimônio pela prática desse crime. Como as objeções são as mesmas, a resposta é a mesma. Visto que o adultério é um crime, assim também a deserção; e ambos têm de ser castigados. A questão não é o que esses crimes merecem, mas quais são seus efeitos legítimos, segundo as Escrituras, sobre a relação conjugal.

O fato de a deserção ser uma base legítima para o divórcio foi, portanto, e como já se fez menção, a doutrina sustentada pelos reformadores Lutero, Calvino e Zuínglio, bem como quase sem exceção por todas as igrejas protestantes.[17]

A Doutrina da Igreja de Roma

O matrimônio é assim definido no catecismo romano: “Matrimonium est viri, et mulieris maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitas consuetudinem retinens”. A cláusula “inter legitimas personas” é assim explicada: “Qui a nuptiarum conjunctione legibus omnino exclusi sunt, ii matrimonium inire non possunt; neque, si ineant, ratum est, exempli enim gratia: qui intra quartum gradum propinquitate conjuncti sunt, puerque ante decimum quartum annum, aut puella ante duodecimum, quae aetas legibus constituta est, ad matrimonii justa foedera ineunda apti esse non possunt”. Sobre a cláusula “Individuam vitae consuetudinem retinens”, diz-se: “indissolubilis vinculi naturam declarat quo vir, et uxor colligantur”.[18]

O matrimônio deve ser contemplado sob dois aspectos. É uma instituição fundada na natureza, e por isso existe onde quer que existam seres humanos. É uma instituição legítima quer entre os pagãos, quer entre os cristãos. Mas, visto ser uma ordenança de Deus, tem uma natureza muito mais excelente entre os que conhecem o Deus verdadeiro e assim o consideram aqueles que adoram falsos deuses. E assim o matrimônio, sob a antiga dispensação, tinha um caráter muito mais elevado do que possuía entre os pagãos. Não obstante, entre os cristãos, o matrimônio é algo muito mais sacro do que era na economia mosaica. Cristo o elevou à dignidade de sacramento.[19]

O Matrimônio é um Sacramento

O termo *sacramento* é de significado vago e variado. Às vezes significa aquilo que é sagrado ou consagrado; às vezes, aquilo que tem ou se pretende ter um

significado sacro; ou seja, um sinal externo de alguma verdade ou graça religiosa; às vezes, um rito externo divinamente designado, instituído com a finalidade de ser um meio de graça; e, às vezes, um sinal

externo divinamente conferido para conter e comunicar a graça que ele significa. É neste último sentido que a palavra é usada pelos romanistas; e é neste sentido que eles ensinam que o matrimônio é um sacramento. Encontram a principal autoridade bíblica para esta doutrina em Efésios 5.32, onde, como entendem a passagem, as palavras tò puarripiov touro géya èotíú traduzidas na Vulgata por "Sacramentum hoc magnum est", referem-se ao matrimônio. Segundo esta versão e interpretação, o Apóstolo, na verdade, assevera diretamente que o matrimônio é um mistério. Mas (1.) As palavras não apontam para o matrimônio, e, sim, para a união mística entre Cristo e seu povo, como transparece da própria explicação do Apóstolo na cláusula seguinte: "mas eu me refiro a Cristo e à Igreja". Os dois temas, a união de esposo e esposa, e a união entre Cristo e seu povo, foram tão combinados e entrelaçados nos versículos precedentes, que seria difícil determinar a que se referiam as palavras "Grande é este mistério", não nos houvera dito o Apóstolo. Mas (2.) Ainda que o Apóstolo dissesse que a união matrimonial é um grande mistério, o que em certo sentido realmente é, isso não provaria que é um sacramento. A palavra "mistério", como usada na Bíblia, significa algo oculto ou desconhecido; algo que só pode ser conhecido por divina revelação. É assim que reiteradamente lemos que o próprio evangelho é um mistério (Ef 3.3-9); que a futura conversão dos judeus é um mistério (Rm 11.25); que a encarnação é grande mistério da piedade (lTm3.16); e algo obscuro ou enigmático é denominado mistério (Ap 17.5); e assim o mistério dos sete castiçais é seu significado secreto. Se, pois, Paulo diz que o matrimônio é um grande mistério no sentido em que o esposo e a esposa são unos, ou ainda no sentido de que o matrimônio tem importância sagrada, que é símbolo de grande verdade religiosa, é isso o que todos os protestantes admitem e o que é claramente ensinado nas Escrituras. O próprio Paulo apresentou o matrimônio justamente como sendo a grande analogia da união mística entre Cristo e a Igreja. (3.) Admitindo-se ainda que o matrimônio foi propriamente denominado "sacramentum", isso não provaria nada. A palavra latina não tinha o sentido atribuído pelos romanistas até bem depois da era apostólica. Não tinha esse sentido inclusive na Vulgata. Em 1 Timóteo 3.16, declara-se ser a manifestação de Deus em carne o "grande mistério da piedade", o que a Vulgata traduz "magnum pietatís sacramentum"; os romanistas, porém, não declaram que a encarnação é um sacramento no sentido eclesiástico desse termo. A Igreja Latina, contudo, havendo

gradualmente dado à palavra a idéia de rito ou cerimônia divinamente designada, que significa, contém e comunica graça, e achando, como as palavras eram entendidas, que o matrimônio declarado em Efésios 5.32 é um “sacramentum”, passou a ensinar que ele era um sacramento no mesmo sentido que o batismo e a Ceia do Senhor.

Os romanistas, pois, ensinam que o matrimônio é um sacramento não apenas porque é o sinal ou símbolo da união de Cristo e sua Igreja. Assim diz o Catecismo Romano:[20] (1.) Que ninguém duvidaria “quod scilicet viri, et mulieris conjunctio, cujus Deus auctor est, sanctissimi illius vinculi, quo Christus dominus cum Ecclesia conjungitur, sacramentum, id est, sacrum signum sit”. Se isso fosse tudo, nenhum protestante poderia objetar. (2.) Os romanistas, porém, ensinam que o matrimônio é um sacramento porque não só denota graça, mas também a confere. A cerimônia, incluindo o consentimento das partes, a bênção e a intenção do sacerdote, toma santos a noiva e o noivo. Ela os santifíca. “Ex opere operato”, transforma o mero amor natural e humano naquela santa afeição espiritual que toma sua união o emblema

adequado da união entre Cristo e sua Igreja. Sobre este ponto, o Concilio de Trento afirma:[21] “Gratiam, vero, quae naturalem illum amorem perficeret et indissolubilem unitatem confímaret, conjugesque sanctificaret, ipse Christus, venerabilium sacramentorum institutor, atque perfector, sua nobis passione promeruit”. Seria uma grande bênção se isso fosse verdade. Entretanto, os fatos provam que a eficácia sacramental do matrimônio não santifica tanto esposos e esposas a ponto de transformar seu amor mútuo à semelhança do santo amor de Cristo por sua Igreja, da mesma forma que o batismo não confere (aos que não colocam nenhum obstáculo) todos os benefícios, subjetivos e objetivos, da redenção de Cristo. Se a teoria sacramental fosse genuína, todos os cristãos seriam perfeitos, e a cristandade seria paradisíaca.

O matrimônio entre cristãos, segundo os romanistas, é indissolúvel. Nem o adultério, nem a deserção, justificam o divórcio. Tão-somente a morte pode desfazer o vínculo. Todavia, não se deve inferir disto que o matrimônio é uma instituição mais sacra entre os romanistas do que entre os protestantes. Qualquer afastamento das normas bíblicas é com certeza nocivo. A negação de que o adultério destrói o vínculo conjugal naturalmente leva, e de fato tem levado, tal crime a tomar-se mais freqüente, mas também ao artifício antibíblico de remediar a injustiça, forçando esposo ou esposa a manter uma relação conjugal com um cônjuge culpado. Um desses artifícios é a multiplicação das causas de

separação “a mensa et thoro”; e o outro ainda mais antibíblico é a multiplicação das razões que tomam o matrimônio nulo e sem validade “ab initio”. Os teólogos romanistas enumeram não menos que dezesseis causas que tomam o matrimônio nulo.[22]

As causas que justificam a separação sem divórcio são votos, adultério, apostasia e crimes. Sob o último tópico, incluem-se a crueldade e a prodigalidade. Se as partes não haviam sido batizadas, permitia-se o divórcio “a vinculo” quando um dos cônjuges se tomava romanista, e o outro se recusava, e também por algum crime grave. Toda a matéria está nas mãos da Igreja, a qual reivindica o direito de fazer e desfazer, a seu talante, os impedimentos ao matrimônio. “Si quis dixerit Ecclesiam non potuisse constituere impedimenta, matrimonium dirimentia, vel in iis constituendis errasse; anathema sit.”[23] Naquele período, a Igreja de Roma elegeu a consangüinidade como o sétimo grau no impedimento ao matrimônio; atualmente ela proíbe o matrimônio como o quarto grau inclusivo. “A antiga teoria católica do matrimônio”, diz o Reitor Woolsey, “foi praticamente um fracasso em todas as suas partes, em sua carranca ascética sobre o matrimônio, em exigir do clero uma abstinência não requerida do leigo cristão, em ensinar que nada, senão a morte, poderia liberar o cônjuge de suas

obrigações. Ao buscar nele uma virtude impraticável, e proibir a alguns o que Deus a todos permitiu, ela abriu uma fonte de vício com um mínimo de incitamento à virtude.”[24]

Leis de Países Protestantes Concernentes ao Divórcio

Já se demonstrou que os protestantes, fazendo das Escrituras seu guia, ensinaram que a dissolução do vínculo conjugal só era permitida mediante duas ofensas: o adultério e a deserção voluntária. No que diz respeito às igrejas e suas confissões, esta é ainda a doutrina de quase todos os protestantes denominacionais. Entretanto, quando o matrimônio veio a ser considerado essencialmente um contrato civil, caiu gradualmente na jurisdição do estado, e as leis passaram a variar nos diferentes países, visto que os legisladores se deixaram influenciar por meros conceitos de justiça e conveniência. A legislação de todas as nações européias foi grandemente influenciada pela antiga lei romana; e, portanto, quando o matrimônio foi removido da jurisdição exclusiva da Igreja, as leis concernentes a ele foram mais ou menos adaptadas à luz daquele antigo código. As leis romanas concernentes ao divórcio eram bastante

imprecisas. O consentimento mútuo era, mesmo depois que os imperadores romanos se tomaram cristãos, considerado razão suficiente para dissolver o vínculo conjugal. Quando a Igreja conquistou a ascendência sobre o estado, e o papa tomou-se o legislador virtual da cristandade, o divórcio por qualquer razão foi proibido; e, quando e onde o papa foi por sua vez destronado, houve uma tendência geral para o retomo da frouxidão da legislação romana.

Inglaterra

A Inglaterra foi uma exceção a essa regra. Ela desconsiderou menos os costumes papais do que qualquer outra nação protestante. Por um longo tempo após a Reforma, nenhuma lei especial concernente ao divórcio foi promulgada. Os tribunais eclesiásticos podiam decretar a separação "a mensa et thoro", mas um divórcio completo "a vinculo" só podia ser obtido através de um ato especial do Parlamento. Sob o reinado do atual soberano, tais questões foram removidas dos tribunais eclesiásticos e remetidas a um tribunal civil. Esse tribunal é autorizado a conceder separação judicial "a mensa et thoro" com base em adultério, ou crueldade, ou deserção sem justa causa por dois anos em diante; e a dissolução do matrimônio em razão do simples adultério por parte da esposa, ou do adultério agravado por parte do esposo. Tal divórcio dá a ambas as partes a liberdade de contrair novas núpcias. "No todo, com sérios defeitos", diz o Reitor Woolsey, "parece-nos ser uma excelente lei. Honra o pais cristão onde ela é imposta e promove certamente grande melhoria no modo anterior de regular o divórcio na Inglaterra."[25] É possível que seja uma boa lei em comparação com a ilegalidade que a precedeu, e em comparação com a legislação imprecisa de outras nações protestantes, mas não é boa por não se conformar às Escrituras. O Novo Testamento não faz, como se faz nessa lei, tanta distinção entre o adultério por parte da esposa e a mesma

ofensa por parte do esposo. E não é bom permitir à deserção voluntária ser a base legítima de divórcio, se, como os protestantes quase universalmente crêem, a Bíblia ensina o contrário.

França

Na França, as leis da Igreja de Roma estiveram em vigor até a Revolução. Aquele evento lançou tudo em confusão, e a santidade do matrimônio foi em grande medida desconsiderada. Sob o império do primeiro Napoleão, o código civil permitiu o divórcio. (1.) pelo adultério simples por parte da esposa; (2.)

pelo adultério agravado por parte do esposo; (3.) por ultrajes e crueldades; (4.) pela condenação de uma das partes a um castigo infamante; e (5.) pelo persistente consentimento mútuo. A restauração dos Bourbons pôs fim a essas leis e levou à total proibição do divórcio.

Alemanha

Entre os protestantes da Alemanha, os conceitos dos reformadores, como uma idéia geral, controlaram a ação dos estados gerais sobre este tema até cerca de meados do século dezoito, quando as leis do matrimônio se tomaram grandemente relaxadas. Gõschen atribui essa mudança em grande medida à influência de Tomásio (f 1728), que considerava o matrimônio uma instituição meramente civil designada aos propósitos do estado, a qual, portanto, podia ser anulada sempre que deixasse de corresponder ao fim colimado.[26] A lei atual da Prússia, ainda que melhor que a legislação anterior, está muito abaixo do padrão bíblico. Além do adultério e da deserção voluntária, faz de muitos outros motivos ofensivos base para o divórcio, por exemplo, complô para ameaçar ou tirar a vida da outra parte; injúrias grosseiras; danosa incompatibilidade de temperamento; crimes que contraem infamante castigo; habitual embriaguez e extravagância; e deliberado consentimento mútuo, se não há filhos como frutos do matrimônio a ser dissolvido.

Estados Unidos

As leis dos diversos estados desta União, sobre o tema do divórcio, variam da extrema rigidez à extrema frouxidão. Na Carolina do Norte jamais se deu um divórcio. O efeito da recusa de considerar o adultério como uma dissolução do vínculo conjugal é, como se prova pela experiência de países católicos, levar o povo a considerar esse crime uma ofensa perdo-ável. É sujeito à ação penal. Em Nova Iorque, o adultério é a única base para o divórcio; mas a separação de leito e pensão é concedida em caso de crueldade, deserção e recusa, por parte do esposo, em fazer provisão para o sustento da esposa. Em diversos dos outros estados, além do adultério e da deserção, muitos outros motivos são suficientes para justificar o divórcio; desses, os seguintes são os principais: prisão, negligência em prover a manutenção da esposa, embriaguez habitual e crueldade. Em alguns estados, toda a questão é deixada à discrição dos tribunais. Na lei de Maine, afirma-se que o divórcio “a vinculo” pode ser con-

cedido por qualquer justiça do Supremo Tribunal, “quando no exercício de sã

discrição, ele pareça razoável e oportuno, conducente à harmonia doméstica e consistente com a paz e moralidade da sociedade". A lei de Indiana diz que o divórcio pode ser concedido por qualquer causa que o tribunal julgue justa.[27] Em Rhode Island, ao enumerar as causas específicas, acrescenta-se: "e por qualquer outro grosseiro mau comportamento e perversidade de qualquer das partes, repugnante e em violação ao pacto conjugal". Em Connecticut, o estatuto promulgado em 1849 permite o divórcio no caso de "qualquer má conduta quando permanentemente destrói a felicidade do requerente e macula o propósito da relação conjugal".[28]

O Dever da Igreja e de Seus Oficiais

Há certos princípios relacionados a esta questão que serão geralmente concedidos: (I.) Cada corpo legislativo é obrigado a conformar suas sanções à lei moral. (2.) Cada legislatura cristã é obrigada a conformar sua ação às leis do cristianismo. Por legislatura cristã, entende-se aquela que elabora leis para o povo cristão. Não é necessário que as represente como cristãs para ser seu agente no ensino, propagação ou imposição dos princípios da religião cristã. E suficiente que se constitua em uma legislatura cristã para que o grande corpo de seus constituintes, que é obrigado a obedecer às suas leis, seja cristão. Ninguém hesita em dizer que a Itália, a Espanha e a França são países católicos; ou que a Inglaterra, a Suécia e a Prússia são protestantes. Como todos os poderes de legislaturas derivam do povo, é irracional presumir que o povo delegue a seus representantes autoridade para violar sua religião. Nenhuma legislatura de um estado cristão, portanto, pode ter o direito de elaborar leis inconsistentes com a religião cristã. Este princípio, tão racional e óbvio, é tido como abstrato. Nenhum estado nesta União ousaria legalizar o adultério ou bigamia. Antes da Reforma, todas as questões concernentes ao matrimônio estavam sob a jurisdição da Igreja; depois daquele evento foram, nos países protestantes, atribuídas às autoridades do estado. "Não obstante", diz Stahl, "nunca penetrou na mente dos reformadores a afirmação de que o matrimônio era uma instituição puramente civil, determinada por leis civis e não religiosas, ou que o testemunho da Igreja quanto às leis divinas do matrimônio não era uma norma obrigatória para a legislação do estado."[29] E em termos ainda mais gerais, ele declara: "O que a Igreja como tal [o corpo de cristãos] testifica ser uma lei divina e imutável, 'jus divinum', e se mantém dentro de sua esfera, é a norma e limite intransitáveis para a legislação de um estado cristão".[30]

(3.) Nenhum ato de qualquer legislação humana contrária à lei moral pode

obrigar ninguém, e nenhum ato contrário à lei de Cristo pode obrigar nenhum cristão. Portanto, se um tribunal humano anula um matrimônio por qualquer outra razão além daquelas assinaladas na Bíblia, o matrimônio nem por isso fica dissolvido. A juízo dos cristãos, ele permanece em pleno vigor; e são obrigados a considerá-lo assim. Em contrapartida, se o estado pronuncia

válido um matrimônio que a Bíblia declara sem validade, então ele é sem validade para os cristãos. Não há outra saída. Os cristãos não podem abandonar suas convicções, nem podem renunciar à sua adesão a Cristo. Este estado de conflito entre as leis e a consciência do povo é a conseqüência necessária, se um corpo legislativo que elabora as leis aplicáveis a cristãos não contempla uma autoridade que esse povo considera divina.

(4.) As leis de muitos dos estados desta União, sobre a questão do divórcio, são antibíblicas e imorais. Se as primeiras o são, então as últimas também o são pelo prisma de todo aquele que crê na divina autoridade da Bíblia. Se as Escrituras são a única regra infalível de fé e prática, então contêm o único padrão de certo e errado. A lei moral não é algo imposto por si mesmo. Ela não é o que qualquer ser humano ou corporação de seres humanos imagina ser certo ou conveniente. É a vontade revelada de Deus quanto à conduta humana; e tudo o que contraria essa vontade é moralmente errôneo. Se isso é assim, então não pode haver dúvida de que as leis do divórcio de muitos de nossos estados são imorais. Elas violam a lei de Deus. Anulam os casamentos por outras razões além daquelas permitidas nas Escrituras, e inclusive, em alguns casos, a juízo dos tribunais. Declaram pessoas como não sendo esposo e esposa, os quais, pela lei de Deus, são esposo e esposa. Declaram legalmente casados aqueles cuja união Cristo declara ser adulterina. Ou seja, legalizam o adultério. Essa é uma conclusão que não tem como ser evitada, exceto negando ou a autoridade da Bíblia, ou que ela legisla sobre a questão do matrimônio. Se o matrimônio fosse apenas um contrato civil, acerca do qual as Escrituras não fornecem diretrizes especiais, poderia ser regulamentado pelo estado segundo seus conceitos de sabedoria ou conveniência. Mas se é uma ordenança de Deus; se este revelou sua vontade sobre quem pode e quem não pode unir-se em casamento, e quem, quando casado, pode ou não ser liberado do vínculo conjugal, então o estado não tem mais direito de alterar essas leis do que tem de alterar o Decálogo e legalizar a idolatria ou a blasfêmia. Não há utilidade alguma em acobertar este problema. É errôneo considerar leis anticristãs como questões de pouca importância.

A ação do estado nesta questão não é meramente negativa. Não ignora nem se

recusa simplesmente a castigar a violação da lei bíblica do divórcio, mas intervém com sua ação positiva e declara que determinados cônjuges não são marido e mulher, entre os quais, segundo a lei de Deus, o vínculo do matrimônio ainda subsiste. Ela condena a bigamia, mas sanciona o que a Bíblia declara ser bigamia. A lei do estado e a lei de Deus, neste aspecto, são tão opostas uma à outra, que quem obedece uma viola a outra.

(5.) Visto que a Igreja e seus oficiais se acham debaixo da mais alta obrigação de obedecer à lei de Cristo, segue-se que, onde a ação do estado entre em conflito com esta lei, a ação do estado deve ser ignorada. Se uma pessoa se divorcia com base em razões não biblicas e se casa novamente, tal pessoa não pode ser recebida consistentemente à comunhão da Igreja. Se um ministro é chamado a solenizar o casamento de alguém indevidamente divorciado, ele não pode, consistentemente, com sua adesão a Cristo, levar a bom termo o serviço.
Este conflito entre a lei civil e a divina é um grande mal, e amiúde, em toda a Prússia, tem suscitado grandes dificuldades.

Como todas as denominações cristãs, romanistas e protestantes, estão concordes sobre este tema, é motivo de perplexidade permitir que essas leis objetáveis de divórcio figurem nos livros estatutários de tantos de nossos estados. Esse fato prova ou que não se tem chamado a atenção pública, em grau satisfatório, para o problema, ou que a consciência pública está

lamentavelmente cega ou fechada. O remédio está na Igreja, a qual é a testemunha de Deus na terra, obrigada a testificar da veracidade e manutenção de sua lei. Se os cristãos, em sua capacidade individual e em seus tribunais eclesiásticos, unirem seus esforços a fim de despertar e orientar o sentimento público sobre este tema, há pouca dúvida de que essas leis objetáveis serão repelidas.

O Mal Social

Este não é um tema a ser discutido nestas páginas; algumas observações, contudo, em referência a ele talvez não sejam fora de propósito.

1. É evidentemente utópico esperar que se possam impedir todas as violações do sétimo mandamento, não mais que as leis contra o furto ou a falsidade jamais poderão ser desrespeitadas.

2. A história do mundo revela que o instinto que leva ao mal em questão nunca

poderá ser mantido dentro dos limites apropriados, exceto por meio de princípio moral ou através do matrimônio.

3. Para esses dois meios de correção, pois, os esforços dos amigos da virtude seriam principalmente direcionados. Não pode haver cultura moral sem preparo religioso. Se reabilitarmos nossos semelhantes, é preciso conduzi-los e conservar a eles e à vida deles, do princípio ao fim, sob a influência da verdade e das ordenanças de Deus; a execução desta obra é um dever designado à Igreja. Além dessa cultura moral, há necessidade de esforço especial para a produção de um sentimento público apropriado acerca deste mal especial. Enquanto o sétimo mandamento puder ser violado sem grave perda do respeito próprio ou da confiança pública, deita-se por terra uma das barreiras mais fortes contra o vício. Se a perda do caráter é tão certamente resultante de uma brecha no sétimo mandamento, como resulta o furto ou o perjúrio, o mal seria diminuído em grau satisfatório. Isso já é fato com respeito a certas classes. É assim no tocante às mulheres; e é assim no caso do clero. Se um ministro do evangelho for culpado desta ofensa, ele é tão certa e eficazmente arruinado como seria pela prática de qualquer outro crime de homicídio. A mesma lei moral, contudo, obriga a todos os homens. O furto no caso de um homem é, em seu caráter essencial, justamente o que ele é no caso de qualquer outro.

4. O preventivo divinamente designado para este mal social se acha estabelecido em 1 Coríntios 7.2: “Mas, por causa da impureza, cada um tenha sua própria esposa, e cada uma, o seu próprio marido”. Não se pode negar que existem sérias dificuldades, no atual estado da sociedade, para contrair matrimônio na juventude. A principal delas é indubitavelmente o dispendioso estilo de vida geralmente adotado. Os jovens acham impossível começar a vida de casados com as comodidades e os luxos a que estavam acostumados na casa de seus pais, e por isso negligenciam ou adiam o enlace matrimonial. Com respeito às classes mais pobres, poder-se-ia estabelecer uma provisão para dotar as mulheres jovens de bom caráter com o fim de facilitar-lhes começar sua vida conjugal com facilidade. Também se podem fazer arranjos de vários tipos para amenizar os gastos da vida em família. A meta a cumprir é facilitar o enlace matrimonial. Os que se sentem tão felizes a ponto de achar em um dito bíblico a razão última e o mais elevado motivo, podem ver a meta sendo atingida, ainda que, como no presente caso, sejam obrigados a deixar os meios de sua consecução com os especialistas em ciência social.

Matrimônios Proibidos

Que certos casamentos são proibidos, é o juízo quase universal da raça humana. Entre os antigos persas e egípcios, de fato se permitia o casamento dos parentes mais próximos, e no período corrompido do Império Romano predominou mais ou menos igual frouxidão. Tais fatos isolados não invalidam o argumento do juízo geral da humanidade. O que todos os homens pensam ser errado, deve ser errado. Essa unanimidade não pode ser explicada exceto pela pressuposição de que o juízo no qual os homens assim concordam se fundamenta na constituição de sua natureza, e que essa constituição é obra de Deus. Há casos, portanto, nos quais a “vox populi” é a “vox Dei”.

A Base ou Razão de Tais Proibições

A razão pela qual a humanidade tão geralmente condena o casamento de parentes próximos não pode ser física. A fisiologia não é ensinada por instinto. Portanto, não é apenas uma pressuposição indigna, mas também insatisfatória, que tais casamentos foram proibidos só porque tendem a deteriorar a raça. O fato presumido pode ser ou não certo; mas, se for admitido, é totalmente insuficiente para explicar o juízo condenatório em questão.

As duas razões mais naturais e evidentes pelas quais são proibidos os casamentos de parentes mais próximos são, primeiro, que o afeto natural que os parentes sentem uns pelos outros é incompatível com o amor conjugal. Ambas as coisas não podem coexistir. A última é uma violação e destruição da primeira. Essa razão não precisa ser declarada. Não requer ilustração alguma. Esses afetos naturais são não apenas saudáveis, mas são, nos mais elevados graus de parentesco, também sagrados. A segunda base para tais proibições é o respeito pela pureza doméstica. Quando as pessoas estão tão estreitamente relacionadas entre si a ponto de justificar-se sua vivência como uma só família, devem ser sagradas umas para com as outras. Se não fosse esse o caso, dificilmente deixaria de ocorrer o mal quando os jovens crescem na familiaridade da vida doméstica. A mais superficial inspeção dos detalhes da lei estabelecida no capítulo dezoito de Levítico revela que este princípio serve de base para muitas de suas especificações.

O dr. J. D. Michaelis, em sua obra sobre a lei de Moisés, faz desta a única razão para as proibições levíticas. Ele chega ao extremo de negar que a “proximidade de parentesco” seja em si algum impedimento para o casamento. Seus pontos de vista tiveram grande influência não só na opinião pública, mas até mesmo na legislação alemã. Tal influência, contudo, se desvaneceu quando um sentimento

moral e religioso mais profundo ganhou ascendência.[31]

A Teoria de Agostinho

Agostinho apresentou sobre esta questão uma teoria que continua tendo defensores fervorosos. Ele afirmava que o desígnio de todas essas proibições era ampliar o círculo dos afetos sociais. Os irmãos e as irmãs se acham ligados entre si por amor mútuo. Caso se casem entre si, o círculo não se expande. Se escolherem esposos e esposas dentre os estranhos, um número maior de pessoas é incluído nos vínculos do amor mútuo. “Habita est ratio rectissima charitatis, ut homines quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur; nec unus in uno multas haberet, sed singulse spargerentur in singulos; ac sic ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent.” E assim chega a ser: “Ut unus homo haberet alteram sororem, alteram uxorem, alteram consobrinam, alterum patrem, alteram avunculum, alteram socerum, alteram matrem, alteram amitam, alteram soeram: atque ita se non in paucitate coarctatum, sed latius atque numerosius propinquitatibus crebris vinculum sociale diffúnderet”."[1]

Um escritor na revista “Evangelische Kirchen-Zeitung”, de Hengstenberg, adota e defende esta teoria de maneira elaborada. Ele tenta demonstrar que ela responde a todos os crité-rios através dos quais se deveria ensaiar uma teoria sobre a questão. Esses casamentos são chamados de “abominações”, e ele pergunta: Não é vergonhoso contestar a benevolente ordenança de Deus para ampliar o circulo dos afetos sociais? São chamados “confusão” porque unem aqueles a quem Deus ordena ficar separados. Ele também explica a propriedade dos casamentos entre irmãos e irmãs na família de Adão: porque no princípio o círculo de afetos não admitia seu alargamento. Inclui até mesmo o caso da lei do levirato, a qual obrigava um homem a casar-se com a viúva sem filhos de seu irmão. A lei que proíbe o casamento de parentes só é mantida quando a relação é estreita. Portanto, deve haver casos justamente na linha além da qual a relação não impede o casamento. E com respeito aos que estão juntos dentro da linha, deve haver considerações que às vezes são maior peso que as objeções a determinado casamento. Que Deus suspenda a lei que proíbe o casamento de um homem com a viúva de seu irmão, quando o irmão morre sem filhos, esse escritor alemão acha impossível. Diz ele: “O mal pode ser tolerado, mas não ordenado”. Acrescenta que causa riso (man muss es naiv nennen) que Gerhard encontre uma analogia entre o caso em questão e a permissão dada aos israelitas de espoliar os egípcios.[32] [33] É provável que o venerável Gerhard risse das críticas

do escritor. Em primeiro lugar, Deus não pode permitir o mal mais que pode ordená-lo. Um ato de outra forma mau deixa de sê-lo quando ele [Deus] ou o permite (ou seja, o sanciona), ou o ordena. Se Deus ordena que um homem seja morto, sua morte deixa de ser homicídio. Há dois princípios de moralidade geralmente aceitos e claramente bíblicos: um deles é que qualquer daquelas leis morais fundamentadas não sobre a natureza imutável de Deus, mas sobre as relações dos homens em seu presente estado de existência, pode ser posta de lado pelo divino legislador sempre que lhe parecer bem; tal como Deus, sob a antiga dispensação, pôs de lado a lei monogâmica original do matrimônio. A poligamia não era pecaminosa enquanto Deus a permitisse. O mesmo princípio está envolvido nas palavras de Cristo: Deus ama a misericórdia e não o sacrifício. Quando duas leis entram em conflito, a mais fraca cede à mais forte. É errôneo trabalhar no sábado, mas qualquer quantidade de

trabalho nesse dia se toma um dever, se necessária para salvar a vida. No caso da lei do levirato, a proibição de contrair matrimônio com a viúva de um irmão cedia ao que, sob a economia mosaica, se considerava obrigação superior, ou seja, perpetuar a família. Morrer na infância era considerado uma das maiores calamidades.

Não obstante, a questão acerca das razões para essas proibições é de importância secundária. É possível que não vejamos exatamente em todos os casos por que se proíbem certas coisas. O fato de estarem proibidas deveria satisfazer a razão e a consciência. As duas importantes perguntas a considerar em relação a esta questão são: primeiro, ainda está em vigor a lei levítica acerca dos casamentos proibidos? E, segundo, como se deve interpretar esta lei, e que casamentos ela proíbe?

A Lei Levítica do Matrimônio Ainda Está em Vigor?

1. É um argumento poderoso *a priori* em favor de uma resposta afirmativa a esta pergunta dizer que ela sempre foi considerada obrigatória por toda a Igreja Cristã.

2. A razão designada à proibição contida nesta lei é que ela não faz referência especial aos judeus. Não está baseada em suas circunstâncias peculiares, nem no desígnio de Deus em escolhê-los como depositários de sua verdade a fim de preparar o mundo para a vinda do Messias. A razão assinalada é “parentesco próximo”. Esta razão tem tanta força em um tempo como no outro, para todas as

nações como para qualquer nação. Nada havia de peculiar na relação que tinham os pais hebreus com seus filhos, ou os irmãos hebreus com suas irmãs, nem os tios hebreus com suas sobrinhas, que fosse base para essas proibições. A razão para elas era a proximidade do próprio parentesco, tal como existe em cada e em todos os séculos. Portanto, há diante de Deus uma razão permanente pela qual os parentes próximos não devem casar-se.

3. Se a lei levítica não continua em vigor, não temos lei divina acerca desta questão. Então o incesto não seria pecado. Seria tão-somente um delito conta a lei civil, e um pecado contra Deus só até onde se toma pecaminoso violar a lei do estado. Isso, porém, é contrário ao juízo universal dos homens, pelo menos dos cristãos. Que os pais e filhos, irmãos e irmãs casem entre si, é considerado terrível pecado contra Deus, independentemente de toda e qualquer proibição humana. Mas, se é um pecado contra Deus, então tem de estar proibido em sua Palavra, ou devemos abandonar o princípio fundamental do protestantismo, de que as Escrituras são a única regra infalível de fé e prática. E como tais casamentos não estão proibidos expressamente na Bíblia exceto na lei levítica, se esta lei não os proíbe, então a Bíblia não os proíbe.

4. Os juízos de Deus são fulminantes contra as nações pagãs por permitirem os casamentos proibidos pela lei levítica. Em Levítico 18.3, lemos: “Não fareis segundo as obras da terra do Egito, em que habitastes, nem fareis segundo as obras da terra de Canaã, para a qual eu vos levo, nem andareis nos seus estatutos”. Esta é a introdução à lei dos matrimônios proibidos, contendo as especificações das “ordenanças” dos egípcios e cananeus, que o povo de Deus tinha sido proibido de seguir. E no versículo vinte e sete deste mesmo capítulo, no final dessas especificações, lemos: “Porque todas estas abominações fizeram os homens desta terra que nela estavam antes de vós; e a terra se contaminou”. De novo, no capítulo 20.23, ainda em referência a tais matrimônios, lemos: “Não andeis nos costumes da gente que eu lanço de diante de vós, porque fizeram todas estas coisas; por isso, me aborreci deles”. Esta

é uma prova clara de que estas leis eram obrigatórias não só para os judeus, mas também para todos os povos e em todos os tempos.

5. A obrigação contínua da lei levítica acerca desta questão é também reconhecida no Novo Testamento. Esse reconhecimento está envolvido na constante referência à lei de Moisés como a lei de Deus. Se em qualquer de suas partes ou especificações ela não é obrigatória, isso tem de ser demonstrado.

Contém muitas coisas que, à luz do Novo Testamento, sabemos que se destinavam simplesmente a manter os hebreus como nação separada; muito era tipológico; muito eram sombras de coisas vindouras, e se desvaneceram quando a substância foi revelada. Mas muito havia que era de obrigação moral e permanente. Se Deus dá uma lei aos homens, os que negam a perpetuidade de sua obrigação estão obrigados a demonstrá-lo. A presunção é que ela continua em vigor a não ser que se demonstre o contrário. E será difícil demonstrar que leis baseadas nas relações sociais permanentes dos homens foram designadas para serem temporais.

Além desta consideração geral, encontramos reconhecimentos específicos da obrigação contínua da lei levítica no Novo Testamento. João Batista, tal como registrado em Marcos 6.18 e Mateus 14.4, disse a Herodes que não lhe era lícito possuir a esposa de seu irmão Filipe. Não importa, para o argumento, se Filipe vivia ainda ou não. O delito de que João Batista acusava Herodes não era que ele tomara a mulher de outro, mas que tomara a mulher de seu irmão. Pode-se objetar contra este argumento dizendo que, durante o ministério de João Batista, continuava em vigor a lei de Moisés. Isso o nega Gerhard, que argumenta com base em Mateus 11.13: “Porque todos os Profetas e a Lei profetizaram até João”, que o ministério de João Batista pertence à nova dispensação.[34] Isso é passível de dúvida. Não obstante, João expressou o sentimento moral de sua época; e o registro deste fato por parte dos evangelistas, cujos Evangelhos foram escritos depois da plena organização da Igreja, apresenta-se de uma forma que envolvia a sanção do juízo que João Batista expressara contra o matrimônio de Herodes com a mulher de seu irmão. É preciso ainda ter em mente que a família de Herodes era iduméia, e portanto uma lei meramente judaica não tinha autoridade natural sobre eles.

Além do mais, o Apóstolo, em 1 Coríntios 5.1, fala de um homem que se casara com sua madrasta como sendo um delito inaudito. Que se trata de um caso de matrimônio e não de adultério é coisa patente, porque a expressão ***ywalKa*** exetv nunca é usada no Novo Testamento exceto em referência ao matrimônio. Portanto, este é um claro reconhecimento da obrigação contínua da lei que proíbe matrimônios entre parentes próximos, fosse a relação estabelecida por consangüinidade ou por afinidade.

6. A Biblia por toda a parte mantém a autoridade daquelas leis que têm seu fundamento na constituição natural dos homens. O fato de que esta lei levítica é uma autenticação de uma lei da natureza pode-se inferir à luz de que, com raras

exceções, o matrimônio com parentes próximos é proibido em todas as nações. Paulo diz que o matrimônio de um homem com sua madrasta era coisa que não se ouvia nem mesmo entre os pagãos. Cícero exclama: “Nubit genero socrus.... O mulieris incredibile et praster hanc unam in omni vita inauditum!”."[4] Diz

Beza: Não se deve ignorar que as leis civis dos romanos concordam complemente com a lei divina com referência a esta questão. Parecem havê-la copiado.[35] [36]

Nenhuma Igreja Cristã duvida da obrigação contínua em relação a qualquer das leis do Pentateuco, das quais se possa dizer que a razão de sua promulgação está nas relações permanentes dos homens, por cuja violação os pagãos são condenados, e que o Novo Testamento indica que elas continuam em vigor, e que as nações pagãs, agindo sob a diretriz da consciência natural, têm promulgado.

Como se Deve Interpretar a Lei Levítica?

Admitindo que a lei levítica do matrimônio continua em vigor, vem a lume a seguinte pergunta: Como se deve interpretá-la? Ela deve ser compreendida como que especificando os graus de relação, seja de consangüinidade, seja de afinidade, dentro dos quais o matrimônio é proibido? Ou deve ser considerada uma enumeração de casos particulares, de maneira que não se deve incluir na proibição nenhum caso não mencionado especificamente?

A primeira dessas regras de interpretação é geralmente a adotada, pelas seguintes razões:

1. A própria linguagem da lei. Ela começa com uma proibição geral de casamentos entre os que mantêm parentesco próximo. A proximidade de parentesco é a base da proibição. As especificações que seguem destinam-se a mostrar que grau de parentesco causa uma proibição. Esta razão se aplica a muitos casos particulares não mencionados especificamente em Levítico 18 ou em outros lugares. A lei pareceria aplicável a todos os casos nos quais se encontre a razão divinamente assinalada para sua promulgação.

2. O desígnio da lei, como já vimos, é duplo: Primeiro, manter sagradas aquelas relações que naturalmente dão origem a sentimentos e afetos inconsistentes com a relação conjugal; e, segundo, a preservação da pureza

doméstica. Como os afetos naturais se devem em parte à própria constituição de nossa natureza, e em parte à familiaridade e constância da relação, e ao intercâmbio de gestos amáveis, é natural que a enumeração de casos proibidos ocorresse, na seleção, com referência àqueles em quem esta familiaridade de relação prevalecesse, quando ocorreu a promulgação. No Oriente, a família está organizada sob princípios distintos daqueles do Ocidente. Especialmente entre as antigas nações orientais, os do sexo masculino de uma família com suas esposas permaneciam juntos; enquanto suas filhas, dadas em casamento, saíam e se misturavam com as famílias de seus maridos. Por isso ocorria que os parentes do lado paterno se tomavam associados íntimos, enquanto os do mesmo grau do lado materno podiam ser totalmente estranhos. Portanto, uma lei elaborada no princípio da proibição de casamento entre partes tão relacionadas a ponto de penetrar os vínculos do afeto natural, e que participavam do mesmo círculo doméstico, trataria principalmente de especificações de relações do lado paterno. Mas nem por isso se seguiria que parentescos do mesmo grau poderiam casar-se livremente entre si porque não estavam expressamente especificados na enumeração. A lei se aplica, em princípio, a todos os casos, enumerados ou não, nos quais a proximidade de parentesco seja a fonte do afeto natural, e nos quais leva e justifica uma associação íntima.

3. Outra consideração em prol do princípio de interpretação geralmente adotado é que a

regra oposta introduziria as mais graves incoerências na lei. A lei proíbe o casamento entre os parentes próximos e, segundo esta regra de interpretação, permitiria e proibiria alternadamente certos casamentos nos quais a relação é exatamente a mesma. Portanto, um homem não pode casar-se com a filha de seu filho, mas uma mulher pode casar-se com o filho de sua filha; um homem não pode casar-se com a viúva do irmão de seu pai, mas pode casar-se com a viúva do irmão de sua mãe. Uma mulher não pode casar-se com dois irmãos, mas um homem pode casar-se com duas irmãs. Tais inconsistências seriam inteligíveis se a lei fosse uma promulgação temporal e local, designada para um estado transitório da sociedade, mas são totalmente inexplicáveis se a lei é de obrigação permanente e universal. E certamente preferível uma regra de interpretação que traga uniformidade e consistência a essas sanções das Escrituras, em vez daquelas que trariam confusão e inconsistência.

Graus Proibidos

Os casos mencionados de maneira específica são: 1. A mãe. 2. A madrasta. 3. A neta. 4. A irmã e a meio-irmã, “nascida em casa ou nascida fora”, ou seja, legítima ou ilegítima. 5. A tia paterna. 6. A tia materna. 7. A mulher do irmão do pai. 8. A nora. 9. A mulher do irmão. 10. Uma mulher e sua filha. 11. A neta da mulher. 12. Duas irmãs concomitantemente.

tem yuvaÍKa èir’ áôeA4>fj aútfjç a Vulgata, “sororem uxoris tuíe”.

Nesta interpretação, os comentaristas modernos concordam quase sem exceção. E assim Maurer traduz a passagem: ‘“Uxorem ad *(L e.* praeter) sororem ejus ne ducito’, *i. e.* Nolli praster tuam conjugem aliam insuper uxorem ducere, quae illius soror est”.[37] O comentário de Baumgarten é: “A luz do fato de que a proibição do matrimônio com a irmã da esposa está expressamente condicionada com a vida da primeira, devemos inferir com os

O significado de Levítico 18.18 tem sido muito discutido. A pergunta é se as palavras rt$)$, “uma mulher com sua irmã”, devem ser entendidas em seu sentido idiomático, “uma com outra”, de modo que a lei proíba a bigamia, tomando uma esposa juntamente com outra durante sua vida; ou se devem ser tomadas em seu sentido literal, de modo que a lei proíbe que um homem se case com a irmã de sua esposa enquanto esta ainda vive. É certo que as palavras em questão têm em diversos casos o sentido idiomático atribuído a elas. Em Êxodo 26.3: “Cinco cortinas serão ligadas umas às outras” dão a idéia literal do caso: uma mulher juntamente com sua irmã; e assim no versículo 5: “as laçadas serão contrapostas uma à outra”, “uma mulher e sua irmã”; versículo 6: “prenderás as cortinas uma à outra”, “uma mulher e sua irmã”. Igualmente no versículo 17. Assim também em Ezequiel 1.9, lemos: “Estas se uniam uma à outra”, “uma mulher juntamente com sua irmã”; e novamente em 3.13. As palavras, portanto, admitem a tradução dada na margem da versão inglesa. Mas é contestada quanto à interpretação neste caso: (1.) Que as palavras em questão nunca significam “um com o outro”, exceto quando precedidas por um substantivo plural; o que não é o caso em Levítico 18.18. (2.) Se esta explicação for adotada, a passagem contém uma proibição explícita da poligamia, o que a lei de Moisés permitia. (3.) É desnatural tomar as palavras “esposa” e “irmã” em um sentido distinto daquele no qual são usadas ao longo do capítulo. (4.) As versões antigas concordam com a tradução dada no texto da Bíblia inglesa. A Septuaginta

rabinos que, após a morte da esposa, tal casamento é permitido. O fato é que o grau de afinidade, aqui, é o mesmo de uma irmã da esposa, como no versículo

16, mas ali o relacionamento é com o sexo masculino; aqui, com o feminino; isso faz certa diferença, porque sob o Velho Testamento a mulher não havia atingido o mesmo grau de personalidade e independência com o homem".[38] Diz Rosenmüller: "Uxorem ad sororem ejus ne ducas, duas sorores ne ducas in matrimonium, scil. in vita ejus, *i. e.*, uxore tua vivente. Non

igiturprohibetMoses matrimonium cum sororeuxoris mortuse.[39]. Diz Knobel: "Finalmente, um homem não se casará ... com a irmã de sua esposa, enquanto esta viver. ... Não é proibido uma casar-se depois da outra, depois da morte da outra".[40] [41] Keil entende o versículo 18 no mesmo sentido. Segundo seu ponto de vista, proíbe-se a um homem ter duas irmãs, concomitantemente, como esposas. "Depois da morte da primeira esposa", acrescenta ele, "era permitido efetuar-se o casamento com sua irmã."[1211]

É muito precária a inferência que esses escritores extraem do fato de que nesta passagem o casamento de uma irmã da esposa é proibido durante a vida da esposa, e que o casamento da irmã, depois da morte da esposa, é permitido. Tudo o que a passagem ensina é que, se um homem decide ter duas esposas, concomitantemente, o que a lei permitia, que elas não sejam irmãs; e a razão assinalada é que ele levaria as irmãs a uma falsa relação uma com a outra. Isso deixa a questão da propriedade da irmã de uma esposa falecida justamente onde estava. Este versículo não tem o apoio direto desse tema.

Os casos não expressamente mencionados em Levítico 18, ainda que envolvendo a mesma proximidade de parentesco que os incluídos na enumeração, são: 1. A própria filha. Essa é uma evidência clara de que a enumeração não pretendia ser exaustiva. 2. A filha de um irmão. 3. A filha de uma irmã. 4. A viúva de um tio materno. 5. A viúva do filho de um irmão.

6. A viúva do filho de uma irmã. 7. A irmã de uma mulher falecida.

Como a base da proibição é a proximidade de parentesco, e como esses casos estão incluídos dentro dos "graus" especificados, a Igreja os tem considerado dentro da classe de casamentos proibidos. Entretanto, deve-se considerar que a palavra "proibido", como usada aqui, é muito abrangente. Alguns dos casamentos especificados na lei levítica são proibidos em um sentido bem diferente de outros. Alguns são declarados abomináveis, e os que os contraem são castigados com a morte. Outros são denunciados como impróprios ou maus, e castigados com a exclusão da teocracia. Outros incorrem na pena de

morrer sem filhos; provavelmente o significado é que os filhos de tais casamentos não devessem ser arrolados nos registros familiares, que os judeus tinham tanto cuidado em preservar.

Como esta distinção é reconhecida na própria lei, assim ela se fundamenta na natureza do caso. Como a proximidade de parentesco varia da relação mais íntima à mais distante, assim esses casamentos variam em sua impropriedade do grau mais elevado ao inferior. Alguns deles podem, em certos casos, ser errôneos, não em si mesmos, mas simplesmente à luz da obrigação de manter salutar a lei. Ou seja, pode haver casos para os quais se aplica a lei, mas

1

Ver *History of the Christian Church,* de Schaff, Nova Iorque, 1867, vol. i, § § 91,96.

2

De Bono Conjugali, Agostinho, 10; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. vi, p. 551, c.

3

Sess. XXIV, cânone 10; *Libri Symbolici,* de Streitwolf, Gõttingen, 1846, p. 91.

4

Epist. lib. iii, p. 7.

5

Ver *Real-Encyklopadie,* de Herzog, art. “Cõlibat”.

6

Bulla lvii, § 7-26; *Magn. Buli. Rom. Luxemburg,* 1752, vol. xvi. As controvérsias na Igreja sobre este tema são detalhadas pelos principais historiadores eclesiásticos modernos, como Neander, Gieseler e Schaff. Os méritos da questão são discutidos em numerosos tratados separados, bem como em livros tais como *Exposition of the Thirty-nine Articles,* de Bumet, *Ductor Dubitantium,* de Jeremy Taylor (Jll.iv, *Works,* Londres, 1828, vol. xiii, pp. 549-616), *Delineation ofRomanism,* de Elliott, *Vorlesungen überKatholicismus undProtestantismus,* de Thiersch, segunda edição, Erlangen, 1848.

7

[87] Isso, contudo, estava em conformidade com a lei canônica, a qual errou no tocante à condição de uma das

partes, a escrava ou a livre, como motivo de anular o contrato matrimonial. *De Matrimônio Rescindendo,* de Stahl, Berlim, 1841. Canon Leg. cap. 2,4, x, de conjugio servorum, 4,9. Ver Gõschen em, *Encyklopãdie,* de Herzog art. "Ehe". Esta é ainda a doutrina da Igreja de Roma. Ver *Tractatus de Matrimônio; Theologia,* de Dens, edição de Dublin, 1832, vol. vii, N. 72, p. 199. Ver também *Commentaries on the Law oj Marriage andDivorce,* pelo Bispo Joel Prentiss, quarta edição de Boston, 1864, vol. i, cap. x, §§ 154

8

9

Die Genesis, Leipzig, 1852, p. 114.

10

O fato de os homens e as mulheres fazerem uma profissão do assassinato de crianças, nascidas ou não, enriquecendo-se como se enriquecem, é suficiente para despertar qualquer comunidade de seu falso senso de segurança.

11

Lib. VI, cap. xiv; *Works* de Clemente de Roma, edição de Migne, Paris, 1857, vol. i, p. 945, c.

12

Il.viii.17 (19, xxvi); *Libri Symbolici,* de Streitwolf, Gõttingen, 1846, vol. i, p. 458.

13

Works, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. vi, p. 658.

14

Sess. xxiv, Cânone 7; *Libri Symbolici,* de Streitwolf, Gõttingen, 1846, vol. i, pp. 90,91.

15

Não pode haver dúvida racional de que a palavra iropveía, tal como é usada em Mateus 5.32 e 19.9, significa adultério, üopveía é um termo geral que inclui toda a coabitação sexual ilegítima, como disse Teodoreto acerca de Romanos 1.29 (edição de Halle, 1771): κ<xM ιTOPVEÍAV xtiv oú Kaià *'{WQ\iévr\v*

awouoíav; enquanto por/eía é o mesmo pecado cometido por uma pessoa casada. Para o uso definido do termo Tropveía, ver 1 Coríntios 5.1. Tholuck considera extensamente o sentido desta palavra tal como empregada por Mateus, em sua obra *Bergpredigí,* terceira edição, Hamburgo, 1845, pp. 225-230.

16

Comment, 1 Coríntios 7.15; edição de Veneza, 1717.

17

Ver o elaborado artigo sobre “Ehe” na *Encyklopãdie*, de Herzog, e o recente *Essay on Divorce*, do Reitor

Woolsey, Nova Iorque, 1869, cap. iv. O Reitor Woolsey não entendeu para si mesmo 1 Coríntios 7.15, ao ensinar que a deserção justifica o divórcio.

18

Catechismus, ex Decreto Concilii Tridentini, ad Parochos, PU V. Pont. Max. Jussu editus, Il.viii. quaest. 3;

Streitwolf, vol. i. p. 448.

19

Catechismus Romanus, Il.viii, quaest. 14 e 16; Streitwolf, vol. i, pp. 454-457.

20

Il.viii, quaest. 15; Streitwolf, vol. i, pp. 455, 456.

21

Sess. XXIV: *Ibid.*, vol. i, p. 89.

22

Essas dezesseis causas são expressas nas seguintes linhas:

“Error, conditio, votum, cognatio, crimen,

Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,

Amens, affinis, si clandestinus et impos,

Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto;

Si impubes, ni forte potentia suppleat annos:

Hacc socianda vetant connubia, facta retractant”.

- Dens, *Theologia Moralis et Dogmatica, De Matrimônio*, N. 70, edição de Dublin, 1832, vol. vii, p. 194.

23

Concilio de Trento, Sess. XXIV, cânone 4: Streitwolf, vol. i, p. 90.

24

Essay on Divorce, de Theodore D. Woolsey, D.D., LL.D., Nova Iorque, 1869, p. 127.

25

Ibid., p. 178.

26

Ver o elaborado artigo sobre “Ehe” em *Real-Encyklopãdie*, de Herzog, Stuttgart e Hamburgo, 1855, vol. iii, p. 703.

27

Marriage andDivorce, de Bishop, livro VII, cap. xl, §§ 827 [542], 830 [544], quarta edição de Boston,

1844, vol. i.

28

Ver *Essay on Divorce*, de Woolsey, Nova Iorque, 1869, p. 205.

29

Die Philosophie des Rechts, Rechts-undStaatslehere, I.iii.3,1, § 69, quarta edição de Heidelberg, 1870, vol.

ii, parte 1, p. 441.

30

Ibid., § 68, p. 435.

31

Commentaries on the Laws of Moses. Por Sir John David Michaelis, professor de Filosofia na Universidade de Gõttingen. Traduzido por Alexander Smith, D.D., Londres, 1814, vol. ii, arts. 104-108, pp. 54-76.

32

De CivitateDei, XV.xvi.l; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1838, vol. vii, pp. 633, 634.

33

Evangelische Kirchen-Zeitung, junho de 1840, pp. 369-416.

34

Loci Theologici, XXVI.v.ii.2.1.1. § 129, edição de Tübingen, 1776, vol. xv, p. 285. Gerhard submete toda a questão dos matrimônios proibidos a prolongada discussão.

35

[1,4] *Pro A. Cluentio*, V.vi (14,15); *Works*, edição de Leipzig, 1850, p. 374, b.

36

DeRepudiis et Divortiis, *Tractationes Theologicce*, de Beza, edição de Eustathius Vignon, 1582, vol. ii, p. 52.

37

Commentarius Grammaticus Criticus in Vetus Testamentum, Leipzig, 1835, vol. i, p. 51.

38

Theologischer Commentar zum Pentateuch, Kiel, 1844, vol. i, parte 2, p. 204.

39

Scholia in Vetus Testamentum in Compendium redacta, Leipzig, 1828, vol. i, p. 539.

40

Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum Alten Testament. Exodus und Leviticus erklãrt, von August

Knobel, Leipzig, 1857, pp. 505, 506.

41

Biblischer Commentar iiber das Alte Testament, Heraüsgegeben von Carl Friedr. Keil und Frank Delitzsch;

Die Bücher Moses, von C. F. Keil, Leipzig, 1862, vol. ii, p, 117.

não a razão da lei. Por exemplo: um homem pode estar distante de seu lar milhares de quilômetros, e casar-se por lá; sua esposa manteria uma relação com os irmãos de seu esposo muito diferente do que se ela vivesse no mesmo lar com eles. Ao proibir a lei que uma mulher se case com o irmão do esposo falecido, isso se aplicaria a ela; mas a razão dessa lei a afetaria em grau muito leve; não obstante, mesmo em seu caso, a lei deve ser observada.

Há outra observação evidente que deve ser feita. Amiúde se sente e se expressa forte repugnância contra a lei levítica, não só porque é considerada como a colocar todos os casamentos especificados no mesmo nível, representando todos eles como igualmente ofensivos à vista de Deus, mas também pela suposição de que todos os casamentos proibidos são, se contraídos, inválidos. Essa é uma concepção errônea. É inconsistente com a própria lei e contrária à analogia das Escrituras. A lei reconhece grande disparidade na impropriedade desses casamentos. Alguns, como já se observou, são absolutamente abomináveis e insuportáveis. Outros são especificados porque são inconvenientes e perigosos, pondo-se em conflito com algum princípio ético ou cauteloso.

É neste caso como em muitos outros. A lei de Moisés denunciava e desencorajava os casamentos entre o povo eleito e seus vizinhos pagãos. Com respeito aos cananeus, tais casamentos estavam absolutamente proibidos; com outras nações pagãs, ainda que desencorajados, eram tolerados. José casou-se com uma egípcia; Moisés, com uma midianita; Salomão casou-se com a filha do Faraó. Tais casamentos, no estado estabelecido da nação judaica, podem ter sido errôneos, mas foram validados. Também agora, sob a dispensação cristã, proíbe-se aos crentes colocar-se em jugo desigual com os incrédulos. Disso não se deduz que cada casamento entre um crente e um incrédulo seja inválido. Essas observações não deixam de ser oportunas. A verdade sofre ao ser mal compreendida. Se fizermos a Bíblia ensinar o que é contrário ao senso comum, ou aos juízos intuitivos dos homens, ela sofre grande injustiça. Ninguém pode obrigar-se a crer que o casamento de um homem com a irmã da esposa falecida é do mesmo tipo de um pai que se casa com a própria filha. A Bíblia não ensina tal coisa; e é uma calúnia fazê-la ensinar isso.

Observações Conclusivas

As leis de Deus são sacras. Estão fundamentadas não só em sua infinita sabedoria, mas também na natureza de suas criaturas, e portanto devem ser

observadas diligentemente. Em alguns casos, pode haver honesta diferença de opinião quanto ao que significa a lei ou a vontade de Deus, mas quando se averígua, nossa sabedoria e dever é fazê-la a norma de nossa conduta. Isso é tão óbvio, que sua enunciação pode parecer inteiramente supérflua. Todavia, é tão comum os homens que professam ser cristãos fazerem de seus próprios sentimentos, opiniões e pontos de vista de sua conveniência a norma de ação para si e para os outros, que de forma alguma é uma obra de super-rogação reiterar em todas as ocasiões próprias o truísmo de que não há sabedoria como a sabedoria de Deus, e de que os homens nunca são sábios a não ser quando seguem a sabedoria de Deus como se acha revelada em sua Palavra, mesmo quando têm de fazer isso cegamente.

Há certos princípios que sublinham as leis conjugais da Bíblia, os quais todos os homens, em sua capacidade privada, e quando agem como legisladores, fariam bem em respeitar:

1. O primeiro consiste em que o matrimônio não é a mera união externa; não é simples-

mente um acordo mútuo; não é meramente um contrato civil. É uma união real, física, vital e espiritual, em virtude da qual homem e mulher se tornam, não meramente em sentido figurativo, mas realmente, ainda que em sentido misterioso, uma só carne. Essa não é só declarada expressamente pelo próprio Cristo ser a natureza do matrimônio, mas é a doutrina que sublinha toda a lei levítica sobre o tema. A proximidade de parentesco é expressa constantemente, dizendo que um é “carne da carne” do outro, “Carnem carnis suae s.

corporis sui esse cognatam propinquam, quse est ut caro ejusdem corporis”.[1] Segundo as Escrituras, pois, esposo e esposa constituem a mais íntima de todas as relações que se pode manter entre duas pessoas. Segundo o espírito e grande parte da legislação da presente época, não são relações de forma alguma. Eles são simplesmente parceiros. Se o membro de uma empresa morre, sua propriedade não se transfere para seu sócio, mas para sua própria família; da mesma forma, se uma esposa morre sem filhos, sua propriedade não se transfere para o marido, mas para seus parentes em terceiro ou quarto grau. A vista da lei, eles estão mais proximamente relacionados com ela do que o esposo. Essa não é a luz sob a qual Deus considera o matrimônio.

2. O segundo princípio que sublinha essas leis conjugais consiste em que a

afinidade é um vínculo tão real de parentesco quanto a consangüinidade. Mais da metade dos casamentos especificados em Levítico é proibida com base na afinidade. A mesma forma de expressão é usada para designar ambos os tipos de parentesco. Aprendemos que os relacionados uns com os outros por afinidade são “carne da carne”, um a respeito do outro, precisamente como as relações de sangue; porque todas as especificações contidas no capítulo dezoito de Levítico estão incluídas sob a proibição geral contida no sexto versículo: “Nenhum homem se chegará a qualquer parenta de sua carne”; sob este tópico se incluem madrastas, sogras, enteadas, netas (como quando a um homem se proíbe casar-se com a viúva de seu irmão), tias da esposa etc. Tais parentescos são registrados na linhagem de afinidade, justamente como se faz no caso da consangüinidade. A declaração, pois, contida na Confissão de Westminster:[2] “Não devem casar-se as pessoas entre as quais existam os graus de consangüinidade ou afinidade proibidos na Palavra de Deus; tais casamentos incestuosos jamais poderão tornar-se lícitos pelas leis humanas ou pelo consentimento das partes, de modo que possam elas viver juntas como marido e esposa”, é uma simples e compreensível afirmação da lei como delineada em Levítico. Ao dizer que a afinidade é um vínculo tão real de parentesco como a consangüinidade, não se pretende que seja tão forte. Uma filha é um parente mais próximo do que uma enteada ou neta; uma mãe, mais que uma madrasta; uma irmã, mais que uma cunhada. Isso, como já vimos, é reconhecido na própria lei. A Bíblia não assevera nada que seja inconsistente com os fatos ou com a natureza. Ao fazer da afinidade um vínculo real de parentesco, seu propósito é ensinar que ela não é meramente nominal, nem convencional, nem arbitrária. Tem seu fundamento na natureza e nos fatos.

Bishop, em sua elaborada obra sobre “Matrimônio e Divórcio”, diz: “Um ponto de vista realmente luminoso sem dúvida descartará totalmente a afinidade como um impedimento, enquanto estenderá alguns graus de consangüinidade dentro da qual os casamentos serão

proibidos”.[3] Também ensina[4] que “o parentesco por afinidade” cessa “com a dissolução que a morte traz ao casamento. ... Se quando a esposa de um homem morre, ela é ainda sua esposa, então, naturalmente, sua irmã é ainda parenta dele. Se, por outro lado, a esposa não é mais sua esposa depois que morre, então sua irmã não é mais parenta do esposo. E embora os homens que não têm outra idéia de religião além de considerá-la uma trouxa de absurdos e formas aversivas não consiga ver como o término do parentesco, mediante a morte da esposa, é de alguma importância no caso, contudo os homens que discernem diferentemente e

mais sabiamente, descobrirão que não há nenhuma inconveniência em agir de forma prática em relação a um fato cuja existência todos conhecem".

É sobejamente evidente que o senhor Bishop jamais perguntou a si próprio o que, na presente conexão, significa a palavra "parentesco". Houvera ele tido alguma idéia mais nítida do significado do termo, e jamais teria escrito o texto supracitado. Por parentesco quer-se dizer aqui a relação na qual os cônjuges mantêm um com o outro; e que, no caso pressuposto, é uma questão de sentimento, afeto e estima. Esse parentesco não é dissolvido pela morte da pessoa através de quem ele surge. A irmã de uma esposa continua a nutrir pelo cunhado viúvo a mesma afeição de irmã depois da morte da irmã como sentia antes. Ela pode viver com ele, administrar sua casa e responsabilizar-se por seus filhos, sem a mais leve violação de seu respeito próprio e sem receio de incorrer no desrespeito dos demais.

Além disso, se o parentesco por afinidade é dissolvido pela morte, então um filho pode, na morte de seu pai, casar-se com sua madrasta, o que Paulo declara (1 Co 5.1) que não devia ser tolerado entre os irmãos. Ainda não chegamos a esse ponto. Com base no princípio de Bishop, um homem pode casar-se com sua sogra, sua neta e, na morte da mãe, com sua enteada. A Bíblia proíbe tudo isso; e tudo quanto a religião, em algumas de suas manifestações, venha ser, a Bíblia, seguramente, não é "uma trouxa de absurdos e formas aversivas". É a sabedoria de Deus, em cuja presença a sabedoria do homem é loucura.

3. A grande verdade contida nessas leis é que a vontade de Deus, os ditames de sua infinita e benevolente sabedoria, é que os afetos que pertencem à relação que os parentes (seja por consangüinidade, seja por afinidade) têm entre si não sejam perturbados, pervertidos nem corrompidos por aquele tipo de amor essencialmente diferente que é apropriado e santo na relação conjugal; e que se lance um halo protetor em volta do círculo familiar.

§ 12. *O Oitavo Mandamento*

Este mandamento proíbe todas as violações dos direitos de propriedade. O direito de propriedade é o direito a sua posse e uso exclusivos.

O fundamento do direito de propriedade é a vontade de Deus. Portanto significa: (1.) Que Deus constituiu o homem de tal maneira que ele deseja e necessita desse direito de posse e uso exclusivos de certas coisas. (2.) Havendo criado o

homem um ser social, tomou o direito de propriedade essencial ao desenvolvimento saudável da sociedade humana. (3.) Implantou um senso de justiça na natureza do homem, o qual condena como moralmente errôneo tudo o que é inconsistente com o direito em questão. (4.) Declarou em sua Palavra que toda a violação de tal direito é pecaminosa.

Esta doutrina do direito divino de propriedade é a única salvaguarda para o indivíduo ou para a sociedade. É inseguro e instável fazê-lo repousar sobre qualquer outro fundamento. Somente tomando a propriedade sagrada, guardada pela flamejante espada da justiça divina, é que ela pode estar a salvo dos perigos a que se acha exposta sempre e em todo o lugar.

Numerosas teorias têm sido elaboradas sobre este tema. Tais teorias têm tido duplo objetivo: um, explicar a natureza e a base do direito; outro, explicar como o direito foi originalmente adquirido. Tais objetivos são distintos e não devem ser confundidos.

1. A teoria filosófica moderna de que o poder é certo, que o mais forte é sempre o melhor, na verdade inclui tais objetivos. Se ter é o único bem, e se a maior quantidade de posse eqüivale à maior quantidade de bem, então quem tem muito, aquele em quem o infinito é mais plenamente revelado, possui o direito de ter e manter tudo quanto decida possuir.

2. Se o respeito por nosso bem-estar individual é a única base da obrigação moral, então uma pessoa tem o direito de fazer tudo aquilo que a tome feliz. Ela pode cometer, e certamente cometeria, um grande equívoco se porventura presumir que tomar o que não lhe pertence promoveria sua felicidade; mas ela é impedida de cometer tal injustiça apenas por uma questão de senso de prudência. Ela está autorizada a ter tudo aquilo que de fato a faria feliz, e por esse motivo.

3. Se com respeito ao bem geral, a maior felicidade do maior número, ou conveniência, como faz Paley, é a norma e base do dever, então será sempre uma questão de opinião, questão sobre a qual os homens diferirão sempre, o que é e o que não é conveniente. Alguém pode imaginar que uma comunhão de bens promoveria o maior bem, e então ele estaria, pelo menos em sua própria consciência, autorizado a agir sobre este princípio. Outros poderiam imaginar que a reforma agrária, ou a distribuição periódica de toda a terra do país em porções iguais entre o povo, promoveria o bem geral, e então isso seria para eles a norma de ação. Não haveria fim para os artifícios com o objetivo de promover

o maior bem, se os direitos dos homens repousassem sobre não outro fundamento além da conveniência.

Alguns dos escritores jurídicos e filosóficos mais distinguidos da atualidade ensinam que "a propriedade se fundamenta na utilidade". Para alguns, contudo, a utilidade não é o fundamento, mas, antes, a prova de direitos e deveres humanos. O fato de uma instituição ou um curso de conduta ser conducente ao bem público não é a razão pela qual isso é justo, mas também uma prova de que é justo e está em conformidade com a vontade de Deus. "Deus designa a felicidade de todas as suas criaturas. Algumas ações humanas antecedem esse benevolente propósito, ou suas tendências são beneficentes e proveitosas. Outras ações humanas são adversas a esse propósito, ou suas tendências são nocivas ou perniciosas. O primeiro caso, conforme promove seu propósito, Deus tem prescrito. O último, como oposição a seu propósito, Deus proibiu. Ele nos deu a faculdade da observação; da memória; e da razão; e mediante o devido emprego dessas faculdades podemos coligir as tendências de nossas ações. Conhecendo as tendências de nossas ações, e conhecendo seu benevolente propósito, conheceremos seu tácitos mandamentos."[5] É sem dúvida verdade que é um argumento justo e conclusivo de que uma coisa é certa ou errada em si mesma e conformada

ou oposto à vontade de Deus, que sua tendência é necessariamente e sempre produzir, de um lado, o bem, e, do outro, o mal. Mas esse é um modo circunlóquio de chegar à verdade. Se uma instituição ou um curso de ação é ou não útil, deve ser uma questão de opinião. E se é uma questão de opinião, os homens diferirão sobre ela; e se é a opinião de um homem, ou até mesmo da autoridade dos homens, não terá autoridade nenhuma sobre outros. Deus revelou sua vontade em sua Palavra, bem como na constituição de nossa natureza. Paulo diz que inclusive os pagãos "procedem, por natureza, de conformidade com a lei", que a lei está "gravada no seu coração" (Rm 2.14, 15). A propriedade é sagrada, não porque em nossa opinião é uma instituição útil, e daí inferencialmente aprovada por Deus, mas porque ele disse na Bíblia, e diz à própria consciência do homem: "Não fürtarás". A teoria de Austin não obsta seu ensino de que a "propriedade *jus in rem*" dependa dos "princípios de utilidade".[6]

4. Paley diz também que "o real fundamento de nosso direito [à propriedade] é a lei da terra". Contudo admite que a lei pode autorizar a mais criminosa injustiça. Ele traça, pois, uma distinção entre as palavras e a intenção da lei; e acrescenta: "Reconhecemos que na lei reside a concessão de propriedade;

portanto, enquanto nos conservamos dentro do desígnio e intenção de uma lei, tal lei nos justificará, tanto em*foro conscientice* quanto em *foro humano,* seja qual for a eqüidade ou conveniência da própria lei”.[7] A lei da terra tem, aliás, legitimamente muito que ver com questões de propriedade; mas o direito propriamente dito não repousa sobre a lei, e é, aos olhos de Deus, independente dela. O direito existe anterior a toda e qualquer lei do estado. A lei não pode ignorar tal direito. Ela não pode legitimamente privar alguém de sua propriedade, exceto por castigo de um crime, ou com base na necessidade rigorosa e, em último caso, com a devida compensação. A propriedade, contudo, não é a criatura da lei. Nenhuma lei injusta confere um título de propriedade válido aos olhos de Deus; ou seja, um título que satisfaria uma pessoa consciente de assumir sua posse e uso. Mesmo quando a lei não é injusta, ela pode agir, não legalmente, mas moralmente, com injustiça. Por exemplo, uma vontade pode expressar claramente o desejo e a intenção de um testador, mas, por algum erro escriturário ou técnico, ela pode ser anulada e a propriedade passar para uma pessoa para quem não se destinava. Tal pessoa teria um título de propriedade legal, porém moralmente inválido. Para os homens de bem é às vezes difícil dizer: “Tomaremos tudo quanto a lei nos dá”; ao dizer isso, não apreendem o pleno significado de suas palavras; eqüivale a dizer que, em questões de propriedade, farão da lei da terra, e não da lei de Deus, a norma de sua conduta.

5. É uma doutrina muito comum que o direito de propriedade se fundamenta no consenso comum, ou no pacto social. Os homens conoordam que cada pessoa pode apropriar-se de uma porção do que originalmente é comum a todos. Mas tal consenso apenas reconhece um direito; porém não o cria. Se uma pessoa toma um copo de água de uma corrente comum a todos, está em seu direito; não precisa apelar a algum pacto ou consentimento a fim de justificar sua apropriação. A questão de como uma pessoa adquire um direito a propriedade, e a natureza do próprio direito, como já se observou, são questões distintas, ainda que intimamente relacionadas.

6. Ambos os casos estão incluídos na teoria comum sobre este tema. Se um homem cultiva uma porção de terra sem dono, por algum tempo fica sendo sua, com base no princípio de que alguém é seu dono, e portanto dos frutos de seu labor. Posse e uso exclusivos da terra em questão são necessários para assegurar a esse homem aqueles frutos; ele tem, portanto, o direito à terra enquanto faz uso dela. Se a abandona, seu direito cessa. Em contrapartida, se seu uso for contínuo, a ponto de envolver ocupação, seu direito de posse se toma permanente. É sobre este princípio que os homens agem explorando distritos em terras desocupadas.

Cada um, o primeiro que chega, delimita para si uma concessão; administra-a ou é autorizado a conservá-la para si. Se a abandona e vai para outro lugar, ela deixa de ser sua. Se a ocupa permanentemente, ela é permanentemente sua. O direito de propriedade é assim consumado pela ocupação e uso; em outros termos, mediante o trabalho. Mas, mesmo este, segundo Blackstone, não é um direito natural. “Toda a propriedade”, diz ele, “deve cessar com a morte, considerando os homens indivíduos absolutos e sem conexão com a sociedade civil; porque, pelos princípios anteriormente estabelecidos, o próximo ocupante imediato deve adquirir direito em tudo quanto o falecido possuía. Mas como, sob os governos civilizados que, supõem-se, visam a paz da humanidade, tal constituição produziria infindáveis distúr-bios, a lei universal de quase toda a nação (a qual é um tipo de lei secundária da natureza) tem conferido à pessoa moribunda poder de dar seguimento à sua propriedade, dispondo de sua posse livremente, ou, no caso de esse negligenciar sua conservação, ou não permitir que se faça nenhuma disposição a respeito, a lei municipal da país então intervém e declara quem será o sucessor, ou representante, ou herdeiro do falecido; ou seja, o único a ter direito de entrar nessa possessão vacante a fim de evitar que tenha ocasião qualquer confusão que porventura insurja”. Na mesma página, falando do direito de herança, diz ele: “Estamos em condição de conceber, em primeira instância, que ela tem a natureza de seu lado; todavia, às vezes por natureza nos equivocamos sobre o que encontramos estabelecido por longo e inveterado costume. É um estabelecimento sábio e eficaz, porém nitidamente político; já que o direito permanente de propriedade, delegado ao próprio ancestral, não era natural, mas meramente político”.[8] Ele já havido dito:[9] “A necessidade gerou a propriedade; e a fim de assegurar essa propriedade, a sociedade civil foi munida de recurso, o qual trouxe consigo um longo séquito de inseparáveis concomitantes; estados, governos, leis, castigos e o exercício público de deveres religiosos”. Essa parece ser a inversão da ordem natural das coisas. Desrespeitar a lei moral resultaria em infindáveis males, e há necessidade absoluta de que seus mandamentos sejam observados e impostos; mas a obrigação da lei não repousa sobre essa necessidade; é totalmente anterior e independente dela. E assim o direito de propriedade é anterior e independente da necessidade de ser mantido sagrado para assegurar o bem-estar do gênero humano. O fato é que o direito de propriedade é análogo ao direito à vida, à liberdade ou à busca da felicidade. Ele não procede dos homens; não é conferido pelos homens; e não pode ser ignorado nem perturbado arbitrariamente pelo homem. Repousa na vontade de Deus como revelada na constituição de nossa natureza e em nossa relação com pessoas e coisas que nos rodeiam.

7. Stahl, eminente jurista alemão, apresenta substancialmente o seguinte relato da matéria. O homem foi formado da terra; mas nele foi soprado um espírito divino. Ele é, portanto, de um lado, dependente do mundo material; do outro, acha-se exaltado acima dele. Ele é posto aqui como seu senhor e proprietário. As coisas do mundo externo são-lhe conferidas para a satisfação de suas carências físicas e de suas necessidades espirituais. Ele, pois, tem poder e direito sobre as coisas externas, as quais devem ficar permanente e seguramente sob seu controle. Eis o fundamento do direito de propriedade. A propriedade é o meio para o desenvolvimento da individualidade do homem. A forma na qual ela é adquirida e usada revela o que o homem é; seu alimento, vestimenta e habitação; seus gastos para o desfruto das coisas terrenas, para os objetos de sua predileção, da arte e da ciência, bem como para a hospitalidade, a benevolência e o bem da sociedade; e a consagração de suas aquisições aos interesses de uma vida superior - esses, em sua totalidade, visto que repousam no direito de propriedade, formam o perfil do homem. A propriedade, contudo, é especialmente designada a capacitar o homem para o desempenho de seus deveres morais. Cada pessoa tem deveres para sua realização pessoal; deveres que pertencem tão-somente a ela, não a outros, nem à sociedade; deveres que emanam de sua vocação e condição pessoal, especialmente como pertencentes à sua própria família. Por isso ele deve o que é exclusivamente seu. A propriedade, portanto, não se propõe à mera gratificação ou sustento egoístico; nem é mera administração sem propósito sobre coisas externas; é o meio necessário para capacitar o homem a cumprir seu destino divinamente designado. Aqui está o direito divino de propriedade![10]

O direito de propriedade, portanto, não se fundamenta na lei da terra, nem em algum contrato explícito ou implícito feito entre os homens, mas na lei da natureza. É verdade que as leis naturais, como distintas das leis positivas, têm sido explicadas de forma diferenciada. “Como a ciência da ética”, diz Lord Mackenzie, “abarca toda a esfera dos deveres morais, seu domínio é evidentemente muito mais amplo do que o da jurisprudência, a qual só trata daqueles deveres que podem ser impostos por lei externa”.[11] Os deveres, contudo, que podem ser assim impostos são de dois gêneros: os que provêm da lei natural, e os que provêm da lei ou estatuto comum. “Por lei da natureza”, diz o chanceler Kent,[12] “entendo as normas de conduta, adequadas e justas, prescritas pelo Criador para o homem como um ser dependente e social, as quais devem ser averiguadas a partir da dedução da razão correta, ainda que sejam mais precisamente conhecidas e mais explicitamente declaradas pela

divina revelação.” Cícero ensina que Deus é o autor da lei natural, e que seus deveres são de obrigação imutável. Diz ele: “Nec erit alia lex Romae, alia Athenis, alia nunc, alia posthac; sed et omnes gentes et omni tempore una lex et sempitema et immutabilis continebit, unusque erit communis quasi magister et imperator omnium deus”.[13]

Lord Mackenzie dá à doutrina de Cícero a sanção de seu próprio juízo: Diz ele: “Onde a lei

da natureza absolutamente ordena ou proíbe, ela é imutável e de obrigação universal, de modo que, ainda que seja confirmada, não pode ser controlada pelas leis humanas sem manifesta violação da vontade divina”.[14]

Nestes dias, quando tantos se dispõem a desvencilhar-se da autoridade de Deus, e considerar o matrimônio e a propriedade meras criações da lei, que podem ser regulamentadas ou ignoradas ao capricho ou bel-prazer do povo, deve ter-se em mente que há uma lei superior a qualquer lei humana, imposta pela autoridade de Deus, a qual nenhum ser humano ou comunidade pode violar impunemente.

Ainda que o direito de propriedade envolva o direito de controle absoluto, de modo que uma pessoa pode fazer o que quiser do que é seu, não se segue que tal direito seja ilimitado, ou que a lei civil não tem controle legítimo sobre o uso ou distribuição de sua propriedade. Uma pessoa não tem o direito de usar seu conhecimento ou sua força para prejudicar seu semelhante; tampouco pode usar sua propriedade de modo que a tome um incômodo público; nem pode dedicá-la para algum propósito imoral ou prejudicial; nem pode dispor dela a seu talante de modo que a coloque contra a política pública. Naturalmente, como as diferentes nações se organizam sobre princípios diferentes, as leis que regulam o uso e a distribuição da propriedade também devem ser diferentes. Entre os hebreus, a terra de Canaã foi originalmente distribuída eqüitativamente entre as várias famílias. O chefe de família não tinha o controle irrestrito daquilo que lhe fora dado. Não podia por fim aliená-lo. Seus filhos, não suas filhas, a não ser que não tivessem filhos, eram seus herdeiros. O primogênito tinha uma porção duplicada (Dt 21.15-21). Tais limitações do direito de propriedade foram ordenadas por Deus, para que os fins da teocracia fossem alcançados. Deus entendeu ser certo tomar impossível que qualquer grande porção da terra fosse assenhoreada por uma ou poucas famílias. Na Inglaterra, a política pública concluiu ser importante manter uma poderosa ordem de nobreza. Para assegurar esse fim, as leis de primogenitura e a vinculação de bens de raiz há muito tempo

vigoram, com o resultado de que a maior parte da terra na Grã-Bretanha está nas mãos de comparativamente poucas famílias. Essa distribuição desigual da propriedade tem avançado celeremente num crescendo, de modo que Hugh Miller, quando era editor do “Edinburgh Witness”, disse que a Inglaterra era agora como uma pirâmide assentada em um cume. Na França, o direito de um testador dispor-se de sua propriedade é muito mais limitado. “Se alguém morrer sem descendente ou ascendente, pode deixar toda a sua propriedade a estranhos; mas se um homem, em sua morte, tem um filho legítimo, só pode dispor da metade de sua herdade; se deixar dois filhos, um terço; e se deixar três ou mais filhos, um quarto.” Na Escócia, “se um homem morrer ou sem esposa ou sem prole, toda a sua propriedade está à sua própria disposição; se deixar esposa ou prole, seus bens ou propriedades pessoais são divididos em três partes iguais, uma das quais vai para sua esposa como *jus relictce,* outra para seus filhos como *legitim* (ou seja, *legitima portió)* e a terceira fica à sua própria discrição; se não deixar esposa, ele pode dispor da metade, e a outra metade vai para seus filhos, e assim *e converso-,* se não deixar filhos, a esposa é autorizada a ficar com uma metade, e ele pode legar a outra”.[15] Tais fatos são referidos simplesmente como ilustrações da forma pela qual a lei, tanto divina quanto humana, pode limitar o exercício do direito de

propriedade, enquanto a sacralidade desse direito, como superior a qualquer lei humana, é plenamente reconhecida.

Comunhão de Bens

A comunhão de bens não envolve necessariamente a negação do direito de propriedade privada. Quando Ananias, ao vender sua possessão, reteve parte do preço, Pedro lhe disse: “Conservando-o, porventura não seria teu? E, vendido, não estaria em teu poder?” (At 5.4). Qualquer número de pessoas pode concordar em viver em comum, pondo todas as suas possessões e todos os frutos de seu labor em um fundo comum, do qual cada membro é suprido conforme suas necessidades. Esse experimento foi feito em pequena escala e por breve período de tempo em Jerusalém. “Da multidão dos que creram era um o coração e a alma. Ninguém considerava exclusivamente sua nem uma das coisas que possuía; tudo, porém, lhes era comum. ... Pois nenhum necessitado havia entre eles, porquanto os que possuíam terras ou casas, vendendo-as, traziam os valores correspondentes e depositavam aos pés dos apóstolos; então, se distribuía a qualquer um à medida que alguém tinha necessidade” (At 4.32-35). É provável que alguns digam que tais passagens não implicam verdadeira comunidade de

bens. Ter “todas as coisas em comum” significa que “ninguém considerava suas possessões como lhes pertencendo de maneira absoluta, mas como um depósito para o benefício também de outros”. Esta interpretação parece inconsistente com toda a narrativa. Os que tinham possessões as vendiam. Renunciavam a todo o controle sobre o que havia sido seu. O preço era posto aos pés dos Apóstolos, e era distribuído por eles ou sob sua orientação.

Acerca da narrativa em Atos, pode-se observar:

1. Que a conduta desses primeiros cristãos foi puramente espontânea. Os Apóstolos não lhes ordenaram que vendessem suas possessões e tivessem tudo em comum. Não há a mínima indicação de que os Apóstolos encorajassem alguém a essa iniciativa. Parece que simplesmente o permitiram. Deixaram que o povo agisse sob o impulso de seus próprios sentimentos, fazendo cada um o que melhor lhe parecia.

2. Não se pode considerar insólito que os cristãos primitivos fossem impelidos a essa iniciativa. Para nós, as maravilhas da redenção constituíram a “velha, velha história”, aliás inexprimivelmente preciosa, porém perderam o poder da novidade. Naqueles para quem ela era nova, pode ter produzido um assombro extático, que modificou sua capacidade de juízo. Há duas grandes verdades do evangelho cuja clara percepção poderia explicar a decisão desses primeiros conversos de ter em comum todas as coisas. A primeira consiste em que todos os crentes são um só corpo em Cristo Jesus; todos unidos a ele pela habitação do Espírito Santo; todos igualmente participantes de sua justiça; todos objetos de seu amor; e todos destinados à mesma herança da glória. A outra grande verdade está contida nas palavras de Cristo: “Sempre que o fizestes a um desses meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes”. Não surpreende, pois, que homens com a mente cheia dessas verdades ignorem considerações meramente cautelosas.

3. Este experimento, pelo que parece, restringiu-se aos cristãos em Jerusalém, e logo foi abandonado. Nunca mais ouvimos de tal coisa em nenhum outro lugar, nem posteriormente. Portanto, não tem força preceptiva.

4. As condições para o êxito desse plano, em nenhuma grande escala, não podem ser encontradas na terra. Sugere algo próximo à perfeição em todos os que embarquem em tal operação. Sugere que as pessoas trabalharão assiduamente sem o estímulo do desejo de melhorar sua condição e assegurar com isso o bem-estar de sua família. Sugere o absoluto desinteresse por parte dos membros mais

ricos, mais fortes ou mais capazes da comunidade. Eles devem dispor-se a abandonar todas as vantagens pessoais com base em seus dotes superiores. Sugere perfeita integridade por parte dos distribuidores do fundo comum, e espírito de moderação e contentamento por parte de cada membro da comunidade, para que fiquem satisfeitos com o que outros, e não eles mesmos, considerem ser sua parte eqüitativa. Teremos de esperar até o milênio antes que tais condições se concretizem. O intento de produzir uma comunhão geral de bens no atual estado do mundo, em vez de elevar os pobres, reduziria toda a massa da sociedade a um nível comum de barbárie e pobreza. A única base segura da sociedade está naqueles princípios imutáveis do direito e do dever que Deus revelou em sua Palavra, e escreveu no coração dos homens. E essas verdades, mesmo se reconhecidas como matérias de opinião, perdem sua autoridade e seu poder se deixarem de ser consideradas revelações da mente e vontade de Deus, às quais a razão humana e a conduta humana devem conformar-se.

Comunismo e Socialismo

Tão mais algo o céu está sobre “as partes mais profundas da terra” como os princípios e motivos dos primeiros cristãos estavam acima dos modernos defensores da comunhão de bens. Esta idéia não é de origem moderna. Aparece em diferentes formas em todas as épocas do mundo. Formava parte do esquema da República de Platão, porque, em sua opinião, a propriedade privada era a principal origem de todos os males sociais. Formava parte do monasticismo da Idade Média. A renúncia ao mundo incluía a renúncia a toda propriedade. A pobreza voluntária era um dos votos de todas as instituições monásticas. Foi adotada por muitas seitas místicas e fantásticas que apareceram antes da Reforma, como os Mendigos e os “Irmãos do Espírito Livre”, que ensinavam que o mundo devia ser restaurado a seu estado paradisíaco, e que todas as distinções criadas por força de lei, tanto da organização social quanto da propriedade ou matrimoniais, deviam ser extintas. Na época da Reforma, os seguidores de Münzer adotaram os mesmos princípios, e seus esforços por levá-los à prática conduziram às misérias da “guerra dos campesinos”. Todos esses movimentos estavam relacionados com doutrinas religiosas fanáticas. Os líderes de tais seitas reivindicam ser inspirados e apresentavam-se como instrumentos e mensageiros de Deus.

O comunismo moderno, ao contrário, no que diz respeito a seu caráter geral, é materialista e ateu, e panteísta em alguma de suas formas.[16] Isso combina bem

com a admissão de

que alguns de seus defensores, como St. Simon, Fourier e outros, eram homens sinceros e benevolentes. Alguns deles, aliás, disseram que só desejavam elaborar o princípio do amor fraternal tão amiúde inculcado por Cristo. Comunismo e socialismo não são propriamente termos intercambiáveis, ainda que às vezes sejam usados para designar o mesmo sistema. O primeiro se refere mais especialmente ao princípio da propriedade comum; o segundo, à forma da organização social. Para Fourier, o primeiro se subordinava ao segundo. Ele não negou totalmente o direito de propriedade, mas insistiu em que a sociedade estava mal organizada. Em vez de viver em famílias diferentes, cada uma delas lutando por manter-se e prosseguir, os homens deviam reunir-se em grandes associações com uma propriedade comum, todos trabalhando para o fundo comum. Esse fundo devia ser distribuído conforme a contribuição financeira de cada membro, e segundo o tempo e as capacidades empregadas no serviço comum. Proudhon, imortalizado pelo livro no qual pergunta “O que é propriedade?” é contestada dizendo: “A propriedade é um roubo”, faz com que a norma da distribuição do fundo comum seja o tempo dedicado ao trabalho. Louis Blanc põe o capital, o trabalho e capacidade fora de cogitação, e faz das necessidades do indivíduo a única norma de distribuição. O elemento comum a todos esses esquemas é que se nega o direito de propriedade da terra ou de seus produtos. Os dois últimos negam ao homem toda a propriedade de suas capacidades ou talentos; e o último, até mesmo de seu trabalho, de modo que o membro mais indolente e menos eficiente da sociedade deveria, segundo ele, receber tanto quanto o mais trabalhador e produtivo.

A negação do direito de propriedade está, em grande extensão, conectada à rejeição da religião e da instituição matrimonial. O matrimônio, juntamente com a religião e a propriedade, foi declarado como sendo o mais grave meio da miséria social. Os filhos não deveriam pertencer a seus pais, mas ao estado; a inclinação e o desfruto deveriam ser o motivo e o fim da norma da vida.[17]

Sociedade Internacional

A França tem sido o berço e a principal sede do comunismo em sua forma moderna. Os princípios envolvidos no sistema têm feito amplo progresso em outros países, e fermentaram em terrível extensão a mente das classes trabalhistas tanto na Europa quanto na América. Afirma-se que a organização e a combinação entre os milhões dispersos incluídos na membresia dessa sociedade

lhe têm impresso uma importância que chama a atenção de quase todos os estados cristãos. Quais são os princípios e alvos desse formidável corpo, não é satisfatoriamente fácil de declarar. Não tem havido anúncio autoritativo de princípios reconhecidos por todas as sociedades afiliadas. Sem dúvida que diferem, dentro de certos limites, entre si. Alguns encontram seus representantes próprios nos comunistas de Paris, como se revelaram durante o ano em curso (1871). Outros esquivam-se dos excessos que converteram o nome dos comunistas em objeto de execração e repugnância em todas as partes do mundo civilizado. Não obstante, é bastante que os desígnios da sociedade em questão sejam conhecidos para evidenciar que seu sucesso envolveria a ruína de todos os governos existentes; em depositar todo o poder nas mãos não do povo, mas de uma classe particular, os operadores, os *proletariat* (os homens sem terra); na dissolução da sociedade como atualmente organizada; na abolição da propriedade privada; na extinção da família; na anulação de todas as leis matrimoniais; e na proscrição da religião, especialmente do cristianismo, como sendo um mal público. Tais são os objetivos confessos de alguns dos líderes do movimento, e tais são as conseqüências lógicas dos princípios advogados pelos mais reticentes de seu grupo.

É fato histórico que o comunismo, em sua forma moderna, teve origem no materialismo ateu; na negação de Deus, que tem o direito de dar leis aos homens e o poder e o propósito de dar força a essas leis através das retribuições da justiça; na crença de que a vida atual é todo o período de existência concedido aos homens; e que por isso mesmo os divertimentos desta vida são tudo o que os homens devem desejar ou esperar. Tais princípios foram durante longo tempo inculcados por homens como Rousseau, Voltaire, d'Holbach, Diderot e outros. Contudo, para produzir um incêndio deve haver não só fogo, mas também matérias inflamáveis. Esses princípios materialistas teriam flutuado em círculo como meras especulações não houvesse tanto sofrimento e tanta degradação entre o povo. Foram mentes toldadas pela consciência da miséria e pelo senso das injustiças que se sentiram inflamadas pelas novas doutrinas, e que crepitaram em vertiginoso fogo que, por algum tempo, ardeu por toda a Europa. Não devemos atribuir todo o mal nem aos incrédulos nem ao povo. Se não fosse pelos séculos anteriores de crueldade e opressão, a França não teria escrito uma página tão sangrenta da história da Europa moderna.

"LTntemationale" de 27 de março de 1870 expressou sucintamente o objetivo da Sociedade Internacional: "Os direitos dos trabalhadores: eis nosso princípio; a organização dos trabalhadores: eis nosso meio de ação; a revolução social: eis

nosso fim". São os "trabalhadores", os manuais, não a massa do povo, culto ou não, mas uma só classe cujos interesses hão de ser levados em conta. O fim perseguido não é uma revolução política, a mudança de uma forma de governo por outra; trata-se de uma revolução social, um transtorno completo da atual ordem da sociedade.

Como essa instituição se agiganta em um aspecto tão portentoso, em todas as direções, a pergunta que surge é: Como deve ser ela satisfeita e sua influência contraposta? A insurreição

pode ser suprimida pela força, mas o mal não pode ser curado por meios como esses. A artilharia é impotente contra as opiniões. Se o comunismo organizado nessa sociedade deve sua origem às causas anteriormente especificadas, o método racional de ação é corrigir ou eliminar as causas. Se o comunismo é produto do ateísmo materialista, sua cura deve ser encontrada no teísmo; levando o povo a conhecer e a crer que há um Deus de quem eles dependem e diante de quem são responsáveis; ensinando-lhes que esta não é a única vida, que a alma é imortal e que os homens serão recompensados ou castigados no mundo vindouro, segundo seu caráter e conduta na presente vida; que, conseqüentemente, o bem-estar aqui não é o mais elevado fim da existência; que os pobres aqui podem, no porvir, ser muito mais felizes que seus ricos vizinhos; que é melhor ser Lázaro do que "rico". Será necessário levá-los a crer que há uma providência divina sobre os assuntos do mundo; que os acontecimentos não são determinados pela cega operação das causas físicas, mas Deus reina; que ele distribui a cada um como lhe apraz; que "o Senhor empobrece e enriquece"; que não são os ricos e nobres, mas pobres e humildes, os seus favoritos; e que o direito de propriedade, o direito ao matrimônio e os direitos dos pais e dos magistrados foram todos ordenados por Deus, e não podem ser violados sem se incorrer em seu desagrado e na inevitável visitação do castigo divino. Imbuir a mente das massas do povo, especialmente nas grandes cidades, será uma tarefa lenta e difícil; mas absolutamente necessária. Se o materialismo e o ateísmo forem praticamente abraçados pelas massas de qualquer comunidade, esta inevitavelmente perecerá. A educação religiosa do povo, contudo, é apenas parte da tarefa que a sociedade tem de realizar, a fim de assegurar sua própria existência e prosperidade. É preciso procurar a comodidade da grande massa do povo, ou, pelo menos, supri-la dos meios para que possa alcançá-la; e é preciso agir com justiça. A miséria e o senso de injustiça são os dois grandes elementos de perturbação na mente das pessoas. São as faíscas que estão sempre prontas a prorromper em destruidora conflagração.

Violações do Oitavo Mandamento

Pode-se muito bem pôr em dúvida se a sociedade corre mais risco ante os princípios destrutivos do comunismo do que ante as fraudes secretas ou toleradas que invadem tão extensamente quase todos os setores da vida social. Se este mandamento proíbe toda a aprovação injusta da propriedade de outros para nosso próprio uso e vantagem, se cada aprovação desse tipo é roubo diante de Deus, então o roubo é a mais comum de todas as transgressões externas do Decálogo. Não inclui meramente o furto vulgar que a lei pode detectar e castigar, mas:

1. Toda a falsa pretensão em questões de negócios; apresentar um artigo que se propõe para a compra ou o intercâmbio como sendo melhor do que de fato é. Isso inclui uma multidão de pecados. Há artigos produzidos na nação e vendidos como de fabricação estrangeira, cujo preço é determinado por tal apresentação fraudulenta. Xales de Paris são vendidos como indianos; vinhos manufaturados neste país são vendidos como produções de França, Portugal ou Madeira. Diz-se que mais vinho é bebido na Rússia do que o fabricado na França. Mais cigarros são consumidos neste país, com o nome de Havana, do que Cuba produz. Grande parte do papel fabricado nos Estados Unidos traz a marca de Londres ou de Bristol. Esse tipo de fraude dificilmente é combatido. Não parece perturbar a consciência dos ho-

mens. Pior que isso é vender coisas como sendo perfeitas e genuínas, as quais na verdade são espúrias e às vezes sem valor. Tão ampla é a fraude no âmbito da indústria que se converteu em máxima legal: “Que o comprador se cuide”. Ele deve esperar ser trapaceado, e por isso requer-se dele que esteja sempre em guarda. Não é incomum ouvir pessoas dizer a um clérigo: “Se eu fosse tratar com um homem de negócios, naturalmente tentaria trapaceá-lo; porquanto estou certo de que ele faria o mesmo comigo. Mas, como você não é homem de negócios, faço uma exceção em seu caso, e tratarei honestamente com você”.

Sob este tópico de falsas pretensões vem a adulteração de artigos alimentícios, de remédios e de artigos para vestuário. É terrível a extensão a que isso chega. Não faz muito tempo o Parlamento Inglês designou uma comissão para fazer uma pesquisa no campo das adulterações de artigos alimentícios vendidos no comércio de Londres. O resultado do exame foi que somente seis de cada cem dos exemplares recolhidos eram puros, ou seja, eram o que representavam ou declaravam ser. Não há razão para presumir-se que Londres é peculiar

ou preeminente nesse tipo de fraude. A mesma queixa se faz quanto à adulteração dos medicamentos. Esse mal foi tão grande que alguns governantes têm tomado a preparação da medicina para seus navios e exércitos em suas próprias mãos. Se formos crer nos papéis públicos, a maior parte dos vinhos e outros licores, alcoólicos e cervejas, vendidos ao público, são não só adulterados, mas misturados com drogas tóxicas. A roupa fornecida aos soldados em serviço ativo, exposta a todas as variedades e mudanças do tempo, era e às vezes é feita de materiais de péssima qualidade. Não haveria fim à enumeração das fraudes desse tipo. Uma importante revista inglesa dizia recentemente que grande parte da receita pública do governo britânico se dedicava à tentativa de impedir e detectar fraudes contra o público.

2. Outra grande classe de violações do oitavo mandamento compreende as tentativas de aproveitar-se da ignorância ou das necessidades de nossos semelhantes. Pertence à natureza do roubo que alguém venda um produto sabendo que é de menor valor do que aquele que o comprador pensa. Se alguém sabe que o crédito de um banco é liberado, ou que os negócios de uma ferrovia ou de alguma outra corporação estão em bancarrota, e aproveita-se desse conhecimento para vender ações ou participações de tais associações aos que desconhecem o assunto, exigindo mais por elas do que seu verdadeiro valor, esse é culpado de roubo, já que o mandamento “não furtarás” proíbe toda e qualquer aquisição injusta da propriedade de nosso próximo. Semelhantemente, todas as tentativas torpes de exagerar ou depreciar o valor de produtos do comércio violam a lei de Deus. Com freqüência se fazem circular rumores infundados para exagerar ou depreciar os preços, com o fim de aproveitar-se dos desavisados ou mal informados. É um delito do mesmo tipo para açambarcar oportunidades para aumentar os preços: “Ao que retém o trigo, o povo o amaldiçoa; mas bênção haverá sobre a cabeça de seu vendedor” (Pv 11.26). É também uma violação da lei aproveitar-se das necessidades de nosso próximo e exigir um preço exorbitante por aquilo que eles talvez necessitem. No recente e terrível incêndio de Chicago, pediam-se mil dólares pelo uso de cavalos e carros por apenas uma hora. Pode-se dizer que não há uma tabela fixa de preços; que algo pode valer o que custa à pessoa que não o tem; ou que vale aquilo que pedem; ou que se paga no mercado livre. Se uma hora de uso de cavalos e carros, em Chicago valia a alguém mais de mil dólares, pode-se dizer que não era injusto pedir essa soma. Mas se esse é o caso, então, se um homem que está morrendo de sede está disposto a dar todas as suas propriedades por um copo de água, seria justo exigir tal preço; ou se um homem, em perigo de afogar-se,

deveria oferecer mil dólares por uma corda, poderíamos recusar-nos a oferecê-la por um preço inferior. Todas as pessoas têm consciência de que tal conduta seria digna da maior repulsa. O fato é que todas as coisas têm um valor intrínseco, por mais que se determine, e que não pode ser aumentado só porque nossos semelhantes que sofrem podem estar enfrentando premente necessidade delas.

3. Este mandamento proíbe igualmente privar os homens de suas propriedades com base no mero defeito técnico ou defeito legal em seu título. Um defeito assim pode ser o mero efeito de uma ignorância inevitável, ou perda por naufrágio, fogo ou outros acidentes, da evidência de seu direito. A lei pode ser nesses casos inexorável; pode ser que no todo é correto que assim seja, mas, não obstante, a pessoa que se aproveita desse defeito para lograr a posse da propriedade de seu semelhante quebra o mandamento que diz: “Não furtarás”, ou seja, não tomarás aquilo que diante de Deus não te pertence. O jogo cai na mesma categoria quando se abusa dos incautos ou dos desavisados e despreparados para privá-los de suas propriedades sem compensação. Todavia, é impossível enumerar ou classificar os vários métodos de fraude. O código moral mantido por muitos negociantes e profissionais está bem abaixo da lei moral revelada na Bíblia. Isso é especialmente certo com referência ao oitavo mandamento no Decálogo. Muitos que têm conservado um bom nome na sociedade, inclusive na Igreja, ficarão atônitos no último dia quando descobrirem a palavra “ladrões” escrita após seus nomes no grande livro do juízo.

§ 13. *O Nono Mandamento*

Este mandamento proíbe todas as violações das obrigações para com a veracidade. A mais grave desta classe de ofensas é apresentar falso testemunho contra nosso semelhante. Mas isso inclui todo o pecado de caráter geral semelhante, o mesmo que o mandamento “Não matarás” proíbe no tocante a qualquer tipo de manifestação de malícia.

O mandamento de manter a verdade inviolada pertence a uma classe distinta dos que se relacionam com o Sábado, com o matrimônio ou com a propriedade. Estes últimos se baseiam nas relações permanentes dos homens em seu atual estado de existência. Não são imutáveis em sua própria natureza. Deus pode a qualquer momento sustá-los ou modificá-los. Mas a verdade é em todo o tempo sagrada, porque é um dos atributos essenciais de Deus, de modo que tudo o que milite contra ela, ou lhe seja hostil, se opõe à própria natureza de Deus. A verdade é, por assim dizer, o próprio substrato da Deidade. É nesse sentido o

fundamento de todas as perfeições morais de Deus, de modo que sem ela não se pode conceber sua existência. A não ser que Deus seja realmente quem declara ser, a menos que signifique o que diz significar, a menos que continue a fazer o que promete, perde-se toda a idéia de Deus. Como não há Deus além do Deus verdadeiro, assim sem verdade não há, nem pode haver, Deus. Como este atributo é o fundamento, por assim dizer, do divino, é o fundamento da ordem física e moral do universo. Que é a imutabilidade das leis da natureza senão uma revelação da verdade de Deus? São a manifestação de seus propósitos. São promessas nas quais confiam suas criaturas, e pelas quais devem regular sua conduta. Se estas leis fossem caprichosas, se não seguissem invariavelmente os mesmos efeitos das mesmas causas, a própria existência dos seres viventes seria impossível. O alimento de ontem poderia ser veneno para hoje. Se não se colhesse o que se semeia, não haveria segurança em nada.

Portanto, a verdade de Deus está escrita nos céus. É a proclamação diária feita pelo sol, pela lua e pelas estrelas em sua solene procissão através do espaço, que tem seu eco na terra e em tudo o que nela existe.

A verdade de Deus é igualmente a base de todo conhecimento. Como sabemos que nossos sentidos não nos enganam, que a consciência não é falsa? que as leis da crença, às quais, pela constituição de nossa natureza, somos obrigados a obedecer, não são falsos guias? A não ser que Deus seja veraz, não pode haver certeza em nada; muito menos pode haver segurança alguma; nenhuma certeza de que o mal não triunfaria finalmente sobre o bem, as trevas sobre a luz, e a confusão e a desgraça sobre a ordem e a felicidade. Portanto, há algo terrivelmente sagrado nas obrigações para com a veracidade. Um homem que peca contra a verdade peca contra a própria base de seu ser moral. Assim como um deus falso não é um deus, tampouco um homem falso é um homem; nunca pode ser o que ao homem foi designado ser; nunca pode corresponder ao fim de seu ser. Não pode haver nele nada estável, fiável nem bom.

Há duas classes de pecados que o nono mandamento proíbe. O primeiro é todo o tipo de detração; tudo o que é injusta ou desnecessariamente prejudicial à boa fama de nosso próximo; e, segundo, todas as violações das leis da veracidade. Este último, aliás, inclui o primeiro. Mas ao ser o falso testemunho o que se proíbe de maneira concreta, é preciso que seja considerado separadamente.

Detrações

A mais grave forma deste delito é pronunciar falso testemunho diante de um tribunal. Isso inclui a culpa da malícia, da falsidade e zombaria em relação a Deus; e seu cometimento lança infâmia sobre aquela pessoa, e a exclui do círculo da sociedade. Visto que golpeia a segurança do caráter, da propriedade e até mesmo da vida, é uma ofensa que não pode ser deixada de lado impunemente. Portanto, o que jura falsamente é um criminoso à vista da lei civil, e sujeito à desgraça e ao castigo públicos.

A calúnia é uma ofensa do mesmo caráter. Difere do pecado de pronunciar falso testemunho somente pelo fato de que não é cometida em um processo judicial, e não é acompanhada pelos mesmos efeitos. Não obstante, o caluniador pronuncia falso testemunho contra seu próximo. Ele o faz aos ouvidos do público, e não aos de um júri. A ofensa inclui os elementos de malícia e falsidade contra os quais o mandamento especialmente se dirige. A circulação de falsos rumores, a "maledicência", como denominada nas Escrituras, é indicadora do mesmo estado mental, e cai sob a mesma condenação. Como a lei de Deus toma conhecimento dos pensamentos e das intenções do coração, ao condenar um ato externo, ela condena a disposição que leva a produzi-lo. Ao condenar a maledicência contra nosso próximo, as Escrituras condenam um temperamento suturado de suspeitas, a disposição para atribuir maus motivos e a má disposição de crer que os homens são sinceros e honrados ao proclamar seus princípios e objetivos. É o oposto daquela caridade que "não suspeita mal", "tudo crê, tudo espera". É ainda mais oposto ao espírito desta lei que expressemos satisfação pela desgraça alheia, ainda que seja de nossos competidores ou inimigos. Exige-se de nós: "Alegrai-vos com os que se alegram e chorai com os que choram" (Rm 12.15).

Os usos da vida, ou os princípios dos profissionais, permitem muitas coisas que são

inconsistentes com as exigências do nono mandamento. Lorde Brougham é citado como a dizer na Casa dos Lordes que um advogado não conhece a ninguém além de seu cliente. É obrigado *per faz et nefas*, se é possível, a obter sua absolvição. Se for necessário para alcançar tal objetivo, ele tem o direito de acusar e difamar inocentes, inclusive (segundo afirma o relato) de arruinar a seu país.[18] Não é coisa insólita, especialmente em julgamentos de assassinato, que os advogados do acusado atribuam o crime a partes inocentes e apliquem todo o seu engenho a convencer o júri dessa culpa. Esta é uma injustiça perversa e cruel, uma clara violação do mandamento que diz: "Não dirás falso testemunho contra teu próximo".

Falsidade

1. A definição mais simples e abrangente de falsidade é *enunciatio falsi.* Essa enunciação não precisa ser verbal. Um sinal ou gesto pode ser tão significativo como uma palavra. Tomando por empréstimo uma ilustração de Paley, caso se pergunte a um homem qual de duas estradas é a certa para chegar a determinado lugar, e ele intencionalmente indique com a mão a estrada errada, ele seria tão culpado de falsidade como se houvesse indicado a direção falsa verbalmente. Isso é certo; não obstante, há um poder peculiar nas palavras. Um pensamento, um sentimento ou uma convicção é não só mais claramente revelado na consciência quando revestido de palavras, mas é, por meio delas, fortalecido. Todas as pessoas têm consciência desse fato quando dizem: "Creio"; ou, "Sei que meu Redentor vive".

2. A definição supra de falsidade, ainda que descanse sobre uma autoridade superior, é por demais abrangente. Nem tudo o que é *enunciatio falsi* é falsidade. Essa enunciação pode ser feita por ignorância ou equívoco, e daí ser perfeitamente inocente. Pode inclusive ser deliberada ou intencional. Notamos isso no caso das fábulas e das parábolas, bem como em obras de ficção. Ninguém considera a Ilíada ou o Paraíso Perdido um repertório de falsidades. Não é necessário presumir que as parábolas de nosso Senhor foram histórias reais. Não tinham o propósito de enunciar coisas verdadeiramente acontecidas. Portanto, um elemento na idéia da falsidade é que haja intenção de enganar. Mas mesmo assim nem sempre se leva culpa. Quando o Faraó ordenou às parteiras hebréias que matassem as crianças do sexo masculino de seus compatriotas, elas desobedeceram. E, quando foram chamadas a prestar contas de sua desobediência, disseram: "As mulheres hebréias não são como as egípcias; são vigorosas e, antes que lhes chegue a parteira, já deram à luz os seus filhos. E Deus fez bem às parteiras; e o povo aumentou e se tomou muito forte" (Êx 1.19, 20). Em 1 Samuel 16.1, 2, lemos que Deus disse a Samuel: "Enviar-te-ei a Jessé, o belemita; porque, dentre os seus filhos, me provi de um rei. Disse Samuel: Como irei eu? Pois Saul o saberá e me matará. Então, disse o Senhor: Toma contigo um novilho e dize: Vim para sacrificar ao Senhor". Afirma-se que aqui temos um caso de engano taxativamente ordenado. Saul tinha de ser enganado quanto ao objetivo da viagem de Samuel a Belém. Ainda mais marcante é a conduta de Eliseu como se acha registrada em 2 Reis 6.14-20. O rei da Síria enviou soldados para se apoderarem do profeta em Dotã. "E, como desceram contra ele, orou Eliseu ao Senhor e

disse: Fere, peço-te, esta gente de cegueira. Feriu-a de cegueira, conforme a palavra de Eliseu, Então, Eliseu lhes disse: Não é este o caminho, nem esta a cidade; segui-me, e guiar-vos-ei ao homem que buscais. E os guiou a Samaria. Tendo eles chegado a Samaria, disse Eliseu: Ó Senhor, abre os olhos destes homens para que vejam. Abriu-lhes o Senhor os olhos, e viram; e eis que estavam no meio de Samaria", ou seja, nas mãos de seus inimigos. Mas o profeta não permitiu que fossem feridos, mas que fossem alimentados e enviados de volta a seu senhor. Exemplos desse tipo de engano são numerosos no Velho Testamento. Alguns deles são simplesmente um registro factual, sem indicar como foram considerados por Deus; outros, porém, como nos casos supracitados, receberam ou direta ou indiretamente a sanção divina. De nosso bendito Senhor, pessoalmente, lemos em Lucas 24.28: "Quando se aproximaram da aldeia para onde iam, fez ele menção (npoaetroLelra, fez um gesto) de passar adiante". Ele agiu assim para dar a seus discípulos a impressão de que tinha o propósito de continuar sua viagem (Cf. Mc 6.48). Muitos teólogos não admitem que o fato registrado em Lucas 24.28 envolvesse algum engano intencional; porque o "simulatio non fuerit in verbis veritati contradicentibus, sed in gestibus veritati consentientibus. Christus ... agebat, ut qui iturus esset longius, et reverá iturus fuerat, nisi rogatus fuisset a discipulis, alia fortasse ratione se iis manifesturus. ... Alii dicunt, simulationem fuisse tentatoriam, aeque ac illam, quae in Abrahami historia a scriptore sacro commemoratur Gen. xxii.2. In eandem sententiam descendunt Beausobre et UEnfant, qui in notis gallicis ad Luc. xxiv.28, ita seribunt: C'est un feinte innocente et pleine d'amour, par laquelle Jésus-Christ veut éprouver la foi de ses disciples. Ainsi en usent les medicins à 1'égard des malades, et les pères à 1'égard de leurs enfans".[19]

É o sentimento geral entre os moralistas que na guerra permitem-se os estratagemas; que é legítimo não só ocultar os movimentos decididos diante do inimigo, mas também enganá-los acerca das próprias intenções. Grande parte da capacidade de um comandante militar se evidencia em descobrir as intenções de seu adversário, e em ocultar as suas próprias. Poucos homens seriam tão escrupulosos a ponto de recusar ter acesa uma luz na sala, quando corre-se o risco de ser roubado, com o propósito de produzir a impressão de que os membros da família estão alertas.

Com base nesse fato, admite-se geralmente que nas falsidades criminosas haveria não só a enunciação ou significação do que é falso, e uma intenção de enganar, mas também a violação de alguma obrigação. Se há alguma

combinação de circunstâncias pelas quais alguém não é obrigado a falar a verdade, esses a quem a declaração ou a significação é dirigida não tem direito de esperar que ele assim o faça. Um general não tem a obrigação de revelar a seus adversários suas intenções; e seu adversário não tem o direito de supor que sua aparente intenção é seu verdadeiro propósito. Eliseu não tinha obrigação alguma de ajudar os sírios a prendê-lo e a tirar sua vida; e eles não tinham direito algum de que ele os ajudasse. Portanto, ele não agiu mal ao enganá-los. Haverá sempre casos em que a norma do dever é motivo de dúvida. Às vezes se diz que a norma supracitada se aplica quando um ladrão exige sua bolsa. Diz-se que é correto negar que você tenha consigo algo de valor. Você não é obrigado a ajudá-lo a cometer o crime; e ele não tem o direito de supor que você facilitará a consumação de seu objetivo. Isso não é suficientemente claro. A obrigação de falar a verdade é algo muitíssimo solene; e quando se deixa a alguém a escolha de afirmar uma mentira ou perder

seu dinheiro, faz melhor esse alguém deixando seu dinheiro ir-se. Em contrapartida, se uma mãe vê um assassino perseguindo seu filho, ela tem o direito de enganá-lo usando todos os meios que tiver a seu alcance; porque a obrigação geral de falar a verdade submerge ou se perde, naquele instante, na obrigação superior. Esse princípio não é invalidado por seu possível ou real abuso. E de fato tem sido muitíssimo abusado. Os jesuítas ensinavam que a obrigação de granjear o bem da Igreja absorvia ou substituía qualquer outra obrigação. Portanto, no sistema deles, eram legítimas não só a falsidade e a reserva mental, mas também o perjúrio, o roubo e o homicídio, se cometidos com o propósito de levar ao progresso os interesses da Igreja. A despeito da possibilidade de ser abusado, mantém-se o princípio de que uma obrigação superior absolve a inferior. É, inclusive, o ditame da consciência natural. Evidentemente, é correto infligir dor com o fim de salvar uma vida. E correto submeter viajantes a uma quarentena, ainda que isso venha interferir gravemente em seus desejos ou interesses, com o fim de salvar uma cidade de uma epidemia. O mesmo princípio é claramente inculcado por nosso Senhor, quando disse: “Misericórdia quero, e não sacrifício”; e quando ensinou que era certo violar o sábado a fim de salvar a vida de um boi, ou ainda a fim de impedir que o animal sofresse. Os jesuítas erraram ao presumir que os interesses da Igreja (no sentido por eles empregado da palavra Igreja) era um dever superior ao da obediência à lei moral. Erraram também ao presumir que os interesses da Igreja poderiam ser promovidos pelo cometimento de crimes; e seu princípio entrava em direta colisão com a norma bíblica de que é errado praticar males para que venham bens.

A questão ora em consideração não é se é sempre certo errar, o que não passa de solecismo; nem é a questão se é sempre certo mentir; mas, antes, o que constitui uma mentira. Não é simplesmente um "*enunciatio falsi*", nem, como comumente definido pelos moralistas da Igreja de Roma, um "locutio contra mentem loquentis";[20] mas deve haver a intenção de enganar quando se espera ou se obriga que falemos a verdade. Ou seja, há circunstâncias nas quais uma pessoa não é obrigada a dizer a verdade, e portanto há casos nos quais falar ou indicar o que não é verdade não é mentira. Os moralistas romanistas já mencionados respondem negativamente à pergunta: É sempre lícito mentir? Dens, por exemplo, vai mais longe ao dizer: "Non licet mentiri (/. *e.*, dizer o que não é verdade, como define a palavra 'mendacium') ad avertendum mortem aut interitum Reipublicas, vel quaecunque alia mala: in hujusmodi perplexitatibus debent homines confugere ad auxilium Dei, angeli custodis" etc.[21] Eis uma regra sadia, contanto que exista a obrigação de falar a verdade. É muito melhor que uma pessoa morra ou permita que um homicídio seja cometido do que venha a pecar contra Deus. Nada podia levar os mártires cristãos a salvar a própria vida ou a vida de seus irmãos negando a Cristo ou professando crer em falsos deuses; em tais casos, a obrigação de dizer a verdade estava em pleno vigor. Mas, no caso de um general ou chefe em tempo de guerra, não existe a obrigação de indicar suas verdadeiras intenções ao adversário. Em seu caso, o engano intencionado não é moralmente uma falsidade. Ainda que os teólogos romanistas estabeleçam a regra de que um *mendacium* nunca é lícito e, ainda que definam *mendacium* como supracitado, todavia ensinam que, caso seja perguntado a um confessor se ele conhece um fato confidenciado no confessionário, ele tem toda a liberdade de responder: Não; significando

que ele não tem *scientia communicabili.* Ou seja, ele está autorizado, segundo sua própria definição do termo, a dizer uma falsidade categórica. Ele estaria certo em responder à pergunta sobre conhecer um fato a ele comunicado em seu caráter de confessor, dizendo: "Eu não tenho a liberdade de responder"; mas é difícil ver como poderia ser justificado em uma falsidade direta.[22]

Com o fim de incluir o terceiro elemento na natureza da falsidade criminosa, Paley define mentira como sendo a violação de uma promessa. Toda a violação de uma promessa não é mentira, pois não pode incluir os outros elementos de uma falsidade; mas toda a mentira é violação de uma promessa. Ela surge da própria natureza da sociedade humana e da relação em que os homens necessariamente estão uns com os outros, que de cada pessoa se espera que fale a verdade, pois está sob uma tácita, porém obrigatória, promessa de não enganar

seu semelhante por palavra ou por ato. Se em algum caso ele é culpado de engano intencional, deve estar apto a mostrar que nesse caso particular a obrigação não existe; ou seja, que a parte enganada não tem o direito de esperar a verdade, e que nenhuma promessa virtual é violada ao ser ela enganada. Esse é certamente o caso nas manobras militares, e em alguns outros casos de rara ocorrência.

Entretanto, isso nem sempre é admitido. Agostinho, por exemplo, faz de cada engano intencional, não importa qual o objetivo ou quais as circunstâncias, algo pecaminoso. “Ille mentitur”, diz ele, “qui aliud habet in animo, et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat.”[23] E diz ainda:[24] “Nemo autem dubitat mentiri eum qui volens falsum enuntiat causa fallendi: quapropter enuntiationem falsam cum voluntate ad fallendum prolatam, manifestam est esse mendacium”. Ele revê os casos registrados na Bíblia, os quais parecem ensinar a doutrina oposta. Esta seria a base mais simples para o moralista assumir. Mas, como demonstrado anteriormente, e como geralmente se admite, há casos de engano intencional que não são criminosos.

Tipos de Falsidade

Agostinho divide a falsidade em não menos que oito classes. Mas estas diferem, em sua maior parte, simplesmente quanto a seu tema ou efeitos. A divisão como dada por Tomás de Aquino, e muito geralmente adotada então,[25] é em três classes; a perniciosa, a benevolente e a jocosa. Sob o primeiro tópico vêm todas as falsidades que são instigadas por algum motivo perverso e se destinam a promover algum fim maligno. Inclui não só a enunciação direta do que é falso, mas também todo o fingimento ou prevaricação.

Reserva Mental

Esta classe inclui também todos os casos de reserva mental. Dir-se-ia com justiça aos mestres de Teologia Moral na Igreja de Roma que, embora os jesuítas se tenham feito tão detestáveis por asseverar a legitimidade da reserva mental, pelo menos em termos gerais a condenavam. “Restrictio mentalis”, diz Gury, “est actus mentis verba alicujus propositionis ad alium sensum quam naturalem et obvium detorquentis vel restringentis.” Isso ele diz ser ilícito, porque é “simpliciter mendacium”. É verdade que esses teólogos fizeram sérias modificações nessa regra. É só da reserva “proprie mentalis”, ou seja, quando o verdadeiro significado de quem fala não pode ser detectado, que se pronuncia tal

condenação. Se é possível, à luz das circunstâncias ou do modo de expressão, saber o que ele tem em mente, a regra nem sempre se aplica. Há casos em que é tolerável permitir a alguém deixar-se enganar. Sob este tópico introduz-se o caso supramencionado. Diz-se que um confessor pode propriamente declarar que não conhece uma coisa, quando o que ele quer dizer é que não o conhece como homem, ou com um conhecimento que é comunicável. E assim se diz que, se um homem for interrogado por alguém que não tem o direito de interrogá-lo, se porventura cometeu um crime, ele pode responder: Não; significando que não era obrigado a confessar coisa alguma. Ensina-se igualmente que as pessoas públicas, embaixadores, magistrados, advogados etc. podem usar a reserva mental em seu sentido mais amplo. De igual modo, um servo pode dizer que seu senhor não se acha em casa, embora saiba estar, porque tal negação amiúde significa que a pessoa procurada não deseja ser vista.[26] Isso abre uma porta muito ampla da qual não só os jesuítas, mas os que professam ser protestantes e cristãos, podem tirar livremente bastante proveito. Para uma mente não sofistica, todos os exemplos especificados acima são casos de falsidade que não se pode amenizar.

A extensão a que os jesuítas levaram o princípio da reserva mental é um assunto de notoriedade. As três regras pelas quais perverteram todo o sistema de conduta, as quais ameaçaram subverter todos os fundamentos da sociedade e levaram a só tempo à supressão da ordem, são:

1. A doutrina de que o caráter de um ato dependia unicamente da intenção. Se a intenção for boa, o ato é bom; não importa se for falsidade, perjúrio, homicídio ou qualquer outro crime concebível. Pascal cita o moralista jesuíta Escobar a estabelecer o princípio geral de “que as promessas não são obrigatórias, a menos que haja uma intenção de mantê-las quando forem feitas”.[27]

Sobre o mesmo princípio, de que a intenção determina o caráter do ato, o assassinato de Henrique III, em 1589, do Príncipe de Orange, em 1584, de Henrique IV de França, em 1610, e, especialmente, o massacre durante a festa de São Bartolomeu, foram todos justificados. Este princípio não é confinado aos jesuítas. Quando em 1819 o jovem Sand assassinou Kotzebue, o poeta, movido por motivos políticos, não só justificou o ato do último, mas

talvez o sentimento geral entre seus jovens compatrícios foi de aprovação. Inclusive De Wette, eminente teólogo e comentarista, em uma carta de consolação à mãe de Sand, falou do assassínio como “um sinal favorável dos

tempos”.[28] Foi considerado da mesma forma que o assassinato de Marat por Charlotte Corday seria considerado pelo público atual. Quando a doutrina se toma familiar como um princípio moral de que a intenção determina o caráter do ato, de modo que é recomendável o assassinato cometido para o bem da Igreja ou do estado, então a lei de Deus é anulada e os laços da sociedade são desfeitos.

2. A doutrina da probabilidade. Se ficasse provado que o homicídio é um ato certo, então não haveria pecado algum em cometê-lo, ainda que na convicção do agente o ato fosse errôneo; e um ato era provavelmente certo se entre os moralistas houvesse diferença de opinião sobre o assunto.

3. A doutrina supracitada, da reserva mental. Ensinava-se que uma pessoa pode jurar inocentemente não ter feito determinada coisa, contanto que diga a si mesma, de forma não audível a outros: “Quero dizer que não o fiz dez anos atrás”. Todos esses diferentes tipos de mentira, embora aplicados a diferentes tópicos pelos mestres jesuítas, pertencem propriamente à classe de falsidades perniciosas, às quais a lei de Deus condena sumariamente.

A segunda classe, chamada “mendacia offíciosa”, inclui todas as falsidades proferidas por um bom objetivo. Por exemplo, as proferidas a um doente por quem o assiste, com o fim de confortá-lo ou encorajá-lo; as proferidas por detetives com o intuito de descobrir crimes; ou as que se destinam a prevenir o mal ou assegurar o bem para si e para os outros. Todas essas falsidades são declaradas pelos romanistas como pecados veniais, meros pecadilhos.[29] O exemplo dado por Deus, no lugar referido, dessa classe de pecados, é o caso de um homem que tem dinheiro e nega que o tem para evitar ser roubado. Isto é muito diferente da doutrina de Agostinho, que ensina ser ilícito mentir para salvar a vida, ou inclusive para salvar a alma.[30] A posição de Agostinho é consistente com o que se disse acima, a saber, que há ocasiões em que uma obrigação superior absorve a inferior, como nosso Senhor mesmo ensina. Mas que o princípio se aplica ao caso de falsidade somente quando a enunciação do que é inverídico deixa de ser falsidade no sentido criminal do termo. Já vimos que três elementos entram na natureza da falsidade propriamente dita: (1.) A enunciação do que é falso. (2.) A intenção de enganar. (3.) A violação de uma promessa, ou seja, a violação da obrigação de falar a verdade, obrigação essa que repousa no próprio homem de conservar a

fé da parte de seu semelhante. Nas manobras militares, como já se observou, não

há expectativa, e nenhum direito a expectativa, de que uma vontade geral revele suas reais intenções para com seu adversário, e portanto, nesse caso, o engano não é uma falsidade, porque não há violação de uma obrigação. Mas, quando o confessor era chamado por um magistrado pagão a dizer se era cristão, dele se esperava e se obrigava que dissesse a verdade, ainda que conhecesse a conseqüência, que era de morte cruel. Portanto, quando se pergunta a um homem se ele tem dinheiro consigo, dele se espera que fale a verdade, e ele tem o direito de mentir, não mais que um cristão tinha de mentir para salvar sua vida. A doutrina de que a "mendacia officiosa" não passa de pecados veniais repousa sobre o princípio de que a intenção determina o caráter do ato. A regra bíblica simples consiste em que, para aquele que "faz males para que venham bens", sua "condenação é justa".

É um fato da experiência que, no que diz respeito pelo menos à nossa vida interior, a atenção exorbitante de como fazer uma coisa destrói a capacidade de fazê-la. Um adepto da lógica pode ser muito pobre para raciocinar; e uma pessoa que gasta sua vida estudando as regras da elocução pode ser um orador indiferente. E assim um homem bem versado em todas as sutilezas da casuística está sujeito a perder a clara e simples apreensão do certo e do errado. O professor Gury tem por moto de seu livro sobre teologia moral as palavras de São Gregório: "Ars artium regimen animarum". Grande verdade, mas é um modo nocivo de levar uma pessoa a ingressar-se em um labirinto. Esses livros de casuística só servem para misti-fícar os temas mais claros. Entregando-se a tais sutilezas, dificilmente se escapa da adoção de falsos princípios. É bem evidente que a pessoa que foi sucessivamente um príncipe e um bispo dificilmente deixa de ser beberrão como príncipe e soberbo como bispo; todavia, como já se observou, tais livros ensinam que um sacerdote pode mentir como homem, e no entanto falar a verdade como vigário de Deus. A clara distinção da Palavra de Deus e da consciência iluminada por seu Espírito é um guia mais seguro em questões do dever do que todos os livros sobre teologia moral que os jesuítas sempre escreveram. Não se pretende com isso que a moral não seja um tema própria de estudo, ou que não haja uma vocação nesse campo para o exercício da discriminação e distinção. A objeção não é quanto ao estudo de moral, mas quanto à devoção desordenada a essa área e às sutilezas intrincadas e corruptoras da casuística.

Fraudes Piedosas

A fraude piedosa foi reduzida pelos romanistas a uma ciência e uma arte. Foi

chamada de economia, a partir de oLKOV0|iía, “dispensatio rei familiaris”, o uso ponderado das coisas em uma família segundo as circunstâncias. A teoria se baseia no princípio de que, se a intenção é lícita, o ato é lícito. Assim, qualquer ato destinado a promover um fim “piedoso” é justificável no tribunal da consciência. Esse princípio foi introduzido em um período muito antigo na Igreja Cristã. Mosheim o atribui a uma origem pagã.[31] Diz ele que os platonistas e os pitagorianos ensinaram que era recomendável mentir para promover um bom fim. O mal, contudo, teve provavelmente sua origem independente ali onde apareceu. É bastante plausível que ele surja espontaneamente em qualquer mente que não esteja sob o controle da Palavra e do Espírito de Deus.

Agostinho teve de contender contra este erro em seus dias. Certos cristãos ortodoxos pensavam que era correto asseverar falsamente serem priscilianistas a fim de granjear sua confiança e poder assim convencê-los de sua heresia. Isso suscitou a questão de se era permissível cometer uma fraude para um bom fim; em outros termos, se a intenção determinava o caráter do ato. Agostinho defendeu a postura negativa nisso, e argumentou que uma mentira era sempre uma mentira, e sempre nociva; que não era lícito dizer uma falsidade por qualquer causa. “Interest quidem plurimum”, diz ele, “qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat: sed ea quae constat esse peccata, nullo bonae causae obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. ... Cum vero jam opera ipsa peccata sunt; sicut furta, stupra, blasphemiae, vel caetera talia; quis est qui dicat causis bonis esse facienda, ut vel peccata non sint, vel quod est absurdius, justa peccata sint? Quis est qui dicat: ut habeamus quod demus pauperibus, faciamus furta divitibus; aut, testimonia falsa vendamus, maxime si non inde innocentes laeduntur, sed nocentes potius damnaturis judicibus eruuntur?”.[32] Ele especialmente condena todas as “fraudes piedosas”, ou seja, as fraudes praticadas em prol do pretenso serviço da religião.

Não obstante a autoridade de Agostinho, a doutrina de que era certo usar de fraude no empenho de promover os interesses da Igreja foi francamente adotada por alguns de seus contemporâneos e muitos de seus sucessores imediatos, e durante a Idade Média foi a regra prática da Igreja de Roma, como ainda o é em nossos dias. Entre os primeiros defensores deste princípio indulgente de conduta, encontra-se o nome de Jerônimo. Em sua epístola a Pammachius, diz ele que, ao ensinar, um homem é obrigado a ser honesto; mas, quando se trata de um adversário, ele pode fazer o que bem quiser; é certo “nunc haec nunc illa proponere. Argumentari ut libet, aliud loqui, aliud agere, panem, ut dicitur, ostendere, lapidem tenere”.[33] O princípio de que a intenção santifica o ato é

claramente asseverado por João Cassiano, discípulo de Crisóstomo. A falsidade, diz ele, é como o veneno: tomado de forma moderada e inofensiva, pode ser salutar; mas, tomado de modo inoportuno, é fatal. “Non enim Deus verborum tantum actuumque nostrorum discussor et judex, sed etiam propositi ac destinationis inspector est. ... Ule tamen intimam cordis inspiciens pietatem, non verborum sonum, sed votum dijudicat voluntatis, quia fínis, operis et affectus considerandus est perpetrantis.”[34]

Artifícios

Tendo sido o princípio uma vez admitido, de que é certo enganar a fim de conseguir um bom objetivo, não há limite na prática de sua aplicação. Daí:

1. Mesmo desde os tempos mais remotos, as obras genuínas dos pais apostólicos foram corrompidas por interpolações; e produziram-se obras que traziam os nomes de autores que haviam morrido muito antes que estas fossem escritas. Além dos livros apócrifos que são hoje admitidos como espúrios, as Cartas de Inácio, uma porção das quais é geralmente aceita

como autêntica, foram tão corrompidas a ponto de tomar-se fonte de extensa e permanente influência negativa. Dessas cartas há, como se sabe muito bem, três revisões, a maior delas contendo quinze epístolas, a mais breve, e a siríaca, fundamentada em uma tradução siríaca. A coleção maior é repudiada pelos eruditos como espúria; quanto às demais, muitos dos que admitem sua autenticidade insistem que são mais ou menos corrompidas por interpolações.[35]

2. As assim chamadas “Constituições Apostólicas” são uma coleção de regras ou cânones derivados em parte do Novo Testamento, em parte das decisões dos primeiros concílios provinciais, e em parte da tradição; tudo, porém, imposto à Igreja como sendo de autoridade apostólica. Como o número de concílios aumentava, houve necessidade de novas coleções de suas decisões. Tais coleções incluíam “decretais” emitidas pelo Bispo de Roma; sendo ambas as classes incluídas sob o título “cânones”, essas coleções foram gradualmente consolidadas na Lei Canônica. Era um método natural e fácil de impor à Igreja inserir de tempos em tempos decretais espúrias nas coleções, e fundamentar nesses artifícios exorbitantes pretensões a dignidade e ao poder sacerdotais. A mais notória dessas imposições é o que se conhece como as Decretais de Isidoro, Bispo de Sevilha, o mais eminente escritor do século sétimo. Ele morreu em 636 d. C. A coleção que trazia seu nome não surgiu até o nono século. Contém

muitas decretais e cânones genuínos, mas também muitos que são manifestos artifícios. O autor da coleção e dos documentos espúrios que ela contém é desconhecido. Sua data é fixada por Gieseler entre 829 e 845. Essas decretais "estavam logo em circulação", diz esse historiador, "em várias coleções, surgidas sem suspeita de transações públicas e usadas pelos papas, desde Nicolau I, imediatamente depois de tomar-se familiarizado com elas (864), sem fazer nenhuma oposição à sua autenticidade, e continuou com reputação intocável até que a Reforma detectasse a farsa. Sobre essas falsas decretais fundamentaram-se as pretensões dos papas de dominio universal sobre a Igreja; enquanto o pretenso 'donatio Constantini M.', ficção de tempo anterior, mas logo adotado nelas, foi o primeiro passo que o papado deu para elevar-se mesmo acima do estado".[36] A autenticidade desses documentos foi primeiro seriamente atacada pelos Centuriators de Magdeburgh, e teve resposta do Jesuíta Turrianus. "A questão foi decidida por Dav. Blondelli Pseudoisidorus et Turrianus vapulantes, Genev. 1628. Os ultramontanistas, embora admitissem a fraude, negaram a revolução dos princípios eclesiásticos por ele causada."[37] Essas decretais atribuem ao papa supremacia absoluta sobre a Igreja, sobre os patriarcas, sobre os bispos e sobre os sacerdotes. Em questão de doutrina, apela-se a ele, e suas decisões são finais. O dom de Constantino conferiu ao pontífice mais que dignidade e poder imperial. Comunicou-lhe a soberania sobre a cidade de Roma, sobre a Itália e sobre as províncias ocidentais. Entre outras coisas, afirma: "Et sicut nostram terrenam imperialem potentiam, sic ejus (Petri) sacrosanctam Romanam Ecclesiam

decrevimus veneranter honorari, et amplius quam nostrum imperium terrenumque thronum, sedem sacratissimam b. Petri gloriose exaltari: tribuentes ei potestatem et glorias dignitatem, atque vigorem et honorificentiam imperialem. Unde ut pontifícalis apex non vilescat, sed magis quam imperii dignitas, gloria et potentia decoretur, ecce tam palatium nostrum, ut prasdictum est, quam Romanam urbem, et omnes Italias, seu occidentalium regionum províncias, loca et civitates prasfato beatíssimo Pontifici nostro Sylvestro, universali papas, contradimus atque relinquimus: et ab eo et a successoribus ejus per hanc divalem nostram, et pragmaticum constitutum decemimus disponenda, atque juri sanctas Romanas Ecclesias concedimus permansura".[38]

Falsos Milagres

A segunda grande classe de fraudes piedosas pelas quais a Igreja de Roma tem

por séculos tentado sustentar seus erros e confirmar seu poder é a dos pretensos milagres. Sobre este tema, pode-se observar o seguinte:

1. Que não há no Novo Testamento nada que seja inconsistente com a ocorrência de milagres na era apostólica da Igreja. Os Apóstolos foram realmente escolhidos para serem testemunhas de Cristo, dando testemunho em prol dos fatos de sua história e das doutrinas que ele ensinou. E entre os sinais de um Apóstolo, ou credenciais necessárias de sua comissão, estava o poder de operar milagres (Rm 15.18, 19; 2Co 7.12). Quando os Apóstolos terminaram sua obra, a necessidade de milagres, no que dizia respeito ao grande objetivo que pretendiam alcançar, cessou. Isso, contudo, não impede a possibilidade de sua ocorrência, em ocasiões oportunas, em épocas posteriores. É mera questão de fato a ser decidido à luz da evidência histórica. Em alguns poucos casos, a natureza do evento, suas conseqüências e o testemunho em seu apoio, têm constrangido muitos protestantes a admitir tal possibilidade, se não a certeza dessas intervenções miraculosas.[39] Entre os escritos controversiais que as grandes questões em debate no recente Concilio Vaticano têm evocado, há dois de especial interesse que já foram traduzidos e circulados neste país. Um é intitulado “O Papa e o Concilio”,[40] uma série de documentos escritos por eruditos católicos alemães de distinção. É um

argumento histórico contra o ultramontanismo. Entre outras coisas, ele demonstra que as reivindicações dos ultramontanistas têm sido sustentadas por um sistema regular de artifícios em todas as eras da Igreja.[41]

A outra obra é do falecido padre Gratiy,[42] um dos mais eminentes eclesiásticos romanistas da França, cuja morte já foi mencionada. Nessas cartas magistrais, o escritor estabelece dois pontos, como ele diz, realmente além da possibilidade de negação racional. O primeiro é que os papas têm errado quando falam “ex cathedra”, e portanto não são infalíveis; e o segundo é que as reivindicações de infalibilidade papal têm sido sustentadas pelos mais descarados e persistentes artifícios e fraudes. Ambos os pontos se provam especialmente no caso do Papa Honório. Todavia, é doloroso dizer que esse eminente homem, não muito antes de sua morte, apresentou o decreto do Concilio Vaticano pelo qual a infalibilidade do papa se tomou um artigo de fé. Disse ele que “apagava” tudo o que escrevera contra essa doutrina.[43]

2. Durante os primeiros cem anos após a morte dos Apóstolos, ouvimos pouco ou nada da operação de milagres por parte dos primeiros cristãos. Sobre este

ponto, o bispo Douglass afirma: “Se excetuarmos os testemunhos de Papias e Irineu, os quais falam de ressuscitar mortos, ... não posso achar nenhum exemplo de milagres mencionados pelos pais antes do quarto século, como os que foram realizados por cristãos de seu tempo, mas as curas de doenças, particularmente as curas de endemoninhados, por eles exorcizados; as quais, aliás, parecem ser sua condição favorita para milagre, e a única que encontro (depois de haver revisto seus escritos cuidadosamente e com a visão para este ponto): eles desafiavam seus adversários a vir e ver sua realização”.[44] Os pais do quarto século falam livremente da era dos milagres como algo do passado; que tais interposições, não sendo mais necessárias, não deviam ser mais esperadas. Assim diz Crisóstomo: “Ne itaque ex eo, quod nunc signa non fíunt, argumentum ducas tunc etiam non fúisse. Etenim tunc utiliter fíebant, et nunc utiliter non fíunt”.[45] E Agostinho afirma: “Cur, inquiunt, nunc illa miracula, quse praedicatis facta esse, non fíunt? Possem quidem dicere, necessária fuisse priusquam crederet mundus, ad hoc ut crederet mundus”.[46] Por mais que tais declarações sejam conciliadas com o fato de que esses pais, pessoalmente, relatam o que se passava por milagres em seus dias, pelo menos mostram que em sua visão havia tal diferença entre os milagres bíblicos e os eclesiás-

ticos, que eles não pertenciam à mesma categoria. Ainda que tais milagres fossem raros nos primeiros tempos da Igreja, todavia aumentaram rapidamente em número até se tomarem uma questão de ocorrência diária.

3. Admitem que são classificados em diferentes princípios. Quanto à natureza, alguns são graves e importantes; outros são triviais, ingênuos e mesmo pueris; outros são indecorosos; e outros são irreverentes e inclusive blasfemos. O professor Newman, um dos mais ricos valores conquistados pelos romanistas da Igreja da Inglaterra nesta geração, é bastante franco em admitir o contraste entre os milagres bíblicos e os que ele chama de milagres eclesiásticos. Dos primeiros, diz ele:[47] “Os milagres das Escrituras são, como um todo, circunspectos, simples e majestosos; os da história eclesiástica às vezes pertence àquilo do que pode ser impróprio chamar um caráter romântico e da extravagância e irregularidade que entram na noção do romance”. Diz ele:[48] “É óbvio aplicar o que se tem expresso no caso dos milagres da Igreja, quando comparados com os das Escrituras. As Escrituras são para nós um Jardim do Éden, e suas criações são tão belas quanto ‘muito boas’, mas quando passamos dos tempos apostólicos para os tempos seguintes, é como se deixássemos os vales mais selecionados da terra, os mais serenos e harmoniosos cenários e o mais cultivado solo, para

penetrar no mais luxuriante deserto da África ou Ásia, o lar ou reino natural da natureza bruta, sem nenhuma influência humana". Dificilmente se poderia imaginar uma ilustração mais feliz. O contraste entre os Evangelhos e as lendas em tomo dos santos é aquele entre o divino e o humano e mesmo o animal; entre Cristo (para expressá-lo com reverência) e Santo Antônio. Outro princípio sobre cuja base esses milagres eclesiásticos podem ser classificados é o desígnio para o qual foram criados ou aduzidos. Alguns se propõem como provas da santidade de pessoas individuais, ou lugares, ou coisas; alguns sustentam doutrinas particulares, tais como o purgatório; a transubstanciação, o culto aos santos e à Virgem Maria etc.; e alguns para a identificação de relíquias. Não é fazer injustiça às autoridades da Igreja de Roma dizer que, sejam quais forem os fins benéficos que esses milagres em qualquer caso pretendam servir, no cômputo geral se tomaram subservientes ao acúmulo de dinheiro e ao aumento de

poder. A quantia de dinheiro oriunda da doutrina singular do purgatório e do presumido poder das chaves sobre aquele imaginário lugar de tortura está além de qualquer possibilidade de computação. E toda a estrutura de poder sacerdotal, o mais absoluto e o mais terrível exercício já praticado sobre os homens, cairia por terra se não fosse a crença do povo, fundamentada principalmente em "prodígios da mentira", de que os sacerdotes têm poder para perdoar pecados, salvar ou destruir almas à revelia, ou a juízo. Se tal doutrina for falsa, todo o sistema romanista é falso. Os romanistas, pois, têm tudo para consolidar esta questão. O bispo Jeremy Taylor, escrevendo a uma jovem "seduzida à Igreja de Roma", disse há muito tempo: "Todos os pontos de diferença entre nós e sua igreja são tais que evidentemente servem aos propósitos da cobiça e da ambição, do poder e das riquezas".[49]

4. A quarta observação geral sobre este tema é que não é apenas uma questão de censurar as autoridades e o povo da Igreja de Roma por crerem nesses falsos milagres. A fé na interferência amiúde recorrente de influências supematurais nas atividades dos homens vem de eras universais. Mesmo depois do século dezessete, protestantes e católicos, de todas as esferas sociais, criam em fantasmas, feiticeiras, necromancia e demonocracia. "Magnalia", a mãe de Cotton, é um páreo para as Lendas dos Santos.

5. Isso não significa que os romanistas criam na freqüente ocorrência de milagres, mas que propagaram notícias de milagres, sabendo serem falsos; que isso era feito com propósitos fraudulentos; que isso persiste até hoje; e que a honra, a veracidade, a integridade e infalibilidade da Igreja são afiançadas em

apoio de sua atual ocorrência. A veracidade do cristianismo depende da veracidade histórica do relato dos milagres registrados no Novo Testamento. A veracidade do romanismo depende da veracidade dos milagres aos quais apela. O que seria do protestantismo se ele dependesse da demonologia de Lutero ou das histórias de bruxas de nossos antepassados ingleses? A Igreja de Roma, ao assumir a responsabilidade pelos milagres eclesiásticos, tomou sobre si um fardo que esmagaria os ombros de Atlas. Esses "prodígios de mentira" são endossados não só pela ação negativa das autoridades da Igreja, permitindo que neles se creia e que sejam citados em comprovação de suas doutrinas e divina missão; não só pelos reconhecidos expoentes de sua fé fazendo-lhes referência e asseverando sua veracidade; mas também por solene ação oficial dos supremos dignitários eclesiásticos, inclusive uma longa sucessão de papas. Como ninguém podia ser canonizado a menos que sua santidade fosse sustentada pelo menos por quatro milagres, quando se propunha que alguém entrasse no processo de canonização, uma comissão era designada para averiguar os fatos de sua vida, e especialmente dos milagres que havia operado. Essa comissão se reportava ao papa que, uma vez satisfeito, decretava o arrolamento do candidato na lista dos santos. Esses documentos oficiais contêm o registro dos milagres mais triviais e, sobre outras bases, os mais objetáveis.[50] E a tais milagres a Igreja de Roma tem dado sua sanção, e sobre a sua veracidade fica de pé ou cai.

Há, todavia, dois milagres especiais e consagrados, os quais no juízo provavelmente de noventa por cento dos homens de cultura na cristandade são impudentes imposturas. A Igreja de Roma, através de seus supremos dignitários e representantes, asseverou e continua asseverando que a casa na qual viveu a Virgem Maria em Nazaré foi, quando essa cidade caiu nas mãos dos infiéis, transportada pelos anjos e depositada em Loretto, uma vila a poucos quilômetros de Ancona, na Itália. O primeiro passo nesse transporte ocorreu em 1291, de Nazaré a Dalmatia; o segundo, em 1294, para a vizinhança de Recanati; e o terceiro, em 1295, até seu presente local. A casa é de trinta pés de comprimento, quinze de largura e dezoito de altura, e é construída de madeira e tijolos. Hoje está ricamente adornada, tendo uma porta e um gradil de prata, e fica no meio de uma grande igreja erigida sobre e ao redor dela. Seu santuário foi enriquecido com ofertas de valor incalculável, e é considerado a Meca da Itália; o número de peregrinos é às vezes equivalente a duzentos mil em um único ano. A receita anual da casa, fora os presentes, é orçada em trinta mil dólares.[51] Somos informados que a casa original é um *fac-símile* de outras duzentas na vizinhança de Ancora. É óbvio que um edifício tão delicado não poderia, sem um milagre, ser preservado durante treze séculos; requerer-se-ia outro milagre para identificá-

lo depois de um longo período; outro milagre estupendo para explicar seu transporte para Dalmatia; e outros dois quase tão grandes para explicar como ele chegou ao seu local atual. O único propósito concebível para todos esses milagres tem de ser para sustentar as doutrinas e a autoridade da Igreja de Roma, e para derramar dinheiro em seu tesouro. Ambos os objetivos têm atingido um grau estupendo. Ninguém que não esteja preparado para aceitar todos esses milagres sem uma única partícula de evidência pode racionalmente crer na Igreja de Roma.

O outro extraordinário milagre pelo qual a Igreja de Roma é responsável aos olhos do mundo inteiro é a liquefação anual do sangue de São Januário em Nápoles. A tradição é que ele foi lançado por seus perseguidores pagãos em uma fornalha incandescente, onde permaneceu três dias sem sofrer nenhum dano. Mais tarde foi exposto a feras selvagens, as quais,

em sua presença, se converteram cordeiros. E por fim foi decapitado em 305 d.C. Somos informados que certa mulher teria apanhado e preservado uma porção de seu sangue. O sangue, juntamente com outros de seus restos mortais, foi levado para Nápoles, sendo identificado como um milagre usual, como se diz: “Neapolitani beatum Januarium revelatione commoti sustulerunt”. O sangue, preservado com grande cuidado na catedral, é mantido em dois frascos de cristal, um grande e um menor. Em seu estado ordinário, é uma substância dura, às vezes parecendo encher o frasco, e às vezes aparentando um tablete redondo e duro. Dizem-nos que o sangue de outros santos se liqüefaz nos aniversários de seu martírio, mas o sangue de Januário é liqüefeito sempre que o frasco que o contém é trazido para perto do crânio do santo, o qual é ainda preservado. Ele se converte facilmente quando o bem é iminente, e recusa converter-se quando o mal está próximo. Assim serve ao propósito de um oráculo. É anualmente produzido e exibido às multidões de devotos aglomerados na catedral no primeiro domingo de maio, e também nos dias dezenove de setembro e vinte de dezembro, e em outras ocasiões de emergências excepcionais. A Igreja de Roma se encarrega plenamente desse milagre conforme ele é exibido todos os anos sob o patrocínio do papa e dos altos dignitários da Igreja. Não existe sequer uma partícula de evidência para os fatos supracitados concernentes a esse santo, o que não posa ser alegado por qualquer dos milhares de relatos de fadas e feiticeiras com os quais estão saturadas as histórias de todas as nações, exceto a liquefação do sangue. Quanto a isso, não obstante, deve-se dizer que não há evidência de que a substância contida no frasco seja sangue; ou se sangue, que seja sangue humano; ou se

humano, que seja o sangue de Januário; ou se o seu, que a causa da liquefação se deva a trazer o frasco para perto do crânio do santo. Tudo o que ao povo se permite ver, a mudança de uma substância rubra e sólida em um fluído, qualquer químico poderia efetuar em cinco minutos. É verdade, como o admite o dr. Newman, que esses milagres não provam tanto a veracidade da Igreja como a Igreja prova a veracidade dos milagres. Então, o que valem?

As Relíquias

As relíquias são os restos mortais de pessoas e coisas sagradas, as quais devem ser não só tratadas como memoriais, mas às quais se deve "cultus" ou certo grau de culto religioso, e as quais estão imbuídas de poder supematural. Curam doentes, restauram a vista aos cegos, a audição aos surdos, a saúde aos aleijados e até mesmo, às vezes, a vida aos mortos. Disso o mundo católico está cheio.[52] O dr. Newman, em seu "Lectures on the Present

Position of Catholics in England", enunciado depois de sua reconciliação com a Igreja de Roma, diz: "Em Roma existe a Verdadeira Cruz, a Manjedoura de Belém e a Cadeira de São Pedro; porções da Coroa de Espinhos são guardadas em Paris; o Manto Sagrado é exibido em Tréves; a Túnica Inconsútil, em Turim; em Monza, a Coroa de ferro é formada de um cravo da Cruz; e outro cravo é reivindicado para o Domo de Milão; e peças do hábito de Nossa Senhora podem ser vistas no Escurial. O Agnus Dei, medalhas bentas, o Escapulário, o cordão de São Francisco, todos são meios de manifestações e graças divinas".[53]

Eis aqui aberto um campo ilimitado para a fraude piedosa. Primeiro, em impingir no povo crédulo relíquias espúrias e, segundo, em atribuir-lhes falsamente poder supematural. Tem-se provado em muitos casos que os restos mortais passados como relíquias dos santos eram ossos de animais. Em outros casos, é impossível que todos sejam genuínos, como corpos, ou mesmo partes de corpos, de uma e da mesma pessoa, exibidos em diferentes lugares. Há, como já se afirmou, madeira suficiente da verdadeira cruz, mantida como sagrada em diferentes localidades, da qual se pode construir um grande edifício. Escrevendo não muito depois da alegada descoberta da cruz em que morreu nosso Salvador, disse Cirilo de Jerusalém: "Sanctum crucis lignum testatur, quod ad hodiemum usque diem apud nos conspicitur, ac per eos qui fide impellente ex eo frusta decerpunt orbem fere totum hinc jam opplevit". E uma vez mais fala ele de "crucis lignum, quod per partículas ex hoc loco per totum orbem distributum est".[54] St. Paulinas, que é uma da longa lista de testemunhas citadas em defesa da veneração das

relíquias, diz “que uma porção da cruz guardada em Jerusalém forneceu de si fragmentos sem diminuir-se”. Esse é o único meio pelo qual o fato em pauta pode ser explicado. Se essa solução não for admitida, então se reconheceria que, pelo menos, a grande maioria das porções da cruz ora em exibição seria espúria. Não há evidência histórica de nenhum valor de que alguma porção da cruz genuína tenha sido preservada. Nada se ouviu a esse respeito até 327 d.C. Por volta dessa época, segundo a lenda, a imperatriz Helena, em busca do Santo Sepulcro, encontrou na profundidade de trinta pés da superfície da terra, três cruzes, presumindo serem as mencionadas nos Evangelhos. A cruz genuína foi identificada, dizem alguns, por sua inscrição; outros, por uma mulher enferma que tocou uma e outra, sem nenhum efeito, mas foi restaurada à perfeita saúde no momento em que seu corpo se pôs em contato com a verdadeira cruz. Outros dizem que um cadáver foi restaurado à vida pelo contato com a cruz genuína. Em referência a esse relato, pode-se observar: (1.) Que há forte probabilidade antecedente de que as cruzes usadas no Calvário nunca tenham sido sepultadas. A suposição de que era costume dos judeus sepultar aqueles implementos de tortura repousa em fundamento muito precário. (2.) A cruz era de uma estrutura muito leve, de modo que pudesse ser carregada por um único homem; e, portanto, se fosse sepultada superficialmente, como deve ter sido no início, dificilmente teria sido preservada sem deterioração durante trezentos anos, especialmente levando em conta as araduras da terra e as reviravoltas a que estava sujeita a Cidade Santa. (3.) A evidência histórica em apoio dessa lenda é de pouca importância. Cirilo de Jerusalém, vinte anos depois da data designada à descoberta, de fato diz que a verdadeira cruz estava em Jerusalém, como faz Jerônimo cerca

de sessenta anos depois, porém nenhum deles faz menção a Helena em conexão com a cruz ou com o sepulcro. Portanto, é possível admitir-se que o que foi identificado como sendo a verdadeira cruz estivesse então em Jerusalém, mas o relato de sua descoberta e identificação permanece sem apoio. (4.) O historiador Eusébio, contemporâneo e testemunha ocular, não faz menção da descoberta da cruz, evento cuja crença agitou toda a cristandade e levou à imensa grandeza do bispado de Jerusalém. É inconcebível que tal evento, uma vez sendo de seu conhecimento, passasse assim em silêncio por um historiador de sua estirpe, que tinha no coração tão grande chance de intensificar a glória de seu benfeitor, o Imperador. (5.) Sabemos que o Calvário e o sepulcro ficavam fora da cidade. O lugar onde dizem a cruz ter sido encontrada fica no centro da cidade moderna. É uma questão muito debatida se a cidade mudou tanto seus limites a ponto de ter dentro de suas fronteiras o lugar da crucificação e sepultamento de Cristo. O dr.

Robinson, um dos mais confiáveis exploradores, diz: “A ênfase que faz o segundo muro afastar-se tanto a ponto de excluir o alegado sítio do Santo Sepulcro tem bases topográficas insustentáveis e impossíveis”.[55] Ou seja, pressupondo a veracidade da declaração do evangelista de que Cristo foi crucificado fora dos muros, é topograficamen-te impossível que o alegado sítio do Santo Sepulcro seja o verdadeiro. E assim cai por terra todo o fundamento da lenda da descoberta da cruz naquele ponto. O dr. Robinson desenvolve sua longa discussão desta questão nos seguintes termos: “E assim, em toda a visão que fui capaz de ter da questão, quer topográfica, quer histórica, quer no local, quer nos gabinetes, a despeito de toda a minha predisposição prévia, cheguei à irresistível conclusão de que o Gólgota e o túmulo ora exibido na Igreja do Santo Sepulcro não estão nos lugares reais da crucifixão e ressurreição de nosso Senhor. Não é improvável que a alegada descoberta deles pela idosa e crédula Helena, como sua descoberta da cruz, tenham sido obra de fraude piedosa. Provavelmente não é um ato de injustiça contra o bispo Macarius e seus clérigos se considerarmos todo o bem estabelecido e bem-sucedido plano de restaurar a Jerusalém sua primeira consideração e elevar sua vista a um grau superior de influência e dignidade”.[56]

O dr. Newman diz que devemos ou admitir a descoberta da cruz ou crer ser a Igreja de Jerusalém culpada de impostura.[57] É difícil decidir quanto de fraude se deve a esta questão, e quanto de supersticiosa credulidade. Que ambas prevaleceram por séculos na Igreja, é um fato histórico indubitável. Devemos crer em tudo o que Gregório de Nyssa disse de Gregório de Neo-Cesaréia, ou no que os pais relataram de Santo Antônio? Devemos admitir todas as lendas dos santos, deixar de acusar de credulidade ou fraude a homens bons? É lamentável que homens bons defendessem o princípio de que é certo enganar visando um fim justo. É inegável que a doutrina das fraudes piedosas foi admitida e praticada pela Igreja de Roma desde que começou a aspirar à supremacia eclesiástica. Acaso não é fraude a pretendida doação da Itália ao papa por parte de Constantino? Não são fraudes as Decretais Isidorianas? Não são fraudes os milagres operados como prova da libertação das almas do purgatório? Não é fraude a pretensa casa da Virgem Maria em Loretto? Não é fraude a pegada (ex pede

1

Rosenmüller, *Scholia in Vetus Testamentum in Compendium redacta,* Leipzig, 1838, vol. i, pp. 536, 537.

2

Capítulo xxiv.4.

3

Commentaries on the Law ofMarriage and Divorce, Joel Prentiss Bishop, Boston, 1864, vol. i, § 320.

4

Ibid., § 314, nota 2.

5

Lectures on Jwisprudence, or the Philosophy of Positive Law, pelo contempoâneo John Austin, revisado e editado por Robert Campbell, Londres, 1869, vol. i, p. 109.

6

Jurisprudence, vol. i, pp. 132, 382; vol. ii, p. 1161.

7

The Principies of Moral andPoliticalPhilosophy, livro iii, parte i, cap. iv; edição de Boston, 1848, vol. i, pp. 87-89.

8

Commentaries on the Laws of England, Il.i, por Sir William Blackstone, Knt., décima sexta edição, Londres, 1825, vol. ii, p. 10.

9

lbid., p. 7.

10

Die Philosophie des Rechts, Rechts-undStaatslehre, I.iii.2,1, § 22, quarta edição, Heidelberg, 1870, vol. ii, parte 1, p. 350. O parágrafo no texto não é uma tradução, e, sim, uma condensação.

11

Studies in Roman Law, with Comparative Views of the Laws of France, England, and Scotland, por Lord Mackenzie, um dos juizes da Corte da Sessão da Escócia, segunda edição, Edimburgo e Londres, 1865, p. 45.

12

Chancellor Kent, citado por Lord Mackenzie.

13

[m] *De Republica,* III.xxii.33.16, edição de Leipzig, 1850, p. 1193, a.

14

Studies in Roman Law etc., p. 49.

15

Lord Mackenzie, *ut supra,* p.270.

16

Enfantin, discípulo de St. Simon, começou um de seus discursos públicos, pronunciado em Paris em 1831, com as palavras: “Dieu est tout ce qui est; Tout est en lui, tout est par lui, Nul de nous n’est hors de lui”; e Henri Heine se denominou como hegeliano. Em contrapartida, um dos livros de St. Simon se intitula *Le nouveau Christianisme.* Ver Guericke, Kirchen-Geschichte, Vil. D. § 220, sexta edição, Leipzig, 1846, vol. iii, p. 679, notas de rodapé. Somos tentados a citar uma única frase característica de Guericke, *ut supra,* pp. 678-682: “Die originellste und selbstândigste religiõs-politische Secte der neuesten Zeit aber, von einem Manne gegründet, dem erst durch verunglückten, Selbstmord ‘der gõttliche Mensch sich kund that’ (dem franzõsischen Grafen Claude Henri St. Simon, geb. zu Paris 1760, gest. am 19. Mai 1825), und sodann durch

17

die Juli-Revolution 1830 erst in rechten Schwung gebracht, welche, ais die Quintessenz des tief verderbten antichristischen Zeitgeistes, ais die einzig ganz conseqüente unter allen widergõttlichen Richtungen der Zeit, Welt und Gott, Staat und Kirche, Fleisch und Geist, Diesseits und Jenseits, Bõse und Gut, (auch Weib und Mann) sowohl wissenschaftlisch ais praktisch umrte und identificirte, unbeschrãnkte vollstândig organisirte Herrschaft des widergõttlichen Fleisches, ungebundenes system-atisches Leben nur für diesseitige (die emzige) Welt, unbedingte Geltung eines consequenten politisch-religiõsen Materialismus in glühender Beredtsamkeit predigte, und auf den Thron des heiligen Gottes den ‘reizenden’ Fürsten dieser Welt setzte, wollte nicht etwa eine christliche Parthei oder Secte, sondem die neue Welt-religion sein; und diese seligen ‘Menschen derZukunít’, so verschollen auch mit ali ihrer abenteuerlich glãnzenden Aeusserlichkeit sie wieder für den Moment sind, - aber in einem ‘ Jüngen-Deutschland’, (zuerst 1834 und besonders 1835) sowie im vollkommen organisirten englischen Socialisten-und in den continentalischen Communisten-Vereinen, und nun nach modischerem Schnitt, verjüngt auch bereits wider erstanden, und in allerlei neuen Formen stets neu erstehend, - bahnten so einer fürchterlichen Weltepoche den grãsslich anmuthigen Weg.” A menos que o leitor esteja acostumado a achar seu caminho através dos labirintos das sentenças do dr. Guerike, é possível que encontra alguma dificuldade no encadeamento do labirinto. Contudo, é interessante como característico do homem e de seu livro. Um de seus patrícios chamou

sua história de Strafpredigt.

[137] Ver *Real-Encyklopãdie,* de Herzog, artigo “Communismus und Socialismus”. *Philosophie des Rechts, Rechts-undStaatslehre,* de Stahl, l.iii.2,2. §§ 31-34; quarta edição, Heidelberg, 1870, vol. ii, parte 1, pp. 367-376. *Cyclopcedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature,* preparada pelo rev. John McClintock, D.D., e por James Strong, S.T.D., Nova Iorque, 1869, artigo “Communism”. As enciclopédias supracitadas apresentam copiosas referências à literatura deste tema.

18

Lorde Brougham, segundo a imprensa, manifestou esses sentimentos em defesa da conduta do famoso advogado irlandês, Phillips, que, no julgamento de Courvoisier pelo assassinato de Lorde Russell, tentou atribuir a culpa ao mordomo e à criada, conhecendo a inocência de ambos, visto que seu cliente lhe confessara que havia cometido o crime.

19

Loci Theologici, de Gerhard, xiii. 177; edição de Tübingen, 1766, vol. v, p. 346, nota de Cotta.

20

Essa definição é dada por Dens, *Theologia, De Mendacio,* N. 242, edição de Dublin, 1832, vol, iv, p. 306.

21

Ibid., N. 243, p. 308.

22

“Confessarius interrogatus a tyranno an Titius confessus sit homicidium, Respondere potest et debet: ‘néscio quia confessarius id nescit scientia communicabili. Imo, etiamsi instaret tyrannus, et diceret, ‘An hoc nescis scientia sacramentali?’ respondere adhuc posset: ‘néscio’. Ratio est, quia tyrannus bene scit se de hoc jus interrogandi non habere, nec confessarius ut homo scit se scire, sed uti vicarius Dei et scientia incommunicabili.” John Peter Gury, *Compendium Theologice Moralis,* nova edição. Tomaci, vol. i, p. 201.

23

De Mendacio, 3; *Works,* edição Benedictines, Paris, vol. vi, p. 712, a.

24

Ibid., 5, (iv), p. 715, a.

25

Aquino, *Summa,* II.ii. 110,2; edição de Cologne, 1640, p. 203, a, terceira coleção. “Potest dividi mendacium, in quantum habet rationem culpas, secundum ea quae aggravant, vel diminuunt culpam mendacii ex parte fínis intenti. Aggravat autem culpam mendacii, si aliquis per mendacium intendat alterius nocumentum: quod vocatur mendacium pemiciosum. Diminuitur autem culpa mendacii, si ordinetur ad aliquod bonum,

vel delectabile, et sic est mendacium jocosum: vel utile, et sic est mendacium officiosum, quo intenditur juvamentum alterius, vel remotio nocumenti. Et secundum hoc dividitur mendacium in tria praedicta”. O primeiro, conforme os romanistas, é um pecado mortal; os dois últimos são considerados veniais.

26

Gury, *ut supra*, vol. i, pp. 200, 201.

27

Blaise Pascal, *Lettres écrites a un Provincial,* edição de Paris, 1829, p. 180; Escobar, III, ex. iii, n. 48.

28

De Wette não aprovou o assassinato de Kotzebue pelo prisma moral. Sua linguagem foi: “So wie die That geschehen ist, mit diesem Glauben, mit dieser Zuversicht, ist sie ein schõnes Zeichen der Zeit. - Die That ist - allgemein betrachtet - unsittlich und der sittlichen Gesetzgebung zuwiderlaufend. Das Bõse soll nicht durch das Bóse überwunden werden, sondem aliem durch das Gute. Durch Unrecht, List und Gewalt kann kein Recht gestiftet werden, und der gute Zweck heiligt nicht das ungerechte Mittel.” Citado no *Conversations-Lexicon,* sétima edição de Leipzig, 1827, artigo Wette (de). A carta, ainda que assim conservada, levou à perda de sua função de professor em Berlim e a seu virtual banimento da cidade,

29

Dens, *ut supra,* vol. iv, N. 242, p. 307. “Mendacium officiosum dicitur, quod committitur solum causa utilitatis próprias vel aliena:: v. g. quis dicit, se non habere pecunias, ne iis spolietur a militibus.” E, na mesma página, diz ele: “Officiosum autem et jocosum sunt ex genere suo peccatum veniale”. Assim também Gury, vol. i, p. 199. “Mendacium officiosum peccatum venale est, per se, quia in eo gravis deordinatio non apprehenditur.”

30

De Mendacio, 9, (VI); *Works, ut supra,* vol. vi, p. 719ss.

31

EcclesiasticalHistory, I.ii.2, 3, § 15, Nova Iorque, 1859, vol. i, p. 130.

32

Contra Mendacium ad Consentium, 18; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. vi, pp. 767, d, 768, a, b.

33

Epístola, xlviii. [30 seu 50] 13, seu *Liber Apologeticus adPammachiunr, Works*, edição de Migne, Paris, 1845, vol. i, p. 502.

34

Collationes, xvii.17; *Magna Bibliotheca Veterum Patrum*, t. v. par. ii. Cologne, 1618, p. 189, f, g.

35

Um breve relato desta questão muito debatida é apresentado por Uhlhom em *Real-Encyklopàdie*, de Herzog, artigo “ignatius”.

Neander diz a respeito dessas cartas presumidas de Inácio: “Mesmo a mais breve revisão, que é da mais gabaritada confiança, tem sido muito interpolada... Um propósito hierárquico não deve ser mal interpretado”. *General History of the Christian Religion and Church*, pelo dr. Augustus Neander. Traduzido por Joseph Torrey, professor da Universidade de Vermont, 2 ed. Boston, 1849, vol. i. p. 661.

36

Gieseler,*Ecclesiastical History*, Per. IÍI.ii.1.1. § 20; edição de Edimburgo, 1848, vol. ii, pp. 331-336.

37

Ibid., p. 335, notas de rodapé.

38

Citado por Gieseler, *ut supra*, vol. ii, p. 337, da *Decreta Gratians.*

39

Grotius, em suas anotações sobre Marcos 16.17, diz: “Cum vero multo etiam seriora secula plena sint testemoniis ejus rei, néscio qua ratione moti quidam id donum ad prima tantum têmpora restringant; quibus ut uberiorem fuisse miraculorum copiam, ad jacienda tanti aedificii fundamenta contra vim mundi, facile concedo, ita cum illis expirasse hanc Christi promissionem cur credamus non video. Quare si quis nunc etiam gentibus Christi ignaris (illis enim proprie miracula inserviunt 1 Cor. xiv.22). Christum, ita ut ipse annuntiari voluit, annuntiet, promissionis vim duraturam arbitror. Sunt enim áperapéA,r|Tos xoO 0eoO õwpa (sine poenitentia dona Dei). Sed nos cujus rei culpa est in nostra ignavia aut indifferentia id solemus in Deum rejicere”. *Works*, edição de Londres, 1679, tomo II, vol. i, p. 328, b, 18-32.

40

O Papa e o Concilio, por Janus. Tradução autorizada do alemão. Boston, 1870. Para os leitores brasileiros, informamos que este livro foi traduzido por Rui Barbosa e publicado pela Editora Elos, Rio de Janeiro. Todo o primeiro volume é ocupado por uma longa e bela introdução ou prefácio elaborado pelo próprio Rui Barbosa. Esta obra infelizmente está extinta, ainda que profundamente preciosa para quem quer, sem preconceito, conhecer o romanismo, à luz da Bíblia e da história. (Nota do tradutor)

41

Ver especialmente o capítulo III, § 7, pp. 76-122.

42

Papal Infalibllity Untenable. Três cartas por A. Gratry, sacerdote do Oratório e membro da Academia Francesa. Hartford, 1870.

43

É perfeitamente inteligível que um homem que admite a infalibilidade de concílios gerais seja capaz de sujeitar suas mais fortes convicções pessoais ao juízo da Igreja. Mas não menos de três concílios ecumênicos e vinte papas pronunciaram Honório como herege. Como pôde o concilio do Vaticano reverter tais decisões? Além disso, Gratry e seus coadjuvantes galicanos e alemães negaram que o último concilio fosse ou ecumênico ou livre. O padre Hyacinth escreveu a Gratry sobre sua abjuração, e lhe disse: “Você fala de apagar o que havia escrito, mas como pode apagar os fatos que você tem demonstrado, ou as convicções que você tem produzido na mente dos fiéis?”.

44

Criterion, ou, *as regras pelas quais os verdadeiros milagres registrados no Novo Testamento são distinguidos dos milagres espúrios dos pagãos e papistas.* Quarta edição de Oxford, 1832, pp. 228-232.0 autor foi Deão de Windsor, bispo de Carlisle, e depois de Salisbury.

45

In Epistolam I. ad Corinthios, Homília, VI.2; *Works,* edição de Montfaucon, Paris, 1837, vol. x, p. 53, a.

46

De Civitate Dei, XXII.viii.l; *Works,* edição Benedictines, Paris, 1838, vol. vii, p. 1057, d.

47

Two Essays on Scripture Miracles and on Ecdesiastical. Por John Henry Newman, anteriormente membro do Oriel College, Oxford, segunda edição de Londres, 1870, p. 116. Esses ensaios, deve-se afirmar, inicialmente foram publicados antes que Newman ingressasse na Igreja de Roma. Os primeiros foram escritos em 1825-26, e os últimos, em 1842-43. Ele se reconciliou com Roma em 1845. Na segunda edição

dos ensaios unidos publicados em 1870, ele os endossou novamente com leve qualificação. Suas palavras são (p. viii): “Estes conceitos distintos de agência miraculosa, assim contrastados, não envolvem inconsistência uns com os outros; mas deve admitir-se que, no ensaio sobre os milagres bíblicos, o autor vai além tanto das necessidades quanto das reivindicações de seu argumento, quando, a fim de mostrar sua especial dignidade e beleza, deprecia o propósito e o valor dos milagres da história eclesiástica. Para satisfazer esse indevido disparate em seu primeiro ensaio, dos fatos que têm lugar definido na divina dispensação, ele realça no segundo a semelhança essencial que existe entre muitos dos milagres da Escritura e os dos últimos tempos; e é com a mesma ênfase que, nesta edição, algumas observações ao pé da página foram acrescentadas entre parênteses”. Essa qualificação quase não era necessária, como o quarto capítulo do segundo ensaio contém a mais engenhosa defesa dos milagres eclesiásticos em qualquer lugar que se encontram. Compreende-se geralmente que o prof. Newman era de coração romanista alguns anos antes de seu afastamento da Igreja da Inglaterra. Disso seu famoso Tratado Número 90 da série Oxford, é prova suficiente.

48

Ibid., p. 150.

49

First Letter to One Seduced to the Church ofRome; Works, edição de Londres, 1828, vol. xi, p. 189.

50

Relatos de tais milagres podem ser encontrados, não só nos documentos originais, mas também nas obras numerosas, como as do bispo Stillingfleet e outros, escritos com o intuito de explicar as imposturas da Igreja de Roma. O rev. John Cumming, de Londres, em seu *Lectures on Romanism* (Boston, 1854) citou desses registros oficiais exemplos suficientemente numerosos para satisfazer a qualquer pessoa comum. Por exemplo, sobre Santa Rosa Maria de Lima, ele escreveu, entre muitas oulras coisas, que a Virgem amiúde lhe aparecia e falava com ele; que o Salvador veio-lhe na forma de uma criança afagada nos braços de

51

sua mãe, com o fim de colher rosas esparsas pelo chão, e então o Divino infante tomou uma delas e lhe disse: “Tu és esta rosa” (Cumming, p. 629). Quando seu túmulo foi aberto, quinze anos depois de sua morte, seus restos “exalavam o perfume de rosas”. De São Filipe Neri afirma-se que ele tão tocado pelo amor de Deus, que o Senhor quebrou duas de suas costelas para que seu coração tivesse mais liberdade de ação (p. 634). Da Irmã Maria Francisca certifica-se que, ao colocar um santo Bambino (ou seja, a imagem do menino Jesus) na manjedoura, emanou tal luz do Bambino que a cegou por três dias. Em outra ocasião, ao vestir a imagem, disse ela: “Meu pequeno, se você não estender seus pés, não posso calçar-lhes os sapatos e as meias”, e a imagem de madeira imediatamente estendeu seus pés. Garante-se também que ela obteve de Cristo permissão para sofrer vicariamente por tempo limitado, em lugar de alguns de seus amigos, as dores do purgatório, e conseqüentemente suportou por um mês as mais intensas agonias. Diz-se ainda que lhe foram comunicados os sofrimentos de Cristo, o suor de sangue, a angustiante coroa de espinhos, seus açoites e agonias na cruz, e suas feridas foram visivelmente impressas nela (Cumming, pp. 649-653). O cardeal Wiseman editou um livro incluindo a vida de vários santos, e entre os quais a de Santa Verônica Giuliani, que foi canonizada bem recentemente, em 1839. Desta santa, diz ele, entre muitas

outras coisas, Deus a recompensou a disposição de beber do cálice do sofrimento, fazendo-a participante dos tormentos da paixão de Cristo. Cristo, conseqüentemente, apareceu-lhe, tirou a coroa de espinhos e a pôs na cabeça dela (Cumming, pp. 665-675). Tais são alguns dos milagres sobre os quais Roma repousa suas reivindicações de ser a única verdadeira Igreja e a mestra infalível dos homens.

[171] *Conversations-Lexicon,* sétima edição de Leipzig, 1827, artigo “Loretto”.

52

A linguagem do Concilio de Trento, em referência à honra devida às relíquias dos santos, já foi citada quando tratamos do segundo mandamento. Perrone, em seu *Prcelectiones Theologicos, De Cultu Sanctorum,* iv.71, edição de Paris, 1861, vol. ii, p. 112, b, aduz como um de seus argumentos em favor do culto às relíquias a declaração da Epístola da Igreja de Esmima, de que os pagãos temiam “ne Christiani, relicto Christo, Polycarpum adorare inciperent; omni idcirco qua poterant ratione martyrum corpora, ne a Christianis colerentur, ethnici gladiatorum corporibus commiscebant; in amphitheatris feris, in aquis piscibus ut vorarentur exponebant; aut saltem igne illa cremabant, cinere dispergentes, uti ex martyrum actis constat”. Era “adoração”, “culto” o que devia prestar-se a essas relíquias. A distinção entre os diferentes tipos de culto tinha pouco sobre a mente popular. O próprio Perrone ensina que o “coração material de Cristo” devia ser adorado *latrice cultu. De Incarnatione,* II.iv, 454; *Ibid.,* p. 81, a.

53

Citado pelo dr. Cumtning em seu *Lectures on Romanism,* p. 595.

54

Catechesis Illuminandorum x.19, e xiii.4; *Opera,* Venice, 1763, pp. 146, c. e 184, c.

55

Biblical Researehes in Palestine, Mount Sinai, and Arabia Petrcea. A Journal of Traveis in theyear 1838, por E. Robinson e E. Smith. *Drawn up from the Original Diaries* etc., por Edward Robinson, professor de Literatura Bíblica no Union Theological Seminary, Nova Iorque. Boston, 1841, vol. ii, p. 69.

56

Ibid., p. 80.

57

Essays on Miracles, p. 297.

Hercules) em uma lousa de mármore na Catedral de Rouen? Não é fraude a pena da asa do Arcanjo Gabriel preservada em uma das catedrais espanholas? Todo o mundo católico está cheio de fraudes desse tipo; e a única base possível que os romanistas podem assumir é que é bom enganar o povo visando um bem maior. "Populus vult decipit", é a justificativa de um sacerdote romanista feita certa vez a Coleridge em referência a esta questão.

Segundo, as fraudes piedosas são praticadas não só na exibição de falsas relíquias, mas também na falsa atribuição a elas de poder supematural. Diz o dr. Newman: "O tesouro das relíquias é inexaurível; elas são multiplicadas por todas as terras, e cada partícula delas tem em si pelo menos uma virtude adormecida, e talvez uma ativa, de operação supematural".[1] Belarmino, naturalmente, ensina a mesma[2] doutrina. Cirilo de Jerusalém diz: "Et Elisamm qui semel et iterum suscitavit, dum viveret, et post mortem: vivus resurrectionem per suam ipsius animam operatus est, ut autem non animas solum justorum honorarentur, sed crederetur etiam in justorum corporibus jacere vim, projectus in monumentum Elisae mortuus prophetae corpus attingens, vitam concepit, 4 Kin. iv.13, ut ostenderetur, absente etiam anima inesse vim corpori sanctorum propter animam justam, quas in eo habitaverat".[3] O dr. Newman diz que os milagres operados pelas relíquias ocorrem diariamente em todas as partes do mundo. Não se trata de o povo ser afetado favoravelmente por elas mediante imaginação ou sentimentos, mas que as próprias relíquias são dotadas de poder supematural. E assim o dr. Newman, um dos homens mais cultos do século dezenove, restabeleceu o puro, simples, vigoroso fetichismo africano.

Nosso Senhor advertiu seus discípulos a que não se deixassem enganar por prodígios da mentira. A Bíblia (Dt 13.1-3) nos ensina que qualquer sinal ou prodígio dado ou operado em apoio a qualquer doutrina contrária à Palavra de Deus deve ser declarado falso, sem maior exame. Portanto, se doutrinas como a da supremacia papal; do poder dos sacerdotes para perdoar pecados; da absoluta necessidade dos sacramentos como os únicos canais de comunicação dos méritos [humanos] e da graça de Cristo; da necessidade da confissão auricular; do purgatório; e do culto aos santos e anjos, são contrárias às Sagradas Escrituras, então com toda a certeza os pretensos milagres operados em seu apoio são "prodígios da mentira"; e quem os promulga e os sustenta é culpado de fraude piedosa. Se, pois, como diz Newman, a Igreja Católica, do Oriente e do Ocidente, do Norte e do Sul, está saturada de milagres, conforme nosso conceito, tanto pior. Ela está por toda a parte saturada de símbolos ou sinais da apostasia.

§ 14. O *Décimo Mandamento*

E uma proibição geral à cobiça. “Não cobiçarás” é uma ordem abrangente. Não desejarás desordenadamente o que não tens. Especialmente o que pertence a teu próximo. Inclui o mandamento positivo de contentar-se com as destinações da Providência, e a ordem negativa de não se afligir nem se queixar por causa dos tratos de Deus conosco, nem de nutrir inveja da sorte e das possessões dos outros. O mandamento de viver contente não implica indife-

rença nem estimula a indolência. Uma disposição alegre e contente é perfeitamente compatível com o devido apreço pelas coisas boas com o intuito de melhorar nossa condição na vida.

O contentamento não pode ter outro fundamento racional além da religião. A submissão ao inevitável é mero estoicismo, ou apatia, ou desespero, As religiões orientais e do mundo antigo, em geral, até onde se sujeitavam ao pensamento, ao serem essencialmente panteísticas, não podiam produzir nada mais que um consentimento passivo de deixar-se levar, por um período definido, pela irresistível corrente dos acontecimentos, e então perder-se no abismo da existência inconsciente. Os pobres e os miseráveis podiam, com tal fé, ter bem poucas razões para viver contentes e estavam sob a mais forte tentação para invejar os ricos e afortunados. Mas, se alguém crê que existe um Deus pessoal infinito em poder, sabedoria e amor; se crê que a providência de Deus se estende sobre todas as criaturas e sobre todos os acontecimentos; e se crê que Deus ordena todas as coisas, não só para o melhor em termos abrangentes, mas também para o melhor em referência a cada indivíduo que nele deposita sua confiança e aceita a sua vontade, então seria uma insensatez não se contentar com as provisões de sua infinita sabedoria e amor. A fé nas verdades referidas não pode deixar de produzir contentamento onde essa fé é real. Quando consideramos mais detidamente os aspectos cristãos peculiares do caso; quando lembramos que este governo universal é administrado por Jesus Cristo, em cujas mãos foi confiado tudo nos céus e na terra, como ele mesmo no-lo diz, então sabemos que nossa parte está determinada por Aquele que nos amou e por nós se entregou, e que cuida de seu povo como um pastor cuida de seu rebanho, de modo que não pode cair sequer um cabelo de nossa cabeça sem a sua autorização. E quando pensamos no futuro eterno que ele preparou para nós, então vemos que as dores desta vida não são dignas de ser comparadas com a glória que será revelada em nós, e que nossas momentâneas aflições, que não passam de um momento, redundarão para nós supremo, abundante e eterno peso

de glória; então o mero contentamento é elevado a uma paz que excede todo entendimento, e ainda a uma alegria cheia de glória. Tudo isso é exemplificado na história do povo de Deus tal como se acha revelada na Bíblia. Paulo não só podia dizer: “Aprendi a viver contente em toda e qualquer situação” (Fp 4.11), mas também: “Pelo que sinto prazer nas fraquezas, nas injúrias, nas necessidades, nas perseguições, nas angústias, por amor de Cristo. Porque, quando sou fraco, então, é que sou forte” (2Co 12.10). Essa tem sido claramente a experiência de milhares de crentes em todas as épocas. De toda a população do mundo, os cristãos são obrigados a viver contentes em todas as situações em que se encontrem. É fácil dizer essas palavras, e é fácil para os que vivem em conforto imaginar que estão exercendo a graça do contentamento; mas, quando alguém é esmagado pela pobreza e pela enfermidade, rodeado daqueles cujas necessidades não pode suprir, e vendo aqueles a quem ama sofrer e fatigar-se sob as privações que enfrentam, então o contentamento e a submissão estão entre as mais sublimes e mais raras das graças cristãs. Todavia, melhor é ser Lázaro do que o “rico”.

A inveja é a segunda forma de mal condenada por este mandamento. É muito mais que um desordenado desejo por algo que não se tem. Inclui o pesar pelo fato de os outros possuírem o que não desfrutamos; um sentimento de ódio e de malícia contra os mais favorecidos que nós, e o desejo de privá-los de suas vantagens. Este é um verdadeiro câncer da alma, produzindo tormento e corroendo todos os bons sentimentos. Há, naturalmente, todos os graus desse pecado, desde a satisfação secreta experimentada ante o infortúnio alheio, ou

o desejo não expresso de que o mal os assalte ou os reduza ao mesmo nível que nós, até o ódio satânico ante os felizes por causa de sua felicidade, e a determinação, se possível, de tomá-los miseráveis. Há mais desse terrível espírito no coração humano do que estamos dispostos a reconhecer. Montesquieu disse que cada homem tem uma secreta satisfação pelas desgraças até mesmo de seus mais queridos amigos. Como a inveja é a antítese do amor, é de todos os pecados o mais oposto à natureza de Deus, e nos exclui de sua comunhão com mais eficácia do que qualquer outro.

Terceiro, as Escrituras fazem, contudo, menção mais freqüente à cobiça sob a forma de desejo desordenado pela riqueza. A pessoa cuja característica é a cobiça tem como principal fim de sua vida a aquisição de riquezas. Isso satura sua mente, embota seus afetos e absorve suas energias. Da cobiça nessa forma diz o Apóstolo ser a raiz de todos os males. Ou seja: não há mal - desde a

mesquinhez, o engano, a fraude, até o homicídio - cujo cometimento não haja arremessado a cobiça ao encontro dos homens, ou aos quais não ameace arremessá-la. Do cobiçoso, neste sentido da palavra, a Bíblia diz: (1.) Que não pode entrar no céu (ICo

6.10). (2.) Que é um idólatra (Ef 5.5). A riqueza é seu deus, ou seja, aquilo ao qual ele dá seu coração e consagra sua vida. (3.) Que Deus o aborrece (SI 10.3).

Este mandamento tem um interesse especial, porquanto nos diz Paulo que foi o meio de levá-lo ao conhecimento do pecado. “Mas eu não teria conhecido o pecado, senão por intermédio da lei; pois não teria eu conhecido a cobiça, se a lei não dissera: Não cobiçarás” (Rm 7.7). A maior parte dos demais mandamentos proíbe atos externos, porém este proíbe um estado do coração. Revela que nenhuma obediência externa pode cumprir as exigências da lei; que Deus contempla o coração, que ele aprova ou desaprova os afetos e intentos secretos da alma; que um homem pode ser um fariseu, puro exteriormente como um sepulcro caiado, mas por dentro cheio de ossos de mortos e de toda a imundícia.

Capítulo XX

OS MEIOS DA GRAÇA

Os Meios da Graça

Por meios da graça não se entendem todos os instrumentos que Deus queira usar como meio para a edificação espiritual de seus filhos. Esta expressão é apropriada para indicar aquelas instituições que Deus ordenou como meios ordinários da graça, ou seja, das influências supematurais do Espírito Santo, para a alma dos homens. Os meios de graça, segundo as normas de nossa Igreja, são a Palavra de Deus, os Sacramentos e a Oração.

§ 1. *A Palavra de Deus*

1. A Palavra de Deus, tal como aqui compreendida, é a Bíblia. E a Bíblia é a coleção dos livros canônicos do Velho e do Novo Testamento.

2. Esses livros são a Palavra de Deus porque foram escritos por homens que eram profetas, seus instrumentos ou porta-vozes, no sentido em que tudo aquilo

que declaram ser verdadeiro ou obrigatório, Deus declara ser verdadeiro e obrigatório. Tais questões já foram consideradas no início desta obra, até onde caem dentro dos limites da teologia sistemática.

3. A Palavra de Deus, no que diz respeito aos adultos, é um meio indispensável para a salvação. A verdadeira religião jamais existiu nem pode existir onde as verdades reveladas na Bíblia sejam desconhecidas. Esta questão já foi discutida quando falamos da insuficiência da religião natural.

4. A Palavra de Deus não só é necessária para a salvação, mas é também divinamente eficaz para o cumprimento desse fim. Isso se vê *(a.)* Pela comissão dada à Igreja. Depois de sua ressurreição, nosso Senhor disse a seus discípulos: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século" (Mt 28.19, 20). As palavras, como registradas em Marcos 16.15, 16, são: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado será salvo; quem, porém, não crer será condenado". O fim a alcançar era a salvação dos homens. O meio para consegui-lo era o ensino. Ou seja, deviam ensinar o evangelho a todas as criaturas debaixo do céu. Todos os meios derivam sua eficácia da ordenança de Deus; uma vez que ele ordenou o evangelho domo meio de salvação, este tem de ser eficaz para este fim. (*b*.) Isso transparece mais ainda à luz da maneira pela qual os Apóstolos realizaram a comissão que haviam recebido. Foram por toda a parte proclamando Cristo. Foram enviados a ensinar; e ensinar era toda a sua tarefa. Disse Paulo: "Porque decidi nada saber entre vós, senão a Jesus Cristo e este crucificado" (ICo 2.2). (c.) O poder da Palavra se prova à luz de

muitas afirmações diretas da Bíblia. Paulo diz aos romanos que não se envergonhava do evangelho de Cristo, porquanto ele "é o poder de Deus para a salvação" (Rm 1.16). Aos coríntios, diz ele: "Visto como, na sabedoria de Deus, o mundo não o conheceu por sua própria sabedoria, aprouve a Deus salvar os que crêem pela loucura da pregação" (ICo 1.21). A proclamação do Cristo crucificado era "escândalo para os judeus, loucura para os gentios; mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, pregamos a Cristo, poder de Deus e sabedoria de Deus" (vv. 23, 24). Na Epístola aos Hebreus, lemos: "Porque a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais cortante que qualquer espada de dois gumes, e penetra até ao ponto de dividir alma e espírito, juntas e medulas, e é apta para discernir os pensamentos e propósitos do coração" (Hb

4.12).

Os escritores sacros, sob a orientação do Espírito Santo, são exuberantes em seus louvores à Palavra de Deus, ao revelar seu poder em sua experiência pessoal. “A lei do Senhor”, diz o salmista, “é perfeita e restaura a alma” (SI 19.7). Por lei do Senhor, entende-se toda a revelação que Deus fez em sua Palavra com o fim de determinar a fé, formar o caráter e controlar a conduta dos homens. É esta revelação que o salmista declara perfeita, ou seja, perfeitamente adaptada para alcançar o fím da santificação e salvação do homem. “Lâmpada para os meus pés”, diz ele, “é a tua palavra e luz para os meus caminhos” (SI 119.105). “Os preceitos do Senhor são retos e alegram o coração; o mandamento do Senhor é puro e ilumina os olhos. O temor do Senhor é límpido e permanece para sempre; os juízos do Senhor são verdadeiros e todos igualmente justos. São mais desejáveis do que o ouro, mais do que muito ouro depurado; e são mais doces do que o mel e o destilar dos favos” (SI 19.810). Quase cada um dos cento e setenta e seis versículos do Salmo cento e dezenove contém algum reconhecimento da excelência ou do poder da Palavra de Deus. “Não é a minha palavra fogo, diz o Senhor, e martelo que esmiuça a penha?” (Jr 23.29).

No Novo Testamento, a mesma eficácia divina é atribuída à Palavra de Deus. E o evangelho de nossa salvação, ou seja, aquilo através do qual somos salvos. Paulo declara que Cristo o enviara a proclamar o evangelho aos gentios, dizendo: Para esse fim eu apareci a ti para fazer de ti ministro e testemunha, “livrando-te do povo e dos gentios, para os quais eu te envio, para lhes abrires os olhos e os converteres das trevas para a luz e da potestade de Satanás para Deus, a fim de que recebam eles remissão de pecados e herança entre os que são santificados pela fé em mim” (At 26.17,18). Tudo isso tinha de ser efetuado por meio do evangelho. O mesmo Apóstolo, escrevendo a Timóteo, diz: “E que, desde a infância, sabes as sagradas letras, que podem tomar-te sábio para a salvação pela fé em Cristo Jesus. Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção, para a educação na justiça” (2Tm 3.15, 16). O Apóstolo Pedro diz que os homens são “regenerados não de semente corruptível, mas de incorruptível, mediante a palavra de Deus, a qual é viva e permanente” (lPe 1.23). Nosso Senhor orou: “Santifica-os na verdade; a tua palavra é a verdade” (Jo 17.17).

O Testemunho da História

Portanto, não pode haver dúvida alguma de que as Escrituras ensinam que a

Palavra de Deus é o meio especialmente designado para a santificação e a salvação dos homens. Esta doutrina da Bíblia é plenamente confirmada pela experiência da igreja e do mundo. A experi-

ência ensina: Primeiro, que nenhuma evidência de santificação, nem indicações das influências salvíficas do Espírito, são encontradas onde a Palavra de Deus é ignorada. Não eqüivale a dizer que nenhuma de tais coisas ocorre. Sabemos à luz da própria Bíblia "que Deus não faz acepção de pessoas; pelo contrário, em qualquer nação, aquele que o teme e faz o que é justo lhe é aceitável" (At 10.34,35). Ninguém põe em dúvida que está no poder de Deus chamar a quem lhe apraz dentre os pagãos e revelar-lhes verdade suficiente para assegurar sua salvação.[4] A despeito de tudo, permanece patente ante todos os olhos que as nações onde a Bíblia é desconhecida estão sentadas em trevas. A ausência da Bíblia é tão distintamente perceptível quanto a ausência do sol. A declaração das Escrituras é que "o mundo inteiro jaz no Maligno" (1 Jo 5.19); e essa declaração é confirmada por toda a história.

Um segundo fato sobre o qual o testemunho da experiência é igualmente claro é que o cristianismo genuíno floresce justamente em proporção ao grau em que a Bíblia é conhecida e suas verdades são difundidas entre o povo. Durante a era apostólica, os mensageiros de Cristo saíam por toda a parte proclamando seu evangelho, em tempo e fora de tempo; provando à luz das Escrituras que Jesus é o Cristo, o Filho do Deus vivo; desafiando àqueles a quem pregavam a examinar as Escrituras; exortando os jovens ministros a pregar a Palavra; a enaltecer a Palavra da vida; a dedicar-se à leitura, à exortação e à doutrina; a meditar nessas coisas e a devotar-se totalmente a elas. Durante esse período, o evangelho fez mais rápido progresso, e provavelmente produziu mais abundantes frutos, do que durante qualquer outro longo período de sua história. Quando, porém, a verdade começou a ser mais e mais corrompida pelas especulações filosóficas, bem como pela introdução das doutrinas judaicas concernentes às cerimônias e ao sacerdócio; quando a "reserva" na pregação entrou em voga e defendeu-se ser lícito e sábio ocultar a verdade, despertaram-se a reverência e a convicta obediência por outros meios; e quando o culto cristão foi deturpado por ritos pagãos, e a confiança do povo voltou-se de Deus e Cristo para a virgem e os santos, então as sombras da noite cobriram a Igreja, e as trevas tomaram-se mais e mais densas, até que a verdade ou a luz ficou quase inteiramente obscurecida. Com a Reforma, quando a Bíblia acorrentada foi tirada dos claustros, entregue à imprensa e difundida por toda a Europa, aconteceu como o resplendente nascer do sol: as trevas se dissiparam; a Igreja ergueu-se do pó e trajou suas ricas

vestimentas, pois a glória de Deus resplandeceu sobre ela. Onde quer que a leitura e a pregação da Palavra eram irrestritas, ali a luz, a liberdade e a verdadeira religião prevaleciam, em grau proporcional. Onde quer que a Bíblia era suprimida e a pregação de suas verdades era proibida, ali as trevas continuavam e ainda faziam morada.

Um terceiro fato importante e igualmente bem estabelecido é que a verdadeira religião prevalece em qualquer comunidade, proporcionalmente ao grau em que os jovens são instruídos nos fatos e doutrinados nas verdades da Bíblia. Isso, por um prisma, está incluso sob o tópico anterior, mas merece observação à parte. A questão não diz respeito à razão pela qual

a educação religiosa dos jovens é tão importante; ou ao método pelo qual essa educação pode ser mais vantajosamente assegurada; mas simplesmente o fato de que, onde os jovens são desde o início imbuídos com o conhecimento da Bíblia, ali habita o cristianismo puro; e onde se lhes permite amadurecer na ignorância da verdade divina, ali a verdadeira religião enlanguesce e perde mais e mais seu poder. Tal é o testemunho da experiência.

Portanto, é o unânime testemunho das Escrituras e da história que a Bíblia, a Palavra de Deus, é o grande meio de promover a santificação e a salvação dos homens, ou seja, de assegurar seu temporal e etemo bem-estar. Conseqüentemente, os que se opõem à religião; os que aspiram o reinado do indiferentismo, ou o regresso das doutrinas e da moralidade pagã, são consistentes e sábios em sua geração, tudo fazendo para minar a autoridade da Bíblia; dissuadir sua circulação; descoroçoar a assistência a sua pregação; e especialmente fazer oposição para que ela não seja efícientemente ensinada aos jovens. Em contrapartida, os que crêem que sem santidade ninguém pode ver a Deus, e que sem a luz da verdade divina a santidade é impossível, são obrigados, como pastores, como pais e como cidadãos, a insistir que a Bíblia tenha livre curso e seja fielmente ensinada a todos os que se encontram sob sua influência ou àqueles por cuja preparação são responsáveis.

A que se Deve Atribuir o Poder da Palavra?

Admitindo-se como fato que a Bíblia tem o poder que lhe é atribuído, suscita-se a questão: A que isso se deve? A esta pergunta diferentes respostas são dadas. Alguns dizem que todo o seu poder reside na natureza das verdades que ela contém. Esta é a doutrina que os pelagianos e os racionalistas mantêm. Sobre

esta questão, pode-se observar: (1.) Que toda a verdade tem uma adaptação à mente humana, e tende a produzir uma impressão em conformidade com sua natureza. Se é possível conceber uma mente destituída de toda a verdade, então ela estaria em estado de idiotice. A mente é levada à ação e à expansão, e seu poder é aumentado através da verdade e, permanecendo todas outras coisas iguais, proporcionalmente à quantidade de verdade a ela comunicada. (2.) É a tendência de toda verdade moral, intrinsecamente considerada, excitar sentimentos morais corretos e conduzir à ação moral correta. (3.) Admite-se ainda que as verdades da Bíblia e as fontes do poder moral nela contidas são da mais elevada ordem possível. Por exemplo, a doutrina nela ensinada, de um Espírito infinito, eterno e imutável em seu ser, sabedoria, poder, santidade, justiça, bondade e verdade, é inconce-bivelmente superior a tudo o que a razão humana jamais descobriu e a tudo o que jamais ensinou a filosofia humana. O mesmo pode-se dizer do que a Bíblia ensina acerca da relação de Deus com o mundo. Ele não é meramente seu criador e arquiteto, mas também seu constante preservador e soberano; está presente em todas as partes, operando com e através de suas criaturas, usando cada uma delas segundo a sua natureza, e regendo todas as coisas para o cumprimento dos mais excelsos e benéficos desígnios. Ele se revela às suas criaturas racionais, especialmente aos homens, como um pai, amando-os, conduzindo-os e suprindo-os; e não os aflige porque queira, mas somente quando seria moralmente negativo não fazê-lo. A doutrina da Bíblia acerca do homem não é só verdadeira, conformada a tudo o que o homem manifesta ser, mas está extremamente adaptada para fazer dele o que ele se destinava ser: exaltá-lo sem inflá-lo; humilhá-lo sem degradá-lo. A Bíblia nos ensina que Deus fez o homem do pó da terra, e soprou nele o fôlego de vida, e este se tomou alma vivente confor-

mada à imagem de Deus em conhecimento, justiça e santidade. E assim o homem é aparentemente a mais inferior das criaturas racionais de Deus, porém criado com potencial de infinito progresso em capacidade, excelência e bem-aventurança. Todavia, o estado real do homem exibe triste contraste com este relato de sua condição original. Portanto, a Bíblia nos informa que o homem caiu do estado em que foi criado ao pecar contra Deus. E assim o pecado introduziu-se no mundo; todos os homens são pecadores, ou seja, culpados, contaminados e impotentes. Estes são fatos da consciência, bem como doutrinas da Bíblia.
As Escrituras, porém, nos informam que Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Somos informados que este Filho é a imagem de Deus, igual a Deus. Por meio dele foram criadas todas as coisas que estão nos céus e as que

estão na terra, visíveis e invisíveis, sejam tronos, ou domínios, ou principados, ou potestades: todas as coisas foram criadas por ele e para ele; e ele é antes de todas as coisas, e por intermédio dele todas as coisas subsistem. Esta Pessoa divina tomou sobre si nossa natureza, por nós e para nossa salvação, cumpriu toda a justiça, levou em seu corpo, no madeiro, nossos pecados e, tendo morrido por nossos delitos, ressuscitou para nossa justificação; e agora está sentada à destra da majestade nas alturas; em suas mãos foi entregue todo o poder nos céus e na terra. Há na simples palavra Jesus, que significa "Jeová é salvação", mais poder para santificar, enaltecer, fortalecer e animar do que em todas as palavras pronunciadas pelos homens desde que o mundo teve início. Este divino e exaltado Salvador enviou seus discípulos a pregar seu evangelho a todas as criaturas, prometendo a todas elas perdão, santificação e a vida eterna, inclusive a participação em sua glória, com a única condição de que o recebam como Deus e Salvador, e, confiando unicamente nele para a salvação, dediquem-se com dignidade a fazer sua vontade; ou seja, que amem a Deus de todo o seu coração, e a seu próximo como a si mesmos. À vista dessas verdades, Deus pergunta: "Que mais se poderia fazer a minha vinha, que eu não o haja feito?". Todos os recursos do poder moral são esgotados na Bíblia. Todas as considerações que pudessem afetar o intelecto, a consciência, os sentimentos e as esperanças do homem são apresentadas ali. Mas tudo em vão.

Há duas condições necessárias para a produção de determinado efeito. A primeira é que a causa tenha a devida eficiência; e a segunda é que o objeto sobre o qual ela age tenha a precisa suscetibilidade. O sol e a chuva arremessam suas maravilhosas influências sobre o deserto, e ele permanece um deserto; quando tais influências caem sobre a fértil planície, ela é revestida de todas as maravilhas da fertilidade e beleza vegetal. O resplendor do sol ao meio-dia não tem mais efeito sobre os olhos do cego do que uma candeia; e se a visão é apagada, a luz mais clara só permite ver homens como árvores que andam. Assim é com a verdade moral; não importa qual seja seu poder inerente, ela não exerce nenhum efeito saudável a não ser que a mente à qual é apresentada esteja apta a recebê-la.

A mente dos homens não está, desde a queda, em condição de receber o poder transformador e salvador das verdades da Bíblia; por isso, para fazer com que a Palavra de Deus seja um meio eficaz de salvação, é necessário que seja acompanhada pelo poder supematural do Espírito Santo. O Apóstolo disse explicitamente: "Ora, o homem natural não aceita as coisas do Espírito de Deus, porque lhe são loucura; e não pode entendê-las, porque elas se

discernem espiritualmente” (ICo 2.14). No capítulo precedente, diz ele que este mesmo evangelho, que para os chamados era poder de Deus e sabedoria de Deus, para os judeus era escândalo, e

para os gregos, loucura. Nosso Senhor disse aos judeus: “Qual a razão por que não compreendeis a minha linguagem? É porque sois incapazes de ouvir a minha palavra. Quem é de Deus ouve as palavras de Deus; por isso, não me dais ouvidos, porque não sois de Deus” (Jo 8.43,47). Tudo o que ensinam as Escrituras acerca do estado dos homens desde a queda prova que, enquanto não forem iluminados pelo Espírito Santo, são espiritualmente cegos, incapazes de discernir a verdadeira natureza das coisas do Espírito, e portanto incapazes de receber delas uma impressão adequada.

A experiência confirma este ensino da Bíblia. Prova que nenhum mero poder moral da verdade apresentado objetivamente à mente tem valia alguma para mudar o coração das pessoas. Uma vez apareceu sobre a terra uma pessoa divina revestida de nossa natureza; exibindo a perfeição da excelência moral em forma de uma vida humana; santa, inocente, sem mácula, separada dos pecadores; humilde, desinteressada, benéfica, tema, paciente, longânime e concedendo bênçãos a todos os que a ela se chegam. Esta pessoa, porém, foi, para a sua geração, sem formosura e sem atrativo. Veio para o que era seu, e os seus não a receberam. Eles a rejeitaram e preferiram um homicida. E em que aspecto somos nós melhores que eles? Como é Cristo contemplado pela multidão de seres humanos desta geração? Multidões blasfemam dele. A maioria nem sequer pensa sobre ele. Para esses, Cristo não é mais que um Sócrates ou um Platão. E contudo há nele tal revelação da glória de Deus que constrangeria todo o coração humano a amá-lo e adorá-lo, se o deus deste mundo não houvera cegado os olhos dos que não crêem. Portanto, é debalde falar do poder moral da verdade a converter os homens.

Há quem lance um véu sobre esta doutrina racionalista, enganando a si mesmo e a outros sobre a crença de que se acham sobre um terreno mais bíblico do que os racionalistas, porque admitem que o Espírito é operativo na verdade. Todo o teísta crê que Deus está presente em todas as partes do mundo, sempre sustentando e cooperando com as causas físicas na produção de seus vários efeitos. E portanto o Espírito se encontra no mundo, em todas as partes presente e em todas as partes ativo, cooperando com as causas morais para a produção de seus efeitos legítimos. Não há nada na operação das causas físicas que transcenda seus efeitos legítimos; e não há nada na regeneração, na conversão e

na santificação dos homens que transcenda os efeitos legítimos da verdade moral. A primeira série de efeitos é tão natural, e tão pouco supematural, como a segunda. Já se demonstrou anteriormente[5] que isso é tudo quanto de mais avançado os racionalistas esperam. Exclui o supematural, que é tudo o que eles esperam. Nos efeitos produzidos por causas físicas, conduzidas pela eficiência providencial de Deus, não há nada que exceda o poder dessas causas; e nos efeitos produzidos pelo poder da verdade sob a operação do Espírito, não há nada que exceda o poder da verdade. A salvação da alma é um processo tão natural quanto o desenvolvimento de uma planta. As Escrituras claramente ensinam que há uma operação do Espírito na alma anterior à influência santificante da verdade, e faz-se necessário tomar efetiva tal influência. Uma pessoa morta tem de ser restaurada à vida antes que os objetos do sentido possam produzir nela seu efeito normal. Os espiritualmente mortos têm de ser vivificados pelo onipotente poder de Deus antes que as coisas do Espírito possam produzir seu efeito apropriado. Os espiritualmente cegos precisam ter os olhos abertos antes que possam discernir as coisas

que Deus lhes dá ou revela graciosamente. Sendo essa influência anterior à verdade, não pode ser através da verdade. Daí encontrarmos numerosas orações em todas as partes das Escrituras em favor dessa obra antecedente do Espírito; orações essas para que Deus mude corações, abra olhos, e para que os ouvidos dos homens sejam desimpedidos; ou para que Deus lhes dê ouvidos para ouçam e olhos para que vejam. O Espírito é por toda a parte apresentado como um agente pessoal, distribuindo seus dons a cada um individualmente segundo o seu beneplácito. Ele chama a sua atenção, controla os seus juízos e desperta as suas afeições. Ele os convence do pecado, da justiça e do juízo. Ele opera no povo de Deus o querer e o realizar. Ensina, guia, conforta e fortalece. Sua influência não se confina a uma atividade, produzindo uma mudança inicial, e então entregando a alma renovada às influências da verdade e das ordenanças. É permanente. Não é, contudo, a influência de uma força atuando uniformemente, cooperando com a verdade; mas a de uma pessoa, agindo quando e onde lhe apraz; mais em um tempo do que em outro, às vezes de uma maneira e às vezes de outra. Ele é um “Ajudador” que pode ser invocado, ou que pode ser entristecido e resistido. Todas essas representações das Escrituras, as quais são inteiramente inconsistentes com a doutrina puramente racionalista, bem como com a doutrina que, ou confunde as operações do Espírito com a eficiência providencial de Deus, ou as considera análogas, têm sido impressas na consciência geral da Igreja. Todo o crente sente estar para com o Espírito Santo na mesma relação que uma pessoa mantém com outra: uma pessoa de quem ele depende para todo o

bem; cuja assistência tem de ser buscada e cuja assistência pode ser concedida ou subtraída a seu bel-prazer; e que pode vir ou retirar-se por algum tempo ou para sempre. Tal tem sido a fé da Igreja em todos os tempos, como se vê em seus credos, hinos e orações. Embora os cristãos admitam que a eficiência providencial de Deus se estende sobre todas as suas obras, e que todo o bem nos homens apostatados se deve à presença e poder de seu Espírito Santo, eles sentem e crêem, orientados pelas Escrituras, que a atividade divina nessas diversas esferas é completamente diferente. As próprias esferas são totalmente diferentes; os fins a serem alcançados são diferentes; e o modo de operação é diferente. Na natureza (especialmente no mundo externo), Deus age por meio de lei; sua eficiência providencial é uma "potentia ordinata"; na graça, trata-se mais de uma "potentia absoluta", sem sujeição a lei. É pessoal e soberana. Não age de maneira contínua ou uniforme, mas como lhe parece bem. Ele opera em outros "tanto o querer como o realizar, segundo a sua boa vontade" (Fp 2.13). E assim, como já se observou, cada cristão sente sua dependência, não de uma lei, mas do beneplácito de uma pessoa. Daí as orações tão freqüentes nas Escrituras, e tão constantemente nos lábios dos crentes, para que o Espírito não se vá de nós; não desista de nós; não seja entristecido por nossa ingratidão ou resistência; mas venha para nós, nos iluminando, purificando, enobrecendo, fortalecendo, guiando e confortando; para que se volte à nossa família, renovando nossos filhos, visitando nossas igrejas e multiplicando seus conversos como as gotas do orvalho matutino; e para que em toda a parte a Palavra de Deus produza efeito.

Essa soberania nas atividades do Espírito é sentida e reconhecida por cada pai, pastor e missionário. E o propósito revelado de Deus que ela seja reconhecida. "Irmãos, reparai, pois, na vossa vocação; visto que não foram chamados muitos sábios segundo a carne, nem muitos poderosos, nem muitos de nobre nascimento; pelo contrário, Deus escolheu as coisas loucas do mundo para envergonhar os sábios e escolheu as coisas fracas do mundo para

envergonhar os fortes; e Deus escolheu as coisas humildes do mundo, e as desprezadas, e aquelas que não são, para reduzir a nada as que são; a fim de que ninguém se vanglorie na presença de Deus" (ICo 1.26-29). A ninguém se deve permitir que atribua a si mesmo sua conversão ou sua salvação, nem à lei, nem à eficácia de alguns meios. Ela está nas mãos de Deus. Deve-se a ele o fato de alguém estar em Cristo (ICo 1,30). Semelhantemente, ele assim dá ou subtrai as influências do Espírito para que cada ministro do evangelho sinta e reconheça, como sentiram e reconheceram os próprios Apóstolos, que seu êxito não depende de sua dignidade oficial, ou de sua fidelidade, ou de sua habilidade na

argumentação, ou de seu poder de persuasão, mas pura e simplesmente da demonstração do Espírito, dado ou subtraído como ele considera oportuno. Qual foi a razão de tão poucos se converterem sob o ministério de Cristo, e tantos milhares sob o ministério dos Apóstolos? Qual a razão de uma experiência semelhante ter marcado toda a história da Igreja? A única resposta biblica e racional que pode ser dada a esta questão é: “Sim, ó Pai, porque assim foi de teu agrado”. Aliás, sabemos que a soberania do Espírito é determinada em sua ação por razões infínitamente sábias e boas; e sabemos que a supressão de sua cooperação é às vezes judicial e punitiva; que ele abandona indivíduos, igrejas, comunidades e nações que tenham negligenciado o dia de sua graça. É importante que nos lembremos bem que, ao viver sob a dispensação do Espírito, somos absolutamente dependentes de uma Pessoa divina, que dá ou suprime sua influência como lhe apraz; que pode ser entristecida e ofendida; que deve ser reconhecida, temida e obedecida; que sua presença e dons devem ser humilde e ardentemente buscados, assiduamente cultivados, e que se deve atribuir a ele todos os pensamentos e propósitos retos, toda a graça e bondade, toda a força e conforto e todo o êxito na conquista de almas para Cristo.

A Função da Palavra como um Meio da Graça

Os cristãos, pois, não atribuem o poder salvador e santificador das Escrituras ao poder moral das verdades que elas contêm; nem à mera cooperação do Espírito de forma análoga à maneira como Deus coopera com todas as causas secundárias, mas ao poder do Espirito como Pessoa divina agindo com e por meio da verdade, ou mesmo sem ela, como ele acha oportuno em sua soberana complacência. Ainda que a luz não possa restaurar a vista aos cegos, nem curar a enfermidade dos órgãos da visão, é todavia necessária ao próprio exercício do poder da visão. A Palavra é igualmente necessária em todos os santos exercícios da alma humana.

Em cada ato da visão há três condições essenciais: 1. Um objeto. 2. A luz. 3. Um olho em estado saudável ou normal. Em todos os casos ordinários, isso é tudo aquilo de que se necessita. Mas, quando o objeto visto possui o atributo da beleza, requer-se uma quarta condição para sua adequada apreensão, a saber, que o observador tenha discernimento estético, gosto natural ou adquirido. Dois homens podem visualizar a mesma obra de arte. Ambos têm o mesmo objeto diante de si e a mesma luz que os rodeia. Ambos vêem igualmente tudo o que afeta o órgão da visão; mas um pode ver uma beleza que o outro não consegue perceber; portanto, o mesmo objeto produz neles efeitos bem

diferentes. Um a aprecia, a enaltece e a descreve em detalhes; o outro se vira, isso se não se sentir mesmo agastado. Portanto, quando nosso bendito Senhor viveu na terra, a mesma pessoa andava entre o povo; a mesma Palavra soava em seus ouvidos; e os mesmos atos de poder e amor eram feitos em sua presença. A maioria o odiou, o desprezou e por fim o crucificou. Outros viram nele a

glória do unigênito Filho de Deus, cheio de graça e de verdade. A ele amaram, adoraram, cultuaram e por ele morreram. Sem a revelação objetiva da pessoa, doutrinas, obra e caráter de Cristo, essa experiência interior de seus discípulos teria sido impossível. Mas esta revelação externa teria sido, como de fato foi para a maioria dos que tiveram contato com ela, totalmente em vão sem o poder do discernimento espiritual. É evidente, pois, a função da Palavra e a função do Espírito Santo na obra da santificação. A Palavra apresenta o objeto a ser visto e a luz pela qual vemos; ou seja, contém as verdades mediante as quais a alma é santificada, e comunica à mente o conhecimento intelectual dessas verdades. Ambas as coisas são essenciais. A obra do Espírito tem que ver com a alma. Esta por natureza está morta: tem de ser vivificada. É cega: seus olhos têm de ser abertos. A graciosa obra do Espírito é comunicar vida, abrir os olhos e abrandar o coração. Quando isso é concretizado, e em proporção à medida que isso é feito, a Palavra exerce sua influência santificante na alma.

É uma doutrina clara da Bíblia e um fato da experiência que a verdade, quando espiritualmente discernida, tem esse poder transformador. Paulo estava dominado pela soberba, ma-lignidade e desdém por Cristo e seu evangelho. Quando o Espírito abriu seus olhos para contemplar a glória de Cristo, ele instantaneamente se tomou um novo homem. O efeito dessa visão - não a visão miraculosa da pessoa do Filho de Deus, mas a apreensão espiritual de sua divina majestade e amor - durou toda a vida do Apóstolo e durará por toda a eternidade. O mesmo Apóstolo, portanto, nos ensina que é pela visão da glória de Cristo que somos transformados à sua imagem, de glória em glória, pelo Espírito do Senhor (2Co 3.18). Daí as Escrituras representarem tão constantemente o estado celestial como uma visão de Deus. É a visão beatífica da glória divina, em todo o seu esplendor, na pessoa do Filho de Deus, que purifica, enobrece e extasia a alma; saturando todas as suas capacidades de conhecimento e felicidade. É assim que somos santificados pela verdade; é pelo discernimento espiritual das coisas do Espírito, quando ele abre ou, no dizer de Paulo, ilumina dos olhos de nosso entendimento. Assim aprendemos como devemos usar as Escrituras a fim de experimentar seu poder santificador. Temos de buscá-las diligentemente para que conheçamos as verdades nelas reveladas; precisamos ter essas verdades, o

quanto possível, sempre diante da mente; e precisamos orar ardente e constantemente para que o Espírito obra nossos olhos a fim de vermos as maravilhosas coisas de sua lei. Pouco vale quão excelente ou quão poderosas são as verdades, se não as conhecermos. Pouco vale quão bem as conhecemos, se elas não ocupam nosso pensamento. E pouco vale o quanto ocupam nosso pensamento, se não as podemos ver; e não podemos vê-las a menos que o Espírito abra os olhos de nosso coração.

Notamos também à luz deste tema por que a Bíblia representa como o grande dever do ministério manter firme a Palavra da vida; pela manifestação da verdade, recomendar-se à consciência de todo o homem aos olhos de Deus. Isso é tudo o que eles precisam fazer. Devem pregar a Palavra a tempo e fora de tempo, quer os homens a ouçam, quer deixem de ouvir. Sabem que o evangelho que pregam é o poder de Deus para a salvação, e que, se ele continuar oculto, é para aqueles que continuam perdidos: dos quais o Deus deste mundo cegou a mente para que não creiam e para que a luz do glorioso evangelho de Cristo, que é a imagem de Deus, não resplandeça neles (2Co 4.4). Paulo plantou e Apoio regou; mas o crescimento só Deus pode dar.

Além desse poder santificante e geral da Palavra de Deus, quando discernido espiritualmente, é preciso que observemos que ele é o meio de despertar todos os pensamentos,

sentimentos, propósitos e atos santos. Mesmo uma alma não regenerada, sem ter verdade alguma diante de si, ficaria totalmente envolta em trevas. Encontrar-se-ia no estado de uma criança não regenerada; ou no estado de um embrião em relação ao mundo externo; tendo olhos e ouvidos, porém nada para pôr em exercício suas faculdades de visão e audição. É evidente que não podemos ter sentimentos racionais de gratidão, amor, adoração e temor para com Deus, exceto diante das verdades reveladas concernentes a ele em sua Palavra. Não podemos ter amor nem devoção por Cristo, a menos que aceitemos a manifestação de seu caráter e obra como verdadeiros. Não temos fé, enquanto não nos basearmos em alguma promessa revelada de Deus; nenhuma resignação, nem submissão, a não ser com base na sabedoria e no amor de Deus e em sua providência universal que se revela nas Escrituras; nenhuma gloriosa antecipação de bem-aventurança comum que não se baseie no que o evangelho dá a conhecer de um futuro estado de existência. Portanto, a Bíblia é essencial para a existência consciente da vida divina na alma e para todos os exercícios racionais. O cristão não pode viver sem a Bíblia da mesma forma que seu corpo

não pode viver sem alimento. A Palavra de Deus é leite e alimento sólido; é como água para o sedento; é mel e seu favo.

A Doutrina Luterana

Esta doutrina já foi brevemente, e talvez suficientemente, discutida em página anterior;[6] entretanto, ela não pode ser, sem prejuízo, negligenciada nesta conexão. Os luteranos concordam em termos com os racionalistas e remonstrantes, ao referir-se à eficiência da Palavra de Deus na obra de santificação em relação ao poder inerente da verdade. Os racionalistas, porém, atribuem-lhe não mais poder do que o pertencente a toda a verdade moral; cada verdade é inerentemente adaptada para formar o caráter e influenciar a conduta das criaturas racionais, e como as verdades da Biblia são da mais elevada ordem e importância, eles se dispõem a conceder-lhes um grau proporcional de poder. Os luteranos, em contrapartida, ensinam: Primeiro, que o poder da Palavra que é inerente e constante, e que lhe pertence, por sua própria natureza, como a Palavra de Deus, é supematural e divino. Segundo, que sua eficiência não se deve a nenhuma influência do Espírito, às vezes acompanhando-a, às vezes não, mas unicamente à sua própria virtude inerente. Terceiro, que seus efeitos diversificados se devem não ao fato de ter a Palavra mais poder em uma ocasião que em outra; ou em ser ela assistida com maior ou menor grau da influência do Espirito, mas aos diferentes modos em que é recebida. Informam-nos que Cristo curou os que acreditavam que seriam curados. Ele disse com freqüência: “Conforme a fé que há em ti”, ou: “Tua fé te salvou”. Quando a mulher tocou seu manto, não foi por haver mais poder na pessoa de Cristo, do que em outras vezes, que ela foi curada, mas em virtude de sua fé. Quarto, que o Espírito nunca opera salvificamente nas mentes humanas, exceto através da Palavra e na Palavra. Lutero, nos artigos de Esmalcalde, diz: “Constanter tenendum est, Deum nemini Spiritum vel gratiam suam largiri nisi per verbum et cum verbo externo et precedente, ut ita premuniamus nos adversum enthusiastas, *i. e.*, spiritus, qui jactitant se ante verbum et sine verbo Spiritum habere”.[7] E no Catecismo Maior,[8] ele afirma: “In summa, quicquid Deus in nobis facit et operatur, tantum extemis istius modi

rebus et constitutionibus operari dignatur”. Lutero foi mais longe ainda atribuindo até mesmo a inspiração dos profetas ao “verbum vocale”, ou palavra externa.[9]

Não obstante, esse poder divino da Palavra, como já se observou, não deve ser

atribuído ao mero poder moral da verdade. Sobre este ponto, os teólogos luteranos são plenamente explícitos. Assim diz Quenstedt:[10] “Verbum Dei non agit solum persuasiones morales, proponendo nobis objectum amabile; sed vero, reali, divino et ineffabili influxu potcntia: suas gratiosse”. Esse influxo do poder divino, contudo, não é algo ocasional, transmitindo a palavra poder em uma ocasião que não transmite em outra. Ele é algo inerente e permanente. Diz Quenstedt:[11] “Verbo Dei virtus divina non extrinsecus in ipso usu demum accedit, sed ... in se et per se, intrinsice ex divina ordinatione et communicatione, efficacia et vi conversiva et regeneratrice prasditum est, etiam ante et extra omnem usum”. E Hollaz[12] afirma que ele tem esse poder “propter mysticam verbi cum Spiritu Sancto unionem intimam et individuam”.

O professor Schmid, de Erlangen, em sua “Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche”, cita dos eminentes teólogos luteranos seus pontos de vista sobre este tema. Hollaz, por exemplo, afirma que esta “vis divina” está inseparavelmente associada à Palavra; que a Palavra de Deus não pode ser concebida sem o Espírito; que, se o Espírito Santo pudesse ser separado da Palavra, não seria a Palavra de Deus, mas a palavra do homem.[13] Quenstedt afirma que a ação da Palavra e do Espírito é uma só e indivisível. Diz Baier:[14] “Nempe eadem illa infinita virtus, quas essentialiter, per se et independenter in Deo est, et per quam Deus homines illuminat et convertit, verbo communicata est: et tanquam verbo communicata, divina tamen, hic spectari debet”. Diz Quenstedt que se deve distinguir entre os instrumentos naturais, tais como o cajado de Moisés e a vara de Arão, os quais Deus usou para produzir efeitos supematurais, e aqueles, como a Palavra e os Sacramentos, que são “sua essentia supematuralia. ... Illa indigent novo motu et elevatione nova ad effectum novum ultra propriam suam et naturalem virtutem producendum; hsec vero a prima institutione et productione sufficienti, hoc est, divina et summa vi ac efficacia prasdita sunt, nec indigent nova et peculiari aliqua elevatione ultra efficaciam ordinariam, jamdum ipsis inditam ad producendum spiritualem effectum”.[15] Que a Palavra nem sempre é eficaz, não se deve ao fato de ser ela acompanhada de maior poder em um caso que em outro, mas por causa da diferença no estado moral daqueles a quem é ela apresentada. Sobre este ponto, Quenstedt afirma: “Quanquam itaque effectus Verbi divini pradicati nonnunquam impediatur, efficacia tamen ipsa, seu virtus intrínseca a verbo tolli et separari non potest. Et ita per accidens fit ineffícax, non potentiae defectu, sed malitise motu, quo ejus operatio impedítur, quo minus effectum suum assequatur”.[16] Uma peça de ferro incandescente, se

posta em contato com algo facilmente inflamável, produz imediata conflagração. Se posta em contato com uma rocha, produz pouco efeito sensível. Assim também ocorre com a Palavra de Deus abastecida com divino poder, quando apresentada a uma mente regenerada, convertida e santificada, e quando apresentada a outra que vive como outrora, ou simplesmente se exaspera ante o mal de sua natureza. É verdade que esses teólogos dizem que a operação da Palavra não é física, como no caso do ópio, do veneno ou do fogo; mas é moral, "illustrando mentem, commovendo voluntatem" etc. Não obstante, a ilustração lança luz no ponto principal. A Palavra tem um poder inerente, divino e constante. Produz efeitos diferentes segundo o estado subjetivo daqueles sobre quem ela age. O Espírito não age neles ou nela mais em uma ocasião do que em outra.

Observações

1. E óbvio que esta teoria particular não tem o apoio das Escrituras. A Bíblia deveras diz que a Palavra de Deus é viva e eficaz; que é a sabedoria de Deus e o poder de Deus; e que ela convence, converte e santifíca. Mas também a Bíblia diz que Cristo deu a seus Apóstolos poder para operar milagres; e que eles foram por toda a parte comunicando o Espírito Santo pela imposição das mãos, curando os enfermos e ressuscitando os mortos. Mas o poder não vinha deles. Pedro sentiu-se indignado com tal imputação. "Por que olhais tão atentamente para nós", disse ele ao povo, "como se por nosso próprio poder ou santidade tivéssemos feito este homem andar?". Se a operação miraculosa dos Apóstolos não prova que o poder vinha deles, os efeitos produzidos pela Palavra não provam que o poder procede dela.

2. Esta doutrina é inconsistente com as constantes representações das Escrituras, as quais apresentam o Espírito como que assistindo a Palavra e tomando-a eficaz, às vezes mais, às vezes menos; operando com a verdade e por meio da verdade, como lhe apraz. Ela é inconsistente com o mandamento de orar pelo Espírito. Os homens não têm o costume de orar para que Deus dê ao fogo o poder de queimar ou ao gelo o poder de congelar. Se o Espírito estivesse sempre em união mística e indissolúvel com a Palavra, comunicando-lhe poder divino e inerente, não haveria propriedade em orar por sua influência como fizeram os Apóstolos, e como sempre a Igreja fez em todos os tempos, e continua fazendo.

3. Esta teoria elimina toda a nossa comunhão com o Espirito e toda a nossa

dependência dele como um agente pessoal voluntário. Ele nunca vem; ele nunca vai; ele não age em uma ocasião mais que em outra. Ele imbuiu a Palavra com poder divino e a manifestou no mundo. Aí sua agência termina. Deus deu ao ópio poder narcótico; e ao arsênico poder de corroer o estômago, e deixou aos homens seu uso ou abuso como bem quiserem. Além de comunicar-lhes suas propriedades, ele nada tem que ver com o efeito que produzem. Assim o Espírito nada tem que ver com a convicção, conversão ou santificação do povo de Deus, nem com sua iluminação, consolação ou orientação, além de comunicar, de uma vez por todas, o divino poder da sua Palavra. Ei-la: os homens podem usá-la ou negligenciá-la como bem quiserem. O Espírito não os inclina a fazer uso dela. Ele não lhes abre o coração, como abriu o coração de Lídia, para que recebam a Palavra. Ele não lhes ilumina os olhos para que vejam as grandiosas coisas da lei.

4. Os luteranos não atribuem poder divino às palavras visíveis, nem aos sons audíveis articulados, mas à verdade de que esses sinais convencionais são os meios de comunicar à

mente. Admitem que essa verdade, ainda que tenha em si poder divino inerente, nunca produz nenhum efeito supematural ou espiritual, a menos que seja usada apropriadamente. Admitem também que esse uso próprio inclui a apreensão intelectual de seu significado, a atenção e o propósito de crer e obedecer. Todavia, crêem na regeneração infantil. Mas, se as crianças são incapazes de usar a Palavra; e se o Espírito nunca opera exceto na Palavra e por meio de seu uso, como é possível que as crianças sejam regeneradas? Se, pois, a Bíblia ensina que as crianças são regeneradas e salvas, ela ensina que o Espírito opera não só com a Palavra e através da Palavra, mas também sem ela, quando, como e onde lhe apraz. Se Cristo curou somente os que tinham fé para serem curados, como ele pôde curar crianças ou ressuscitar mortos?

5. A teoria em questão é contrária às Escrituras, na medida em que pressupõe que a razão pela qual uma pessoa é salva, e outra não, é simplesmente porque uma resiste ao poder supematural da Palavra, e a outra não. Por que uma resiste, atribui-se não alguma influência especial, mas à sua própria vontade imparcial. Nosso Senhor, contudo, ensina que só vão a ele aqueles que lhe são dados pelo Pai; e os que vão a ele, além do ensino externo da Palavra, são interiormente instruídos por Deus e atraídos para ele. O Apóstolo ensina que a salvação não é de quem quer, nem de quem corre, mas de usar Deus misericórdia. A doutrina luterana bane, e tende a banir, das dispensações de Deus, toda a soberania na

distribuição da graça salvífica. Para os que crêem que essa soberania está indelevelmente impressa nas doutrinas da Biblia e na história da Igreja e do mundo, tal objeção é por si só suficiente. A convicção prática comum aos cristãos, quaisquer que sejam suas teorias, é que eles são cristãos, não porque são melhores que os demais homens; não porque cooperaram com a graça comum e suficiente dada a todos os homens; não porque cedem, enquanto outros resistem, à operação da Palavra divina; mas porque Deus, em sua soberana misericórdia, os fez querer no dia de seu poder; de modo que todos eles se dispõem a dizer de todo o coração: “Não a nós, Senhor, não a nós, mas a teu nome dá glória”.

6. Esta doutrina luterana é inconsistente com a experiência dos crentes individual e coletivamente. No dia de Pentecostes, o que caiu sobre os Apóstolos e sobre os irmãos reunidos com eles? Não foi “verbum vocale”; não o som de palavras; não uma nova revelação externa. O Espírito de Deus mesmo iluminou as mentes e as capacitou a lembrar e a entender tudo o que Cristo ensinara, e cada um falou como o Espírito (não a Palavra) lhe permitiu falar. Aqui estava uma manifestação clara da direta ação do Espírito na mente dos Apóstolos. Dizer que os efeitos então exibidos se deveram ao poder divino inerente nas palavras de Cristo; e que eles haviam resistido a esse poder até o dia de Pentecostes, e então obedecido à sua influência, é uma hipótese incrível. Não explicará os fatos do caso. Além disso, nosso Senhor prometeu enviar o Espírito depois de sua ascensão. Ele ordenou ao discípulos que permanecessem em Jerusalém até que fossem revestidos com o poder do alto. Quando o Espírito veio, eles foram instantaneamente iluminados, dotados com conhecimento plenário do evangelho e com dons miraculosos. Como pôde o “verbum vocale” comunicar o dom de línguas, ou o dom de cura? O que, segundo a teoria luterana, significa ser cheio do Espírito Santo? ou a habitação do Espírito? ou o testemunho do Espírito? ou a demonstração do Espírito? ou a unção do Santo que ensina todas as coisas? ou o derramamento do Espírito? Em suma, a Bíblia inteira, e especialmente a história evangélica e as epístolas do Novo Testamento, representa o Espírito Santo não como um poder aprisionado na verdade, mas como um agente

pessoal, voluntário, agindo com ou sem a verdade, segundo lhe apraz. Como tal, ele nunca foi considerado pela Igreja, e nunca se exibiu em suas atividades com os filhos de Deus.

7. Lutero, glorioso e amado como foi - e certamente uma das maiores e mais atraentes figuras da história eclesiástica -, era impulsivo e pronto a deixar-se

levar a extremos.[17] Os entusiastas de sua época subestimavam as Escrituras, pretendendo revelações privadas e impulsos espirituais diretos, comunicando-lhes o conhecimento de verdades não reveladas na Bíblia, bem como uma norma mais elevada de ação do que a da Palavra escrita. Essa doutrina foi a comporta através da qual toda a forma de erros e extravagâncias penetrou entre o povo e ameaçou subverter a Igreja e a sociedade. Contra tais entusiastas, todos os reformadores alçaram as vozes, e Lutero os denunciou com sua veemência característica. Em oposição às suas pretensões, ele tomou por base que o Espírito nunca operou na mente dos homens exceto através da Palavra e dos sacramentos; e, como ele afirmava ser a conversão dos pecadores o maior de todos os milagres, viu-se constrangido a atribuir poder divino à Palavra. Ele não se contentou em tomar por certo o que a Igreja em geral havia tomado, que embora a Palavra e os sacramentos sejam os canais ordinários da influência do Espírito, o Espírito se manteve livre para agir com ou sem ou quaisquer ou outros meios, e quando faz novas revelações a indivíduos, elas são autenticadas a outros por meio de sinais, milagres e diversidade de dons; e que, todos os casos, por mais autenticados que sejam, devem ser julgados pela Palavra escrita como a única regra infalível de fé ou prática; de modo que, se algum Apóstolo ou um anjo, vindo do céu, pregar algum outro evangelho além daquele que temos recebido, que seja declarado maldito (G11.8). Disse o Apóstolo João: “Nós somos de Deus; aquele que conhece a Deus nos ouve; aquele que não é da parte de Deus não nos ouve. Nisto reconhecemos o espírito da verdade e o espírito do erro” (Uo 4.6). As Escrituras ensinam que não somente o Espírito Santo, mas também outros espíritos, bons ou maus, têm acesso à mente dos homens e controlam mais ou menos efícazmente suas operações. Portanto, na Bíblia são dadas diretrizes com o intuito de guiar-nos na discriminação entre o verdadeiro e o falso.

O poder de homens individuais, que surge em conjunturas especiais, sobre a fé e caráter de gerações futuras, é algo portentoso. De tais “controladores do mundo”, pelo menos nos tempos modernos, não há ninguém comparável a Martinho Lutero, Inácio de Loyola e João Wesley. Ainda que diferentes uns dos outros, cada um deles deixou sua marca impressa em milhões de pessoas. Nossa única certeza da influência falível ou perversora do homem está na submissão total, inquestionável, à infalível Palavra de Deus.

§ 2. *Os Sacramentos. Sm Natureza*

O Emprego da Palavra Sacramento

1. No uso clássico, a palavra “sacramentum” significa, em geral, algo sagrado. Em procedimentos legais, o dinheiro depositado pelas partes litigiosas era chamado “sacramentum”,

porque, quando confiscado, era aplicado a propósitos sacros. “Ea pecunia, quae injudicium venit in litibus, sacramentum a sacro.” “Sacramentum ®s significat, quod poenae nomine penditur, sive eo quis interrogatur sive contenditur.” Então, em um sentido secundário, significava um processo judicial. No uso militar, expressava a obrigação do soldado para com seu superior ou país; então o juramento pelo qual ele se obrigava; e geralmente um juramento; de modo que, em linguagem ordinária, “sacramentum dicere” significava jurar.[18]

2. O uso eclesiástico da palavra foi influenciado por várias circunstâncias. À luz de sua etimologia e significação, ela foi aplicada a algo sagrado ou consagrado. Então a algo que continha um significado sacro ou oculto. Neste sentido, foi aplicada a todos os ritos e cerimônias religiosas. Isso a manteve em conexão com a palavra grega pucmpiov, a qual significa propriamente um mistério; algo para cujo conhecimento alguém tem de ser iniciado. Daí, na Vulgata, “sacramentum” é usado como a tradução de puotripiov, em Efésios 1.9; 3.9, 5.32; Colossenses 1.27; 1 Timóteo 3,16; Apocalipse 1.20; 17.7. Portanto, foi usada em sentido amplo para qualquer sinal que tinha significação secreta. Assim diz Agostinho:[19] “Nimis autem longum est, convenienter disputare de varietate signorum, quae cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur”. E diz ainda:[20] “Ista fratres dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur speciem habet corporalem, quod intelligitur, fructum habet spiritualem”. Todos os ritos e cerimônias religiosos, o sinal da cruz, a unção com óleo etc., foram, portanto, chamados sacramentos. Agostinho às vezes chama de sacramento a exposição mítica ou alegórica das Escrituras. Diz Jerônimo:[21] “Sacramenta Dei sunt praedicare, benedicere ac confirmare, communionem reddere, visitare infirmos, orare.[22] Diz Lombardo: “Sacramentum est sacrae rei signum”.[23]

O Emprego e a Definição Teológica da Palavra

3. É evidente que a significação da palavra “sacramento” é tão abrangente, e seu emprego tão impreciso, que pouco auxílio pode derivar daquelas fontes para fixar definitivamente seu significado na teologia cristã. Os teólogos logo começaram a elaborar definições mais ou menos exatas da palavra, derivadas

dos ensinamentos do Novo Testamento sobre o tema. As duas mais simples e mais geralmente aceitas dessas definições são: uma de Agostinho e a outra de Pedro Lombardo. A primeira diz:[24] “Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum”; a última:[25] “Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma”. Tais definições, contudo, são por demais vagas.

É óbvio que o único método seguro e satisfatório de chegar à idéia de um sacramento, no sentido cristão do termo, é tomando aquelas ordenanças que pelo consenso comum são admitidas como sacramentos, e analisando-as para determinar quais são seus elementos ou

características essenciais. Devemos, pois, excluir da categoria todas as demais ordenanças, humanas ou divinas, nas quais essas características não se fundamentam. O batismo e a Ceia do Senhor são admitidos como sacramentos. (1.) São ordenanças instituídas por Cristo. (2.) São significativos em sua própria natureza: o batismo, de purificação; a Ceia do Senhor, de nutrição espiritual. (3.) Foram designados para serem perpétuos. (4.) Foram designados para significar e instruir; selar, e assim confirmar e fortalecer; e comunicar ou aplicar, e assim santificar os que pela fé os recebem. Sobre este princípio fundamenta-se a definição de um sacramento, dada nos padrões de nossa Igreja. “Sacramento é uma santa ordenança, instituída por Cristo, na qual, por meio de sinais sensíveis, Cristo e as bênçãos do novo pacto são representados, selados e aplicados aos crentes.”[26]

Os demais símbolos reformados falam visando o mesmo propósito. Por exemplo, a Segunda Confissão Helvética diz: “Sunt sacramenta symbola mystica, vel ritus sancti, aut sacra: actiones, a Deo ipso institutas, constantes verbo suo, signis, et rebus significatis, quibus in ecclesia summa sua beneficia, homini exhibita, retinet in memória, et subinde renovat, quibus item promissiones suas obsignat, et quas ipse nobis interius prasstat, exterius reprassentat, ac veluti oculis contemplanda subiicit, adeoque fidem nostram, Spiritu Dei in cordibus nostris operante, roborat et auget: quibus denique nos ab omnibus aliis populis et religionibus separat, sibique soli consecrat et obligat, et quid a nobis requirat, significaf’.[27]

A definição dada no Catecismo de Genebra é que um sacramento é “externa divinas erga nos benevolentias testificado, quas visibili signo spiritualis gratias figurat, ad obsignandas cordibus nostris Dei promissiones, quo earum veritas melius confirmetur”.[28]

O Catecismo de Heidelberg diz que sacramentos são “sacra et in oculos incurrentia signa, ac sigilla, ob eam causam a Deo instituía, ut per ea nobis promissionem Evangelii magis declarat et obsignet: quod scilicet non universis tantum, verum etiam singulis credentibus, propter unicum illud Christi sacrifícium in cruce peractum, grátis donet remissionem peccatorum, et vitam astemam”.[29]

Os Trinta e Nove Artigos da Igreja da Inglaterra ensinam[30] que os “sacramentos ordenados por Cristo não são simplesmente insígnias ou emblemas da profissão de fé cristã dos homens; são, antes, certos testemunhos seguros e sinais eficazes da graça e da vontade de Deus para conosco, por meio dos quais ele invisivelmente opera em nós, e não apenas vivi-ficam, mas também fortalecem e confirmam nossa fé nele”.

A Doutrina Luterana

A definição luterana dos sacramentos concorda em todos os pontos essenciais com a das igrejas reformadas. Na Confissão de Augsburgo, seu autor diz: “De usu sacramentorum docent, quod sacramenta instituta sint, non modo ut sint notas professionis inter homines, sed magis ut sint signa et testimonia voluntatis Dei erga nos, ad excitandam et confirmandam

fidem in his, qui utuntur, proposita. Itaque utendum est sacramentis ita, ut fides accedat, quse credat promissionibus, quse per sacramenta exhibentur et ostenduntur”.[31]

Na Apologia feita a essa Confissão, lemos: “Si sacramenta vocamus ritus, qui habent mandatum Dei, et quibus addita est promissio gratiae, facile est judicare, quas sint proprie sacramenta. Nam ritus ab hominibus institui non erunt hoc modo proprie dieta sacramenta. Non est enim auctoritatis humanas, promittere gratiam. Quare signa sine mandato Dei instituta, non sunt certa signa gratiae, etiamsi fortasse rudes docent, aut admonent aliquid”.[32]

“Dicimus igitur ad sacramenta proprie sic dieta duo potissimum requiri, videlicet verbum ad elementum, juxta vulgatum illud Augustini: ‘Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum’. Fundamentum hujus adsertionis ex ipsa natura et fine sacramentorum pendet, cum enim sacramenta id, quid in verbo evangelii prasdicatur, externo elemento vestitum sensibus ingerere debeant, ex eo sponte

sequitur, quod nec verbum sine elemento, nec elementum sine verbo constituat sacramentum. Per verbum intelligitur primo mandatum atque institutio divina, per quam elementum ... separatur ab usu communi, et destinatur usui sacramentali; deinde promissio atque ea quidem evangelio própria, per sacramentum adplicanda et obsignanda. Per elementum non quodvis, sed certum et verbo institutionis expressum accipitur."[33] Em tudo isso os reformados e luteranos concordam. As diferenças entre eles em relação aos sacramentos não são no tocante à sua natureza.

A Doutrina Romana

A doutrina distintiva da Igreja de Roma sobre este tema é que os sacramentos contêm a graça que significam, e que essa graça é comunicada "ex opere operato". Ou seja, têm uma virtude real inerente e objetiva, que os toma eficaz em comunicar os benefícios salvífícos aos que os recebem. Em certo sentido, essas palavras podem ser usadas para expressar a doutrina luterana; mas essa doutrina difere da doutrina romana, como transparecerá quando a eficácia dos sacramentos for considerada. A linguagem do Concilio de Trento sobre este tema é: "Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam, quam significant; aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre; quasi signa tantum externa sint acceptas per fidem gratiae, vel justitiae, et notas quasdam Christianas professionis, quibus apud homines discemuntur fideles ab infidelibus; anathema sit".[34]

O Catecismo Romano define sacramento "Rem esse sensibus subjectam, quas ex Dei institutione sanctitatis et justitiae tum significandae, tum efficiendae vim habet".[35] Como a tarefa desenvolvida no Concilio de Trento era apresentar e harmonizar as doutrinas elaboradas pelos escolásticos em oposição às doutrinas dos reformadores, as definições e explicações dadas pelos escritores da Idade Média lançou muita luz sobre os decretos do Concilio, quanto às exposições dos teólogos mais recentes da Igreja Latina. Sobre este ponto diz Tomás de Aquino: "Oportet, quod virtus salutifera a divinitate Christi per ejus humanitatem in

ipsa sacramenta derivetur. ... Sacramenta ecclesias specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulaturper susceptionem sacramentorum".[36] Ainda: "Ponendo quod sacramentum est instrumentalis causa gratias, necesse est simul ponere, quod in sacramento sit quaedam virtus instrumentalis ad inducendum sacramentalem effectum. ... Sicut virtus instrumentalis acquiritur instrumento, ex hoc ipso quod movetur ab

agente principali, ita et sacramentum consequitur spiritualem virtutem ex benedictione Christi et applicatione ministri ad usum sacramenti". E assim a própria opinião de Tomás foi adotada pelo Concilio como oposta à dos escotistas a quem Tomás faz referência, na mesma conexão: "Illi qui ponunt quod sacramenta non causant gratiam, nisi per quandam concomitantiam ponunt quod in sacramento non sit aliqua virtus, quas operetur ad sacramenti effectum, est tamen virtus divina sacramento assistens, quae sacramentalem effectum operatur".[37] Isso se avizinha da doutrina da Igreja Reformada sobre o tema. A ilustração de Belarmino ao ponto em questão é que, como o fogo é a causa de combustão quando posto em contato com materiais inflamáveis, assim os sacramentos produzem efeito por sua própria virtude inerente. "Exemplum", diz ele, "esse potest in re naturali. Si ad ligna comburenda, primum exsiccarentur ligna, deinde excuteretur ex silice, tum applicaretur ignis ligno, et sic tandem fieret combustio; nemo diceret, causam immediatam combustionis esse siccitatem aut excussionem ignis ex silice aut applicationem ignis ad ligna, sed solum ignem, ut causam primariam, et solum calorem seu calefactionem, ut causam instrumentalem."[38]

"Jam vero sacramenta gratiam, quam significant, continere, eamque conferre virtute sibi insita, seu ex opere operato, Scripturae, patres, constansque Ecclesias sensus traditionalis luculentissime docent."[39] Segundo os romanistas, portanto, sacramento é uma ordenança divina que tem o poder inerente ou intrínseco de conferir a graça que ele significa.

A Doutrina Remonstrante

Já ficou demonstrado que a tendência dos remonstrantes era eliminar, o quanto possível, o elemento supematural do cristianismo. Consideravam, portanto, os sacramentos não propriamente meios da graça, mas ritos significativos destinados a trazer a verdade vividamente diante da mente, verdade essa que exercia sua influência moral no coração. "Sacramenta cum dicimus, externas ecclesias ceremonias seu ritus illos sacros ac solennes intelligimus, quibus veluti foederalibus signis ac sigillis visibilibus, Deus gratiosa beneficia sua, in foedere prassertim evangélico promíssa, non modo nobis repraesentat et adumbrat, sed et certo modo exhibet atque obsignat: nosque vicissim palam publiceque declaramus ac testamur, nos promissiones omnes divinas vera, firma atque obsequiosa fide amplecti, et beneficia ipsius jugi et grata semper memória celebrare velle."[40]

“Restat, ut dicamus, Deum gratiam suam per sacramenta nobis exhibere, non eam actu per illa conferendo; sed per illa tanquam signa clara ac evidentia eam rcpraescntando et ob oculos ponendo non eminus aut sub figuris quibusdam tanquam multo post post futuram, sed tanquam prresentem: ut ita in signis istis tanquam in speculo quodam, exhibitionem illam grafias, quam Deus nobis concessit, quasi conspiciamus. Estque hasc efficacia nulla alia quam objectiva, quas requirit facultatem cognitivam rite dispositam, ut apprehendere possit illud, quod signum objective menti offert. Hinc videmus, quomodo sacramenta in nobis operentur, nimirum tanquam signa repraesentantia menti nostras rem cujus signa sunt. Neque alia in illis quasri debet effícacia.”[41]

Dos reformadores, somente Zuínglio parece inclinado para este ponto de vista dos sacramentos: “Sunt ... sacramenta”, diz ele, “signa vel ceremoniae, pace tamen omnium dicam, sive neotericorum sive veterum, quibus se homo Ecclesias probat aut candidatum aut militem esse Christi, redduntque Ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te. Si enim fídes tua non aliter fuerit absoluta, quam ut signo ceremoniali egeat, fídes non est: fídes enim est, qua nitimur misericordiae Dei inconcusse, firmiter et índístracte, ut multis locis Paulus habet”.[42] Em outro lugar, diz ele: “Credo, imo seio omnia sacramenta, tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent.... Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium, ipse enim est virtus et latio qua cuncta feruntur, non qui ferri opus habeat: neque id unquam legimus in scripturis sacris, quod sensibilia, qualia sacramenta sunt, certo secum ferrent Spiritum, sed si sensibilia unquam lata sunt cum Spiritu, jam Spiritus fuit qui tulit, non sensibilia. Sic cum ventus vehemens ferretur, simul adferebantur linguas venti virtute, non ferebatur ventus virtute linguarum”.[43] É óbvio que tudo o que Zuínglio aqui diz dos sacramentos pode ser dito da Palavra de Deus; e, portanto, se ele prova algo, prova que os sacramentos não são meios da graça; ele prova o mesmo concernente à Palavra, à qual as Escrituras atribuem uma agência muitíssimo importante na santificação e salvação dos homens.

§ 3. O *Número dos Sacramentos*

Se a palavra sacramento for tomada no sentido amplo em que era usada na Igreja primitiva, para algum significativo rito religioso, é óbvio que nenhum limite definido se pode pôr a seu número. Se a palavra se limita àquelas ordenanças divinas que correspondem às condições que caracterizam o batismo e a Ceia do Senhor, é evidente que só há dois sacramentos sob a dispensação cristã; e esta é a posição assumida por todos os protestantes. É verdade que na Apologia à

Confissão de Augsburgo está escrito: “Vere sunt sacramenta, baptismus, Ccena Domini, absolutio, quae est sacramentum poenitentiae. Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem grafias, quas est própria Novi Testamenti”. O último logo desapareceu da lista dos sacramentos, ainda que os luteranos retivessem a confissão como uma instituição eclesiástica distinta. A confissão, contudo, devia ser geral, não requerendo uma enunciação dos pecados, e a absolvição que se seguiu era simplesmente declarativa, e não judicial, como

entre os romanistas. Os símbolos reformados requeriam confissão privada feita a Deus, e confissão geral na congregação do povo; e recomendavam, em casos extraordinários, nos quais a consciência é carregada ou a mente é perturbada, a confissão privada ao pastor ou conselheiro espiritual.

Os romanistas têm sete sacramentos, acrescentando ao batismo e à Ceia do Senhor o matrimônio, a ordem sacerdotal, a penitência, a confirmação e a extrema-unção. O matrimônio, embora seja uma instituição divina, não foi ordenado para significar, selar e aplicar aos crentes os benefícios da redenção; por isso não é um sacramento. O mesmo se pode dizer da ordenação. E no tocante à confirmação, à penitência e à extrema-unção, no sentido em que os romanistas empregam estes termos, não são de forma alguma instituições divinas.

A Confirmação

De fato a confirmação, ou o serviço que acompanha a introdução dos batizados na infância à plena comunhão com a Igreja, foi inicialmente instituida e por muito tempo mantida entre os protestantes, bem como entre os romanistas. Os que haviam sido batizados na infância tinham sua posição na Igreja com base na profissão de fé e nos compromissos feitos em seu nome por seus pais ou tutores. Quando os anos da discrição chegavam, eram examinados quanto a seu conhecimento e conduta e, se achados competentemente instruídos e isentos de escândalos, assumiam pessoalmente a obrigação de seus votos batismais, e então se confirmava sua membresia eclesiástica. Em tudo isso, contudo, não havia nenhum caráter sacramental.

Este serviço simples, os romanistas têm exaltado à categoria sacramental. O “material”, dizem eles, é a unção com óleo, ou a imposição das mãos; ou, como dizem Tomás de Aquino e Belarmino, as duas unidas. Perrone faz da unção algo essencial. O dom ou a graça comunicada, “ex opere operato”, consiste na

influência supematural do Espírito Santo, que capacita o recipiente a ser fiel a seus votos batismais. O ministrante deve ser um prelado, já que somente os prelados são os sucessores oficiais dos Apóstolos, e portanto só eles têm o poder de comunicar o Espirito Santo pela imposição das mãos, o que era uma das prerrogativas do apostolado.

A Penitência

Os romanistas distinguem entre “poenitentia”, arrependimento ou penitência, como uma virtude e como um sacramento. Como virtude, consiste na tristeza pelo pecado, na determinação de abandoná-lo e no propósito “ad sui vindictam in compensationem injuriae Deo per peccatum illatae”; ou seja, o propósito de fazer satisfação a Deus. Como sacramento, é uma ordenança instituída por Cristo para a remissão de pecados cometidos depois do batismo, através da absolvição de um sacerdote que tem jurisdição. A matéria do sacramento é o ato do penitente, incluindo contrição, confissão e satisfação. A forma é o ato de absolvição por parte do sacerdote. Por contrição, entende-se tristeza ou remorso. Não é necessário que essa contrição seja algo mais do que um exercício natural, como distinto de um exercício ou estado mental gracioso; ou, como os romanistas expressam, não é necessário que a contrição seja “caritate perfecta”. A confissão inclusa nesse presumido sacramento deve ser auricular; deve incluir todos os pecados morais; um pecado não confessado não é perdoado. Essa

confissão é declarada pelo Concilio de Trento como necessária à salvação. “Si quis negaverit, confessionem sacramentalem vel institutam, vel ad salutem necessariam esse jure divino; aut dixerit, modum secreti confítendi soli sacerdoti, quem Ecclesia catholica ab initio semper observavit, et observat, alienum esse ab institutione et mandato Christi, et inventum esse humanum; anathema sit.”[44] No pecado há tanto uma “reatus culpas” como uma “reatus poenas”, A primeira, juntamente com a pena de morte eterna, é removida pela absolvição; mas a “reatus poenas”, como castigo temporal, a ser suportada ou nesta vida ou no purgatório, permanece ou pode permanecer. Daí a necessidade de satisfação pelo pecado no sentido supracitado. A absolvição concedida pelo sacerdote não é meramente declaratória, mas judicial e efetiva. Sobre este ponto, a Igreja de Roma ensina: “Iº Christum delere peccata sacerdotum ministério; 2° sacerdotes sedere judices in tribunali poenitentias; 3º illorum sententiam ratam in ccelis esse; 4º sacerdotes hac potestate praestare angelis et archangelis ipsis”.[45] Esta doutrina de que nenhum pecado real, cometido depois do batismo, pode ser perdoado, a menos que seja

confessado a um sacerdote; de que o sacerdote tem o poder de remitir ou reter; de que ele leva em seu cinto as chaves não só da Igreja visível sobre a terra, mas também do céu e do inferno; e de que ele abre e ninguém fecha, e fecha e ninguém abre, é um dos elos mais fortes da corrente pela qual a Igreja de Roma mantém em cativeiro as almas humanas. Não surpreende que ela diga que o poder de um sacerdote está acima até mesmo dos anjos e arcanjos.

As Ordens

Ela faz das ordens ou da ordenação um sacramento, porquanto crê que foram instituídas ou ordenadas por Cristo e que nelas se confere o poder supematural de consagrar o corpo e o sangue de Cristo e de perdoar pecados. Ela é assim definida: "Ordo sacer et sacramentum divinitus institutum, quo tribuitur potestas consecrandi corpus et sanguinem Domini, nec non remittendi et retinendi peccata". Sobre este tema, o Concilio de Trento diz: "Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum Sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum Sanctum; aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse; anathema sit".[46] O direito e o poder de ordenar pertencem exclusivamente aos prelados, pois somente eles possuem a prerrogativa apostólica de comunicar o Espírito Santo pela imposição de mãos. Os Apóstolos, contudo, só tinham o poder de comunicar dons miraculosos. Não reivindicaram nem pretenderam exercer o poder de conferir as influências santificantes ou salvíficas do Espírito. Como a Igreja de Roma reivindica para seus clérigos um poder muito acima daquele dos anjos e arcanjos, com isso reivindica para seus bispos poderes que transcendem muitíssimo aos dos Apóstolos.

O Matrimônio

Declaram ser o matrimônio um sacramento porque, ainda que não instituído por Cristo,

foi transformado por ele em símbolo da união mística entre a Igreja e sua divina cabeça; e porque, por sua celebração, a graça divina é conferida às partes contratantes. Ele é assim definido: "Sacramentum novas legis, quo significatur conjunctio Christi cum Ecclesia, et gratia confertur ad sanctifícandam viri et mulieris legitimam conjuctionem, ad uniendos arctius conjugum ânimos, atque ad prolem pie sancteque in virtutis offíciis et fide christiana instituendam".[47]

A Extrema-unção

Esta é definida como um sacramento no qual, pela unção com óleo (per unctionem olei benedicti) e pela oração na forma prescrita, pela ministração de um sacerdote, a graça é conferida ao batizado gravemente enfermo, pelo que se remitem os pecados e se acrescenta vigor à alma. “Si quis dixerit, sacram infirmorum unctionem non conferre gratiam, nec remittere peccata, nec alleviare infírmos; sed jam cessasse, quasi olim tantum fuerit gratia curationum; anathema sit.” “Si quis dixerit, presbyteros Ecclesias, quos B. Jacobus adducendos esse infirmum inunguendum hortatur, non esse sacerdotes ab Episcopo ordinatos, sed aetate seniores, in quavis communitate; ob idque proprium extremas unctionis ministram non esse solum sacerdotem; anathema sit.”[48]

Razões para Fixar o Número dos Sacramentos em Sete

Os romanistas valem-se da obra de super-rogação a fim de assinalar o motivo para firmar o número dos sacramentos em sete, e esta não é nem mais nem menos uma decisão da Igreja. Se a Igreja é infalível, então seu juízo sobre a questão é decisivo; se não é infalível, então não existe outra razão de algum valor. Eles admitem que não há autoridade proveniente das Escrituras sobre este ponto, e em nenhuma questão de disputa entre eles e os protestantes, para apelar com menos razão para o testemunho da tradição. Portanto, os teólogos romanistas, ainda que pretendam o consentimento comum em apoio de sua doutrina acerca desta questão, valem-se de todos os auxílios colaterais dos quais porventura possam servir-se. Tomás de Aquino diz que há certa analogia entre a vida natural e espiritual do homem. Ele nasce; se fortalece; se nutre; carece de recursos para as enfermidades; carece de propagar sua raça; de viver sob as diretrizes de autoridade legítima; e de preparar-se para sua retirada deste mundo. Os sacramentos suprem todas essas necessidades de sua vida espiritual. Ele nasce no batismo; se fortalece pela confirmação; se nutre pela Ceia do Senhor; se restaura da enfermidade mediante a penitência; a Igreja prossegue pelo santo testemunho; o sacramento das ordens provê para a Igreja um guia supematuralmente dotado; e a extrema-unção o prepara para a morte. E assim através dos sete sacramentos são supridas todas as suas necessidades.

Portanto, visto que há sete virtudes cardinais, assim existem também sete sacramentos. Além disso, sete é um número sacro: há sete dias na semana; cada sétimo ano era sabático; e havia sete castiçais de ouro e sete estrelas na mão direita de Cristo. Não surpreende, pois,

que existam sete sacramentos. É evidente que tudo isso a nada eqüivale. Os dois sacramentos instituídos por Cristo para o propósito definido de “significar, selar e aplicar aos crentes” os benefícios da redenção, são os únicos no Novo Testamento. Nenhuma outra ordenança possui as mesmas características ou o mesmo desígnio. Admitindo-se, pois, que os pais e a Igreja fossem unânimes em evocar algum número de outras sacras instituições sacramentais, isso não provaria que pertencem à mesma categoria que o batismo e a Ceia do Senhor.

Não obstante, é notório que não se pode alegar tal consenso geral em abono dos sete sacramentos dos romanistas. Os fatos simples sobre este tema são: (1.) Como já se observou, na Igreja primitiva todo o rito sacro era chamado de sacramento. Então seu número era indefinido. (2.) Sendo a preeminência do batismo e da Ceia do Senhor reconhecida sobre todos os ritos sacros, eles eram chamados, como o fez Agostinho, de sacramentos principais. (3.) Quando dirigimos a atenção para o fato de que algo é verdadeiro em relação ao batismo e à Ceia do Senhor, o que não é verdadeiro em relação a nenhuma outra ordenança ou rito, ou seja, que eles, e tão-somente eles, de todas as cerimônias externas, foram designados como “meios da graça”, então foram declarados, por este prisma, como os únicos sacramentos cristãos. Justino Mártir,[49] Círilo de Jerusalém[50] e Agostinho[51] falaram deles nestes termos.[52] (4.) Como um espírito ritualístico crescente na Igreja, primeiro um rito, e então outro, foram presumidos como sendo um “meio da graça”, nem sempre, porém, os mesmos ritos, assim o número de sacramentos foi aumentado. (5.) Todavia, durante séculos nenhum número foi admitido por consenso geral com um conteúdo desse gênero. Alguns formaram o número três; no sexto século, o pseudo-Dionísio formou seis. Pedro Damiani, amigo de Gregório VII, formou doze. “Ratherius, bispo de Verona (f 974), Fulbert, bispo de Chartres (f 1028), Bruno, bispo de Wurzburg (f 1045), Rupert, abade de Deutz (f 1135) admitiram apenas o batismo e a Ceia do Senhor; outros, como Theodulf, bispo de Orleans (f 821), Agobardo, bispo de Lyons (f 840), Lanfranc, bispo de Canterbury (f 1089), Hildebert, bispo de Tours (f 1134), Hugo, de St. Victor (f 1141), chamaram-nos ‘duo sanctas ecclesise sacramenta’.”[53] (6.) É verdade, diz o escritor supracitado, que Pedro Lombardo (f 1164) é o primeiro a enumerar os sete sacramentos como defendidos pelos romanistas. Ele não apresenta nenhuma razão para fixar o número sete; mas aquilo que já estava em mãos na santificação tradi-cional foi atribuído a esse número. Foi considerado o símbolo da universalidade e perfeição. Isso se revelou suficiente para decidir sobre um número arbitrário. O que já foi expresso basta para provar que os romanistas não

possuem sequer uma base plausível em prol de seu apelo ao consenso comum para abonar sua doutrina sobre este tema. Tal apelo em prol de sua teoria é desnecessário. Se a Igreja é infalível, e se a Igreja testifica que Cristo ordenou que o matrimônio, a extrema-unção etc. são sacramentos, tal testemunho é decisivo. Entretanto, se a Igreja, no sentido papal do termo, é o próprio reverso da infalibilidade, então seu testemunho, no que diz respeito à fé dos cristãos, a eqüivale a nada.

§ 4. *A Eficácia dos Sacramentos A Doutrina de Zuínglio e dos Remonstrantes*

Segundo a doutrina de Zuínglio posteriormente adotada pelos remonstrantes, os sacramentos não são propriamente "meios da graça". Não foram ordenados para significar, selar e aplicar aos crentes os benefícios da redenção de Cristo. Foram, aliás, destinados a ser emblemas significativos das grandes verdades do evangelho. O batismo se destinava a ensinar a necessidade de a alma ser lavada da culpa pelo sangue de Cristo e ser purificada da poluição do pecado através da renovação efetuada pelo Espírito Santo. Foram ordenados ainda para serem um memorial perene da obra da redenção, especialmente o meio pelo qual os homens, aos olhos da Igreja e do mundo, professavam ser cristãos. Como um pagão, quando desejava ser admitido na comunidade de Israel, recebia a circuncisão, a qual era o selo divinamente designado do pacto abraâmico, assim a participação nos sacramentos cristãos era o meio designado para a pública profissão de fé em Cristo. Paulo apresenta a questão neste prisma em 1 Coríntios 10.15-22, onde argumenta que a participação nos ritos sacros de uma religião envolve uma profissão dessa religião, seja ela cristã, judaica ou pagã. Os sacramentos, pois, são os "emblemas da profissão cristã dos homens". Esta doutrina, contudo, lhes atribui não mais que aquilo que Zuínglio chama na passagem supracitada de "um poder objetivo"; ou seja, a apresentação objetiva da verdade que eles significam à mente.

"Ex quibus hoc colligitur sacramenta dari in testimonium publicum ejus gratiae, quae cuique privato prius adest. ... Ob hanc causam sacramenta, quae sacrae sunt cerimonias (accedit enim verbum ad elementum et fit sacramentam), religiose colenda, boc est in precio habenda, et honorifice tractanda sunt, ut enim gratiam facere non possunt, Ecclesiae tamen nos visibiliter sociant, qui prius invisibiliter sumus in illam recepti, quod cum simul cum promissionis divinas verbis in ipsorum actione pronunciatur ac promulgatur, summa religione suscipiendum est."[54] Em seu tratado sobre a verdadeira e a falsa religião, diz Zuínglio: "Impossibile est, ut res aliqua externa fidem hominis internam

confirmei et stabiliaf'.[55] E outra vez ele diz[56] que os sacramentos, como outros memoriais, pode produzir apenas fé histórica, mas não fé religiosa. Zuínglio, no uso de tal linguagem, sem dúvida tinha um objetivo mais negativo que afirmativo diante de sua mente. Ele nutria mais intenção de negar a doutrina romana do poder inerente dos sacramentos do que de asseverar algo de sua real eficácia. Não obstante, é verdade que Zuínglio jamais foi considerado como a defender a doutrina inferior relativa aos sacramentos defendida pelos remonstrantes. Para ele, os sacramentos não eram meios da graça, assim como não o eram o arco-íris ou o monte de pedras nas margens do Jordão. Por sua significação e associação, podiam sugerir verdades e despertar sentimentos, mas não eram canais de comunicação divina.

A Doutrina da Igreja Reformada

O primeiro ponto claramente ensinado nos Símbolos da Igreja Reformada é que os sacra-

mentos são verdadeiros meios da graça, ou seja, meios designados e empregados por Cristo para comunicar os benefícios da redenção a seu povo. Não são, como ensinam os romanistas, canais exclusivos; porém são canais. Uma promessa é feita aos que legitimamente recebem os sacramentos, de que por meio deles e neles serão feitos participantes das bênçãos das quais os sacramentos são sinais e selos divinamente designados. A palavra graça, quando falamos dos meios da graça, inclui três elementos. I. Um dom imerecido, tal como a remissão de pecado. 2. A influência supematural do Espírito Santo. 3. Os efeitos subjetivos dessa influência na alma. Fé, esperança e amor, por exemplo, são graças.

O segundo ponto na doutrina reformada acerca dos sacramentos trata da fonte de seu poder. Sobre esta questão, ensina-se negativamente que a virtude não reside neles. A palavra virtude é naturalmente usada aqui em seu sentido latino, de poder ou eficácia. O que se nega é que os sacramentos sejam a causa eficiente dos efeitos da graça que produzem. A eficiência não reside nos elementos, na água empregada no batismo, nem no pão e no vinho empregados na Ceia do Senhor. Não reside nos atos sacramentais, nem em dar nem em receber os elementos consagrados. Tampouco o poder ou a eficácia devidos aos sacramentos residem na pessoa por quem são administrados, nem dela emanam. Não residem em seu oficio. Não há poder supematural no homem, em virtude de seu oficio, para tomar os sacramentos eficazes. Tampouco a eficiência deles depende do caráter do ministro diante de Deus, nem da sua intenção, ou seja, de

seu propósito de tomá-los eficazes. O homem que administra os sacramentos não é um operador de milagres. Os Apóstolos e outros naquele tempo da Igreja foram dotados com poder supematural; e tinham de querer exercê-lo a fim de produzir seu efeito legítimo. Não é assim com os oficiais da Igreja na ministração dos sacramentos. A declaração afirmativa sobre esta questão é que a eficácia dos sacramentos se deve unicamente à bênção de Cristo e à operação de seu Espírito. O Espírito, como se deve ter sempre em mente, é um agente pessoal que opera quando e como lhe apraz. Deus prometeu que seu Espírito assistiria sua Palavra; e assim ele a converte em meio eficaz para a santificação de seu povo. Da mesma maneira ele prometeu tomar os sacramentos eficazes para igual fim, por meio da operação e assistência de seu Espírito.

O terceiro ponto incluso na doutrina reformada é que os sacramentos são eficazes como meio da graça unicamente para aqueles que os recebem pela fé, no que tange aos adultos. É possível que tenham um poder natural sobre outros além dos crentes, apresentando a verdade e excitando o sentimento, mas sua influência salvífica ou santificante só experimentada pelos crentes.

Todos esses pontos são claramente apresentados nos padrões de nossa própria Igreja. Os sacramentos são proclamados como sendo meios da graça, ou seja, meios que significam, selam e aplicam os benefícios da redenção. Nega-se que tal virtude esteja neles ou naquele por quem são ministrados. Afirma-se que sua eficiência em comunicar a graça se deve exclusivamente à bênção de Cristo e à cooperação de seu Espírito; e que tal eficiência é experimentada unicamente pelos crentes. E assim o Breve Catecismo reza que os sacramentos são santa ordenança "instituída por Cristo; na qual, por meio de sinais sensíveis, Cristo e as bênçãos do novo pacto são representados, selados e aplicados aos crentes".[57] No Catecismo Maior, os sacramentos são descritos como que "para significar, selar e exibir àqueles que

estão no pacto da graça os benefícios da mediação de Cristo".[58] A palavra "exibir", como aqui usada, significa exibir, ou comunicar, como a palavra latina "exhibere" às vezes também tem esse sentido. Que esse é o sentido do termo, em nossos padrões, é evidente porque a exibição aqui expressa se limita àqueles que se acham dentro do pacto; e porque esta palavra é permutada e explicada pelo termo "conferir". E assim lemos na Confissão de Fé:[59] "A graça revelada nos sacramentos, ou por meio deles, quando devidamente usados, não é conferida por algum poder porventura neles existente". E também[60] que, mediante o correto uso do batismo, "a graça prometida é não nó oferecida, mas

realmente manifestada e conferida pelo Espírito Santo àqueles a quem ela pertence (adultos ou crianças), segundo o conselho da própria vontade de Deus, eu seu tempo determinado". Todos os outros principais símbolos da igrejas reformadas concordam com essa visão dos sacramentos como meios da graça. Por exemplo, a Primeira Confissão Helvética[61] afirma: "Asserimus, sacramenta non solum tesseras quasdam societatis Christianae, sed et gratias divinas symbola esse, quibus ministri, Domino, ad eum fmem, quem ipse promittit, offert et efficit, cooperentur". A Confissão Galicana afirma: "Fatemur talia esse signa hasc exteriora, ut Deus per illa Sancti sui Spiritus virtute, operetur, ne quicquam ibi frustra nobis significetur".[62] No Catecismo de Genebra[63] lemos: "Quid est sacramentum? Externa divinas erga nos benevolentias testificatio, quas visibili signo spirituales gratias fígurat, ad obsignandos cordibus nostris Dei promissiones, quo earum veritas melius confirmetur.... Vim efflcaciamque sacramenti non in externo elemento inclusam esse existimas, sed totam a Spiritu Dei manare? Sic sentio: nempe, ut virtutem suam exerere Domino placuerit per sua organa, quem in finem ea destinavit". A linguagem da Confissão Belga[64] aponta para a mesma direção: "Sunt enim sacramenta signa, ac symbola visibilia rerum internaram et invisibilium, per quas, ceu per media, Deus ipse virtute Spiritus Sancti in nobis operatur. Itaque signa illa minime vana sunt, aut vacua: nec ad nos decipiendos aut frustrandos instituía".

Esses símbolos das igrejas reformadas no continente europeu concordam com os de nossa própria Igreja, não só em representar os sacramentos como meios reais da graça, mas também em negar que sua eficácia se deve à sua virtude inerente, ou àquele que os administram, e em afirmar que se deve à operação acompanhante do Espírito e se condiciona à presença da fé no recipiente. Isso é óbvio à luz das citações já feitas, as quais podem ser multiplicadas infinitamente. Sobre este ponto, diz Calvino: "Os sacramentos de nada aproveitam sem o poder do Espírito Santo". E ainda: "O Espírito Santo, a quem os sacramentos não comunicam a todos indistintamente, mas a quem o Senhor confere exclusivamente aos seus, é esse que traz consigo as graças de Deus, que dá lugar aos sacramentos em nós, que faz com que em nós frutifiquem".[65] Guerike[66] apresenta como um dos principais pontos de

diferença entre luteranos e reformados sobre este tema, que os últimos negam o poder inerente dos sacramentos, e insistem que a "virtus Spiritus Sancti extrinsecus accidens" é a fonte de toda a sua influência santificante.

Há, pois, estrita analogia, segundo a doutrina reformada, entre a Palavra e os sacramentos como meios da graça. (1.) Ambos têm em si certo poder moral devido à verdade que mantêm diante da mente. (2.) Ambos têm si algum poder supematural ou para salvar ou para santificar. (3.) Toda a sua eficiência supematural se deve à cooperação ou à influência acompanhante do Espírito Santo. (4.) Ambos são ordenados por Deus para serem canais ou meios da influência do Espírito, àqueles que pela fé os recebem. Nada se diz na Bíblia sobre pôr os sacramentos acima da Palavra como um meio de comunicar aos homens os benefícios da redenção de Cristo. Ao contrário, dez vezes mais se diz nas Escrituras da necessidade e eficiência da Palavra na salvação dos homens do que se declara ou deixa implícito o poder dos sacramentos.

Além dos pontos já indicados como característicos da doutrina reformada sobre os sacramentos, há um quarto, que consiste naquela graça ou benefícios espirituais recebidos pelos crentes no uso dos sacramentos, que podem ser mais propriamente considerados quando a necessidade dos sacramentos entra em consideração.

A Doutrina Luterana

Há dois pontos sobre os quais os luteranos especialmente insistem em referência à eficácia dos sacramentos. O primeiro é a absoluta necessidade de fé a fim de que algum beneficio realmente santificador ou salvífico derive do uso dessas ordenanças. Sobre este ponto estão em perfeita concordância com os reformados. Hase está certo quando diz que a idéia de que “um sacramento pode conferir benefício salvífico sem fé é destruir totalmente o protestantismo”.[67] Agostinho desde muito tempo havia ensinado a doutrina: “Unde ista tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo: non quia dicitur, sed quiq creditur”.[68] E Bernardo de Clairvaux diz: “Sacramentum enim sine re sacramenti sumenti mors est: res vero sacramenti, etiam, praster sacramentum, sumenti vita astema est”.[69]

Os símbolos luteranos sobre este tema são perfeitamente explícitos. Assim lemos na “Confissão de Augsburgo”:[70] “Itaque utendum est sacramentum ita, ut fides accedat, quae credat promissionibus, quae per sacramenta exhibentur et ostenduntur. Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta, ex opere operato justificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentaram, quae credat remitti peccata”.

Na “Apologia para a Confissão de Augsburgo”,[71] disse: “Damnamus totum populum scholasticoram doctorum, qui docent, quod sacramenta non ponenti obicem conferant gratiam ex opere operato, sine bono motu utentis. Haec simpliciter Judaica opinio est, sentire, quod

per ceremoniam justificemur, sine bono motu cordis, hoc est, sine fide. ... At sacramenta sunt signa promissionum. Igitur in usu debet accedere fides.... Loquimur hic de fide speciali, qua2 prassenti promissioni credit, non tantum qu$ in genere credit Deum esse, sed quae credit offerri remissionem peccatorum”.

O segundo ponto na doutrina luterana acerca da eficácia dos sacramentos é aquele no qual diferem eles dos reformados, e como Guerike, ele mesmo um luterano extremado, corretamente diz, aproximam-se dos romanistas. Sustentam que a eficácia dos sacramentos se deve à sua própria virtude ou poder inerente; poder esse independente, de um lado, das influências acompanhantes do Espírito (extrinsecus accidens), e, do outro, da fé do recipiente. A fé, aliás, é necessária para qualquer efeito salvífico ou santificante, mas é apenas uma condição subjetiva sobre a qual a operação benéfica do poder, inerente nos sacramentos, é suspensa. A ilustração de Belarmino é aplicável à doutrina luterana tanto quanto à sua própria. O fogo não queima a madeira, a menos que esteja seca; porém sua secura não dá ao fogo seu poder. A ilustração favorita do próprio Lutero foi extraída da história da mulher que tocou o manto do Salvador. Havia virtude curativa inerente em Cristo. Aqueles que o tocavam sem fé não recebiam benefício algum. Havendo fé na mulher, ela foi curada no momento em que tocou a orla de seu manto. Sua fé, contudo, não era em sentido algum a fonte do poder que residia em Cristo. Guerike se queixa de que os reformados ensinam que “os sinais visíveis de forma alguma comunicam qualquer graça divina invisível; que sem os sacramentos o cristão pode desfrutar pela fé dos mesmos dons divinos que os sacramentos se destinam a comunicar, e daí não admitirem sua absoluta necessidade, muito menos que sejam o ponto central do método cristão da salvação (der christlichen Heilsanstalt)”.[72]

Lutero, a princípio, não defendia esse poder inerente nos sacramentos, mas parecia disposto a adotar inclusive os conceitos inferiores de Zuínglio. Em sua obra sobre o Cativeiro Babilônico, ele diz: “Baptismus neminem justificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus. ... Nec verum esse potest, sacramentis inesse vim effícacem justificationis seu esse signa efficacia gradas”.[73] Melancthon usa muito da mesma linguagem: “Non justificant signa, ut Apostolus ait, Circumcisio nihil est: ita baptismus nihil est.

Participatio mensae Domini nihil est: sed testes suntKa! atjjpaYÍôeç divina; voluntatis erga te, quibus conscientia tua certa reddatur, si de gratia, de benevolentia Dei erga se dubitet.... Quae alii sacramenta, nos signa appellamus, aut si ita libet, signa sacramentalia. Nam sacramentum ipsum Christum Paulus vocaf'.[74] "Hinc apparet, quam nihil signa sint, nisi fidei exercendae pvrpóauva."[75]

Entretanto, visto que Lutero entendia as palavras de nosso Senhor em João 3.5 como que ensinando a necessidade do batismo, ele inferiu que, se o sacramento é necessário para a salvação, então deve possuir poder inerente. Mas, como a Bíblia ensina que ninguém pode ser salvo sem fé, ele sustentava que os sacramentos não podiam ter nenhum efeito salvífico, a

menos que o recipiente fosse crente. Temos assim os dois elementos essenciais da doutrina luterana dos sacramentos; eles têm poder inerente, salvífico, santifícante; mas esse poder só causa efeito para o bem nos crentes.

A necessidade de fé é claramente afirmada nas passagens já citadas da "Confissão de Augsburgo" e da "Apologia"; o poder inerente dos sacramentos em oposição à doutrina reformada é claramente ensinado nos padrões luteranos. Ambos os pontos se acham incluídos em alguns dos textos-prova que se seguem. Diz Guerike: "O luterano, indubitavelmente, em oposição à doutrina reformada de ' virtus Spiritus Sancti extrinsecus accedens', afirma que a graça está *nos* sacramentos, e não meramente *com* ou *através* deles (mit oder neben)".[76] Ele aponta para a linguagem de Lutero em seu Catecismo Maior, em referência ao batismo. Diz Lutero: "Interrogatus, quid baptismus sit? ita responde: non esse prorsus aquam simplicem, sed ejusmodi, quae verbo et praecepto Dei comprehensa, et illi inclusa sit, et per hoc sanctificata ita ut nihil aliud sit, quam Dei seu divina aqua". Contudo acrescenta: "non quod aqua haec per sese quavis alia sit prastantior, sed quod ei verbum ac praeceptum Dei accesserit. Quocirca mera sycophantia est et diaboli illusio, quod hodie nostri novi spiritus, ut blasphement et contumelia afficiant baptismum, verbum et institutionem Dei ab eo divellunt, nec aliter intuentur eum, quam aquam e putreo haustam ac deinceps ita blasphemo ore blaterant: Quid vero utilitatis manus aqua2 plena praestaret anima? Quis vero adeo vecors et inops animi est, qui hoc ignoret, divulsis baptismi partibus, aquam esse aquam? Qua vero fronte tu tibi tantum sumis, ut non verearis ab ordinatione Dei pretiosissimum Kei(if|ÀLov avellere, quo Deus illam constrinxit et inclusit, neque inde divelli vult aut sejungi? Quippe verbum Dei, aut praceptum, item nomen Dei, in aqua ipse solet

esse nucleus, qui thesaurus ipso ccelo et terra omnibus modis nobilior est et prastantior”.[77]

1

Lectures on the Position of Catholics in England, p. 284.

2

Ver a página 1245 e 1246.

3

Catechesis Illuminandomm, xviii, 16; Opera, Veneza, 1763, p. 293, a, b.

4

Na segunda Confissão Helvética, capítulo I, lemos: “Cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annunciatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annunciari, et a fidelibus recipi, neque aliud Dei verbum vel fingendum vel coelitus esse expectandum.... Agnoscimus interim, Deum illuminare posse homines etiam sine externo ministério, quos et quando velit: id quod ejuspotentiie est. Nos autem loquimur de usitata ratione instituendi homines, et prascepto et exemplo tradita nobis a Deo”. *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, Leipzig, 1840, pp. 467, 468.

5

Ver p. 1506 em diante.

6

Ver vol. ií, p. 973

7

II.viii.3; *Libri Symbolici,* de Hase, 1846, p. 331.

8

IV.30; Hase, p. 540.

9

Ver Smalcald Articles, ll.viii. 10,11: “Quare in hoc nobis est, constanter perseverandum, quod Deus non velit nobiscum aliter agere, nisi per vocate verbum et sacramenta, et quod, quidquid sine verbo et

sacramentis jactatur, ut spiritus, sit ipse diabolus. Nam Deus etiam Mosi voluit apparere per rubum ardentem et vocale verbum. Et nullus propheta, sive Elias, sive Etisams, Spiritum sine decalogo sive verbo vocali accepil". Hase, p. 333.

10

Theologia Didactico-Polemica, I.IV.ii, quaest. xvi, ê^ôsolç, 4; edição de Leipzig, 1715, p. 248.

11

Ibid., Liv.II, quaest. xvi,*fontes solutionum,* 7; p. 268.

12

Examen Theologicum Acroamaticum, III.ii.1, quaest. 4; edição de Leipzig, 1763, p. 992.

13

Examen, III.ii.1,4; de Hollaz, edição de Holmias et Lipsias, 1741, p. 987.

14

Compendium Theologice Positivce, Prolegg. Il.xxxix. d; edição de Frankfurt e Leipzig, 1739, p. 106.

15

Quenstedt, *Theologia,* I.iv.II, quaest. xvi. e%0€aiç, 7, *ut supra,* p. 249.

16

Ibid., quaest. xvi.9.

17

Ninguém conhece Lutero se não leu o oitavo dos cinco volumes fielmente encantador de suas cartas, colecionadas e editadas por De Wette. Elas exibem não só seu poder, fidelidade e coragem, mas também sua gentileza, desinteresse e simplicidade infantil, bem como suajovialidade e humor.

18

Lateinische Wõrterbuch, de Freund.

19

Epístola cxxxviii. (5.); *Works*, edição Benedictines, Paris, 1836, vol. vií, p. 615, c.

20

Sermo cclxxii. (16); *Ibid.*, vol. v, p. 1614, b, c.

21

Works, tomo ix, p. 59 (?).

22

Ver *Loci Theologici*, XIX.i, §§ 6,9, de Gerhard; edição de Tübingen, 1768, vol. viii, pp. 204,205.

23

Magister Sententiarum, de Lombardo, liv. IV. dist. I. B. edição (?) de 1472.

24

In Joannis Evangelium Tractatus, lxxx. 3; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. iii, 2290, a.

25

Lombardo, *ut supra.*

26

Breve Catecismo de Westminster, quest. 92.

27

xix; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 512.

28

v. *de Sacramentis-*, *Ibid.*, p. 160.

29

lxvi; Niemeyer, p. 444.

30

Art. xxv.

31

l.xiii.l, 2; Hase, Leipzig, 1846, p. 13.

32

vii.3; Hase, p. 200.

33

i0Loci Theologici, de Gerhard, xix.2, §11; edição de Tübingen, 1768, vol. viii, p. 207.

34

Sess. Vil. *De Sacramentis in genere*, cânone 6; Streitwolf, vol. i, p. 39.

35

ll.i, quaest. 6 (X.ll); Streitwolf, vol. i, p. 241.

36

Summa, III.lxii.5; edição de Cologne, 1640, p. 129, b. quarta coleção.

37

Aquino, *ut supra*, lxii.4, p. 129, a.

38

De Sacramentis, Il.i, de Belarmino; *Disputationes*, Paris, 1608, vol. iii, p. 109, a.

39

Prcelectiones Theologicce, De Sacramentis in genere, de Joannes Perrone, II.i.39; edição de Paris, 1861, vol.

ii, p. 221, a.

40

Confessio Remonstrantium, xxiii.l; *Episcopii Opera*, edição de Roterdã, 1665, vol. ii, p. 92, a,

segunda coleção.

41

Theologia Christiana, de Limborch, V.lxvi.31,32; edição de Amsterdã, 1715, p. 606, b.

42

De Vera et Falsa Religione, Works, edição de Schuler e Schultess, Turici, 1832, vol. iii, p. 231.

43

Ad Carolum Rom. Imperatorem, Fidei Huldrychi Zwinglii Ratio, § 7; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer,

p. 24.

44

Sess. xiv, cânone 6; Streitwolf, vol. i, p. 68.

45

Prcelectiones Theologice, DePcenitentia, de Perrone, V.i.155; edição de Paris, 1861, vol. ii, p. 351, a.

46

Sess. xxiii, cânone 4; Streitwolf, vol. i, p. 88.

47

Perrone, *ut supra, De Matrimônio*, 1, vol. ii, p. 407.

48

Cone. Trident. sess. XIV. “De sacramento extremas unctionis”, can. 2,4; Streitwoif, vol. i, pp. 70, 71.

49

Apologia 1 [II] *Ad Antoninum Pium*, 65,66; *Works*, edição de Commelinus, Heidelberg, 1593, p. 76.

50

Catechesis Mystagogicce Quinque, Schram, *Analysis Patrum*, Augsburgo, 1789, vol. x, pp. 250-268.

51

[4i] *Enarratio in Psalmum* ciii. 14; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1836, vol. iv, p. 1626, d.

52

Perrone em seu *Prcelectiones Theologicce, De Sacramentis in genere*, i. 14; edição de Paris, 1861, vol. ii, p.

217; refere-se a esses e às tentativas de explicar os fatos.

53

Real-Encyklopâdie, de Herzog, Art. “Sacramente”, vol. xiii, p. 241. O escritor do elaborado artigo em Herzog refere-se à investigação desta questão na Dissertation, de G. L. Hahn, intitulada *Doctrince Rom. de numero Sacramentorum septenario ationes historicce*, Vratisl. 1859.

54

Zwingtíi Fidei Ratio, Niemeyer, vol. i, pp. 25, 26.

55

[12] *Works*, edição de Schuler e Schultess. (?) Ver Strauss, *Dogmatik*, vol. ii, p. 519.

56

Expositio Christiance Fidei, 70; Niemeyer, vol. i, p. 49.

57

Ques. 92.

58

Ques. 162.

59

Capítulo xxvii.3.

60

Capítulo xxviii.6.

61

Art. XXI; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 120.

62

Art. XXXIV; *Ibid.*, p. 337.

63

V. De *Sacramentis*, *2* e 5; *Ibid.*, pp. 160,161.

64

Art. XXXIII; *Ibid.*, p. 383.

65

Institutos, IV.xiv.9,17; Editora Cultura Cristã, São Paulo, 1989, pp. 266,275.

66

Allgemeine Christliche Symbolik, de H. E. Ferdinand Guerike, D.D., Leipzig, 1839, p. 378.

67

Evangelische Dogmatik, Il.ii.l, § 213; terceira edição de Leipzig, 1842, p. 442.

68

In Joannis Evangelium Tractatus, LXXX.3; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1837, vol. iii, p. 2290, a.

69

Guigo (atribuído a São Bernardo); *Works*, de São Bernardo, edição de Migne, Paris, 1859, vol. iii, p. 327, b,

c (ii.214).

70

1.xiii; *Libri Symbolici*, de Hase, Leipzig, 1846, p. 13,

71

VII. 18-21; *Ibid.,* p. 203

72

Alllgemeine Chrisliche Symbolik, § 54, Leipzig, 1839, pp. 375, 376.

73

Captivitas Babylonica, de Sacramento Baptismi, de Lutero; *Works,* edição de Wittenberg (latina), 1546, vol. ii, folha 79, página 2.

74

Loci Communes; *DeSignis;* edição de Strasburgo, 1523, *in Dodecas Scriptorum Theologicorum,* Nuremberg,

1646, pp. 774, 775.

75

Ibid., De Baptismo, p. 778.

76

Symbolik, Leipzig, 1839, p. 393, nota.

77

Catechismus Major, par. iv, *De Baptismo-, Libri Symbolici,* de Hase, edição de Leipzig, 1846,'p. 537.

Os luteranos costumam enfatizar a analogia entre a Palavra e os sacramentos. A diferença entre eles e os reformados quanto aos sacramentos é análoga à diferença entre as duas igrejas no tocante à Palavra. Os reformados enfatizam o poder supematural da Palavra, não a Palavra literal como escrita ou falada; não a mera verdade moral nela revelada, mas a cooperação ou, como o chama Paulo, a demonstração do Espírito. Os luteranos, de um lado, ensinam que há virtude supematural inerente e divina na Palavra (não nas letras ou nos sons, mas na verdade), inseparável dela e independente de seu uso; e essa Palavra é a mesma para os crentes e para os incrédulos; santificando e salvando os primeiros, em virtude de sua fé, e não beneficiando os últimos, por causa de sua resistência voluntária. Portanto os sacramentos têm um poder inerente e divino, certo de produzir efeitos salvíficos, caso encontrem fé naqueles que os recebem. "A Igreja Luterana", diz Guerike, "considera os sacramentos ações, nas quais Deus, através de sinais externos por ele designados, oferece e confere seus dons invisíveis e celestiais; vê nos sacramentos sinais visíveis, que, em virtude da palavra divina da promessa pronunciada sobre eles, em tal sentido contêm os dons divinos invisíveis que significam, que os comunicam (mittheilen) a todos os que participam deles, ainda que somente aos crentes para seu bem".[1]

Essa virtude inerente e divina dos sacramentos não reside nos elementos; nem emana daquele que os administra; nem se deve à operação concorrente do Espírito Santo; mas à Palavra. Os elementos empregados são em si mesmos meros elementos; com a Palavra, eles são divinamente eficazes, porque a Palavra divina, onde quer que esteja, é abastecida com esse poder divino, supematural, salvífico e santificante que sempre causa efeito naqueles que têm fé para recebê-la.

Não obstante, o dr. Schmid de Erlangen admite que há diferença de conceito sobre este tema entre os primeiros e os últimos teólogos de sua Igreja. Os primeiros fizeram o sacramento consistir no elemento e na Palavra, e atribuíram seu efeito supematural ao poder inerente e divino da Palavra, concordando com a representação de Lutero em seu Catecismo Maior, onde, ao falar do batismo, ele diz, em palavras já citadas: "non tantum naturalis aqua sed etiam divina, ccelestis, sancta et salutifera aqua (est)... hocque nonnisi verbi gratia, quod coeleste ac sanctum verbum est". Os mais recentes, contudo, desde o tempo de Gerhard, não fizeram o sacramento consistir no elemento e na Palavra; mas em algo terrestre e em algo celestial. O primeiro é o elemento ou símbolo externo, "quod est res corporea visibilis ... ordinata ad hoc; ut sit rei ccelestis

vehiculum et médium exhibitivum". O último, ou "res ccelestis", é "res invisibilis et intelligibilis, re terrena visibili, tanquam medio divinitus ordinato exhibita, a qua fructus sacramenti principaliter dependef'. De acordo com esta visão, a eficácia do sacramento não depende da Palavra, mas desta "res ccelestis", da qual a "res terrena" é o veículo e meio. A função da Palavra é unir a ambos. É chamado o "*aluov* ttouitikói', hoc est, efficere, ut duae illae partes essentiales unum sacramentum constituant in usu sacramentorum".[2] Esta doutrina dos luteranos mais recentes está envolvida em sérias dificuldades. Põe-nos em conflito com Lutero e com os luteranos da velha escola que são extremados em atribuir à Palavra a eficácia dos sacramentos. Os elementos sem a Palavra são meros elementos. É a Palavra na qual reside o poder supematural que produz o efeito que o sacramento pretende efetuar. Mas de acordo com este último ponto de vista, há no sacramento duas coisas: o sinal e a coisa significada; uma "res terrena" e uma "res ccelestis". Elas são tão unidas que onde uma é dada e recebida pela fé, a outra é recebida. Esta "res ccelestis", contudo, não é a Palavra. No caso da eucaristia, por exemplo, ela é o corpo e o sangue reais de Cristo, e, sendo estes inseparavelmente unidos com sua alma e divindade, ela é este maravilhoso dom, e não a Palavra, a qual faz da Ceia do Senhor o alimento sustentador da vida da alma.

No que diz respeito à eficácia dos sacramentos, o principal ponto de diferença entre luteranos e reformados é que os últimos atribuem seu poder santificante às influências acompanhantes do Espírito; os primeiros, ao poder inerente e supematural da Palavra que é uma parte essencial dessas ordenanças divinas. Inclusive neste ponto Chemnitz se expressa de maneira tal que qualquer teólogo reformado pode assentir. "Recte Apologia Augustanae confessionis dicit, eundem esse effectum, eandem virtutem, seu efficaciam, et verbi et sacramentorum, quae sunt sigilla promissionum.... Sicut igitur Evangelium est potentia Dei ad salutem omni credenti: non quod magica quasdam vis characteribus, syllabis, aut sono verborum inhaereat, sed quia est médium, organon seu instrumentum, per quod Spiritus Sanctus efficax est, proponens, offerens, exhibens, distribuens et applicans meritum Christi,

et gratiam Dei, ad salutem omni credenti: ita etiam sacramentis tribuitur vis et effícacia: non quod in sacramentis extra seu praeter meritum Christi, misericordiam Patris, et efficaciam Spiritus Sancti, quaerenda sit gratia ad salutem; sed sacramenta sunt causae instrumentales ita, quod per illa media seu organa, Pater vult gratiam suam exhibere, donare, applicare: Filius meritum suum communicare credentibus: Spiritus Sanctus efficaciam suam exercere,

ad salutem omni credenti.”[3]

A doutrina luterana, como geralmente apresentada e supramencionada, se opõe: (1.) À doutrina dos romanistas que nega a necessidade de uma fé viva no recipiente a fim de experimentar a eficácia dos sacramentos; e que não só os representa como imbuídos de um poder inerente, mas também ensina que conferem graça “ex opere operato”. (2.) À doutrina que faz dos sacramentos meros emblemas de uma profissão cristã. (3.) À doutrina que os representa como meras alegorias ou significativas exibições da verdade. (4.) À doutrina que os considera meramente comemorativos, como um retrato ou um monumento pode ser. (5.) À doutrina que lhes nega eficácia inerente e atribui sua influência santificante ao poder acompanhante do Espírito Santo; e (6.) À doutrina que pressupõe que eles nada conferem que não possa ser obtido pela fé sem eles. Em todos esses pontos, com exceção dos dois últimos, os luteranos e reformados estão de acordo.

A Doutrina da Igreja de Roma acerca da Eficácia dos Sacramentos

Já vimos que os romanistas ensinam: (1.) Que os sacramentos contêm a graça que significam. (2.) Que comunicam a graça “ex opere operato”. (3.) Que há certa eficácia comum a todos os sacramentos. Todos eles comunicam graça, ou seja, “gratia, gratum faciens, santificans”; e, além dessa influência comum, o batismo, a confirmação e as ordens comunicam um caráter indelével em virtude do qual nunca podem ser repetidos. (4.) Que as condições da eficácia dos sacramentos por parte do ministro são, em primeiro lugar, que tenham autoridade (isso se limita em sua aplicação ao batismo); e, em segundo lugar, que tenham a intenção de fazer o que a Igreja designa que se faça; e, com respeito ao arrependimento, que não ponham nenhum obstáculo. Os sacramentos são declarados eficazes “non ponentibus obicem”.

Em que Sentido os Sacramentos Contêm Graça?

Com isso se quer dizer que possuem em si virtude inerente de tomar santos aqueles a quem são administrados. Seu poder na esfera da religião é análogo ao dos artigos da “matéria medica” na esfera da física. Alguns têm poder narcótico; outros agem em um órgão e não em outro; ainda outros são estimulantes, e outros, sedativos. Ou, fazendo uso da ilustração familiar de Belarmino, a virtude inerente dos sacramentos em conferir graça é análoga à do fogo em queimar. O fogo produz combustão porque é ordenado por Deus e imbuído com poder para

esse propósito. Os sacramentos conferem graça porque se acham dotados com a eficácia para comunicar graça, e são ordenados por Deus para esse propósito. "Conter gra-

ça" e "conferir graça" "virtude sibi insita" são formas explicativas de expressão. Declara-se que os sacramentos contêm graça porque a conferem através de sua virtude inerente. Isso tende a negar que sua eficácia se deve ao poder moral ou supematural da verdade; ou às influências acompanhantes do Espírito, ou ao estado subjetivo daqueles que os recebem.

Pouco se explica quanto ao efeito peculiar atribuído ao batismo, à confirmação e às ordens. Esses sacramentos nunca são repetidos. Para isso assinala-se alguma razão, e portanto presume-se que deixam uma impressão indelével na alma. O que seja, não se pode afirmar além de dizer que é um "Signum quoddam spirituale et indelebile in anima impressum. Qui eo insigniti sunt, deputantur ad recipienda vel tradenda aliis ea, quas pertinent ad cultum Dei".[4] A linguagem do Concilio de Trento derrama luz sobre o tema. Afirma simplesmente:[5] "Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo scilicet confirmatione, et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale et indelebile, unde ea interari non possunt; anathema sif As únicas passagens das Escrituras mencionadas por Perrone em abono dessa pretensão são 2 Coríntios 1.22 e Efésios 1.13, nas quais o Apóstolo fala de todos os crentes sendo selados pelo Espírito Santo. Nessas passagens não há a mais leve referência a nenhuma impressão sacramental. Na segunda parte do Catecismo Romano, em resposta à pergunta "O que 'caráter', nesta conexão, significa", diz-se que é algo que não pode ser removido, e que toma a alma resoluta em receber ou realizar certos serviços ou funções espirituais. E assim no batismo é impresso na alma algo por meio do qual ela se prepara para receber o benefício de outros sacramentos, e por meio do qual ela se distingue da alma dos não-batizados. Na confirmação, a alma é marcada como um soldado de Cristo e preparada para contender contra todos os inimigos espirituais. Nas ordens, recebe-se algo que qualifica o recipiente a administrar os sacramentos, e o qual o distingue de todos os demais cristãos.

Ex Opere Operato

O Concilio de Trento anatematiza, como já vimos, não só os que negam que os sacramentos comunicam graça, mas também os que negam que eles a comunicam "ex opere operato". O significado desta frase é bastante inteligível se

deixado sem explicação. Ela tem sido obscurecida pelas explicações dadas pelos próprios romanistas, bem como pelos conceitos conflitantes dos protestantes sobre o tema. Dizer que os sacramentos contêm graça; que a comunicam "virtute sibi insita"; que a comunicam "ex opere operato", tudo isso eqüivale à mesma coisa. O significado simples é que a natureza dos sacramentos é tal que, quando devidamente administrados, produzem dado efeito. Não há necessidade nem propriedade de olhar para além deles e explicar o efeito produzido. Se você colocar uma brasa na mão de uma pessoa, ela produz certo efeito. Esse efeito vem inevitavelmente. Vem da própria natureza da coisa feita e do ato de fazê-la. Não faz diferença alguma se dissermos que o carvão contém calor; ou que queima em virtude de sua natureza inerente; ou que o efeito é produzido "ex opere operato".

Naturalmente há certas condições necessárias para a produção do efeito. A mão tem de estar viva, do contrário não seria a mão de um ser humano; seria simplesmente um torrão de barro. Tem de estar livre de obstáculo. Se você colocar um prato de porcelana entre o carvão e a mão, esta não se queimará. O carvão tem de estar aceso, não simplesmente ser um pedaço de carbono. Portanto, a coisa feita tem de ser um sacramento real. Deve possuir algo essencial à integridade da ordenança. O carvão, no caso pressuposto, tem de entrar em contato com a mão; mas, se for colado ali mediante o uso de uma colher de prata ou de um par de tenazes, não faz diferença. Portanto, não faz diferença se o sacerdote que administra o sacramento é um bom ou um mau homem, se é ortodoxo ou herege. Ele tem, contudo, de fazer isso; não pode fazê-lo sem tencionar fazê-lo. Se a mão do homem tem de ser queimada, em dado tempo e lugar, a brasa tem de ser intencionalmente posta nela.

Ainda que a doutrina da Igreja de Roma quanto ao modo no qual os sacramentos comunicam graça pareça ser assim simples, não há pouca diversidade aparente entre os teólogos daquela Igreja em seus conceitos sobre o tema. Tal diversidade, contudo, é realmente mais no modo de expressar a doutrina do que na doutrina propriamente dita. Os luteranos concordam com os romanistas em negar que a eficácia dos sacramentos se deve às influências acompanhantes do Espirito Santo; e concordam com eles em atribuir-lhes um poder inerente supematural. O principal ponto de diferença entre eles é que os luteranos insistem na presença e no exercício da fé no recipiente. Segundo eles, os sacramentos só comunicam graça aos crentes. Enquanto os romanistas, como entendido por luteranos e, aliás, por todos os protestantes, negam tal necessidade de fé ou de boas disposições para a devida eficácia dos sacramentos. Não obstante, sobre isso

Belarmino denuncia uma deliberada falsidade por parte dos protestantes; e ele usa linguagem sobre o tema que o próprio Lutero poderia ter empregado: “Est merum mendacium”, diz ele, “quod Catholici dicant, sacramenta prodesse peccatoribus: omnes enim Catholici requirunt poenientiam, tanquam dispositionem ad gratiam recipiendam.” “Falsum est Catholicos non habere pro óbice incredulitatem: omnes enim Catholici requirunt necessário in adultis actualem fídem, et sine ea dicunt neminem justifícari.”[6] “Voluntas, fídes, et pcenientia in suscipiento adulto necessário requiruntur, ut dispositiones ex parte subjecti, non ut causae activae: non enim fídes et poenientia effíciunt gratiam sacramentalem, neque dant efficaciam sacramento; sed solum tollunt obstacula quse impedirent, ne sacramenta suam efficaciam exercere possent; unde in pueris, ubi non requiritur dispositio, sine his rebus fit justificado.”[7] Lutero não concordaria com essa última cláusula sobre as crianças; mas, quanto ao restante do parágrafo, ele dificilmente poderia fazer objeção. Então vem a ilustração de Belarmino supracitada.[8] O fogo não deve sua eficácia à secura da madeira; não obstante, a secura é uma condição necessária de combustão.

Em outra passagem, Belarmino é ainda mais explícito: “Igitur ut intelligamus, quid sit opus operatum, notandum est, in justifícatione, quam recipit aliquis, dum percipit sacramenta, multa concurrere; nimirum ex parte Dei, voluntatem utendi illa re sensibili; ex parte Christi, passionem ejus; ex parte ministri potestatem, voluntatem, probitatem; ex parte suscipientis voluntatem, fídem, et poenientiam; dpnique ex parte sacramenti ipsam actionem externam,

quas consurgit, ex debita applicatione formas et matérias. Casterum ex his omnibus id, quod active, et proxime atque instrumentaliter effícit gratiam justifícationis, est sola actio illa externa, quas sacramentum dicitur, et hasc vocatur opus operatum, accipiendo passive (operatum) ita ut idem sit sacramentum conferre gratiam ex opere operato, quod conferre gratiam ex [vi] ipsius actionis sacramentalis a Deo ad hoc institutos, non ex mérito agentis vel suscipientis”.[9]

A despeito de tudo isso, os romanistas ensinam a mesma doutrina da qual os reformadores os acusaram e a qual os Símbolos protestantes enfaticamente condenam. Isso é evidente:

1. Porque as mesmas palavras nem sempre significam a mesma coisa. Belarmino diz que os romanistas ensinam que a fé por parte do recipiente é necessária para a eficácia dos sacramentos, pelo menos no caso dos adultos. Os

protestantes dizem a mesma coisa; e no entanto seu sentido é inteiramente diferente. Por fé os protestantes têm em mente a fé salvífica; que a fé que é um dos frutos do Espírito, a qual a pessoa que a possui, tem sua salvação como certa. Os romanistas, contudo, entendem por fé o mero assentimento, o que uma pessoa pode ter e no entanto estar em estado de condenação e perecer para sempre. Essa é sua definição formal de fé, como dada pelo próprio Belarmino; e o Concilio de Trento declara maldito quem disser que o assentimento dado por pessoas não renovadas à verdade não é a fé verdadeira. Os romanistas não afirmam que os sacramentos comunicam graça a ateus confessos ou a infiéis professos; mas que exercem poder salvífico naqueles que possuem o tipo de fé na Igreja que os vilões da Itália professam e prezam. Assim também o arrependimento exigido não é a piedosa tristeza de que fala o Apóstolo, mas aquele remorso que os ímpios amiúde experimentam. Esses pontos têm sido sobejamente provados nas páginas precedentes.[10] Uma brasa queimará a mão de uma pessoa; é verdade que tal pessoa tem de estar viva, porém não faz diferença alguma se ela é boa ou má. Os sacramentos conferem graça por sua eficácia inerente. É verdade que o recipiente tem de ser crente; porém não faz diferença alguma se ele tem o que São Pedro chama “a fé preciosa dos eleitos de Deus”, ou o mesmo tipo de fé que teve Simão Mago.

2. Que esta é a genuína doutrina da Igreja de Roma, fica evidente à luz da maneira como é apresentada por seus teólogos mais eminentes. Isso surge da grande distinção que eles entre os sacramentos do Velho Testamento e aqueles do Novo Testamento. Os primeiros apenas significavam a graça; os últimos a conferem. Os últimos são eficazes “ex opere operato”; os primeiros, na opinião de Tomás de Aquino, eram eficazes somente “ex fide et devotione suscipientis”. Uma vez mais, a necessidade de algo bom no recipiente é expressamente negada. Assim Gabriel Biel (f 1495) diz: “Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso, quod opus illud, puta sacramentum, exhibitur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus; sic quod praster exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente”.[11] Semelhantemente, Duns Scotus declara:[12] “praster istam (primam causam meritoriam sc. Christum) non oportet dare aliam intrinsecam in recipiente, qua conjungatur Deo, antequam recipiat gratiam”;

e Petrus de Palude:[13] “In sacramentis novse legis non per se requiritur, quod homo se disponat: ergo per ipsum sacramentum disponitur”. Os teólogos romanistas mais recentes ensinam a mesma doutrina. Assim Klee[14] afirma que

os sacramentos, quando corretamente administrados, são necessariamente eficazes. E Moehler declara: “A Igreja Católica ensina que o sacramento opera em nós, em virtude de seu caráter como ordenança de Cristo, designado para nossa salvação (‘ex opere operato, scl. a Christo’, em vez de ‘quod operatus est Christus’), ou seja, os sacramentos trazem do Salvador um divino poder que não pode ser causado pela capacidade da mente humana (Stimmung), nem por algum estado ou esforço espiritual, mas que é dado por Deus por amor a Cristo, diretamente no sacramento”.[15] E acrescenta imediatamente: “É verdade que o homem deve recebê-los e deve ser suscetível de sua impressão, e essa suscetibilidade se expressa no arrependimento, na tristeza pelo pecado, no anseio pelo socorro divino e na fé confiante; não obstante, ele pode simplesmente recebê-los e daí só tem a suscetibilidade como requisito”. Tudo isso, contudo, segundo o sistema romanista, o homem não renovado tem, ou pode ter. No caso das crianças, não há nada além de passividade: simples não-resistência; e isso é tudo o que se requer no caso dos adultos.

3. Um dos pontos de controvérsia entre os jansenitas e os jesuítas se relacionava com este mesmo tema. Os jansenitas mantinham que a eficácia dos sacramentos dependia do estado interior do recipiente. Se esse não estivesse em estado de graça, e no exercício da fé, quando fossem recebidos, de nada lhes valia. Esta doutrina foi rebatida pelos jesuítas, e sua influência prevaleceu na Igreja. O jansenismo foi condenado e suprimido.

4. Outro argumento deriva da prática constante da Igreja de Roma. Não há nenhuma pretensão de seus ministros reconhecidos exigirem a profissão ou a evidência do que os protestantes entendem por fé salvífica para a recepção dos sacramentos, ou como a condição de sua influência santificante. Ao contrário, eles agem com base no princípio de que os sacramentos conferem graça na primeira instância. Batizam multidões de pagãos destituídos de instrução, sem o menor pretexto se são de fato penitentes ou crentes. Se a fé é um fruto da regeneração, e se, como todos os romanistas ensinam, a regeneração é efetuada pelo batismo, como pode a presença da fé no recipiente ser a condição da eficácia do batismo?[16]

O Ministro dos Sacramentos

Luteranos e reformados concordam em ensinar, primeiro, que a eficácia dos sacramentos não depende de algo naquele que os administra; e, segundo, que, como o ministro da Palavra e os sacramentos estão unidos nas Escrituras, é

questão de ordem e propriedade que os sacramentos sejam administrados somente por aqueles que foram devidamente chamados e

designados para esse serviço. Portanto, na Segunda Confissão Helvética,[17] lemos: “Baptismus pertinet ad officia ecclesiastica”. Segundo a Confissão de Westminster,[18] “Há no Evangelho somente dois sacramentos ordenados por Cristo, nosso Senhor: O Batismo e a Ceia do Senhor: nenhum deles pode ser administrado senão por um ministro da Palavra, legalmente ordenado”.

A doutrina da Igreja Luterana é assim expressa por Hollaz: “Jus dispensandi sacramenta Deus concredidit ecclesias, quas exsecutionem aut exercitium hujus juris, observandi ordinis et eúaxrpoai)vr|ç causa commendavit ministris verbi divini vocatis et ordinatis. In casu autem extremas necessitatis, ubi sacramentam est necessarium nec nisi periculo salutis omitti potest, quilibethomo Christianus (laicus aut femina) sacramentam initiationis valide celebrare potest”.[19] Isso é considerado como não sendo inconsistente com a Confissão de Augsburgo, a qual diz:[20] “De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere, aut sacramenta administrare, nisi rite vocatas”.

A doutrina da Igreja de Roma sobre este tema é sucintamente afirmada nos cânones sancionados durante a sétima sessão do Concilio de Trento.[21] Lemos ali: “Si quis dixerit, Christianos omnes in verbo, et omnibus sacramentis administrandis habere potestatem; anathema sit”. O Concilio diz em “todos” os sacramentos; pois a Igreja de Roma, ainda que negue o poder a qualquer outro senão aos sacerdotes canonicamente ordenados para que a administração dos sacramentos seja eficaz, admite a eficácia do batismo por um leigo. Novamente: “Si quis dixerit, in ministris, dum sacramentis conficiunt, et conferunt, non requiri intentionem saltem faciendi, quod facit ecclesia; anathema sit”. Define-se intenção como o propósito de fazer o que Cristo ordenou e o que a Igreja costuma fazer. Sobre este tema, diz Belarmino: (1.) Não é necessário (pelo menos no batismo) que o ministrante tenha uma intenção inteligente de fazer o que a Igreja faz; pois ele pode ser ignorante da doutrina da Igreja; tudo o que se requer dele é que tenha a intenção de administrar uma ordenança da Igreja. (2.) Não é necessário que tencione fazer o que a Igreja de Roma faz; mas o que a verdadeira Igreja, seja qual for ela, costuma fazer. Daí, diz ele, a Igreja Católica não rebatizar os que já foram batizados pelas igrejas de Genebra. “Non tollit efficaciam sacramenti error ministri circa ecclesiam, sed defectus intentionis”. (3.) Que não se requer nenhuma intenção real, mas somente virtual.

“Virtualis dicitar, cum actaalis intentio in prsesenti non adest ob aliquam evagationem mentis, tamen paulo ante adfuit et in virtute illius sit operatio.”[22] Sobre isso o Catecismo Romano diz que o batismo administrado por um herege, um judeu ou um pagão, é eficaz: “Si id efficere propositum eis fuerit, quod ecclesia Catholica in eo administrationis genere efficit”.[23] Isso concorda com o ponto de vista popular da doutrina da intenção. O ministrante deve ter a intenção de produzir o efeito que os sacramentos se destinavam a efetuar. Se ele batiza, deve ter a intenção de regenerar; se absolve, deve ter a intenção de absolver; se consagra o pão e o vinho, deve querer sua transmutação; se oferece a

hóstia, deve querer que ela seja um sacrifício; e se esta for oferecida por uma pessoa particular, deve ter a intenção de que seu efeito seja em seu benefício. Segundo este ponto de vista, tudo depende da vontade do sacerdote ofíciante.

§ 5. *A Necessidade dos Sacramentos*

A distinção entre a necessidade de preceito e a necessidade de meios é evidente e importante. Ninguém estaria disposto a dizer, incondicionalmente, que é necessário obedecer a um mandamento explícito de Cristo. E, visto que ele ordenou seus discípulos a batizar todos os que são recebidos como membros de sua Igreja, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e exigiu de seus discípulos que celebrassem sistematicamente sua morte através da celebração da Ceia do Senhor, sobre seu povo repousa a mais forte obrigação de obedecer a esses mandamentos. Mas a obrigação de obedecer a qualquer mandamento, por exemplo observar o Sábado, visitar um enfermo e socorrer um pobre, depende das circunstâncias. Talvez não haja oportunidade; ou o cumprimento do dever seja estorvado por circunstâncias externas; ou venhamos a carecer de capacidade para cumprir o serviço pedido. E assim, com respeito ao mandamento de ser batizados e de celebrar a morte do Senhor à sua mesa, é evidente que podem surgir muitas circunstâncias que impeçam a obediência inclusive por parte daqueles que têm a disposição e o propósito de fazer tudo aquilo que o Senhor lhes ordene. E mesmo onde a obediência não seja impedida por circunstâncias externas, pode ser obstruída por ignorância ou infundados escrúpulos de consciência.

Por necessidade de meios, geralmente se entende uma necessidade absoluta, um “sine qua non”. Neste sentido, o alimento é uma necessidade da vida; a luz é necessária para o exercício da visão; a Palavra é necessária para o exercício da fé, porque é seu objeto, o que deve ser crido; e a fé é, por parte dos adultos,

necessária para a salvação, porque é o ato de receber a graça de Deus oferecida na Bíblia. E por isso se diz nas Escrituras, um sem número de vezes, que somos salvos pela fé, que aquele que crer será salvo, e aquele que não crer não verá a vida.

A questão entre os reformados, de um lado, e os luteranos e romanistas, do outro, é em qual desses sentidos os sacramentos se fazem necessários. Segundo os reformados, eles têm a necessidade de preceito. O seu uso é ordenado como um dever; mas não são meios necessários para a salvação. Os homens podem ser salvos sem eles. Os benefícios que significam e dos quais são meios de significação, selo e aplicação aos crentes não estão de tal modo ligados a seu uso que tais benefícios não possam ser obtidos sem eles. Os pecados podem ser perdoados e a alma pode ser regenerada e salva, ainda que não tenha recebido nenhum desses sacramentos. Em contrapartida, os luteranos e romanistas sustentam que os sacramentos são meios necessários da graça, no sentido de que a graça que significam não é recebida senão mediante seu uso. Não há remissão de pecados nem regeneração sem o batismo, nem recepção do corpo e do sangue de Cristo para nosso alimento espiritual e crescimento na graça sem a Ceia do Senhor; segundo os romanistas, nenhum perdão dos pecados posteriores ao batismo ocorre sem absolvição sacerdotal; nem graça de ordens sem ordenação canônica, nem preparação especial para a morte sem a extrema-unção. Esta questão reveste-se de importância principalmente em referência ao batismo, e por isso será tratada quando considerarmos este sacramento. No presente, basta-nos fazer referência aos ensinos gerais dessas diversas igrejas. O “Consensus Tigurinus” é a mais criteriosamente con-

siderada e cautelosamente elaborada exposição da doutrina dos reformados em relação aos sacramentos, pertencente ao período da Reforma. Foi redigida para estabelecer as diferenças sobre este tema entre as igrejas de Genebra e as de Zurique. Contém as afirmações referentes aos sacramentos com as quais ambas as partes concordam. Ela ensina:[24] (1.) Que os sacramentos são “notse ac tesserae” da comunhão e fraternidade cristãs; incitamentos à gratidão, à fé a e uma vida santa e “syngraphae” obrigando-nos para esse fim. Foram ordenados especialmente para que neles Deus possa testificar-nos, representar-nos e selar-nos sua graça. (2.) As coisas simbolizadas não devem ser separadas dos símbolos. Aqueles que pela fé recebem estes recebem também aquelas. (3.) Que respeito se deve antes à promessa para a qual nossa fé se dirige; pois os elementos sem Cristo “nihil sint quam inanes larvae”. (4.) Os sacramentos nada conferem “própria eorum virtute”; Deus só opera em nós por seu Espírito.

São órgãos ou meios pelos quais Deus eficazmente opera. (5.) São às vezes chamados selos, mas unicamente o Espírito é propriamente tanto o selo quanto o iniciador e o consumador de nossa fé. (6.) Deus não opera em todos os que recebem os sacramentos, mas somente em seu povo eleito e peculiar. (7.) Daí deve ser rejeitada a doutrina de que os sacramentos comunicam graça a todos os que não põem obstáculo de pecado moral. A graça de Deus não está tão ligada aos sinais a ponto de todos os que têm aquela, é porque têm também estes. (8.) Os crentes recebem, sem os sacramentos, as bênçãos que recebem em seu uso. "Extra eorum usum fidelibus constat, quae illic figuratur veritas." Paulo recebeu o batismo para a remissão de pecados; mas seus pecados foram remidos antes que fosse batizado. O batismo foi para Comélio a lavagem da regeneração, mas ele teve de receber o Espírito antes que fosse assim lavado extemamente. Na Ceia do Senhor recebemos a Cristo, mas Cristo habita em cada crente, e devemos ter fé antes de podermos aceitavelmente aproximar-nos da mesa do Senhor. (9.) O benefício dos sacramentos não se confina ao tempo em que são administrados ou recebidos. Deus às vezes regenera muito depois do batismo os que são batizados na infância; alguns na adolescência, outros na velhice. O beneficio do batismo, portanto, continua ao longo de toda a vida, porque a promessa significada nele continua sempre em vigor.

Quanto à doutrina luterana sobre este tema, Guerike diz que as três igrejas, Grega, Romana e Luterana, "concordam em sustentar que nos sacramentos os sinais visíveis como tais comunicam as coisas divinas invisíveis, e portanto uma participação dos sacramentos se faz necessária para uma participação dos dons celestiais (gõttliche Sache) neles contidos. Enquanto, ao contrário, a Igreja Reformada ensina que os sinais visíveis como tais não comunicam a graça invisível, e que o cristão pode, pela fé, receber os mesmos benefícios divinos sem o uso dos sacramentos, e conseqüentemente os sacramentos não são absolutamente necessários, muito menos o ponto central do plano cristão de salvação".[25] A linguagem dos símbolos luteranos justifica esta linguagem veemente de Guerike. E assim dizem os signatários da "Confissão de Augsburgo":[26] "Damnant Anabaptistas qui improbant baptismum puerorum et affírmant pueros sine baptismo salvos fieri". E no comentário sobre esse artigo, na "Apologia à Confissão", lemos:[27] "Nonus articulus approbatus est, in quo confitemur,

quod baptismus sit necessarius ad salutem, et quod pueri sint baptizandi, et quod baptismus puerorum non sit irritus, sed necessarius et efficax ad salutem". Os teólogos luteranos, contudo, ao tratar da necessidade do batismo, distinguem

entre adultos e crianças. Com respeito aos primeiros, a regeneração deve preceder o batismo. Em referência a eles, o desígnio do batismo é selar e confirmar a graça já recebida. No que tange às crianças, ele é o órgão ou o meio da regeneração. E assim diz Baier:[28] "Hic autem, quod ad finem proximum attinet, diversitas occurrit, respectu subjectorum diversorum. Nam infantibus quidem aeque omnibus per baptismum primum confertur et obsignatur fides, per quam meritum Christi illis applicetur: Adultis vero illis tantum, qui fidem ex verbo conceperunt ante baptismi susceptionem, baptismus eam obsignat et confirmai". Assim também diz Gerhard: "Infantibus baptismus principaliter est médium ordinarium regenerationis et mundationis a peccatis, etc. Secundário autem sigillum justitias et fidei confírmatio; adultis credentibus baptismus principaliter praestat usum obsignationis ac testificationis de gratia Dei, *víoQeoía* et vida astema; sed minus principaliter renovationem et dona Spiritus Sancti auget. Infantes, per baptismum primitias Spiritus et fidei accipiunt: adulti qui per verbum primitias fidei et Spiritus Sancti acceperunt, per baptismum incrementa ejusdem consequuntur".[29]

A doutrina da Igreja de Roma sobre este tema não é que todos os sete sacramentos são necessários à salvação, mas que cada um é necessário à recepção do dom ou graça que ele tenciona comunicar. Não pode haver nenhuma "graça das ordens" sem a ordenação canônica, mas não é necessário que cada homem seja ordenado. O sacramento da penitência só é necessário no caso de pecado pós-batismal; e inclusive a eucaristia, que é considerada o maior de seus sacramentos "em dignidade e mistério", não é necessária às crianças. O batismo, contudo, sendo o único canal através do qual a remissão de pecados e a regeneração são comunicadas, é absolutamente necessário à salvação. E a absolvição sacerdotal é absolutamente necessária à remissão de pecados cometidos depois do batismo. Conseqüências tão revoltantes, fluindo de fato de levarem os romanistas este princípio rigorosamente avante, os fizeram evitar sua asseveração. Ele excluiria muitos confessores e mártires do reino do céu. Portanto, ensina-se que, quando as circunstâncias tomam impossível que esses sacramentos sejam recebidos, o propósito e o desejo de recebê-los asseguram seus benefícios. Esses casos são, não obstante, exceções, geralmente negligenciadas na enunciação da doutrina. Essa exceção não se aplica às crianças, e por isso não elas não desfrutam de seus benefícios. A doutrina da Igreja de Roma é que todas as pessoas não batizadas são excluídas da vida etema. Isso está incluso em sua idéia de Igreja. Ninguém que não esteja debaixo do cetro da verdadeira Igreja tem a salvação. Ninguém que não esteja debaixo do cetro da Igreja, que não seja por ela batizado e não esteja em sujeição

aos bispos canônicos, e especialmente ao bispo de Roma. Portanto, o não-batizado, que não está no seio da Igreja, segundo a definição dos romanistas, necessariamente está excluído do reino do céu.

A linguagem dos padrões romanos é perfeitamente explícita. O Concilio de Trento afirma:[30] "Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper, et omnibus, quantum est ex parte Dei, etiam si ritp ea suscipiant, sed aliquando, et aliquibus; anathema

sit". E ainda:[31] "Si quis dixerit baptismum liberum esse, hoc est non necessarium ad salutem; anathema sit". No Catecismo Romano[32] encontramos o seguinte: "Estne Baptismus ad salutem omnibus necessarius?". Eis a resposta: "Sed cum ceterarum rerum cognitio; quse hactenus expositse sunt, fídelibus utillissima habenda sit, tum vero nihil magis necessarium videri potest, quam ut doceantur, omnibus hominibus baptismi legem a Domino praescriptam esse, ita ut, nisi per baptismi gratiam Deo renascantur, in sempitemam miseriam, et interitum a parentibus, sive illi fídeles, sive infídeles sint, procreentur". Segundo a Igreja de Roma, pois, todos os não-batizados, sejam seus pais crentes ou infiéis, estão condenados à miséria e perdição eternas. Com respeito à penitência, o Concilio de Trento afirma:[33] "Est hoc sacramentum pcenientiae lapsis post baptismum ad salutem necessarium, ut nondum regeneratis ipse baptismus". Ela também ensina que a confissão completa de todos os pecados cometidos depois do batismo é "jure divino" necessária, porque nosso Senhor Jesus Cristo, estando para subir ao céu, deixou seus sacerdotes como seus vigários, como "prsesides et judices", a quem todos os pecados mortais, nos quais os cristãos podem cair, devem ser comunicados, e eles estão autorizados a pronunciar a sentença de remissão ou retenção. Além do mais, diz-se que nosso Senhor ensina que os sacerdotes, que em si mesmos estão em estado de pecado mortal, em virtude do poder que o Espírito Santo lhes dá na ordenação, exercitam, como ministros de Cristo, esta função de remitir os pecados, e erram aqueles que discordam que os sacerdotes ímpios não têm este poder. Tudo isso é reiterado nos cânones e ampliado e reforçado no Catecismo.[34]

Nesta conexão é suficiente observar:

1. Que a doutrina de que os sacramentos são necessários à salvação, com base em que são os únicos canais que comunicam aos homens os benefícios da redenção de Cristo, é claramente contrária aos expressos ensinamentos da Bíblia. As Escrituras por toda a parte ensinam que Deus sonda o coração; que ele requer

da raça caída simplesmente fé em nosso Senhor Jesus Cristo e arrependimento para com Deus como as únicas condições indispensáveis de salvação; que todos os homens têm livre acesso a Deus, através da mediação de Cristo, para obter de suas mãos a remissão dos pecados e todos os benefícios da redenção; que eles não necessitam da intervenção de sacerdotes para assegurar esse acesso ou a comunicação desses benefícios; e que nenhum rito externo tem poder em si mesmo para conferir graça. Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Aquele que nele crê não será condenado; mas aquele que não crê nele já está condenado. Crê no Senhor Jesus Cristo e serás salvo. Todo aquele que invocar o nome do Senhor será salvo. Aquele que crê que Jesus é o Cristo é nascido de Deus. As Escrituras não podem falhar. É impossível que aquele que realmente crê no registro que Deus deixou acerca de seu Filho não receba a vida eterna. Tomamo-nos filhos de Deus através da fé em Jesus Cristo. E verdade que temos a mandamento de deixar-nos batizar, como temos o mandamento de confessar a Cristo diante dos homens ou de amar os irmãos. Mas esses são deveres aos quais a fé assegura obediência; não são meios de salvação.

2. Esse sistema ritual é absolutamente inconsistente com o caráter total do cristianismo. Deus é Espírito, e ele requer de quem o adora, que o adore em espírito e em verdade. Circuncisão e incircuncisão não significam nada. “Porque não é judeu quem o é apenas exteriormente, nem é circuncisão a que é somente na carne. Porém judeu é aquele que o é interiormente, e circuncisão, a que é do coração, no espírito, não segundo a letra, e cujo louvor não procede dos homens, mas de Deus” (Rm 2.28, 29). Isso não é meramente um fato, mas um princípio. O que Paulo aqui diz da circuncisão e dos judeus, pode-se dizer, e é substancialmente dito por Pedro, em referência ao batismo e ao cristianismo. Uma pessoa só exteriormente cristã de fato não é cristã; e o batismo que salva não é o lavar o corpo com água, mas a conversão da alma (lPe 3.21). A idéia de que o estado de uma pessoa diante de Deus depende de algo externo, do nascimento, da membresia em alguma organização visível, ou de algum rito ou cerimônia externa, é totalmente aversiva à religião da Bíblia. Não pertencia ao judaísmo, exceto na forma corrompida do farisaísmo. É verdade que sob a antiga dispensação uma pessoa não podia salvar-se a menos que pertencesse à comunidade de Israel e fosse um dos filhos de Abraão. Segundo Paulo (Rm 9.8; G1 3.7, 29), porém, isso simplesmente significava que todos tinham de crer no Deus de Abraão e na promessa de redenção através de seu descendente. Se algum pagão de nascimento e cultura chegasse ao conhecimento da verdade e cresse nas doutrinas que Deus revelara a seu povo escolhido, confiasse na

promessa da salvação através de Cristo e se propusesse a obedecer à lei de Deus, então era judeu interiormente e descendente de Abraão. Sua circuncisão era apenas "selo da justiça da fé que teve quando ainda incircunciso" (Rm 4.11). A doutrina de que homem, a despeito dessa total mudança de seu estado interior em conhecimento, convicção e caráter, está sob a ira e maldição de Deus, enquanto uma pequena porção de carne for parte de seu corpo, nunca foi parte da religião de Deus. E parte e parcela da religião de seu grande adversário. Portanto, quem quer que ensine que ninguém pode ser salvo sem o rito do batismo, e que, ao receber esse rito se converte em filho de Deus e herdeiro do céu, é um anticristo, "também, agora, muitos anticristos têm surgido" (lJo 2.18).

3. Este sistema ritualístico, que faz dos sacramentos os únicos canais da graça, por conseguinte absolutamente necessários à salvação, conduz naturalmente ao divórcio da religião e da moralidade. Qualquer ser humano, segundo tal sistema, pode estar na verdadeira Igreja, ser filho de Deus, ter o céu garantido, e todavia ser totalmente frivolo, mundano e até mesmo imoral em sua vida interior e exterior. Isso é ilustrado em grande escala em cada país católico romano. Nesses países, alguns dos maiores devotos são publicamente homens perversos. E onde tal sistema prevalece, encontramos seus mais zelosos defensores entre pessoas do mundo que vivem tranqüilamente desfrutando da plena certeza da salvação, porque estão na Igreja e são fiéis observadores de "dias, e meses, e tempos, e anos"; e são meticu-losamente "sujeitos a ordenanças: não toques, não proves, não manuseies".[35] A grande questão em debate na controvérsia com o ritualismo é: a salvação de uma pessoa depende de seu estado interior, ou de ritos externos? Ou, como alguns costumam formular, seu estado é determinado por ritos externos, ou os ritos dependem, para ter valor e eficácia, de seu estado interior? Em outra forma, a questão é: somos salvos pela fé ou pelos sacramentos? O Após-

tolo nos ensina que, em Cristo Jesus, "nem a circuncisão é coisa alguma, nem a incircuncisão, mas o ser nova criatura" (G1 6.15).

4. As observações anteriores não se destinam a aplicar, e de fato não se aplicam, ao sistema luterano. Aliás, os luteranos ensinam a necessidade dos sacramentos, mas também que a fé genuina, viva e salvífica é a condição indispensável de sua eficácia; e visto que ensinam mais que, no caso dos adultos, a fé produzida pela Palavra precede o batismo, não fazem do batismo o canal ordinário e indispensável da comunicação das influências salvíficas do Espírito Santo. Afirmam que todos os que, por ler ou ouvir a Palavra, são levados a abraçar o

Senhor Jesus Cristo como seu Deus e Salvador, por esse meio são feitos filhos de Deus e herdeiros da vida eterna. Crêem com o Apóstolo (G13.26) que “somos todos filhos de Deus pela fé em Cristo Jesus”. É esta doutrina da salvação pela fé, ou, como Lutero a expressa, “pela fé somente”, que salvou o sistema luterano do *virus* do ritualismo.

§ 6. *A Validade dos Sacramentos*

Válido é aquilo que serve para o fim colimado. Portanto, a questão com respeito à validade dos sacramentos é uma questão quanto ao que é necessário para que sejam o que se propõem ser. A resposta a esta pergunta é que eles devem conformar-se às prescrições da Bíblia a seu respeito. Os elementos empregados devem ser os ordenados por Cristo. A forma ou maneira na qual esses elementos são dados ou recebidos deve estar em conformidade com suas instruções; e a ordenança deve ser administrada com a intenção de fazer o que eles ordenaram. Portanto, se o batismo é uma lavagem com água, então é necessário que a água seja o elemento empregado em sua administração. Se é uma lavagem com água no nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, então essas palavras, ou essa forma, têm de ser empregadas; e a ordenança deve ser administrada e recebida mediante a fé na Trindade. A fé geral da Igreja tem sido em favor da validade do batismo herético; mas a heresia era considerada como a incluir outros desvios da regra de fé, além da negação das doutrinas essenciais do evangelho. O batismo é uma ordenança cristã. Envolve da parte tanto do ministro como do recipiente a profissão da religião cristã. É perfeitamente evidente que o mesmo serviço, quanto ao conteúdo e à forma, se efetuado por um pagão a um pagão, que dessem um significado inteiramente diferente à ação que se efetua, não poderia ser considerado uma ordenança cristã.

A outra condição necessária à validade dos sacramentos diz respeito à intenção dos envolvidos no serviço. Eles devem esforçar-se por fazer o que Cristo ordenou. Se alguém recebe a ordenança do batismo, deve esforçar-se por professar sua fé no evangelho e receber os termos da salvação nele apresentados. E o ministro deve ter o propósito de iniciar o recipiente no grupo dos discípulos professos de Cristo. Um sacramento, pois, ministrado por um idiota, ou por um maníaco, ou por esporte, ou por zombaria, é completamente nulo e sem validade. Não contém significado algum e é inteiramente sem valor.

A única questão sobre a qual há muita diversidade de opinião acerca deste tema é se a validade dos sacramentos depende da situação oficial da pessoa por quem

são administrados. Já vimos que os romanistas fazem da ordenação ou da consagração canônica algo absolutamente essencial. Se um homem, que não fosse um bispo (no sentido que eles dão ao termo), confirmasse ou ordenasse, de nada valeria. O serviço em ambos os casos é sem efeito, não comunicando nem graça nem autoridade. Se qualquer outro, que não seja um sacerdote, absolver um penitente, não há absolvi-

ção alguma; e o mesmo se dá com a Ceia do Senhor: as palavras de consagração pronunciadas por lábios que não sejam de um sacerdote canonicamente ordenado não produzem mudança alguma nos elementos. A razão disso não é meramente que os atos do ofíciante são, em tais casos, desordenados ou impróprios, mas que ele não tem a prerrogativa nem o poder de fazer com que os sacramentos sejam eficazes. Não têm validade porque não possuem virtude para a realização do fim a que foram propostos. Os romanistas são culpados de benevolente inconsistência em fazer do batismo uma exceção à regra. Existe a mesma razão lógica ou teórica de que o batismo seja inválido quando administrado por uma pessoa não ordenada, como a confirmação, a ordenação ou a absolvição, quando assim administradas, são nulas ou inválidas, Como o batismo, porém, é declarado essencial à salvação, as almas amiúde pereceriam não tendo um sacerdote por perto, a menos que fosse permitido a um leigo batizar. Em casos de emergência, a Igreja de Roma, pois, declara ser válido (ou seja, eficaz) o batismo administrado por um leigo ou uma leiga, inclusive por um pagão, contanto que o ofíciante realmente tenha a intenção de batizar, ou seja, de fazer o que a Igreja contempla na administração dessa ordenança.

Os padrões das igrejas luterana e reformada colocam a pregação da Palavra e a administração dos sacramentos sobre a mesma base. Eles ensinam: (1.) Que Cristo designou certos oficiais em sua Igreja. (2.) Que, por meio de seu Espírito, ele chama e qualifica certos homens para o desempenho dos deveres desses ofícios. (3.) Que os que os aspiram devem ser examinados quanto à sua vocação e qualificações. (4.) Que, se achados competentes, sejam separados e ordenados de uma maneira ordeira para o ofício a que se julgam vocacionados. (5.) Que as funções especiais de uma classe desses oficiais são a pregação e a administração dos sacramentos. (6.) À luz de tudo isso, deduz-se ser errôneo que alguém que não seja assim chamado e ordenado desempenhe o exercício de ambas as funções do ministério, em um estado estabelecido da Igreja; é uma violação da ordem divinamente constituída da Igreja de Cristo. Segundo este ponto de vista, é igualmente errôneo a pregação leiga e a administração leiga das ordenanças (em circunstâncias ordinárias). Mas perdem a validade? Essa é uma questão bem

diversa. Sabemos que os romanistas, quando declaram inválido um sacramento, querem dizer que ele é destituído de poder. Sabemos que, quando a antiga lei inglesa declarava algum casamento inválido porque celebrado por um homem não qualificado pelas santas ordens, o que se pretendia era que a cerimônia estava anulada e sem qualquer validade; que as partes não estavam casadas. O que, porém, significaria carência de validade na pregação de um leigo? O evangelho é invalidado? Perde ele sua verdade, sua autoridade ou seu poder? Não é possível. Tampouco sua autoridade e seu poder dependem dos lábios de argila pelos quais é ele proclamado. Ainda: se alguns cristãos piedosos se reúnem onde não se pode ter um ministro, e ali celebram a Ceia do Senhor, em que sentido tal celebração é destituída de validade? Não celebram a morte de Cristo? O pão e o vinho não são para eles símbolos de seu corpo e de seu sangue? Se a fé entra em exercício, não podem eles receber esses símbolos para sua nutrição e crescimento em graça? Ainda: se o batismo é uma lavagem com água em nome da Santíssima Trindade, para significar e selar nosso enxerto em Cristo, ele deixa de existir, de significar isso se não for administrado por um ministro ordenado? A pessoa assim batizada não faz uma profissão de fé em Cristo? Com isso não se toma membro do grande corpo que o confessa diante dos homens? Portanto, ele teria menos validade que o evangelho quando pregado por um leigo?

O que a Bíblia, pois, parece ensinar sobre este tema é que Cristo, havendo designado certos oficiais em sua Igreja para pregar sua Palavra e administrar suas ordenanças, o fato de

alguém não devidamente designado, em circunstâncias ordinárias, assumir as funções do ministério, é irregular e errôneo, porque contraria a ordem na Igreja de Cristo. Além disso os padrões luteranos e reformados não quiseram ir.

§ 7. O *Batismo*

“Batismo é um sacramento no qual o lavar com água em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo significa e sela nossa união com Cristo, a participação das bênçãos do pacto da graça e a promessa de pertencermos ao Senhor.”[36]

O Modo do Batismo

Segundo a definição acima, o batismo é uma lavagem com água. Por lavagem, entende-se toda aquela aplicação de água que concretiza sua purificação. Isso

pode ser feito mediante imersão, efusão ou aspersão. Portanto, o mandamento de batizar é simplesmente um mandamento de lavar com água. Não é especificamente um mandamento de imergir, derramar ou aspergir. O modo de aplicar a água como meio purificador não é essencial. A única coisa necessária é que se faça tal aplicação de água à pessoa para que o ato seja significativo da purificação da alma.

O primeiro argumento em favor deste ponto de vista da ordenança é *a priori.* Como pelo consenso comum o desígnio da instituição é o de simbolizar ou o de efetuar a purificação da alma da culpa e da contaminação do pecado, pelo sangue e pelo Espírito de Cristo, parece lógico que a lavagem com água, seja qual for o modo, é tudo o de que se necessita para a integridade da ordenança. A idéia de purificação é tão clara e freqüentemente representada tanto pela efusão como pela imersão. Além do mais, fazer de algo tão meramente circunstancial, como a maneira na qual a água é empregada no ato de purificação, algo essencial a um sacramento cristão, que na opinião de alguns é absolutamente necessário para a salvação, e que, segundo outros, é essencial para a membresia na Igreja visível de Cristo, está em franca oposição a toda a natureza do evangelho. É fazer o cristianismo mais judaico do que o próprio judaísmo, até mesmo como os fariseus o entendiam; porque eles purificavam a si mesmos, às suas oferendas e aos seus lugares santos e utensílios, por imersão, efusão ou aspersão, segundo fosse mais apropriado ou conveniente.

O Uso da Palavra nos Clássicos

O segundo argumento acerca desta questão é extraído do uso da palavra. Nos clássicos, na Septuaginta e nos escritos apócrifos do Velho Testamento, no Novo Testamento e nos escritos dos pais gregos, empregam-se as palavras páurco e pauúÇa), e seus cognatos são usados com tal latitude de significado que se prova a asseveração de que não há autorização alguma, nem razão alguma, para pretender que o mandamento de batizar seja um mandamento de imergir.

Desde a Reforma e do surgimento dos batistas como denominação distinta, que se defende a tese de que “batizar é imergir, e imergir é batizar”, o sentido das palavras gregas em

questão tem sido objeto de discussão, e se têm escrito centenas de volumes a respeito. É evidentemente impossível entrar em tal discussão nestas páginas. Tudo o que se pode pretender **é** uma breve enunciação das conclusões que se têm

como estabelecidas, enquanto as provas sobre as quais repousam essas conclusões devem ser buscadas nas obras dedicadas ao tema. Quanto ao uso das palavras em questão, é evidente que páuxco significa: (1.) Imergir. (2.) Tingir imergindo. (3.) Tingir sem levar em conta o modo como se faz: como se diz de um lago que é batizado (ou seja, que é tinto) pelo sangue derramado sobre ele; diz-se de uma roupa que é batizada por material corante que cai sobre a mesma. (4.) Também significa dourar; e também esmaltar, como quando uma cerâmica é coberta por alguma matéria vítrea. (5.) Molhar, umedecer ou lavar. (6.) Temperar, como se tempera um ferra candente; e isso se pode fazer imergindo ou derramando água sobre. "Temperado, imò è Iodou", não significa mergulhado em óleo. (7.) Imbuir. Diz-se que a mente é batizada com fantasias; não mergulhada nelas, porque **é úttò twv jjcanaaÍMv**.[37]

De um homem se diz estar "imbuído de justiça". Isso não pode significar "imerso". Portanto, é evidente que o mandamento de batizar, feito no uso da palavra pocircu, não pode ser limitado ao mandamento de afundar, submergir ou imergir.

Quanto ao uso clássico de pauiíÇa), significa: (1.) Imergir ou afundar. É empregado com muita freqüência quando se fala de barcos afundados ou sepultados no mar. Então se diz que foram batizados. (2.) Inundar ou cobrir com água. Diz-se que a costa é batizada pela maré alta. (3.) Molhar completamente, umedecer. (4.) Derramar ou alagar. (5.) Ver-se de alguma forma esmagado ou subjugado. Por isso diz-se que os homens são batizados com vinho (ol peponruapévoL são os intoxicados), com ópio, com dívidas, com perguntas difíceis. Do vinho, diz-se que é batizado quando derramado na água.[38]

A palavra (tomíu, como argumenta exaustivamente o dr. Dale, pertence àquela classe de palavras que indicam um efeito a ser produzido sem expressar o tipo de ação mediante a qual se deve conseguir o efeito. Nesse sentido, é análoga à palavra "enterrar". Um morto pode ser enterrado introduzindo-o em um fosso cavado em terra e cobrindo-o; pondo-o em sua cova; pondo-o em um sarcófago; introduzindo-o em um nicho; ou até mesmo, como entre os índios norte-americanos, pondo-o sobre uma plataforma elevada sobre o solo. O mandamento de enterrar pode concretizar-se de qualquer uma dessas formas. O mesmo se dá com respeito à palavra paTTTÚÇco: deve-se produzir determinado efeito, sem nenhuma instrução específica quanto à maneira; seja por imersão, por efusão ou por aspersão.

O Uso das Palavras na Septuaginta e nos Apócrifos

Estas palavras são de uso infreqüente na versão grega do Velho Testamento. No capítulo quinto do segundo livro dos Reis temos a história de Naamã, o sírio, que foi ao profeta para

ser curado de sua lepra. “Então, Eliseu lhe mandou um mensageiro, dizendo: Vai, lava-te sete vezes no Jordão” (v. 10) “Então, desceu e mergulhou (êpairríoaTo) no Jordão sete vezes, consoante a palavra do homem de Deus” (v. 14). O único interesse especial desta passagem é a prova que ela oferece de que o batismo e a lavagem são coisas idênticas. O mandamento de lavar foi obedecido, batizando-se. A Vulgata não muda as palavras em ambas as passagens: “Vade et lavare septies in Jordane” (v. 10). “Descendit et lavit in Jordane septies” (v. 14). A Septuaginta traz loüaai no versículo 10, e èpairuaato, no versículo 14.

Em Daniel 4.33 lemos que o corpo de Nabucodonosor “foi molhado (batizado, epát^q, (LXX, v. 30) com o orvalho do céu”. Aqui a idéia de imersão é excluída totalmente.

A palavra páirtu, quando significa imergir, não inclui necessariamente a idéia de imersão total. Às vezes tudo o que se quer expressar com a palavra é um mero toque ou a imersão parcial; como em Levítico 4.17: “Molhará (pái|íei) o dedo no sangue e o aspergirá sete vezes perante o Senhor, diante do véu”. Levítico 14.6: “Tomará a ave viva, e o pau de cedro, e o estudo carmesim, e o hissopo e os molhará (páipe u) no sangue da ave que foi imolada sobre as águas correntes”, Todas essas coisas não podiam ser imersas no sangue de uma ave. Boaz disse a Rute, à hora de comer: “Molha (pdh|/eiç) no vinho o teu bocado” (Rt 2.14). Josué 3.15: “E, quando os que levavam a arca chegaram até ao Jordão, e seus pés se molharam (èpácjiriaav) na borda das águas”. 1 Samuel 14.27: “Jônatas ... estendeu a ponta da vara que tinha na mão, e a molhou (epai|jeu) no favo de mel”. Salmo 68.23 (24): “Para que banhes (pacpfi) o pé em sangue, e a língua de teus cães tenha seu quinhão dos inimigos”. Tais exemplos provam que até mesmo páirru), tal como usado na Septuaginta, não inclui, quando significa imeigir, a idéia de imersão completa.

PauuÇw (segundo Trommius), além da passagem já citada de 2 Reis 5.14, só aparece na Septuaginta em Isaías 21.4, onde o grego diz: í) ávopía pe pairníet, “a iniqüidade me batiza (ou me esmaga)”. Nossa versão, aderindo ao hebraico,

traduz: “O horror me apavora”. A Vulgata traz; “Tenebrse stupefecerunt me”. A palavra ocorre duas vezes nos apócrifos Judite 12.7 e Sabedoria 34.27 (31.25). Wahl,[39] ao referir-se a essas duas passagens, define páircopai, *me lavo* = víirtopai, “Eu me lavo”. Em Sabedoria, a expressão é: PairuiÇópevaç dnrò vecpoO, “batizado de um corpo morto”, ou seja, purificado da impureza contraída por tocar um cadáver. Ou, como o traduz Fritzsche, “Der sich wãscht von einem Todten, einer Leiche, sich reinigt von der Befleckung, die ihm die Berührung des Leichn aus zugezogen, vrgl. 4 Moses xix. 11”.[40] À luz da passagem a que se faz referência à guisa de ilustração (Nm 19.11-13) aprendemos que essa purificação se realizava aspergindo as cinzas de uma novilha. (Ver v. 9 e cf. Hb 9.13.) Em Números 19.13, lemos: “Todo aquele que tocar algum morto, cadáver de algum homem, e não se purificar, contamina o tabernáculo do Senhor; essa pessoa será eliminada de Israel; porque a água purificadora não foi aspergida sobre ele, imundo será; está nele ainda sua imundícia”. A água de separação era a água na qual haviam sido misturada as cinzas da novilha vermelha, tal como se acha descrito na primeira parte do capítulo. E era a aspersão da água com a qual se efetuava o batismo, ou a purificação, da pessoa contaminada.

A passagem em Judite não determina nada quanto ao sentido do termo. Simplesmente diz: èpanuÇeio *kv* xrj irape|aPoA.fj èiu xíjç Tnqyfiç xob uôaxoç, “ela batizou-se numa fonte no acampamento”. Se fosse um ponto estabelecido que panxí(w sempre significa imergir, então esta passagem afirmaria que Judite imergiu-se na fonte. Mas se, como crê a vasta maioria dos cristãos, esta palavra significa amiúde lavar ou purificar, sem consideração ao modo em que ocorre a purificação, então a passagem não pode ser tomada como a afirmar nada mais, senão que Judite se lavou na fonte. As circunstâncias do caso favorecem a interpretação posterior. Segundo a narrativa, a terra fora invadida por uma imensa hoste de assírios sob o comando de Holofemes. A resistência parecia impossível e a destruição, totalmente iminente. Nessa emergência, uma jovem, rica e formosa, ardendo de zelo por seu país e sua religião, decidiu fazer um desesperado esforço pela salvação de seu povo. Com tal propósito, e vestida da mais maneira mais atraente possível, dirigiu-se ao acampamento inimigo e apresentou-se perante Holofemes, prometendo ajudá-lo na conquista da terra. O general assírio, seduzido por seu encanto, tratou-a com grande deferência. Ela permaneceu em sua tende sem ser molestada durante três dias, porém se lhe permitiu que fosse à fonte, de noite, para lavar-se. Ao quarto dia foi ela convidada para uma grande festa, na qual Holofemes bebeu excessivamente, de modo que, quando os hóspedes se retiraram e o general ficou em estado de

total embriaguez e impotente, Judite, auxiliada por uma criada, cortou-lhe a cabeça e levou-a ao acampamento de seu próprio povo. Isso causou a derrota dos assírios e a libertação da terra.

As circunstâncias do caso que favorecem a suposição de que Judite não foi à fonte para imergir-se, mas para lavar-se, são: (1.) Ela se encontrava dentro do acampamento, o qual, devido ao tamanho do exército, era necessariamente de grandes dimensões. Mas um acampamento cheio de soldados não parece ser precisamente o lugar apropriado para uma distinta dama banhar-se, mesmo de noite. (2.) O dr. Conant diz: "É evidente que não havia escassez de água para a imersão do corpo, segundo a maneira judaica, ou seja, entrar na água até uma profundidade adequada, e logo afundar-se até que todo o corpo estivesse imerso".[41] Não obstante, parece que as probabilidades estão todas do outro lado. Teria sido uma fonte extraordinária para permitir a imersão de todo o corpo dessa forma. Se a palavra pairxí(w só pudesse significar "imergir-se", estas considerações de nada valeriam. Mas se a palavra significa tanto lavar-se ou purifícar-se quanto imergir-se, elas são de suficiente peso para fazer o prato da balança descer em favor da primeira explicação. De si mesma, porém, esta passagem não prova nada.

O Uso do Novo Testamento

A palavra páirxeiv é usada quatro vezes no Novo Testamento, e em nenhuma passagem expressa a idéia de imersão total. Em Lucas 16.24: "Manda a Lázaro que molhe (Páijjp) em água a ponta do dedo e me refresque a língua". Quando se molha um dedo com água, ele não é imerso. Quando colocado horizontalmente na água e ligeiramente comprimido, ele retém mais da umidade do que se mergulhado perpendicularmente. João 13.26 fala duas vezes de molhar o bocado (pá^aç e égpáijjaç). Mas um bocado segurado com os dedos só é imerso de maneira parcial. Em Apocalipse 19.13, o significado óbvio das palavras xrepipepA.r||J,évoç ipáxiov pepapgévov

afyau é: "Está vestido de uma roupa tinta de sangue". A alusão aqui é provavelmente a Isaías 63.1-6: "Quem é este que vem de Edom, de Bozra, com vestes de vivas cores? ... Por que está vermelho o traje, e tuas vestes, como as daquele que pisa uvas no lagar? O lagar, eu o pisei sozinho ... pisei as uvas na minha ira; no meu furor, as esmaguei, e seu sangue me salpicou as vestes e me manchou o traje todo". Portanto, neste caso o batismo foi por aspersão. Bcmí(a) aparece no Novo Testamento cerca de oitenta vezes; páTTuapa, cerca de

vinte vezes; e pairuopóç, quatro vezes. Como todos admitem que o batismo pode ser efetuado por imersão, e como as purificações no Velho Testamento (chamadas pelo Apóstolo, em Hb 9.10, em grego, “diversos batismos”) eram realizadas por imersão, efusão e aspersão, não surpreenderia se em algumas dessas numerosas passagens o batismo referido implicasse necessariamente a imersão. Resulta, porém, ou assim foi ordenado, que não há passagem alguma dessa natureza em todo o Novo Testamento. Os lugares nos quais aparecem essas palavras podem assim classificados: (1.) Aqueles nos quais, tomados isoladamente, a pretensão é em favor da imersão. (2.) Aqueles nos quais a idéia de imersão fica necessariamente excluída. (3.) Aqueles que não são propriamente decisivos, mas nos quais a pretensão é totalmente em favor da efusão.

1. À primeira classe pertencem aquelas passagens que falam de alguém batizado que foi à (elç) água, e “saiu logo da água” (Mt 3.16; At 8.38, 39). Essas passagens, porém, precisam ser isoladas a fim de criar uma pretensão em favor da imersão. Segundo os antigos relatos, a maneira comum de batizar era que a pessoa entrava na água e então se lhe derramava água na cabeça, e logo saía da água, de modo algum incomodada por roupas ensopadas. E quando nos lembramos do que se diz acerca de João que “saíam a ter com ele Jerusalém, toda a Judéia e toda a circunvizinhança do Jordão, e eram por ele batizados no rio Jordão, confessando seus pecados” (Mt 3.5, 6), parece fisicamente impossível que houvesse imergido toda aquela multidão. Quando todas as circunstâncias são levadas em conta, a pretensão em favor da imersão desaparece, inclusive nesta classe de passagens.

2. A segunda classe de passagens, aquelas que incluem a idéia de imersão, comporta todas aquelas que se relacionam ao batismo do Espírito. Diz-se com freqüência que o Espírito é derramado sobre os homens; mas dos homens nunca se diz que são imersos ou mergulhados no Espirito Santo. Esta idéia é totalmente incongruente. Portanto, quando se diz que os homens são batizados pelo Espírito Santo, como sucede tão freqüentemente, a referência deve ser à efusão do Espírito Santo, através da qual a alma é purificada do pecado. Visto ser o Espírito uma pessoa, e não a mera influência ou energia, a preposição èv, empregada neste contexto (Mt 3.11; Mc 1.8; Jo 1.33; At 1.5; 11.16; 1 Co 12.13), precisa ter função instrumental. A obra que o Espírito Santo efetua em nós é um batismo. Como a água nas mãos de João era o meio purificador para o corpo, da mesma forma o Espírito Santo, enviado ou dado por Jesus Cristo, purifica a alma. Alguns dos comentaristas modernos são tão puristas que não se dispõem a

admitir a mais leve divergência no uso clássico do grego do Novo Testamento. Falam como se os escritores sacros fossem gramáticos gregos, em vez de serem, como ocorria na maioria dos casos, homens sem cultura que escreviam no que para eles era uma língua estrangeira. E assim, pelo fato de a partícula *'iva* ter em grego clássico sempre um sentido de propósito, negam que seja usada no sentido que denote mero resultado ou conseqüência, inclusive em casos como Lucas 22.30: "*Para que* comais e bebais a minha mesa em meu reino". João 6.7: "Não lhes bastariam duzentos denários de pão,*para* receber cada um seu pedaço". Romanos 11.11: "Porventura tropeçaram/>ara *que* caíssem?".! Coríntios 14.13:

"Pelo que, o que fala em outra língua deve orar *para* que a possa interpretar". Assim também, visto que as palavras ihotcúco, ttíouç e tuotóç raramente se encontram nos clássicos em construção com a preposição *kv,* apresentam a interpretação mais desnatural a muitas passagens para não admitirem esta construção no Novo Testamento. Isso se faz a despeito de passagens como Marcos 1.15, tuoteúeTe *kv* tcj) *dmyytXíty.* Gaiatas 3.26: "Pois todos vós sois filhos de Deus, ôià xfjç iríoteuç *kv* XpuJt($ Tr]aoü". Efésios 1.15: "Depois que ouvistes de vossaTTÍatLv *kv* tc3 Kupíq> Tr)aoü", e muitas outras de semelhante gênero. De igual forma, devido ao fato de o sentido instrumental de *kv* ser raro nos clássicos, ele é evitado tanto quanto possível nas Escrituras. O batismo *kv* irveúpcm, em vez de ser entendido como significando um batismo por intermédio do ou com o Espirito, faz-se significar "na esfera do Espírito", e o batismo *kv* impí, batismo "na esfera do fogo". O que isso pode significar, seria difícil que entendessem aqueles a quem a Bíblia é dirigida. Contrastam-se o batismo de João e o de Cristo. O primeiro batizava com água; o outro, com o Espírito Santo. Em Atos 1.5, lemos: "João certamente batizou com água (üôau, o dativo instrumental simples), mas vós sereis batizados (ev Jlveúpau *àyíw)* com o Espírito Santo não muito depois destes dias". Visto que batizar üõrm não pode significar imergirem água, tampouco batizar *kv* tw ITueúpau pode significar imergir no Espírito. O fato é que (3<mí(ei,v não expressa nenhum modo particular de ação. Quanto a tingir, expressa qualquer ação através da qual se imprime cor a um objeto; sepultar, qualquer tipo de ação através da qual se oculta e protege um objeto; e assim batizar expressa qualquer ação através da qual uma pessoa é levada a uma condição de molhada, purificada ou até mesmo embriagada, como por ópio ou vinho.

Outra passagem em que aparece esta palavra, na qual está presente a idéia de imersão, é 1 Coríntios 10.1, 2: "Ora, irmãos, não quero que ignoreis que nossos

pais estiveram todos sob a nuvem, e todos passaram pelo mar, tendo sido todos batizados, assim na nuvem como no mar, com respeito a Moisés". O povo passou pelo mar a pé enxuto. Pelo que se pode saber, nem sequer uma gota de água os tocou. A nuvem mencionada era indubitavelmente a coluna de nuvem diurna e a coluna de fogo noturna, as quais conduziram o povo através do deserto. O sentido simples e geralmente aceito desta passagem é que, assim como uma pessoa é trazida, pelo batismo cristão, ao grupo dos discípulos professos e confessos de Cristo, assim os hebreus foram conduzidos, pelas manifestações supematurais do poder divino, que se especificam nesta passagem, à relação de discípulos e seguidores de Moisés. Não há alusão alguma, neste caso, nem à imersão, nem à efusão, nem à aspersão.

Outra passagem que pertence a esta classe é Marcos 7.4: "Quando voltam da praça, não comem sem se aspergirem (ponruacovTou.); e há muitas outras coisas que recebem para observar, como a lavagem de copos, jarros e vasos de metal (kXivwv, e camas)". Afirmar que imergiam camas ou divãs é mero ato de desespero. O batismo significa, aqui, como em todas as demais partes quando empregado para denotar um rito religioso, uma purificação simbólica através da água, sem a menor referência ao modo no qual se concretizava essa purificação.

3. A terceira classe de passagens inclui todas aquelas nas quais a idéia de imersão, ainda que não seja totalmente excluída, é muitíssimo improvável. O falecido dr. Edward Robinson, a maior autoridade em relação a tudo o que diz respeito à topografia e à geografia física da Palestina e aos hábitos de seus habitantes, até onde são determinados pela natureza do país, diz: (1.) "Exclui-se, de modo geral, a idéia de banhos privados em famílias, em Jerusalém e

na Palestina". (2.) "Em Atos 2.41 declara-se que três mil pessoas foram batizadas em Jerusalém, aparentemente em um só dia, na época de Pentecostes, em junho; e em Atos 4.4 está implícito necessariamente o mesmo rito envolvendo mais cinco mil. Nesses casos temos, contra a idéia de imersão, uma dificuldade aparentemente insuperável, em virtude da escassez de água. No verão não há nenhuma corrente de água nas proximidades de Jerusalém, com exceção do ribeiro de Siloam, a uns poucos passos de longitude; e a cidade é e sempre foi suprida de água provinda de suas cisternas e reservatórios públicos.[42] Não é possível que tivesse ela quantidade suficiente provinda de alguma dessas fontes para a imersão de oito mil pessoas. A mesma escassez de água impedia o uso de banhos privados, em geral, e assim também se exclui adicionalmente a idéia de banhar-se" em passagens como Lucas 11.38; Marcos 7.2-8. Ele

confirma sua conclusão observando ainda: (3.) “Nas mais antigas versões latinas do Novo Testamento, como, por exemplo, a Itálica, que Agostinho considerava como sendo a melhor de todas,[43] e que tudo indica remonta ao segundo século e a alguns usos relacionados com a era apostólica, o verbo grego PauríCtó é invariavelmente transcrito na forma latinizada ‘baptizo’, não sendo jamais traduzido por ‘immergo’, nem com algum outro termo similar, provando que havia algo no rito do batismo a que esses termos não correspondiam.[44] (4.) As fontes batismais que ainda se vêem[45] entre as ruínas das mais antigas igrejas gregas na Palestina, como em Tekoa e Gofna, e que aparentemente pertencem a uma época muito primitiva, não são suficientemente grandes a ponto de admitir o batismo de adultos por imersão, e é evidente que nunca foram destinadas a tal uso”.[46]

Portanto, é muitíssimo improvável que os milhares mencionados nos primeiros capítulos de Atos fossem batizados por imersão. A mesma improbabilidade temos no caso do centurião em Cesaréia e do carcereiro de Filipos. Com respeito ao primeiro, disse Pedro: “Pode acaso alguém recusar a água?”, o que implica naturalmente que a água devia ser trazida a Comélio, e não ser ele levado à água. Quanto ao carcereiro, lemos (At 16.33) que ele e todos os seus foram batizados dentro do cárcere, como subentende a própria narrativa, à meia-noite. E temos a mesma improbabilidade contra a suposição de que o eunuco mencionado em Atos 8.27-38 tivesse sido batizado por imersão. Estava, pois, viajando por uma região desértica do país para Gaza quando Felipe se encontrou com ele. “seguindo eles caminho fora, chegando a certo lugar onde havia água (èirxí xt üôoop, alguma água)”. Não se conhece em toda a região qualquer corrente de água suficientemente profunda para permitir a imersão de um ser humano. Aliás, é possível que existisse um reservatório ou tanque naquela circunvizinhança, mas é algo a presumir-se sem nenhuma evidência e contra toda a probabilidade. Diz-se que “desceram à água” e “saíram da água”. Mas isso também poder-se-ia dizer ainda que a água não fosse suficientemente profunda para cobrir os tornozelos.

O pressuposto contra a imersão é ainda mais forte no caso mencionado em Marcos 7.4. Ali lemos que “os fariseus e todos os judeus”, “quando voltam da praça, não comem sem se aspergirem *(kàv* |ít'i pairuíauiuxca)”. Consideremos aqui: (1.) Que os banhos privados em

Jerusalém eram coisa bastante infreqüente, pelas próprias condições da cidade. (2.) Que o que se diz, não se diz meramente dos homens de riquezas e alto

escalão que se presumem possuir comodidades e luxos, que as pessoas comuns não podiam desfrutar. Diz-se dos “fariseus”, classe numerosa, e não só dessa classe, mas também de “todos os judeus”. É quase incrível, em tais circunstâncias, que “todos os judeus” se imergissem cada vez que chegassem da àyopa„ ou seja, de “um lugar de reunião pública em povoações e cidades; qualquer público, onde o povo se reunia ou para tratar de negócios ou para assentar-se e conversar. Nas cidades orientais, esses lugares públicos ficavam geralmente dentro dos portões; e ali se consumavam os negócios públicos, as sessões dos tribunais e também os mercados”.[47] É muito difícil crer que todos os judeus se imergissem cada vez que chegavam de um lugar de reunião pública, considerando que não tinham disponíveis as instalações para a imersão. (3.) As palavras batizar e lavar se entrelaçam em toda essa conexão, de tal maneira que se prova que, na mente do escritor, eram expressões sinônimas. Os fariseus se queixavam de que os discípulos comiam com as mãos não lavadas (àvíirioiç), porque eles não comiam a não ser que lavassem (víi|/g)vtíh) as mãos; e quando chegavam da praça não comiam sem se lavar (pcnrtíawvTcu); e se apegavam à lavagem (Patruopoúç) de copos, jarros e vasos de metal, de leitos e divãs. Batizar as mãos era lavar as mãos; e a maneira normal de fazer tais abluções no Oriente é derramando água sobre as mãos (ver 2Rs 3.11).

É coisa notória que as várias abluções prescritas pela lei de Moisés eram às vezes realizadas por imersão, às vezes por efúsão e às vezes por aspersão. E não é menos certo que os escritores sacros chamam a todos esses modos de purificação ôiácjiopoi pairuapoí, como em Hebreus 9.10 e Marcos 7.4.

E assim, no que diz respeito ao Novo Testamento, não há um só caso em que o batismo implique necessariamente a imersão; há muitos casos nos quais este sentido é totalmente inadmissível, e muitos outros nos quais é improvável no grau máximo. Se a imersão fosse indispensável, por que não se empregaria a palavra ícaTaõúa) para expressar o mandamento? Se se quisesse expressar aspersão exclusiva, por que não empregar paívw ou pctvu(co? Simplesmente porque o modo é nada, e a idéia é tudo, foi escolhida uma palavra que incluísse todos os modos nos quais a água pudesse ser aplicada como meio de purificação. E tal palavra é p<mí(o>, pela qual não há substituto legítimo, e por isso a palavra foi retida por todas as igrejas da cristandade, até mesmo pelos próprios batistas.

O Uso Patrístico

Este é um campo vasto e densamente emaranhado, no qual qualquer um pode encontrar o que porventura busque, exceto se buscar uma prova de que os pais sempre empregaram a palavra pcorríÍG) no sentido de imersão. Falam eles das águas do caos como que batizadas pelo Espírito de Deus que se movia sobre elas; foram por isso santificadas e a elas foi comunicado um poder santificador. O único ponto de interesse aqui é que Tertuliano, por exemplo, considerava isso como "baptismi figura", uma figura do batismo. O ponto de semelhança seguramente não era a imersão.

Além disso, porém, Suicer apresenta dos escritos dos pais não menos que oito "represen-

tados da palavra batismo (voeis páimapa significationes)", ilustrando-os copiosamente. (1.) O dilúvio foi um batismo, não só para o mundo, purificando-o de seus pecados, mas também para Noé e sua família, como meio de salvação. Portanto, como foram salvos pelas águas, aqueles que elevaram a arca, assim somos salvos pelo batismo. (2.) O batismo de Moisés, quando passou pelo mar Vermelho. O mar era o símbolo da água do batismo; a nuvem, do Espírito Santo. (3.) O dos hebreus, porquanto entre eles toda a pessoa ou coisa impura, ÈA.oúeto üôau, era lavada com água. Essa lavagem, qualquer que fosse o seu modo, era um batismo. (4.) O batismo de João, que era considerado introdutório, não espiritual, não comunicando o Espírito, mas simplesmente conduzindo ao arrependimento. (5.) O batismo de Jesus. BantíCei IqaoGç, àAA' *kv* irveúpau. Aqui se exclui a imersão. (6.) De lágrimas, ôià ôaKpúcov. "Conheço um quinto, diz Gregário Nazianzeno,[48] "por lágrimas, porém muito laborioso, quando alguém lava (ó Àoúcov) seu travesseiro e seu leito cada noite com suas lágrimas". (7.) De sangue. Os mártires foram batizados com sangue. A cruz e a morte de Cristo foram chamadas seu batismo, porquanto através delas ele fez a purificação dos pecados dos homens. (8.) O batismo de fogo. Isso é às vezes entendido como sendo do Espírito Santo, que purifica como o purifica o fogo; outras vezes, da conflagração final, quando a terra for purificada com fogo. E assim, para os pais, o batismo era o ato de purificação, e não meramente, nem tão-somente, o ato de imersão.[49]

Não se nega que pairtíCeiv signifique imergir, nem que seja empregado amiúde neste sentido por parte dos pais e por parte dos autores clássicos; não se nega que o rito cristão fosse amiúde administrado, depois da era apostólica, por imersão; nem sequer se nega que durante certos períodos da história da Igreja, e em certas regiões, fosse a imersão o método comum pelo qual se administrava o

batismo; que fosse o método comum nas igrejas apostólicas; que fosse em qualquer tempo ou em qualquer parte da Igreja o método exclusivo; e, mais especialmente, nega-se que a imersão seja agora e em toda a parte obrigatória ou necessária à integridade do batismo cristão.[50]

A Universalidade do Evangelho

O terceiro argumento geral acerca desta questão deriva do fato de que o evangelho se destina a todas as classes de pessoas e a todas as partes da terra. Não se propõe exclusivamente aos fortes e robustos, mas também aos débeis, aos enfermos e aos moribundos.

Não deve ele se limitar às regiões quentes ou temperadas da terra, mas deve ser pregado, e suas ordenanças devem ser administradas onde se possam encontrar pessoas caídas. O batismo por imersão seria certamente fatal a muitas pessoas enfermas; aos moribundos, seria impossível. Aos moradores da Groelândia, se fosse possível, uma tortura; e aos habitantes dos desertos da Arábia e da África, só poderia ser administrado nos longos intervalos ou no final de uma longa peregrinação. O batismo, porém, é um dever imperativo. O mandamento de Cristo é: “Ide por todo o mundo e fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo”. Não é possível crer que nosso bendito Senhor ordenasse um rito externo como modo de professar sua religião, cuja observação fosse extremamente difícil sob diversas circunstâncias e impossível em certas ocasiões.

Argumento Derivado do Desígnio da Ordenança

Este argumento foi antecipado no início desta seção. Precisa, porém, de uma consideração mais particular. (1.) Admite-se que o batismo é um sinal, e que a bênção que ele representa é a purificação do pecado. (2.) Admite-se que as purificações teocráticas, que tinham o mesmo sentido geral, eram levadas a bom termo através de imersão, efusão e aspersão. (3.) Admite-se que a alma é purificada da culpa do pecado através do sangue de Cristo. (4.) Admite-se que sob o Velho Testamento a aplicação do sangue dos sacrifícios pelo pecado se expressava mediante o ato de aspergir. Era aspergido sobre o povo (Êx 24.8), em benefício de quem se ofereciam os sacrifícios; era aspergido sobre o altar; e, por parte do Sumo Sacerdote, sobre o propiciatório. No Novo Testamento, a aplicação do sangue de Cristo é expressa pelo uso da mesma palavra. “Eleitos ... para ... a aspersão do sangue de Jesus Cristo” (lPe 1.2). “E a Jesus, o Mediador

da nova aliança, e ao sangue da aspersão que fala coisas supe-riores ao que fala o próprio Abel" (Hb 12.24). (5.) Além do mais, admite-se que a purificação da alma, da contaminação moral do pecado, é efetuada pela renovação procedente do Espírito Santo. (6.) Admite-se que a comunicação das influências santíficadoras do Espírito se expressa pelo emprego de duas figuras familiares, a da unção com óleo e a do derramamento de água. Os reis, sacerdotes e profetas eram ungidos. O povo de Deus é chamado de seus "ungidos". O Apóstolo João diz aos crentes: "E vós possuis a unção que vem do Santo e todos tendes conhecimento. ... como sua unção vos ensina a respeito de todas as coisas, e é verdadeira, e não é falsa, permanecei nele, como também ela vos ensinou" (Uo 2.20, 27). A outra figura não é menos familiar (Is 32.15; J1 2.28). As influências do Espírito são comparadas à chuva que rega a terra e ao orvalho que cai sobre a erva segada. À luz de tudo isso, é evidente que a verdade simbolizada no batismo pode ser representada pela imersão, pela efusão ou pela aspersão; porém a ordenança é mais significativa e mais conforme à Escritura quando aplicada a efusão ou a aspersão.

§ 8. ri *Fórmula do Batismo*

Ela está prescrita de maneira autoritativa em Mateus 28.19. Cristo deu um mandamento perenemente obrigatório à sua Igreja de batizar "em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo". Nesta passagem, a preposição elç (elç xò ovopa) significa para ou em referência a.

Paulo pergunta aos coríntios: "ou fostes batizados elç xò õvopa IIaúA,ou?" (1 Co 1.13 - vosso batismo vos fez discípulos de Paulo?). Ele lhes diz (ICo 10.2) que os pais "foram batizados para Moisés", elç xòv Mcoopv, foram feitos e professaram ser discípulos de Moisés. Assim em Romanos 6.3, lemos que "fomos batizados elç Xptaxòv Iqaouv para Jesus Cristo". Gálatas 3.27: "Batizados em (elç) Cristo". Segundo esta fórmula, o que recebe o batismo como rito cristão por isso professa estar naquela relação com o Pai, o Filho e o Espírito Santo que mantêm aqueles que professam receber a Deus Pai como seu Pai; a Deus Filho como seu Salvador; e a Deus Espírito Santo como seu mestre e santifícador. E isso envolve o compromisso de receber a Palavra, da qual o Espírito é o Autor, como regra de sua fé e de sua prática.[51]

Há vários casos nos quais se diz ter sido o batismo administrado *ev* xw àvapau, no nome de Cristo, em vez de elç xò õvopa, para, ou em referência a. E em Atos 2.38 emprega-se a preposição êirí, em vez de êiuqi àvópaxi. É duvidoso se se

pretendia expressar algo matert-almente diferente através dessa mudança das preposições e dos casos. Batizar, eiri, ou òvópaxi, significa batizar “no nome” etc., de Cristo, ou seja, com base na autoridade de Cristo. O rito é administrado em obediência a seu mandamento, na forma que ele prescreveu, e com a intenção para a qual ele o ordenou.

Em Atos lemos reiteradamente que os Apóstolos batizaram seus conversos em “o nome de Cristo”. Não se deve inferir, com base nesse fato, que eles se afastaram da forma prescrita em Mateus 28.19, e administraram a ordenança usando as palavras “eu te batizo no nome de Cristo”, ou “eu te batizo elç Xpioxóv para Cristo”. É desnecessário pressupor tal coisa, porquanto o batismo administrado da maneira prescrita em Mateus 28.19 é um batismo tanto em nome, ou pela autoridade de Cristo, quanto para ou em referência a ele. E assim como essa inferência é desnecessária, é igualmente improvável. É bastante improvável que os Apóstolos se afastassem da forma tão solenemente prescrita por seu Divino Senhor; e ainda é improvável que haja ocorrido um desvio desse tipo, com base no fato de que a forma prescrita em Mateus tem sido empregada em todas as épocas e partes da Igreja.

§ 9. *Os Sujeitos do Batismo*

“O Batismo não deve ser ministrado àqueles que estão fora da igreja visível, enquanto não professarem sua fé em Cristo e obediência a ele, mas os filhos daqueles que são membros da igreja visível devem ser batizados”.[52]

A pergunta “Quais são os sujeitos apropriados do batismo?” deve ser determinada pelo desígnio da ordenança e pela prática dos Apóstolos. Já vimos, com base em nossos padrões, que os sacramentos (e naturalmente o batismo) foram instituídos para significar, selar e aplicar aos crentes os benefícios da redenção de Cristo. A recepção do batismo, em referência aos adultos, é um ato inteligente, voluntário, que por sua natureza envolve: (1.) Uma profissão de fé em Cristo; e (2.) Uma promessa de adesão a ele,

Isso é evidente:

1. Com base no mandamento de Cristo de fazer discípulos em todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo. Um discípulo, porém, é às vezes um receptor das doutrinas ensinadas, e um seguidor. E assim todos os que se tomam discípulos por meio do batismo são arrolados no número

daqueles que recebem a Cristo como seu Mestre e Senhor, e que professam obediência e se entregam a seu serviço.

2. Isso se toma ainda mais evidente à luz da prática uniforme dos Apóstolos. Em cada caso registrado de sua administração do rito, fé por parte dos que o recebiam era a condição. A resposta de Filipe ao eunuco que perguntou: “Que impede que eu seja batizado?”, foi “É lícito, se crês de todo o coração”, revelando o princípio sobre o qual os Apóstolos agiram invariavelmente nesta questão.

3. Esta tem sido em todas as épocas a prática da Igreja. Ninguém foi admitido na Igreja sem uma profissão inteligente de fé em Cristo e o solene compromisso de obedecer-lhe. A prática dos missionários romanistas de batizar os pagãos de maneira multitudinária dificilmente pode ser considerada uma invalidação desta declaração.

Ainda que este tenha sido o princípio admitido universalmente, não é pouca a diversidade no que tange à sua aplicação, à luz das diferentes posturas acerca da natureza da fé e do caráter da obediência que o evangelho demanda. Não obstante, em alguns pontos sempre houve certa concordância geral.

Qualificações para o Batismo de Adultos

1. A fé pressupõe o conhecimento pelo menos das doutrinas fundamentais do evangelho. Alguns podem ampliar e outros reduzir indevidamente o número das doutrinas; mas nenhuma igreja advoga o batismo dos que são totalmente ignorantes. Se o batismo envolve uma profissão de fé, tem de envolver uma profissão de fé em determinadas doutrinas; e essas doutrinas devem ser conhecidas, a fim de poderem ser professadas. Portanto, na Igreja primitiva havia uma classe de catecúmenos ou candidatos para o batismo, os quais se submetiam a um curso regular de instrução. Tal curso durava, segundo as circunstâncias, de alguns meses até três anos. Esses catecúmenos não eram só jovens, mas amiúde pessoas na maturidade da vida e pertencentes a todos os graus de cultura. Quando as igrejas cristãs eram estabelecidas no centro das grandes cidades pagãs, o evangelho não podia deixar de chamar a atenção geral. Despertava-se, em maior ou menor grau, o interesse de pessoas de todas as classes. Muitos ficavam tão impressionados com a excelência da nova religião, que desejavam aprender suas doutrinas e unir-se à companhia dos crentes. Sendo que em muitos casos esses candidatos ao batismo eram pessoas de grande

cultura, era necessário que seus mestres fossem homens plenamente instruídos e disciplinados. Por isso encontramos homens como Pantsenus, Clemente e Orígenes, sucessivamente à

frente da escola de catecúmenos de Alexandria.[53] Tais escolas, ainda que primariamente designadas para os convertidos dentre os judeus e gentios, devido a seu elevado caráter, logo começaram a ser freqüentadas por outras classes, e especialmente pelos que estavam sendo instruídos para o ministério. Quando o cristianismo passou a ser a religião predominante e as fileiras da Igreja se engrossaram, não de convertidos de idade madura, mas dos nascidos dentro de sua esfera e batizados em sua infância, deixou de existir a necessidade de tais escolas. Seu lugar, porém, foi tomado pela instrução dos jovens em preparação para sua confirmação ou sua primeira comunhão.

2. Todas as igrejas concordam em exigir dos adultos, que são candidatos ao batismo, que façam profissão de sua fé em Cristo e no evangelho de sua salvação.

3. Todas concordam em exigir que os batizandos renunciem ao mundo, à carne e ao diabo. Isso implica afastar-se do pecado e volver-se para Deus.

Ainda que tais princípios, como os supramencionados, sejam comumente admitidos, há, na prática, grande diversidade em sua aplicação. Onde a Igreja era pura e seus ministros fiéis, tais requisitos eram rigorosamente observados; mas onde se dava o contrário, aceitava-se o assentimento mais formal ao credo da Igreja, e às vezes evidentemente insincero, como profissão de fé; e aceitava-se uma renúncia do mundo compatível com o devotamento a seus prazeres e pecados, em vez de um arrependimento genuíno. Não obstante, é útil formar uma idéia clara do que a Igreja tem o direito de exigir dos adultos quando estes solicitam o batismo. É evidente, à luz dos ensinamentos das Escrituras, e dos princípios reconhecidos de todas as igrejas cristãs, que somos obrigados a exigir isto de todos os candidatos: (1.) Um competente conhecimento do evangelho. (2.) Uma profissão de fé crível. (3.) Uma conduta sem escândalo.

A questão, embora simples em sua enunciação geral, envolve, não obstante, grande dificuldade. Como é quase universal, no que tange aos adultos, que as qualificações para o batismo sejam as mesmas para a admissão à mesa do Senhor, a pergunta “Quais são as qualificações para o batismo de adultos?” confunde-se com a pergunta “Quais são as qualificações para ser membro da

Igreja?". A resposta, é evidente, deve ser determinada pelos conceitos assumidos quanto à natureza e às prerrogativas da Igreja. Conseqüentemente, descobrimos que há três pontos de vista gerais no que tange às qualificações para o batismo de adultos, fundamentados nos três conceitos genéricos da natureza da Igreja.

A Teoria Romanista da Igreja

Primeiro, a teoria derivada da antiga teocracia e da analogia entre a Igreja e uma comunidade civil. A teocracia, ou a Igreja sob a antiga dispensação, era essencial e extemamente um corpo organizado. Todos os descendentes naturais de Abraão, através de Isaque, eram, em virtude de seu nascimento, membros da "Comunidade de Israel". Como tal, independentemente de seu próprio caráter moral ou do caráter de seus pais, tinham direito a todos os privilégios da economia sob a qual viviam. Eram livremente admitidos aos serviços do Templo, à Páscoa e a todas as festas sagradas e instituições típicas da dispensação mosaica, inclusive àquelas que eram verdadeiramente de caráter sacramental. Os hebreus estavam,

naturalmente, sujeitos às leis da teocracia sob a qual viviam; pelas mínimas ofensas perdiam o direito a este ou aquele privilégio, ou se sujeitavam a alguma penalidade específica; e pelas ofensas graves eram excomungados ou eliminados do seio do povo. Tudo isso encontra paralelo nas esferas deste mundo. Todos os cidadãos ingleses de nascença são súditos da coroa e com direito a todos os privilégios de cidadãos ingleses; podem ser bons ou maus cidadãos, porém sua cidadania não depende de seu caráter; eles podem ser punidos por suas ofensas, mas não podem ser privados de seus direitos de cidadãos, a menos que sejam banidos.

Esta teoria tem sido, por romanistas e romanizantes, transferida fisicamente para a Igreja. A Igreja, segundo eles, é essencial e extemamente uma sociedade organizada. Todos os nascidos dentro de seu território são "ipso facto" seus membros, com direito a todos os seus privilégios. Desfrutam do direito a todos os seus sacramentos e ordenanças, não em virtude de seu caráter, mas em virtude de seu direito hereditário. E assim Mr. Palmer,[54] da Escola Anglicana de Oxford, diz que as Escrituras não fazem menção alguma a regeneração, santificação ou piedade visível ou invisível como pré-requisito para a admissão ao sacramento do batismo.[55] Sem dúvida, um sacerdote hebreu piedoso exortaria os que se chegassem para oferecer sacrifícios ou celebrar a Páscoa a que participassem

desses serviços em espírito de devoção e no exercício da fé, assegurando-lhes que o que se levava em conta não era o mero serviço externo. O romanista, com sua teoria “ex opere operato” dos sacramentos, dificilmente iria além disso, mas, indubitavelmente, exortaria o candidato ao batismo, bem como a todos os que se chegassem aos sacramentos da Igreja, a cumprir esses deveres em espírito adequado. Mas isso nada tem que ver com o direito de acesso. Podemos exortar os cidadãos a exercer seus direitos cívicos conscientemente e com a devida consideração para com os interesses do país, mas seus próprios direitos não devem ser questionados.

O mesmo resultado é alcançado, ainda que em uma teoria diferente, em todos os países nos quais a Igreja e o estado são tão unidos que o cabeça do estado é o cabeça da Igreja; e que a membresia na Igreja é a condição de cidadania no estado. Esse foi, durante séculos, o caso na Inglaterra, e é assim em grande extensão nos dias atuais. O soberano reinante é ainda o cabeça da Igreja, a suprema autoridade na administração de seu governo. As leis da Igreja são atos do Parlamento; cada cidadão inglês, a menos que voluntariamente se tome uma exceção, tem o direito a todos os serviços da Igreja, inclusive o direito a ser sepultado como cristão “na infalível esperança de uma bem-aventurada ressurreição”. Até anos recentes, ninguém podia exercer ofício importante, especialmente no exército ou nas forças armadas, se não estivesse em comunhão com a Igreja estabelecida. Assim também na Prússia, o cabeça do estado governa a Igreja. Ninguém, a não ser um romanista ou um hebreu, pode casar-se, tomar-se um aprendiz, ou iniciar-se na prática de uma profissão, sem produzir um certificado de batismo e confirmação.

A Teoria Puritana da Igreja

A segunda teoria geral da natureza da Igreja é aquela que, por amor à conveniência, pode ser chamada puritana. A palavra puritano tem na história um sentido muito mais amplo do que aquele assinalado pelo uso moderno. Na história inglesa, a designação puritanos aplicava-se a todos aqueles que, sob os reinados de Elizabete e Carlos I, viviam desejosos de mais uma reforma na Igreja. Muitos prelados, e milhares de episcopais e presbiterianos, incluíam-se nessa classe. O uso moderno tem limitado o termo aos independentes ou congregacionalistas, os seguidores de Brown e Robinson. Portanto, eram amiúde chamados brownistas. Segundo eles, a Igreja visível consiste nos regenerados; e o dever e a prerrogativa da Igreja é estabelecer o critério sobre a questão se o candidato a ser admitido aos sacramentos realmente nasceu de Deus. Por isso, na

nova Inglaterra, houve ampla distinção entre a Igreja e a paróquia. A primeira consistia do corpo de comungantes; a última, daqueles que, embora não comungantes, freqüentavam o mesmo lugar de culto e contribuíam para o sustento do ministro e para outras despesas congregacionais. “Reunir a Igreja” significava reunir os número dos que eram admitidos à Ceia do Senhor. Isso, naturalmente, implica que somente os comungantes formam a Igreja. Tal ponto de vista granjeou ascendência neste país, até mesmo, em grande extensão, entre os presbiterianos.

A Teoria Protestante Comum

Segundo nossos padrões, a Igreja visível consiste em todos os que professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos. A teoria protestante comum acerca da Igreja concorda com a dos puritanos nos seguintes pontos: (1.) Que a Igreja genuína e invisível, como um todo, consiste nos eleitos. Essa é a Igreja que Cristo amou, pela qual se entregou, para santificá-la e apresentá-la a si mesmo como Igreja gloriosa e sem mácula nem ruga (Ef 5.2527). (2.) Que a Igreja genuína e invisível, sobre a terra, consiste em todos os genuinamente crentes. (3.) Que a profissão de fé, feita pelos que são batizados, ou se chegam à mesa do Senhor, é uma confissão de fé verdadeira. Ou seja, os batizados professam ser cristãos. O ponto de diferença entre as teorias diz respeito ao dever e à prerrogativa da Igreja em questão. Em consonância com um conceito, a Igreja se vê obrigada a contentar-se, em seu critério, que o candidato é realmente regenerado; em consonância com o outro, tal critério é expresso ou está implícito na recepção de alguém à comunhão da Igreja. Como Cristo não deu a seu povo o poder de sondar o coração, também não impôs sobre eles o dever que implica a posse de tal poder. Ambas as partes demandam a profissão de fé por parte do candidato à membresia. Uma parte, porém, entende por credibilidade aquilo que constrange a crer; a outra, aquilo que pode ser crido, ou seja, aquilo contra o qual não se pode aduzir nenhuma evidência tangível. Se tal candidato foi herege, ou se sua maneira de viver contradiz sua profissão [de fé], ele não deve ser recebido; e se já se encontra na Igreja, ele deve, como diz o Apóstolo, ser rejeitado. A doutrina protestante comum é que nada nos autoriza a recusar a admissão de uma pessoa na Igreja, o que não justifica sua exclusão se já é membro dela. Se tal pessoa é culpada de alguma “ofensa” ou “escândalo”, então que seja excluída; e se ela se acha culpada de qualquer “ofensa” ou “escândalo”, então que não seja admitida à membresia, não importa qual venha ser sua profissão [de fé] ou detalhe de sua experiência. O falecido dr. John M. Mason

clara e vigorosamente expressa a doutrina comum sobre este tema, quando afirma: “Uma profissão do cristianismo, digna de confiança, é tudo o que ela [a Igreja] requer para a comunhão. Ela pode ser enganada; em última análise, ela pode ser, e amiúde tem sido, incapaz de manter a homens maus fora de seu santuário. E não é culpa dela, visto não ser ela onisciente. Mas não tem o direito de duvidar da sinceridade, recusar privilégio nem infligir censura quando ela não pode pôr seu dedo em algo que seja repugnante ao amor ou às leis de Deus”.[56] E na página seguinte, diz ele: “Uma profissão de fé em Cristo, e de obediência a ele, não desacreditada por outros traços do caráter, qualifica um adulto aos privilégios de sua Igreja”.

Este não é o lugar para a discussão da questão concernente à natureza da Igreja. Essas teorias são simplesmente mencionadas aqui em virtude de estarem dentro do tema do batismo de adultos. Segundo todas essas teorias, os adultos crentes têm, pelo mandamento de Cristo, direito ao batismo cristão. Muito mais dificuldade acompanha a próxima questão.

§ 10. O *Batismo Infantil*

A dificuldade sobre este tema consiste no fato de que o batismo, por sua própria natureza, envolve profissão de fé; é a forma na qual, através da ordenança de Cristo, ele tem de ser confessado diante dos homens; as crianças, porém, são incapazes de fazer tal confissão; portanto, não são objetos apropriados do batismo. Ou, pondo a questão de outra forma: os sacramentos pertencem aos membros da Igreja; a Igreja, porém, é a companhia dos crentes; portanto, as crianças não podem exercer fé, por isso não são membros da Igreja e, conseqüentemente não devem ser batizadas.

A fim de justificar o batismo das crianças, temos de alcançar e autenticar um conceito de Igreja que inclua os filhos dos pais crentes. A palavra Igreja é usada nas Escrituras e na vida comum em muitos sentidos diferentes: (1.) Significa todo o corpo dos eleitos, como em Efésios 5.25, e quando lemos que a Igreja é o corpo ou a esposa de Cristo, que está cheia de seu Espírito etc. (2.) Significa qualquer número de crentes considerados coletivamente; ou todo o número de crentes que residem em algum lugar ou distrito, ou por todo o mundo. Neste sentido empregamos o termo quando oramos a Deus para que abençoe sua Igreja universal, ou sua Igreja em determinado lugar. (3.) É usada como um termo coletivo para o corpo dos crentes professos em algum lugar; como quando falamos da Igreja de Jerusalém, de Efeso ou de Corinto. (4.) É usada para

qualquer número de crentes professos juntamente comprometidos por um padrão comum de doutrina e disciplina; como a Igreja da Inglaterra, a Igreja da Escócia, a Igreja Luterana e a Igreja Reformada. E (5.) É usada para todos os que professam a verdadeira religião pelo mundo inteiro, considerados unidos na adoção do mesmo credo geral e na submissão comum a Cristo.

É evidente que nenhuma definição de Igreja pode incluir todos os sentidos em que a palavra é legitimamente usada; e portanto podemos afirmar da Igreja, em certo sentido da palavra, o que seria negado dela em sentido diferente; e da mesma pessoa se pode dizer pertencer ou não à Igreja segundo o significado alcançada da palavra. Na presente discussão, por Igreja se quer dizer o que é chamado Igreja visível; ou seja, todo o corpo daqueles que

professam a verdadeira religião, ou qualquer número dos professantes unidos com o propósito de cultuar publicamente a Cristo e exercer vigilância e cuidado mútuos. Com respeito ao batismo infantil, devem-se manter as seguintes proposições.

Primeira Proposição. A Igreja Visível é uma Instituição Divina

Acerca da Igreja neste sentido, ensina-se claramente nas Escrituras que a vontade de Deus é que essa Igreja deve existir sobre a terra. Isso o cristão não nega. Deus impôs a seu povo deveres que são necessários para que vivam assim associados em um corpo visível organizado. Unem-se em seu culto; na instrução e na propagação de sua verdade; no testemunho acerca de Deus em todas as épocas e em todas as partes do mundo. Ele prescreveu as condições de membresia nesse corpo e ensinou quem deve ser excluído de sua comunhão. Designou oficiais, especificou suas qualificações, suas prerrogativas e o método de sua designação. Sancionou leis para seu governo. Sua origem, progresso e consumação estão traçados na história e na profecia, do início ao final da Bíblia. Esse é o reino de Deus do qual nosso Senhor falou em diversas parábolas e o qual é declarado que em última instância incluirá todas as nações da terra.

Segunda Proposição. A Igreja Visível Não Consiste Exclusivamente nos Regenerados

Não é menos claramente revelado que não é o propósito divino que a Igreja visível sobre a terra consista exclusivamente dos verdadeiros crentes. Isso é

evidente (1.) Porque a obtenção de tal resultado em qualquer sociedade ou governo administrado pelos homens é uma possibilidade. Exigiria que os oficiais da Igreja, ou a própria Igreja, tivesse poder para ler o coração e ser infalível nos juízos do caráter. (2.) As condições que, sob ambas as dispensações, ele prescreveu para a admissão em sua sociedade visível de seus adoradores professos são aquelas que os homens não verdadeiramente regenerados não podem possuir. Essas qualificações, como já vimos, são o competente conhecimento e a autêntica profissão de fé e obediência. (3.) Nosso Senhor expressamente proíbe a tentativa. Ele compara seu reino externo, ou Igreja visível, a um campo no qual joio e trigo crescem juntos. Ele proibiu seus discípulos de tentar separá-los, uma vez que não podiam, em todos os casos, distinguir um do outro. Deve-se permitir que ambos cresçam juntos até o tempo da ceifa. (4.) Cristo, que conhece todos os corações, admitiu Judas ao grupo de seus discípulos mais favorecidos, e inclusive o fez Apóstolo. (5.) Têm fracassado todas as tentativas de fazer uma Igreja consistir exclusivamente nos regenerados. Até onde se sabe, jamais existiu tal igreja na face da terra. Isso em si mesmo é prova de que sua existência nunca fez parte do propósito de Deus.

1

Guerike, *Symbolik*, p. 372.

2

Schmid, *Die Dogmatikder evangelich-lutherischen Kirche.* Frankfurt e Erlangen, 1853, pp. 415-417.

3

Examen Concilii Tridenlini, de Effícacia et Usu Sacramentorum, edição de Frankfort-on-the-Main, 1573, 1574, parte ii, p. 22, b.

4

Perrone, *Prcelectiones Theologicce, De Sacramentis in genere,* cap. ii. 1,2; edição de Paris, 861, vol. ii, pp. 220, a, 224.

5

Sess. vii. de *Sacramentis in gerene,* cânone 9; Streitwolf, vol. i, p. 39.

6

De Sacramentis, de Belarmino, 1.2; *Disputationes*, Paris, 1608, vol. iii, p. 6, b, c.

7

s]*Ibid.*, II.i; pp. 108, d, 109, a.

8

Ver p. 1384

9

De Sacramentis in genere, Il.i; *uí supra*, p. 108, c.

10

Ver anteriormente o capítulo sobre Fé.

11

Collectorium in Quatuor Libros Sententiarum, lib. iv, dis. l,qu. 3; Basle, 1508, p. 14, b, do texto do livro iv.

12

In Lib. iv. Sentení., lib. iv, dis. 4, qu. 2; Veneza, 1506, p. 34, b, do livro iv.

13

Em seu comentário sobre as Sentenças, lib. iv. dis. 1, qu. 1; Paris, 1514, p. 4, a, b, do livro iv.

14

Dogmatik, Specielle Dogmatik, Ill.ii.l, § 7; Mainz, 1835, vol. iii, p. 95.

15

85 *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensãtze der Katholiken und Protestanten-*, pelo dr. J. A. Mõhler, IV, § 28; sexta edição de Mainz, 1843, p. 255.

16

Ver *Historischer Anhang über die Wirksamkeit der Sacramente "ex opere operato "*, vol. ii, § 107, p. 363, *Symbolik,* de Kõllner. Kõllner chega à conclusão de que não há grande diferença entre a doutrina luterana e a romanista sobre a eficácia dos sacramentos; conclusão essa em conflito com a convicção de Lutero e seus associados.

17

XX; *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 518.

18

Capítulo xxvii.4.

19

Examen, IH.ii.3, quasst. 6; edição de Leipzig, 1840, p. 518.

20

1.14; *Libri Symbolici,* de Hase, terceira edição de Leipzig, 1846, p. 13.

21

Sess. VII; *Cânones de Sacramentis in genere,* 10,11; Streitwolf, vol. i, p. 40.

22

De Sacramentis in genere, de Belarmino, I.xxvii; *Disputationes,* edição de Paris, 1608, vol. iii, pp. 94, d, 95.

23

Cathecismus Romanus, II.ii.18 (xxii.24); Streitwolf, *Libri Symbolici,* vol.i p.270.

24

Collectio Confessionum, de Niemeyer, Leipzig, 1840, pp. 193-195.

25

Symbolik, p. 374.[97] *Symbolik,* p. 374.

26

Par. I.ix.3; *Libri Symbolici*, de Hase, terceira edição de Leipzig, 1846, p. 12.

27

Apologia, IV.51; *Ibid.*, p. 156.

28

Compendium Theologice Positivas, III.x.10; edição de Frankfurt e Leipzig, 1739, p. 648.

29

Loci Theologici, XXI.vii, § 124; edição de Tübingen, 1769, vol. ix, p. 169.

30

Sess. vii, *De Sacramentis in genere*, cânone 7; Streitwolf, vol. i, p. 39.

31

[m]*Ibid.*, *De Baptismo*, cânone 5; *Ibid.*, p. 41.

32

Par. II, cap. ii, quaest. 25 (31, xxx); *Ibid.*, p. 274.

33

,07Sess. xiv, cap. 2; *Ibid.*, p. 55.

34

Sess. xiv, cap. 5,*6; Ibid.*.

35

Um cidadão de discrição e candura, não faz muito tempo, disse a um amigo: “Você é piedoso demais, mas não tem religião alguma. Eu sou religioso, mas não nutro piedade alguma”.

36

[m] *Breve Catecismo de Westminster,* quasst. 94.

37

Há dois escritores americanos recentes cujas obras contêm tudo o que a maioria dos estudantes estaria disposta a ler acerca desta questão. O primeiro é o rev. dr. Conant, em seu livro *Meaning and Use of the Word Baptizein,* Nova Iorque, 1868; e o outro é o rev. James W. Dale, em sua obra *Classic Baptisnr, Judaic Baptism;* e *Johannic Baptisnr,* seguida por *Christian Baptism.*

38

Ilustrações de alguns desses usos da palavra podem ser encontradas no *Thesaurus* de Stephen e no *Lexicon* de Scapula, e de todas elas nas obras do dr. Conant e do dr. Dale, que consideram seu sentido na questão em debate à luz de suas respectivas posições.

39

Clavis Librorum V.T. Apocryphorum Philologica, Auctore Christ. Abrah. Wahl, Philos. et Theol. Doctore, Leipzig, 1853.

40

Isto é: "Todo aquele que toca o cadáver de algum morto se purifica da contaminação ocasionada por tocá-lo". *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Tesíamentes,* von Otto Fridolin Frtzsche, Leipzig, 1859, vol. v, p. 195.

41

Meaning and Use of Baptizein, Nova Iorque, 1868, p. 85.

42

Ver *Biblical Researches in Palestine,* vol. i, pp. 479-516.

43

De Doctrina Christiana, ii.22 [xv], *Works,* edição Benedictines, Paris, 1836, vol. iii, p. 54, d.

44

Ver *Evangeliorum Quadruplex* etc., de Blanchini, Rom. 1749.

45

Ver *Biblical Researches in Palestine*, de Robinson, edição de Boston, 1841, vol. ii, p. 182, vol. iii, p. 78.

46

Ver *Lexicon of the New Testament*, de Robinson, palavra paimíto, Nova Iorque, 1850.

47

Robinson, *sub voce*.

48

Oratio xxxix. *Opera*, Cologne, 1680, vol. i, p. 634.

49

Joh. Caspari Suicer, *Thesaurus Ecclesiasticus* e *Patribus Grcecis ordine alphabetico exhibens Qucecunque Phrases, Ritus, Dogmata, Hcereses, et hujusmodi alia spectant. Opus viginti annorum indefesso labore adomatum*, segunda edição de Amsterdã, 1728.

50

Ver *Biblisck-Theologlsches Wõrterbuch der Neutestamentlichen Grãcitãt*, de Hermann Cremer, Gotha, 1866. Depois de referir-se às abluções do Velho Testamento, o autor diz, na página 87: “Por isso devemos entender por paire ííeiv uma lavagem, cujo desígnio, como o das lavagens e purificações da teocracia, era a purificação da alma de pecado (Entsündigung)”. Na página 89, lemos: “Encontramos o significado secundário de PcítttÍCciv em Mateus 3.11: Bcíttt. *(v* nveúpcíu áyícç Kcà iropí, *kv* üôau eíç petávoiav, cf. Lucas 3.16; João 1.33. O fato de que não é o significado de imersão, mas de ‘lavar com o propósito de purificar’ o que se comunica, é evidente à luz da antítese entre *kv* üõ) e *kv* av., com a qual se distingue entre os dois batismos”.

51

Fritzsche, sobre Romanos 6.3, diz: “Loquutio, pairuíw *xivk dç* uva (e’íç u) per se non minus late patet, quam vemacula Jemanden auf Jemanden (aut etwas) taufen. Non enim nisi hanc generalem notionem complectitur: aliquem aquse ita immergere, ut ejus cogitationes in aliquem (aliquod) dirigas, Jemanden unter Beziehung, Hindeutung auf jemanden (etwas) taufen. At multis de causis ei qui lavatur res memorabilis monstrari potest, v. c., ut in aliquo fidem collocet, ut aliquem ducem sequatur, ut aliquid pie revereatur, ut aliquid effectum reddat, ut aliquid sibi evenisse sciat et sic porro.... Sic dubitare non potest, quin pairúíu ti vá elç Xpiatóv (Gal. iii.27), aquse aliquem sic immergere, ut animum ad Christum applicare eumjubeas, valeat ita aliquem aqua lustrare ut Christo fidem habendam esse ei significes (Act. xix.4), et pairiíÇo) uva elç xò ovópa tou Ilarpoç, ktA. ... notet lustro aliquem reverenda, quae Patris - nomini debeatur, eum obstringens.” Edição de Halle, 1836, vol. i, pp. 359, 360.

52

Breve Catecismo de Westminster, quest, 95.

53

H. E. F. Guerike, *De Schola quce Alexandricefloruit, catechetica*, Halle, 1824.

54

On the Church, de Palmer, Nova Iorque, 1841, vol. i, p. 377.

55

Isso não é inconsistente com o que se disse acima que todas as igrejas que exigem como condições do batismo de adultos, ou seja, competente conhecimento, profissão de fé e renúncia do mundo. O que se disse ali diz respeito à recepção de membros na Igreja, *ab extra.* O que se diz aqui diz respeito aos que são membros da Igreja por nascimento.

56

Essays on the Church of God, por John M. Mason, D. D., Nova Iorque, 1843, Ensaio III, p. 57.

Terceira Proposição. A Comunidade de Israel Era a Igreja

(1.) Ela é assim chamada nas Escrituras (At 7.38). (2.) Os hebreus, dentre todas as nações da terra, foram chamados para ser o povo peculiar de Deus. Constituíam seu reino. (3.) Foram-lhes confiados os oráculos de Deus. Eram israelitas; a eles pertenciam a adoção, a glória, os concertos, a doação da lei, o serviço e as promessas (Rm 9.4). Nada mais se pode dizer da Igreja sob a nova dispensação. Eles foram selecionados para um propósito eclesiás-

tico, ou seja, para serem testemunhas de Deus no mundo em prol da verdadeira religião; para celebrarem seu culto; e para observarem suas ordenanças. Seus oficiais religiosos, seus profetas e seus sacerdotes foram designados por Deus e eram seus ministros. Ninguém podia tomar-se membro da Comunidade de Israel antes de professar a verdadeira religião; antes de prometer obediência à lei de Deus, como revelada em sua Palavra, e submeter-se ao rito da circuncisão como o selo do pacto. Não há definição autorizada de Igreja que não inclua o povo de Deus sob a lei mosaica.

Quarta Proposição. A Igreja sob a Nova Dispensação é Idêntica Àquela sob a Antiga

Ela não constitui uma nova, mas uma e a mesma Igreja. É a mesma oliveira (Rm 11.16, 17). Fundamenta-se no mesmo pacto, o pacto feito com Abraão. Aliás, às vezes se tem dito que eqüivale a depreciar a verdade pôr a idéia de um pacto entre Deus e o homem no lugar de uma lei ou economia geral. Não obstante, deve-se ter em mente que Deus é uma pessoa, capaz de falar com outras pessoas, prometer e ameaçar. Tais promessas não são meramente anúncios de resultados de leis cósmicas, físicas ou morais. Que Cristo deveria nascer da semente de Abraão, da tribo de Judá e da casa de Davi, não se deve atribuir a operação de alguma lei geral. Nada que pertença ao seu advento, à sua pessoa, à sua obra ou à aplicação de sua redenção deve ser considerado de alguma outra forma. Nosso Senhor nos dá uma idéia infinitamente mais elevada da relação de Deus com o mundo quando nos diz que ele nutre os filhotes dos corvos quando clamam; e que os cabelos de nossa cabeça estão todos contados, do que quando é ele considerado mero autor ou fonte da ordem física e moral do universo. Um pacto é uma promessa que depende de certa condição. Está além de qualquer dúvida que Deus fez tal promessa a Adão, a Abraão e à nação hebraica através de Moisés; e essas transações são, nas Escrituras, constantemente

denominadas pactos. Portanto, não parece muito reverente falar de Deus como que depreciando sua verdade pela forma na qual ele a apresenta.

Deus, pois, entrou em pacto com Abraão. Naquele pacto prometeu a Abraão que, embora com quase cem anos de idade, este teria um filho. Prometeu que seus descendentes, através de Isaque, seriam tão numerosos como as estrelas do céu; que lhes daria a terra de Canaã por possessão; que ele seria seu Deus nacional, e que os hebreus, como nação, seriam seu povo peculiar; e acima de tudo prometeu ao patriarca que em sua semente todas as nações da terra seriam abençoadas. A semente não significava seus descendentes coletivamente, mas uma pessoa, a saber, Cristo (G1 3.16). A bênção prometida, pois, era a bênção da redenção através de Cristo; sua promessa a Abraão foi a reiteração da promessa feita a nossos primeiros pais após a queda; era o evangelho. O evangelho ou 6ÚaYyéA,iov tem um significado definido nas Escrituras. Significa o anúncio do plano da salvação através de Cristo e a oferta da salvação a todo aquele que crê. Este evangelho, diz Paulo, foi pregado antes a Abraão. Os hebreus piedosos, pois, são descritos como (xouç **Ttpor|ÀTriKÓtctç êv tqj** XpuruQ) aqueles que esperavam em Cristo antes de seu advento (Ef 1.12). Essa promessa de redenção feita a Abraão foi aquela que, diz Paulo, "nossas doze tribos, servindo a Deus fervorosamente de noite e de dia, almejam alcançar" (At 26.7). A condição de todas essas promessas abraâmicas era a fé. Isso ensina o Apóstolo sobejamente, em especial no quarto capítulo de Romanos e no terceiro capítulo de Gálatas. Abraão creu na promessa do nascimento de Isaque (Rm 4.19, 20).

Aqueles de sua descendência que creram nas promessas de bênçãos nacionais feitas aos hebreus receberam essas bênçãos; os que creram na promessa da redenção através de Cristo foram feitos participantes dessa redenção.

Sendo essa natureza do pacto feito com Abraão, é óbvio que, no que diz respeito a seu elemento essencial, ele está ainda em vigor. É o pacto da graça sob o qual vivemos e sob o qual a Igreja está agora alicerçada. Isso não pode ser posto em dúvida por ninguém que admita o relato dado do pacto abraâmico. Isso é claro, visto que a promessa é a mesma. Paulo afirma (G1 3.14) que a bênção prometida a Abraão chegou até nós. Em seu discurso perante Agripa, ele declarou: "E agora estou sendo julgado por causa da esperança da promessa que por Deus foi feita a nossos pais ... é no tocante a esta esperança, ó rei, que eu sou acusado pelos judeus" (At 26.6, 7). Uma vez que a promessa é a mesma, também a condição é a mesma. O Apóstolo argumenta, dizendo que os homens agora seriam justificados pela fé, porque Abraão foi assim justificado. Dos cristãos,

pois, diz-se que são os filhos ou herdeiros de Abraão, porque a fé na promessa da redenção assegura a sua redenção, precisamente como a fé na mesma promessa assegurou a dele própria. E ele diz aos gálatas: “E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa” (G1 3.29). Esta doutrina, de que a Igreja agora descansa sobre o pacto abraâmico, em outros termos, que o plano da salvação revelado no evangelho foi revelado a Abraão e aos demais santos do Velho Testamento, e que esses foram salvos precisamente como são salvos os homens desde o advento de Cristo, pela fé na semente prometida, não é uma matéria fortuitamente revelada. Está elaborada na própria substância do evangelho. Está envolvida em todos os ensinamentos de nosso Senhor, o qual disse que não veio para destruir, mas para cumprir; e ordenou aos estudiosos que buscassem nas Escrituras veterotestamentárias se quisessem aprender o que ele ensinou. Os Apóstolos fizeram o mesmo. Os habitantes de Beréia foram enaltecidos porque pesquisavam diariamente nas Escrituras se as doutrinas ensinadas pelos Apóstolos harmonizavam com aquele padrão infalível (At 17.11). Os mensageiros de Cristo citavam constantemente o Velho Testamento em abono de seus ensinamentos. Paulo declara que o evangelho que ele pregava já havia sido ensinado na lei e nos profetas (Rm 3.21). Ele afirma aos gentios que eles foram enxertados na antiga oliveira e feitos participantes de sua raiz e abundância.

A conclusão é que Deus nunca teve senão uma só Igreja no mundo. O Jeová do Velho Testamento é nosso Senhor; o Deus de Abraão, Isaque e Jacó é nosso Deus e Pai pactuai; nosso Salvador foi o Salvador dos santos que viveram antes de seu advento em carne. A pessoa divina que libertou os israelitas do Egito; que os guiou através do deserto; que apareceu em sua glória a Isaías no templo; aquele para cuja vinda os olhos do povo de Deus se voltaram em fé e esperança desde o princípio é aquele em quem reconhecemos como Deus manifestado em carne, nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo. Aquele, pois, que foi o cabeça da teocracia é o cabeça da Igreja. O sangue que ele derramou por nós foi o sangue derramado desde a fundação do mundo, tanto “para remissão das transgressões que havia sob a primeira aliança” (Hb 9.15), quanto para nós e para nossa salvação. A promessa pela qual as doze tribos, fervorosamente servindo a Deus de dia e de noite, aguardavam (At 26.7) é a promessa na qual confiamos. A fé que salvou a Abraão era, quer em sua natureza, quer em seu objeto, aquela que é a condição de salvação sob o evangelho. “Porque aguardava a cidade que tem fundamentos, da qual Deus é o arquiteto e edificador” (Hb 11.10), é “Jerusalém de ouro”, a cidade celestial pela qual aspiramos.

Quinta Proposição. Os Termos de Admissão na Igreja Antes do Advento Foram os Mesmos que São Exigidos para a Admissão na Igreja Cristã

Aqueles termos eram uma confiável profissão de fé na verdadeira religião, uma promessa de obediência e submissão ao rito designado de iniciação. Cada israelita sincero realmente recebia Jeová como seu Deus, confiava em todas as suas promessas, especialmente na promessa de redenção mediante a semente de Abraão. Ele não só se obrigava a obedecer à lei de Deus como então revelada, mas sinceramente se empenhava em guardar todos os seus mandamentos. Os que eram israelitas apenas nominal e formalmente, ou, no dizer do Apóstolo, "judeus exteriormente", faziam as mesmas profissões e compromissos, mas tão-somente com os lábios, não com o coração. Se alguns dentre os pagãos se propunham a ingressar na congregação do Senhor, eram recebidos nos termos supracitados, e a um lugar igual ou, em alguns casos, melhor do que aquele de seus filhos e filhas. Se algum israelita renunciava à religião de seus pais, era eliminado dentre o povo. Tudo isso é verídico em referência à Igreja que ora existe. A Igreja Cristã requer daqueles a quem ela recebe à membresia na comunhão visível, nada mais que uma profissão de fé confiável, a promessa de obediência a Cristo e a submissão ao batismo como o rito de iniciação. Portanto, não houve nenhuma mudança nos termos de admissão à Igreja, porventura efetuada pela introdução do evangelho.

Sexta Proposição. As Crianças Eram Membros da Igreja sob a Economia

Veterotestamentária

Isso se prova conclusivamente pelo fato de as crianças, pelo mandato de Deus, serem circuncidadas no oitavo dia após seu nascimento. Aliás, é-nos dito que a circuncisão era o sinal do pacto nacional entre Deus e os hebreus; e por isso sua ministração às crianças era apenas o reconhecimento de sua cidadania na comunidade de Israel.

A isso se pode responder, primeiro, que, sob a antiga economia, a Igreja e o estado eram idênticos. Ninguém podia ser membro de um sem ser membro do outro. A exclusão de um eqüivalia à exclusão do outro. Na teocracia pura, o sumo sacerdote era tanto o cabeça do estado quanto o cabeça da Igreja. Os sacerdotes e levitas eram tanto oficiais civis quanto religiosos. Os sacrifícios e as festas, inclusive a Páscoa, nunca considerados sacramentos, eram tanto serviços nacionais quanto religiosos. Se, pois, a circuncisão era um sinal e um selo da

membresia na nação hebraica, então era sinal e selo da membresia na Igreja hebraica. Tudo isso emana da natureza do pacto divino com Abraão. Naquele pacto, como já vimos, estavam inclusas as promessas nacionais e as religiosas. Deus selecionou os descendentes daquele patriarca, através de Isaque, para que lhe fossem um povo peculiar; ele os constituiu em nação para que fossem segregados e protegidos, circundados por outras nações; ele lhes deu a terra de Canaã por habitação, e sancionou-lhes um código de leis, abraçando seus deveres civis, nacionais, sociais, pessoais e religiosos. Todas essas sanções se entrelaçavam. O povo não era considerado como que mantendo relações distintas com o magistrado e com Deus. Todas as suas obrigações eram para com ele. Eram um povo santo; uma Igreja na forma de nação. A grande promessa, como já vimos, era a promessa da redenção do mundo pelo Messias. A isso tudo mais se subordinava. O desígnio essencial da constituição dos

hebreus, como nação distinta, e de sua separação de todos os demais povos, era conservar vivo o conhecimento daquela promessa. Quase toda a significação e valor do sacerdócio, dos sacrifícios e do serviço no templo eram prefigurar a pessoa, os ofícios e a obra do Messias. Aos hebreus como um povo foram confiados os “oráculos de Deus”; aqui está a sua grande distinção. Aqueles oráculos faziam referência à grande obra da redenção. É uma contradição supor um homem ser judeu sem pelo menos professar crer naquelas promessas e predições. Um homem, pois, só era membro da comunidade judaica em virtude de ser membro da Igreja judaica; no mínimo, ele não podia participar da primeira sem participar da segunda. Por conseguinte, cada criança circuncidada como evidência de ser fazer do povo escolhido, era com isso selada como membro da Igreja de Deus como então em existência.

Em segundo lugar, é evidente que a circuncisão não era o sinal exclusivamente do pacto nacional com os hebreus, porque estava vinculada a Abraão e continuou em prática centenas de anos antes que a lei fosse promulgada no monte Sinai, quando o povo foi instituído como nação. Foi estabelecida como o sinal do pacto (que é a palavra bíblica e adequada) feito com Abraão. Aprendemos as características essenciais daquele pacto à luz de passagens como Gênesis 12.3: “Em ti serão benditas todas as famílias da terra”. 17.7: “Estabelecerei minha aliança entre mim e ti e tua descendência no decurso de suas gerações, aliança perpétua, para ser o teu Deus e o de tua descendência”. Essas passagens são explicadas no Novo Testamento. Destinam-se a realçar não as bênçãos temporais ou nacionais, mas as bênçãos da redenção. Assim em Romanos 15.8, lemos: “Digo, pois, que Cristo foi constituído ministro

da circuncisão, em prol da verdade de Deus, para confirmar as promessas feitas a nossos pais". Cristo nos redimiu da maldição da lei, para que a bênção de Abraão chegasse até nós (G1 3.14). Essa aliança, continua o argumento do Apóstolo, "foi confirmada por Deus, a lei, que veio quatrocentos anos depois, não a pode ab-rogar, de forma que venha a desfazer a promessa". Em suma, todo o Novo Testamento tem o propósito de mostrar que o pacto feito com Abraão, e as promessas nele contidas, foram executados e cumpridos em Jesus Cristo. A circuncisão foi o sinal e selo desse pacto.

Em terceiro lugar, isso é diretamente asseverado pelo Apóstolo em Romanos 4.9-12, onde ele prova que a circuncisão não pode ser a base da justificação, porque Abraão foi justificado antes de ser circuncidado, e "recebeu o sinal da circuncisão, o selo da justiça da fé que teve quando incircunciso". Eqüivale a dizer que a circuncisão é o selo do pacto que promete salvação sob a condição de fé. Ou seja, é o selo do pacto da graça ou do plano da salvação que fora a única base da esperança para o homem desde sua apostasia. Se, pois, as crianças eram circunci-dadas pelo mandato de Deus, era porque estavam incluídas no pacto feito com seus pais.

Em quarto lugar, que a circuncisão não era mera instituição civil ou nacional, fica ainda mais claro à luz de sua importância espiritual. Significa a purificação do pecado, precisamente como faz o batismo hoje. Assim lemos ainda no Velho Testamento sobre a circuncisão do coração (Dt 10.16; Jr 4.4; Ez 44.7). Portanto, lábios incircuncisos são lábios impuros; e um coração incircunciso é um coração maculado (Êx 6.12; Lv 26.41. Ver também At 7.51). Paulo diz que a verdadeira circuncisão não é aquela que é externa, na carne; mas a que é interna, do coração, feita pelo Espírito (Rm 2.28, 29). Por isso o Apóstolo, referindo-se a si mesmo e aos demais crentes, diz: "Porque nós é que somos a circuncisão, nós que adoramos a Deus no Espírito, e nos gloriamos em Cristo Jesus, e não confiamos na carne" (Fp 3.3). Sendo tal a importância espiritual da circuncisão, sua referência ao pacto nacional era uma

questão bastante secundária. Seu principal desígnio era significar e selar a promessa de livramento do pecado através da redenção a ser efetuada pela semente prometida de Abraão.

Portanto, as crianças estavam incluídas no pacto da graça como revelado sob a antiga dispensação e, conseqüentemente, eram membros da Igreja como esta, então, se constituía. Aos olhos de Deus, pais e filhos são unos. Os primeiros são

os representantes autorizados dos últimos; agem por eles; contraem obrigações em nome deles. Em todos os casos, pois, onde os pais entram em aliança com Deus, levam consigo seus filhos. O pacto feito com Adão incluía toda a sua posteridade; a promessa feita a Abraão era para ele e para a sua semente depois dele; e quando o pacto mosaico foi solenemente instituído, se disse: “Vós estais, hoje, todos perante o Senhor, vosso Deus: os cabeças de vossas tribos, vossos anciãos e vossos oficiais, todos os homens de Israel, vossos meninos, vossas mulheres e o estrangeiro que está no meio de vosso arraial, desde vosso rachador de lenha até vosso tirador de água, para que entres na aliança do Senhor, teu Deus, e no juramento que hoje o Senhor teu Deus faz contigo” (Dt 29.10-12). É debalde dizer que as crianças não podem assumir compromissos ou fazer um juramento. Seus pais podem agir por elas; e não só conduzi-las sob obrigação, mas assegurar-lhes os benefícios dos pactos nos quais assim entram vicariamente. Se um homem se unia à comunidade de Israel, ele assegurava para seus filhos os benefícios da teocracia, a menos que renunciassem a eles voluntariamente. E assim, quando um crente adota o pacto da graça, traz seus filhos para dentro desse pacto, no sentido em que Deus promete dar-lhes, em sua própria e oportuna ocasião, todos os benefícios da redenção, contanto que não renunciem voluntariamente a seus compromissos batismais.

Este é realmente o ponto convergente na controvérsia concernente à membresia infantil da Igreja. Se a Igreja é uma só sob ambas as dispensações; se as crianças eram membros da Igreja sob a teocracia, então são membros da igreja agora, a menos que se prove o contrário. Portanto, a próxima proposição, sobre este tema, a ser estabelecida é:

Sétima Proposição. Não Há Nada no Novo Testamento que Justifique a Exclusão dos Filhos dos Crentes da Membresia da Igreja

O “onus probandi” repousa sobre aqueles que assumem a negativa sobre este tema. Se os filhos devem ser privados de um direito nato do qual têm desfrutado desde quando houve Igreja sobre a terra, é preciso haver algum mandamento positivo para sua exclusão, ou alguma mudança claramente revelada nas condições de membresia que façam tal exclusão necessária. Quase nem é preciso dizer que Cristo não deu nenhum mandamento de não se considerar mais as crianças dos crentes como membros da Igreja, tampouco houve qualquer mudança nas condições de membresia eclesiástica que faça necessária sua exclusão. Essas condições são agora o que eram desde o pripcípio. Portanto, era inevitável, quando Cristo ordenou a seus Apóstolos que fizessem discípulos

de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, que agissem com base no princípio a que estavam acostumados. Quando, sob o Velho Testamento, um pai aderia à congregação do Senhor, ele conduzia consigo seus filhos menores. Quando, pois, os Apóstolos batizavam o chefe de família, era natural que batizassem seus filhinhos. Por conseguinte, encontramos vários casos de batismos domésticos registrados em Atos dos Apóstolos. Em Atos 16.15, lemos que Lídia, “depois de ser batizada, ela e toda sua casa”, e do carcereiro de Filipos (v. 33), que “foi

ele batizado, e todos os seus”; e em 1 Coríntios 1.16, Paulo diz que batizou a casa de Estéfanas. Os Apóstolos, portanto, agiam com base no princípio que foi sempre praticado sob a antiga economia. Deve-se ter sempre em mente que a história do período apostólico é muito breve, e também que Cristo enviou os Apóstolos não para batizarem, mas para pregarem o evangelho, e portanto não surpreende que tão poucos exemplos de batismos domésticos se acham registrados no Novo Testamento. A mesma observação se aplica substancialmente à época imediatamente posterior à dos Apóstolos. A Igreja expandiu-se com grande rapidez, mas suas adesões vinham de fora; adultos convertidos dentre os judeus e gentios que, ao se tomarem cristãos, traziam consigo, naturalmente, seus filhos para o rebanho de Cristo. Portanto, durante esse período, pouco se ouviu do batismo de crianças. Entretanto, assim que as crianças nascidas dentro da Igreja constituíram a principal fonte de provisão, então ouvimos mais acerca do batismo pelos mortos; como as fileiras da Igreja foram reduzidas pelo falecimento dos crentes, foram preenchidas por aqueles que eram batizados e assumiam seus lugares. No tempo de Tertuliano e Orígenes, o batismo infantil é mencionado não só como o uso prevalecente da Igreja, mas como tendo sido praticado desde o início. Quando Pelágio foi seriamente pressionado por Agostinho com o argumento em abono da doutrina do pecado original oriundo do batismo de crianças, ele não se aventurou a esquivar-se do argumento, negando ou a prevalência de tais batismos ou a autoridade divina em prol deles. Simplesmente pôde dizer que eram batizadas, não em consideração do que então necessitavam, mas do que poderiam necessitar no futuro. O fato do batismo infantil e de sua sanção divina era admitido. Esses fatos são aqui citados simplesmente como prova colateral de que a prática da Igreja neotestamentária, nesta questão, não diferia daquela da Igreja como constituída antes do advento de Cristo.

A conduta de nosso Senhor em relação às crianças, em suas abordagens sobre este tema, não deve ser ignorada. Em vez de excluí-las da Igreja em cujo seio

haviam sido sempre acarinhadas, ele as chamou de cordeiros de seu rebanho, tomou-as em seus braços e as abençoou, e disse que o reino dos céus era delas. Se eram membros de seu reino celestial, por que seriam excluídas de seu reino na terra? Sempre que um pai ou mãe busca a admissão na Igreja Cristã, seu coração os alenta a dizer: Aqui estou, ó Senhor, eu e meus filhos a quem me deste. E sua graciosa resposta sempre foi: Deixai as criancinhas que venham a mim, e não as embaraceis.

Oitava Proposição. As Crianças Necessitam e São Capazes de Receber os Benefícios da Redenção

Sobre este ponto todos os cristãos concordam. Todas as igrejas - a Grega, a Latina, a Luterana e a Reformada - unem-se na convicção de que as crianças necessitam da "asper-são do sangue de Jesus Cristo" e da renovação do Espírito Santo a fim de receber sua salvação. Os reformados, pelo menos, não crêem que essas bênçãos estão vinculadas à ordenança do batismo, de modo que a recepção do batismo é necessária para a participação dos benefícios espirituais que ele simboliza; porém todos concordam que as crianças são salvas por Cristo, que são compradas por seu sangue e que necessitam da expiação e da regeneração. Também estão unidos em crer que todos os que buscam os benefícios da obra de Cristo são obrigados a batizar-se em reconhecimento de sua necessidade e de sua fé, e que os que necessitam, porém não podem buscar, têm direito, pela ordenança de

Deus, a receber o sinal e o selo ordenados da redenção, sempre e quando que são apresentados por aqueles que têm o direito de representá-los.

§ 11. *Filhos de Quem Têm o Direito ao Batismo?*

Esta é uma questão muito delicada, difícil e importante. Qualquer que seja a resposta porventura dada, não é possível esperar uma satisfação geral. As respostas serão determinadas pelos conceitos assumidos da natureza da Igreja e do desígnio dos sacramentos. Provavelmente, a resposta que incluir a maioria dos conceitos nutridos sobre o tema é que os filhos dos membros da Igreja visível, e aqueles por cuja educação religiosa tais membros estão dispostos a responsabilizar-se, devam ser batizados. Mas isso deixa muitas perguntas sem resposta e dá lugar a grande diversidade de prática.

Diferença entre o Uso Judaico e Cristão

Já vimos, sob a antiga dispensação, (1.) Que Deus fez de uma nação sua Igreja e de sua Igreja, uma nação. (2.) Conseqüentemente, que a membresia em uma envolvia a membresia na outra; e a exclusão de uma, a exclusão da outra. (3.) Que as condições para a admissão à Igreja eram, pois, as mesmas que as condições de admissão à comunidade. (4.) Que tais condições eram a profissão de fé na verdadeira religião e uma promessa de obediência à vontade de Deus como revelada em sua Palavra. (5.) Que o estado sancionava essa profissão [de fé] e enfatizava essa obediência no que dizia respeito à conduta externa. De todo o povo era requerido que recebesse a circuncisão, oferecesse sacrifícios, observasse as festas e freqüentasse as cerimônias no templo. (6.) Que essa foi a forma de Deus preservar o conhecimento da verdadeira religião naquela época do mundo. E ele logrou êxito. Quando Cristo veio, as Escrituras, em sua pureza, eram lidas nas sinagogas; os sacrifícios, como divinamente designados, eram oferecidos no templo; o sumo sacerdote, em seus ofícios e obra, ainda se punha de pé diante do povo, como o tipo daquele que estava para vir. Sob tal sistema, não podia haver dúvida de que crianças deveriam ser circuncidadas.

Quando Cristo e derrubou o muro que separava judeus e gentios, e anunciou seu evangelho, que fora designado e adaptado a todos os homens, tudo isso mudou. Seguiu-se do fato de que a Igreja devia abarcar todas as nações: (1.) Que a Igreja e o estado não podiam mais continuar unidos ou ser identificados como eram sob a teocracia. A Igreja Cristã inicialmente foi estabelecida em um país inimigo. Por três séculos era não só independente e separada do estado, mas também estava em total oposição e era perseguida pelo poder civil. Permanece o fato de que a Igreja Cristã ainda existe em países pagãos e maometanos. (2.) O fato necessário é que ela é um corpo independente do estado. Possui sua própria organização, suas próprias leis, seus próprios oficiais e suas próprias condições de membresia. Tem o direito de administrar sua própria disciplina em harmonia com as leis de Cristo, seu Rei e Cabeça. (3.) Uma vez que o ideal de Cristo é que sua Igreja fosse assim católica ou universal, coexistindo com todas as formas de governo humano, civilizado ou selvagem, era claramente sua intenção que ela fosse assim independente e distinta do estado. Ele declarou que seu reino não era deste mundo. Ele não é do mesmo gênero que os reinos terrenos; tem propósitos diferentes a alcançar e meios diferentes para obtê-los. Esse reino é espiritual, ou seja, ocupa-se do que é

religioso ou espiritual, como distinto dos interesses seculares dos homens. Portanto, move-se em uma esfera diferente do estado, e ambos não precisam jamais entrar em colisão. (4.) Em relação à Igreja, já que o advento é idêntico

com a Igreja que existiu antes do advento, ainda que tão diferente em sua organização, em seus oficiais e em seu modo de culto, as condições de membresia eclesiástica são agora o que foram então. Essas condições ainda são uma confiável profissão de fé e obediência à lei divina. Todavia, não é mais o dever do estado requerer tal profissão nem impor tal obediência, de modo que cada cidadão do estado seja "ipso facto" membro da Igreja. As duas instituição são agora distintas. Uma pessoa pode ser membro de uma e não ser membro da outra. A Igreja tem o direito de exercer sua própria discrição, dentro dos limites prescritos por Cristo, quanto à admissão ou exclusão de membros.

A Doutrina da Igreja de Roma sobre o Batismo de Crianças

Já se observou que a teoria romanista concernente à Igreja se fundamenta naquela da antiga teocracia. Não obstante, essa teoria ê necessariamente modificada pela catolicidade [universalidade] da Igreja. Sendo ela designada para todas as nações, não poderia ser identificada com nação alguma. Cidadania nacional não é mais a condição de membresia eclesiástica. Roma, contudo, ensina:

1. Que a Igreja é, em seu caráter essencial, uma sociedade externa organizada, de modo que ninguém pode ser membro do corpo de Cristo e participante de sua vida, se não for membro dessa sociedade.

2. A Igreja é uma instituição de salvação. Seus sacramentos são exclusivamente os canais para comunicar aos homens os benefícios da redenção de Cristo.

3. Como os sacramentos são os únicos canais da graça, quaisquer graciosas benevolências ou frutos do espírito não podem ser exigidos daqueles que os recebem. Sendo designados para tomar os homens bons, a bondade não pode ser a condição de sua recepção ou eficácia.

4. Sendo os sacramentos, e especialmente o batismo, assim necessários para a salvação, é dever de todos os homens buscar sua administração para si mesmos e para seus filhos.

5. Com respeito às crianças cujos pais, por ignorância ou indiferença, negligenciam conduzi-los à Igreja para o batismo, podem ser apresentadas por qualquer um que tenha interesse em sua salvação, para que sejam batizadas na fé da Igreja, ou na fé daqueles que se dispõem a agir como seus tutores. Não

importa, pois, se os pais de tais crianças são cristãos, judeus, maometanos ou pagãos; segundo a necessidade de todos, assim desfrutam todos do direito ao sacramento do batismo. Excluí-los do batismo eqüivale a excluí-los do céu.

O Catecismo Romano[1] declara que o povo deve ensinar que nosso Senhor ordenou o batismo a todos os homens, de modo que todos perecerão etemamente, a menos que sejam renovados pela graça do batismo, sejam seus pais crentes ou incrédulos. Na resposta à pergunta seguinte, é apresentada a autoridade bíblica para o batismo infantil; e, na resposta à pergunta seguinte, ensina-se que as crianças, quando batizadas, recebem a graça simbolizada não porque crêem pelo assentimento de sua própria mente, mas por causa da fé de seus pais, se são crentes, e, se não o são, então pela fé da Igreja universal; e podem ser propriamente oferecidas ao batismo por qualquer um que se disponha a apresentá-las, por cuja caridade são conduzidas à comunhão do Espírito Santo.

6. Ainda que não seja identificada com o estado, a Igreja, teocraticamente, absorve o estado, e de fato assim age onde quer que tenha ascendência. A Igreja é um corpo que possui dois braços - um espiritual; o outro secular. Ela exige que o estado imponha que todos os seus súditos professem sua fé, recebam seus sacramentos e se submetam à sua disciplina; e onde ela não possui o poder de transformar assim o estado em sua ferramenta, publicamente assevera seu direito assim fazer. Em uma das cartas encíclicas do atual papa, nega-se tão abertamente a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa e a licitude de tolerar-se qualquer outra religião além da Igreja de Roma, que o último imperador francês proibiu sua publicação na França; todavia, o Arcebispo de Nova Iorque a leu em sua catedral para um imenso e aprovador auditório.

A Igreja de Roma, pois, crendo que o batismo é essencial à salvação, batiza todas as crianças apresentadas para essa ordenança sem levar em conta seu parentesco imediato nem seus descendentes remotos.

Teorias sobre as quais Muitos Protestantes Contendem sobre a Propriedade do Batismo dos Filhos de Pais Não Crentes

Há dois princípios defendidos sobre os quais é defendido o batismo de crianças cujos pais não são membros da Igreja visível. O primeiro consiste em que a promessa é para os pais e seus filhos, e os filhos de seus filhos, até mil gerações. As crianças, pois, cujos pais imediatos não estejam conectados de nenhuma forma à Igreja, não têm direito a seus privilégios como filhos do pacto. Se a

promessa é para eles, então seu sinal e selo também lhes pertencem. O segundo princípio consiste na adoção espiritual. As crianças que são órfãs ou cujos pais não estão aptos nem se dispõem a criá-las de maneira cristã, podem ser adotadas de maneira tal, por parte daqueles que estejam dispostos e qualificados a assumir a responsabilidade de sua educação religiosa, que cheguem, por isso, a ser sujeitos adequados do batismo. Este princípio está sancionado nas Escrituras, Em Gênesis 17.12, Deus disse a Abraão: "O que tem oito dias será circuncidado entre vós, todo macho em vossas gerações, tanto o escravo nascido em casa como o comprado a qualquer estrangeiro, que não for de tua estirpe". Em 1787, nossa Igreja ordenou acerca dos aprendizes, com base neste princípio, que "os patrões e patroas cristãos, cuja profissão e conduta religiosas fossem tais que lhes dessem o direito à ordenança do batismo para seus próprios filhos, pudessem e devessem dedicar as crianças de sua casa naquela ordenança, quando não tivessem escrúpulo de consciência em sentido contrário". Em 1816, decidiu-se: "(1.) É dever dos patrões, membros da Igreja, apresentar os filhos de pais sob servidão à ordenança do batismo, sempre que estejam em situação de instruí-los na admoestação e disciplina do Senhor, granjeando assim, para eles, as ricas vantagens que o evangelho provê. (2.) É dever dos ministros de Cristo inculcar esta doutrina, e batizar a todas as crianças que cumpram esta descrição quando são apresentadas por seus patrões". Acerca do batismo de crianças pagãs, a Igreja decidiu, em 1843, que tais crianças devem ser batizadas "quando são entregues às missões ou a outra instrução cristã, para completar efetivamente sua total educação religiosa".[132] [2]

Foi com base na autoridade dos dois princípios supramencionados que os mais eminentes teólogos da Holanda sustentavam que os filhos enjeitados, cujos pais eram desconhecidos, os filhos ilegítimos e os filhos de excomungados, deviam ser admitidos ao batismo. A questão se deveriam ser batizadas as crianças entregues ao cuidado de missionários cristãos foi submetida ao Sínodo de Dort. Houve diversidade de opiniões acerca desta questão entre os membros, porém a maioria decidiu contra; não, pelo que parece, com base na linguagem empregada, porque se negara qualquer dos dois princípios anteriores, mas por causa da posse incerta pela qual eram tidas tais crianças. Temia-se que pudessem voltar ao paganismo, e assim ocorresse o escândalo de pessoas batizadas praticando ritos pagãos.[3]

Uma segunda teoria apresentada acerca desta questão foi a de um duplo pacto: um externo e outro interno, correspondendo à distinção entre a Igreja visível e invisível. Deus, sob a antiga dispensação, entrou em pacto com a nação hebraica,

constituindo-a em sua Igreja visível, pacto este que era distinto daquele pelo qual se prometia a vida eterna àqueles que verdadeiramente crêem no Redentor que viria. As condições de admissão a essa sociedade externa, visível, eram a profissão externa da verdadeira religião e a obediência externa. A condição para a admissão na Igreja invisível era a fé verdadeira e salvífica. Os sacramentos tinham que ver com o pacto externo. Todos os que faziam essa profissão externa e capitulavam a essa obediência externa à lei de Moisés tinham o direito à circuncisão, à páscoa e a todos privilégios da teocracia. E assim é agora, com base na presente teoria. Cristo teve o desígnio de formar uma Igreja externa, visível, desfrutando de uma constituição, de leis e de cargos apropriados para sua administração. As condições de admissão a essa sociedade visível eram a profissão de uma fé especulativa ou histórica em sua religião, bem como uma conformidade externa às suas leis e às leis de sua Igreja. É a esse corpo externo que se aplicam todas as ordenanças da religião. Assim, os que solicitam o batismo ou a Ceia do Senhor não professam ser os filhos regenerados de Deus. Simplesmente professam ser crentes em distinção a infiéis ou escamecedores, e declaram o desejo de valer-se dos privilégios da Igreja para seu próprio benefício e o de seus filhos. É desse corpo que Cristo reúne a grande maioria de seu próprio povo, fazendo deles membros de seu corpo místico.

De Moor apresenta um longo relato dessa controvérsia. Vitringa, ao que parece, opôs-se intensamente a essa teoria de um duplo pacto em sua aplicação à economia do Novo Testamento. Marck a defendeu com igual intensidade.[4]

Esta parece substancialmente a base tomada pelo rev. Mr. Stoddard, avô do Reitor Edwards. Mr. Stoddard publicou, em 1707, um sermão sobre a Ceia do Senhor, no qual ele sustentava “que a santificação não é uma qualificação necessária para a participação da Ceia do Senhor”, e “que a Ceia do Senhor é uma ordenança transformadora”. Isso teve a resposta do dr. Increase Mather em uma “Dissertation”. A isso Mr. Stoddard replicou em “Apelo a um sábio em defesa do direito dos santos visíveis à Ceia do Senhor, ainda que sejam destituídos da

obra salvífica do Espírito de Deus no coração, contra as exceções feitas por Mr. Increase Mather”. O Reitor Edwards sucedeu a seu avô como pastor da Igreja em Northampton, Mass., em 1727, e por vinte anos seguiu agindo com base no mesmo princípio de seu avô sobre este tema. Convencendo-se de que esse princípio era antibíblico, publicou, em 1749, “Um humilde exame das Normas da Palavra de Deus concernente às qualificações requeridas para uma posição

completa e plena comunhão na Igreja Cristã visível". Seu propósito era provar que não deve ser admitido à mesa do Senhor, segundo o juízo da Igreja, ninguém que não seja realmente regenerado. Esta doutrina foi muito ofensiva ao povo em sua responsabilidade e oposta ao sentimento e prática da maioria das igrejas adjacentes.[5] A dificuldade oriunda dessa controvérsia foi uma das principais causas que levaram à demissão do Reitor Edwards de seu cargo pastoral em Northampton. Os pontos de vista de Edwards logo gran-jearam ascendência nas igrejas evangélicas da Nova Inglaterra, e em grande extensão também entre os presbiterianos.

O rev. John Blair, proeminente ministro de nossa Igreja, extraiu substancialmente a base para um duplo pacto. Mr. Blair, bem como seu eminente irmão, o rev. Samuel Blair, tomou parte ativa com Whitefield e os Tennents no grande avivamento que ocorreu em meados do último século, e pertenceu ao que chamam de Novos Luminares na controvérsia que resultou no cisma de 1741. Aliás, ele não admite um duplo pacto, mas ensina a mesma doutrina que essa expressão pretendia asseverar. A Igreja de Cristo, diz ele, é muito apropriadamente distinguida como visível e invisível. Por Igreja invisível, entende-se "a totalidade dos verdadeiros crentes onde quer que se encontrem". "A Igreja visível consiste em todos os que, por meio de uma profissão externas das doutrinas do evangelho e submissão às leis e ordenanças de Cristo, se manifestam como uma sociedade separada do mundo e dedicada a Deus e seu serviço. Neste sentido, no presente estado imperfeito, a Igreja compreende tantos os ramos que murcham quanto aqueles que produzem frutos. Ora, o pacto da graça subsiste entre o Deus bendito e a Igreja, tal como uma Sociedade visível,[6] e toma-se visível pela transação visível e administração externa nas várias ordenanças; e compreende diversos privilégios externos para a vantagem e edificação espiritual da Igreja. Aqui não estão dois pactos, um para a Igreja invisível e outro para a Igreja visível". Gomarus, líder no Sínodo de Dort, diz que é preciso distinguir dois pactos. Ele chama a Igreja visível de hipotética e a invisível, de absoluta. Mas eles concordam no ponto principal, pois Mr. Blair prossegue dizendo: "É ao pacto da graça neste sentido, ou seja, como visivelmente subsistindo entre Deus e sua Igreja,

considerada uma sociedade visível, um corpo público separado e distinto do mundo e dedicado a Deus, que os sacramentos são anexados como sinais visíveis e selos deles".[7]

Portanto, uma pessoa que se aproxima da mesa do Senhor, ou apresenta a si ou a

seus filhos para o batismo, não professa ser membro da Igreja invisível, mas apenas da visível. Deus ordena aos homens que não roubem nem negligenciem seus deveres religiosos; ordena-lhes que orem; que ouçam sua Palavra; que compareçam às assembléias de seus santos reunidos para o culto; que sejam batizados; e que comemorem a morte do Redentor na forma por ele designada. Todos esses deveres são obrigatórios; e devem todos ser realizados em espírito justo. Mas, argumenta Mr. Blair, um homem não esperará que primeiro acredite estar regenerado e assim seja considerado pela Igreja, antes de tentar de colocá-los em prática. Os sacramentos, diz ele,[8] "não são instituídos para serem sinais visíveis da opinião ou do critério de pessoas concernente aos exercícios de seu próprio coração". Ele não mais professa ser regenerado quando chega para ser batizado do que quando ora. Sua oração é, por natureza, uma profissão de fé na existência e nas perfeições divinas, no poder de Deus para ouvir e responder a seus pedidos; é uma confissão de suas necessidades e de sua dependência, E essa profissão e confissão são sinceras; tão sinceras que orar é não só seu dever, mas também seu direito - direito que ninguém pode tirar dele. De igual maneira, uma pessoa pode ser, no mesmo sentido, sincera em sua convicção da verdade do evangelho; sincera em seu desejo de obedecer ao mandamento de Cristo; e assegurar os benefícios de sua salvação. "Quando os filhos do estrangeiro", diz Mr. Blair, "são instruídos nas doutrinas do evangelho, são convencidos em seu juízo e consciência, são autênticos e exibem a verdadeira religião; de que são obrigados pela autoridade de Deus a abraçá-la e prestar obediência às leis divinas; é seu dever imediato abraçá-las, e isso pública e devotadamente, unindo-se ao Senhor e à sua Igreja, no sacramento do batismo; e assim fazer pública profissão da verdadeira religião, colocando-se sob a solene obrigação de andar nos caminhos dos mandamentos de Deus e sob o cuidado e disciplina da Igreja".[9] Tais pessoas "são conduzidas sob o vínculo do pacto. Isso deve ser inicialmente posto diante delas, permitindo-lhes ver que, por meio dessa dedicação a Deus, elas são obrigadas a concretizar os deveres da religião mediante os quais são capacitadas a receber instrução e evidenciar a religião como professores dela. Tão logo tenham competência advinda do conhecimento e estejam aptas a receber disciplina da Igreja, são obrigadas a comemorar a morte de Cristo e renovar seus compromissos com ele em tomo de sua mesa, a menos que sejam barradas pela disciplina por alguma conduta anticristã. Quando se tomarem pais, são obrigados a dedicar seus filhos a Deus no batismo".[10]

Esses foram os pontos de vista sobre o tema cultivados por alguns dos ministros mais evangélicos de nossa Igreja durante o último século e bem depois. Os

mesmos pontos de vista prevaleceram, em certa extensão, também na Nova Inglaterra.

Uma terceira teoria na qual se discute o batismo de crianças cujos pais não eram comun-gantes faz distinção entre o batismo e a Ceia do Senhor. Requer-se mais para a última do que para o primeiro; e por isso os adultos que são autorizados ao batismo, para si e para seus filhos, não podem ser admitidos à Ceia do Senhor. Este é um dos pontos de vista sobre este tema geral referido por Vitringa e De Moor nas obras supramencionadas. Os defensores desta teoria apelam para o fato de que os Apóstolos, que não eram mais aptos que os demais homens para ler o coração, batizaram a milhares no mesmo instante, com base em uma simples profissão de fé externa. E assim Paulo batizou o carcereiro em Filipos, juntamente com sua família "ato contínuo", ou seja, como tudo o indica, à meia-noite, na prisão. Filipe batizou o eunuco etíope tão logo este confessou que Jesus é o Filho de Deus, ainda que nada soubesse, pelo que transparece na narrativa, de sua conduta, nem antes nem depois. Em contrapartida, insiste-se que esses mesmos Apóstolos requeriam de todos quantos se chegassem à Ceia do Senhor que se examinassem e analisassem se porventura estavam na fé, ou se Cristo habitava neles. Essa parece ter sido a base tomada por Mr. Blair na primeira parte de seu ministério; pois ele diz no prefácio[11] de seus Ensaios: "Muitos de meus amigos, provavelmente, se sentirão surpresos ao descobrir que mudei meus sentimentos com respeito a alguns temas de um dos sacramentos; pois sabem qual foi inicialmente minha opinião de que os não-regenerados não devem, de forma alguma, chegar-se à mesa do Senhor; não obstante devam dedicar seus filhos a Deus no batismo".

Esta é também a teoria que ficou conhecida na Nova Inglaterra como "Pacto Parcial". Muitos eram reconhecidos como habilitados a apresentar seus filhos para o batismo, os quais não estavam preparados para ser admitidos à Ceia do Senhor. A controvérsia sobre este tema começara em Hartford, Connecticut, em 1654 e 1655. Foram convocados alguns concílios, os quais fracassaram em produzir unanimidade. A questão foi entregue a um Sínodo de doutores reunido em Boston. O Sínodo permaneceu reunido por duas ou três semanas. "Quanto ao caso de pessoas batizadas sem estarem preparadas para tomar a Ceia do Senhor, sendo de caráter impoluto e sendo qualificadas a assumir suas obrigações batismais, ele decidiu que se lhes devia permitir apresentar seus filhos para o batismo. Esse pressuposto de obrigações batismais foi denominado pelos oponentes de Pacto Parcial".[12]

O Sínodo decidiu em prol das seguintes proposições:

“1. Que eles, segundo as Escrituras, são membros da Igreja visível, e são os sujeitos do batismo.

“2. Os membros da Igreja visivel, segundo as Escrituras, são crentes confederados visíveis, em igrejas particulares, e as crianças, sua semente, ou seja, filhos em menoridade, cujos pais imediatos, um deles ou ambos, pertencem ao pacto.

“3. Os descendentes menores de crentes confederados visíveis são membros da mesma Igreja que seus pais e, quando crescem, vivem pessoalmente sob vigilância, disciplina e governo daquela igreja.

“4. Portanto, essas pessoas adultas não devem ser admitidas à plena comunhão mera-

mente porque são e continuam sendo membros sem aquelas qualificações adicionais que a Palavra de Deus delas requer.

“5. Os membros da Igreja que foram admitidos na menoridade, discernindo a doutrina da fé, e publicamente professando seu assentimento a ela, não tendo vida escandalosa e solenemente tomando posse do pacto perante a Igreja, e com isso entregando a si próprios e a seus filhos ao Senhor e se sujeitando ao governo de Cristo na Igreja, seus filhos devem ser batizados.

“6. Tais membros da Igreja, que pela morte ou por alguma outra providência extraordinária são inevitavelmente impedidos de agir publicamente, como supramencionado, todavia têm dado à Igreja motivo, no critério da caridade, de vê-los como então qualificados, e como tais, sendo para isso chamados, e tendo assim agido, seus filhos devem ser batizados.

“7. Os membros de igrejas ortodoxas, sendo sadios na fé e de vida não escandalosa, e desfrutando de bom testemunho; vindo eles ocasionalmente de uma igreja para outra, podem apresentar seus filhos para o batismo na igreja, se porventura vêm por uma questão de comunhão de igrejas. Mas se deslocam de sua habitação, então devem regular seu compromisso e sujeitar-se ao governo de Cristo na igreja onde estabelecerem sua moradia, e assim seus filhos devem ser batizados. Sendo o dever da igreja recebê-los à comunhão, até onde se acham regularmente aptos a ela”.[13] [14] [15]

Essas proposições se fundamentam nos seguintes princípios:

1. Que, como sob a antiga economia o Templo era um só, ele possuía seus átrios externos e internos, e aqueles que tinham acesso ao primeiro não estavam com isso autorizados a adentrar o segundo; e assim, sob a nova dispensação, a Igreja visível é uma só, mas inclui duas classes de membros; os professantes da verdadeira religião, batizados, e aqueles que, dando evidência de regeneração, são admitidos à Ceia do Senhor.

2. Que as qualificações para o batismo e para a plena comunhão não são idênticas. Muitos podem propriamente ser admitidos à primeira, mas que não estão preparados para a segunda.

3. Que o batismo, sendo um sinal e selo do pacto da graça, todos os que são batizados, quer adultos, quer crianças, são propriamente designados “fcederati”, membros da Igreja visível, crentes, santos, cristãos.

4. Que os batizados na infância permanecem membros da Igreja visível até que sejam “descompactuados”, como expressam os congregacionalistas; ou separados dela por um ato regular de disciplina.

5. Que, sendo membros da Igreja, estando isentos de escândalo e mantendo sua profissão de fé, estão aptos a apresentar seus filhos para o batismo.

A decisão desse Sínodo não pôs fim à controvérsia. Entretanto, estava em consonância com os pontos de vista da maioria das igrejas da Nova Inglaterra. Seus principais oponentes se encontravam entre “a classe mais conservadora de leigos. Seus defensores entre os clérigos compuseram desde o início a maioria, a qual foi crescendo de geração a geração; e o Pacto Parcial, como era vergonhosamente chamado, veio a ser aprovado pela prática geral das igrejas congregacionais da Nova Inglaterra”.[16] Como se crê, essa também foi, ainda que

com base em princípios um pouco diferentes, a prática geral da Igreja Presbiteriana neste país até um período comparativamente recente de sua história.

A Doutrina Puritana sobre Este Tema

Os puritanos, em um sentido restrito do termo, sustentaram: (1.) Que a Igreja consiste nos regenerados. (2.) Que uma igreja particular consiste em um grupo

de crentes genuínos, unidos por pacto mútuo. (3.) Que ninguém deve ser admitido à membresia da igreja se não der evidência confiável de ser verdadeiro filho de Deus. (4.) Eles entendiam por evidência confiável não tal como pode ser crido, mas tal como constrange a crer. (5.) Todas as pessoas como tais, e nenhuma outra, eram admitidas à Ceia do Senhor. Portanto, constituíam a Igreja, e a elas, exclusivamente, pertenciam os privilégios de membresia da igreja, e conseqüentemente a elas eram confinados os direitos de apresentar seus filhos para o batismo. A todos os demais professantes da verdadeira religião, por mais corretos que fossem em seu comportamento, lhes era negado tal privilégio.

Tais princípios, quando foram introduzidos pelos brownistas na Inglaterra, receberam oposição do grande corpo de protestantes da Grã-Bretanha e no Continente. Foram trazidos a este país pelos discípulos de Robinson, e controlaram as igrejas da Nova Inglaterra por muitos anos. Foram gradualmente relaxados quando a teoria supracitada granjeou a ascendência, que foi retida até que o Reitor Edwards publicou seu “Essay”, ao qual já fizemos referência, mudando gradualmente as opiniões e práticas das igrejas congregacionais por toda a terra, e em grande extensão também as dos presbiterianos,

O Reitor Edwards, contudo, estabelece uma proposição e dedica todo o seu tratado a provar outra. A proposição que ele se empenha a estabelecer é que ninguém “deve ser admitido à comunhão e aos privilégios de membros da Igreja visível de Cristo, em completa permanência, mas tais como são na profissão e ante o juízo cristão da Igreja, como pessoas piedosas ou graciosas”.[17] O que ele propôs provar, portanto, é que somente aqueles que, no critério da Igreja, são pessoas piedosas ou graciosas é que devem ser admitidos aos sacramentos. Todos os seus argumentos, contudo, dez ao todo, destinam-se a provar que os que se chegam aos sacramentos cristãos professam ser cristãos. Essas proposições são muito diferentes. Muitos que concordam com a última, rejeitam a primeira. Uma se refere às qualificações para a membresia da Igreja aos olhos de Deus; a outra se preocupa com o poder legítimo da Igreja em receber ou rejeitar os que se aplicam a ter acesso às ordenanças que Cristo designou como meio de graça para o povo. Edwards tenha noções muito mais elevadas do poder da Igreja nesta matéria do que as nutridas pelo grande corpo dos protestantes. A razão pela qual o Reitor Edwards confundiu as proposições supramencionadas foi porque aqueles contra quem escreveu não negavam a prerrogativa de a Igreja assentar-se em juízo sobre aqueles a quem se aplicavam os privilégios da Igreja; o que, para eles, não era uma questão em disputa. A questão dizia respeito às qualificações divinamente designadas para a membresia na Igreja Cristã. A

intenção e a ordem de Cristo é que somente fossem admitidos aqueles a quem a Igreja julgasse ser realmente regenerados; ou ele designou os sacramentos, como defendia Stoddard, aos não-convertidos; sendo eles, bem como a pregação, designa-

dos como meio de conversão. Sendo esta, pois, a única matéria de debate, a ela Edwards, naturalmente, voltou sua atenção.

Edwards é muito explicito em sua afirmação da prerrogativa e dever da Igreja em agir como juiz do real caráter daqueles que professam ser cristãos. Diz ele: “Por juízo cristão, entendo algo muito mais que o mero tipo de benevolência negativa, implicando que nos abstemos de censurar e condenar uma pessoa, porque nada sabemos senão que possivelmente é ela santa, e portanto evitamos ir à raiz de tal censura ou juízo em nosso tratamento para com ela: como se estivéssemos bondosamente acolhendo um estranho, não sabendo que, ao agir assim, podemos estar acolhendo um anjo ou um preciso santo de Deus. Mas o que tenho em mente é um juízo positivo, fundamentado em alguma aparência positiva, ou visibilidade, algumas manifestações externas que ordinariamente tomam algo provável. Há uma diferença entre suspender nosso juízo, ou abster-nos de condenar, ou nutrir alguma esperança de que possivelmente a coisa possa ser assim, e assim esperar o melhor; e um juízo positivo em favor de uma pessoa”.[18]

Edwards é cauteloso em não fazer de algum detalhe da experiência religiosa a base sobre a qual a Igreja repousava seu juízo. Essa foi uma das acusações imputadas contra seu esquema, às quais ele energicamente resiste. Em resposta a essa objeção,[19] ele cita a seguinte passagem de sua obra sobre “Religious Affections”: “Para que as pessoas façam adequada profissão do cristianismo, tal como as Escrituras requerem, e tal como os seguidores de Cristo devem exigir para a aceitação dos professantes com plena benevolência em sua sociedade, não é necessário que façam um relato dos passos e métodos particulares pelos quais o Espírito Santo, por eles se sensibilizando, opera e traz aquelas grandes coisas essenciais do cristianismo a seu coração. Não há indício nas Escrituras de algum método desse gênero por parte dos Apóstolos ou dos ministros e cristãos primitivos que requeira tal relação em seu ato de receber e tratar outros como irmãos cristãos com todos os intentos e propósitos; ou de examiná-los antes acerca do método e da ordem particulares de suas experiências. Exigia-se deles uma profissão das coisas operadas; mas não se explica a maneira de como eram elas operadas. Tampouco há a menor sombra nas Escrituras de tal costume na

Igreja de Deus, desde Adão até a morte do Apóstolo João".

Portanto, segundo essa teoria, a Igreja consiste naqueles que são "julgados" regenerados. Ninguém, senão aqueles assim considerados como verdadeiros crentes, está apto a ser recebido como membro da Igreja. Somente esses têm acesso aos sacramentos, quer para eles mesmos, quer para seus filhos, e conseqüentemente só os filhos dos comungantes podem ser admitidos ao batismo. Sobre esta teoria, pode-se observar:

1. Que ela é uma novidade. Jamais foi adotada ou praticada por qualquer igreja sobre a terra, até que surgissem os independentes.

2. Não tem o endosso das Escrituras, seja por preceito ou exemplo. Sob a antiga economia, os que professavam a verdadeira religião eram admitidos à teocracia; mas nenhuma corporação de homens se assentava em juízo sobre a questão de sua regeneração. Os assim admitidos, a menos que fossem excluídos judicialmente, tinham direito aos sacramentos da

Igreja, para si e para seus filhos. Os Apóstolos agiram com base no mesmo princípio. É impossível que pudessem examinar e decidir favoravelmente acerca da regeneração de cada um dentre as cinco mil pessoas acrescidas à Igreja em um só dia em Jerusalém. Toda a Igreja, em mais de mil anos, seguiu o exemplo dos Apóstolos nesta matéria.

3. A tentativa de fazer a Igreja visível consistir exclusivamente nos verdadeiros crentes não só fracassaria inevitavelmente em seus esforços, mas seria também geradora de males. O dr. Cotton Mather, ao defender a decisão do Sinodo de Boston, a qual permite o batismo aos filhos dos não comungantes, cita a afirmação de Paraeus: "Na tentativa de aperfeiçoar a Igreja, é uma verdade observável que aqueles que são radicais demais prejudicam mais do que beneficiam a Igreja". E ele, pessoalmente, diz: "O batismo é um selo de todo o pacto da graça, mas é um meio de iniciação. Daí pertencer a todos os que se acham dentro do pacto ou fazem o primeiro ingresso nele. E não há o risco de corrupção restringindo demais o sujeito do batismo? Indubitavelmente é uma corrupção tanto tirar quanto acrescentar à regra. Moisés descobriu ser um perigo não aplicar o selo de iniciação a quem ele foi designado. Não há risco em lançar fora da Igreja aqueles a quem nosso Senhor teria mantido nela? ... Se não conservarmos no pacto a graça que produz a conversão e que doa, e não conservarmos as pessoas sob essas dispensações eclesiásticas, nas quais a graça

é dada, a Igreja morrerá de uma morte lenta, ainda que não violenta. O Senhor estabeleceu a Igreja não apenas para que uns poucos cristãos idosos dêem alento uns aos outros enquanto viverem, e então se vão da Igreja para a fria tumba quando morrerem; absolutamente, não! Mas é para que sejam muito criteriosos e assumam as obrigações e vantagens, criando, contudo, sucessivamente outra geração sujeita a nosso Senhor, para se erga em seu reino quando partirem".[20]

4. A experiência prova que é um grande mal forçar a Igreja consistir unicamente em comungantes e expulsar para o mundo, sem a menor vigilância e prudência que Deus requer deles, todos aqueles que, juntamente com seus filhos, não vêem uma rota livre e clara de acesso à mesa do Senhor. Admitindo com gratidão tudo o que se pode dizer do grande progresso que a Igreja fez neste país nos últimos cinqüenta ou sessenta anos, há queixas gritantes e quase universais contra a decadência da religião familiar, da educação familiar e, especialmente, da instrução eclesiástica da juventude. Permanece na memória de muitos que ainda vivem o fato de que em quase toda a família presbiteriana e congregacionalista sobre a terra, por certo que aos filhos eram regularmente ensinado o "Catecismo de Westminster". Isso não ocorre agora.[21]

Doutrina e Uso das Igrejas Reformadas

A linguagem das Igrejas Reformadas quanto aos assuntos apropriados do batismo infantil é perfeitamente uniforme. Na "Segunda Confissão Helvética" está expresso:[22] "Damnamus

Anabaptistas, qui negant baptisandos esse infantulos recens natos a fidelibus. Nam juxta doctrinam evangelicam, horum est regnum Dei, et sunt in fcedere Dei, cur itaque non daretur eis signum fcederis Dei?".

A "Confissão Gálica" afirma:[23] "Quamvis baptismus sit fídei et resipiscentise sacramentum, tamen cum una cum parentibus posteritatem etiam illorum in ecclesia Deus recenseat, affirmamus, infantes sanctis parentibus natos, esse ex Christi authoritate baptizandos".

A "Confissão Belga" declara:[24] "(Infantes e fidelibus parentibus natos) baptizandos et signo foederis obsignandos esse credimus".

A "Confissão de Westminster" diz:[25] "Não só aqueles que professam realmente fé e obediência a Cristo, mas também os filhos de um ou de ambos os pais

crentes devem ser batizados".

O "Catecismo Maior" declara:[26] "As crianças, cujos pais, ou um deles, professam fé em Cristo e obediência a ele, estão, quanto a isso, dentro do pacto e devem ser batizadas".

O "Breve Catecismo" declara:[27] "O batismo não deve ser ministrado àqueles que estão fora da Igreja visível, enquanto não professarem sua fé em Cristo e obediência a ele, mas os filhos daqueles que são membros da Igreja visível devem ser batizados".

O "Diretório do Culto" afirma:[28] "A semente dos fiéis não têm menos direito a esta ordenança, sob o evangelho, que a semente de Abraão à circuncisão".

Portanto, é evidente que, com base nas normas da Igreja Reformada, são os filhos dos membros da Igreja visivel os que devem ser batizados. Em conformidade com o uso das Escrituras, tais membros são chamados "foederati", santos, crentes, fiéis, santos irmãos, participantes da vocação celestial. Os Apóstolos, quando se dirigiam aos cristãos professantes mediante o uso de tais termos, não expressavam com isso juízo algum acerca de seu estado diante de Deus. Eles os designavam com base em sua profissão [de fé]. Professavam ser crentes, eram chamados de crentes e tratados como tais, a menos que dessem prova do contrário; nesse caso, eram excomungados. Portanto, os teólogos reformados, e igualmente os luteranos, referem-se aos membros da Igreja visível como crentes, e a seus filhos como nascidos de pais crentes. E assim tudo o que se pretende expressar com a linguagem supracitada é que os sacramentos da Igreja devem confinar-se aos membros da Igreja e a seus filhos. Nunca entrou na mente dos autores desses símbolos o pensamento de que a Igreja visível consiste exclusivamente nos regenerados, ou naqueles que deram tais evidências de sua regeneração a ponto de exigir uma decisão em favor deles.

Já se estabeleceu que a doutrina protestante comum acerca de toda esta é:

1. Que a Igreja visível sempre consistiu naqueles que professam a verdadeira religião, juntamente com seus filhos.

2. Que os requisitos para a membresia eclesiástica sob todas as dispensações foram sempre os mesmos, a saber, profissão de fé e compromisso de obediência.

3. Que os requisitos para a participação nos sacramentos eram os mesmos. Ou seja,

qualquer um que tivesse direito ao rito da circuncisão tinha direito de participar da páscoa; os que sob a dispensação cristã têm direito ao batismo têm direito à Ceia do Senhor. Os que, não batizados, tiveram direito ao batismo para si têm direito, e somente esses, de apresentar seus filhos ao batismo. Significa simplesmente dizer que os privilégios da Igreja se confinam aos membros da Igreja.

4. A profissão de fé requerida para admissão à Igreja ou às suas ordenanças é uma profissão de fé genuína; e a promessa de obediência é uma promessa à obediência tanto do coração quanto da vida externa. Quando um homem professava ser judeu, professava ser realmente judeu. É inconcebível que Deus exigisse dele apenas uma fé insincera, hipócrita ou formal. Este ponto é energicamente enfatizado pelo Reitor Edwards. Ele argumenta dizendo que os que ingressam na Igreja Cristã fazem um pacto com Deus, porque sob a economia mosaica todo o povo se comprometia dessa forma a ser sincero cultuador de Deus. Ele apela para passagens como Deuteronômio 6.13; 10.20: "O Senhor, teu Deus, temerás, a ele servi-rás, e pelo seu nome jurarás". "Essa instituição, em Deuteronômio, de jurar no nome do Senhor, ou de unir-se visível e explicitamente a ele em pacto, não era prescrita como um dever extraordinário, nem como um dever a ser executado no retomo de uma apostasia geral, e em algumas outras ocasiões extraordinárias, mas é evidentemente mencionado na instituição como parte do culto público de Deus a ser efetuado por todo o povo de Deus".[29] Essa era uma instituição, acrescenta ele, pertencente não só a Israel sob o Velho Testamento, mas também aos conversos gentílicos, e aos cristãos sob o Novo Testamento. Esse ingresso explícito no pacto com Deus, argumenta ele,[30] deveria ser requerido de todos antes que pudessem ser admitidos aos privilégios de membros adultos da Igreja. A circuncisão e a páscoa não foram designadas para a conversão dos gentios. Só eram admitidos às ordenanças os que professavam ser convertidos. Semelhantemente, o batismo e a Ceia do Senhor não são ordenanças destinadas à conversão. Só devem ser administradas aos que professam ser cristãos. À luz da natureza do caso, é evidente que os participantes dos sacramentos cristãos professam ser cristãos. Isso não é tão asseverado pelo Apóstolo como se supõe ser auto-evidente, quando ele dissuade os coríntios de freqüentar as festas oferecidas aos ídolos nos templos. Como ele mesmo diz, os que participam do pão e do vinho na Ceia do Senhor professam assim estar em comunhão com Cristo; e como os que participam do altar

judaico com isso professam ser adoradores de Jeová, assim os que participam de festas oferecidas em honra dos ídolos com isso professam ser idólatras (ICo 10.14-21). No batismo, o receptor daquela ordenança declara publicamente receber a Deus Pai como seu Pai; a Deus Filho como seu Salvador; e a Deus Espírito Santo como seu Santificador. Mais que isso nenhum cristão pode professar. E não é necessário argumentar que essa profissão não deva ser insincera, nem hipócrita, nem meramente uma questão formal. Quando um pai apresenta seu filho para o batismo, ele faz precisamente essas confissões e esses compromissos; e nada mais pode fazer quando se chega para a Ceia do Senhor.

5. A prerrogativa da Igreja se confina à exigência de uma profissão de fé e uma promessa de obediência confiáveis. E por profissão confiável deve-se entender aquilo que pode ser crido; ou seja, uma profissão contra a qual não se pode aduzir nenhuma evidência decisiva,

tangível. Se alguém reconhecidamente herege professa a fé, ou proclama um propósito de obediência, enquanto está vivendo uma vida ímpia, a Igreja está autorizada e é obrigada a recusar recebê-lo. Entretanto, nada pode consistentemente ser feito à base de tal recusa, que não possa ser considerado fundamento suficiente para a disciplina de alguém que já se acha na comunhão da Igreja. Duas coisas têm de ser consideradas, uma diz respeito aos candidatos aos privilégios da Igreja. Esses são obrigados a obedecer aos mandamentos de Cristo para que sejam batizados e apresentem seus filhos para o batismo; e são obrigados a celebrar sua morte na forma de sua designação. Assume uma séria responsabilidade quem se recusa a permitir-lhes que cumpram esses mandamentos. Além do mais, não é apenas um dever, mas um direito, um privilégio e uma bênção receber os sacramentos da Igreja. São meios divinamente designados de graça. Devemos ter boas razões para aventurar-nos a impedir que algum de nossos semelhantes pecadores façam uso dos meios de salvação que Cristo designou. É de temer que muitos cheguem bem perto da vida eterna, sendo recebidos no seio da Igreja e tendo desfrutado de sua proteção e carinhoso cuidado, sem poder ser salvos. (Isso não é inconsistente com a doutrina da eleição, uma vez que essa doutrina é ensinada nas Escrituras.)

Além dos deveres e direitos do povo, a outra coisa a ser considerada nesta matéria é o ofício próprio da Igreja. A Igreja tem um solene dever a cumprir. Esse dever é claramente estabelecido na Palavra de Deus. Ela é obrigada a não reconhecer como Cristo aqueles irmãos que negam a fé e aqueles cuja maneira

de viver é inconsistente com a lei de Cristo. A Bíblia fornece uma lista de escândalos que exclui do reino do céu aqueles que os cometem, e em virtude dos quais a Igreja recebe ordem de excluir pessoas de sua comunhão. Ao fazer isso, assegura para si toda a pureza que, em seu presente estado de existência, lhe é possível obter. A Igreja não tem o direito nem o poder de ir além disso. Ela não pode legitimamente assumir a prerrogativa de sentar-se para julgar o coração humano. Não tem o direito de decidir a questão se são ou não regenerados aqueles que aplicam a si os privilégios da casa de Cristo. A responsabilidade no que tange ao estado espiritual íntimo repousa sobre os que buscam tomar-se membros da Igreja. Eles devem ser instruídos quanto ao que professam e prometem.

Que a Igreja não é chamada para pronunciar juízo quanto à piedade real dos candidatos à membresia, é evidente:

1. Porque nenhuma prerrogativa desse gênero foi assumida sob o Velho Testamento. Os termos de membresia eram, então, o que são agora. Requeria-se, então, a mesma sinceridade interior que agora. Sobre isso insiste Edwards, todavia não ousa asseverar que todos os judeus que admitiam a circuncisão e a páscoa eram, ante o juízo da caridade, pessoas realmente regeneradas.

2. O Novo Testamento não contém mandamento algum para que a Igreja assuma a prerrogativa em questão. Há um mandamento freqüentemente reiterado de reconhecer como irmãos a todos os que professam sua fé em Cristo. Há instruções explícitas dadas em referência àqueles que, embora denominando-se irmãos, devem ser rejeitados (ICo 5.9,10; Rm 16.17; 2Ts 3.6; Tt 3.10; Mt 7.15-17). Mas não existe mandamento para excluir aqueles a quem a Igreja ou seus oficiais, de coração, acreditam não ser genuínos filhos de Deus. Os portões do reino de Deus não devem abrir-se ou fechar-se à discrição de homens débeis e falíveis. Cada pessoa tem o direito e é obrigada a adentrar esses portões, exceto aqueles a quem Cristo ordenou que sua Igreja rejeite.

3. É evidente que os Apóstolos nunca agiram com base no princípio em questão. Isso se

faz evidente, como já se observou, à luz do fato de batizarem os conversos imediatamente após a profissão de sua fé. É obviamente impossível que houvesse algum exame alongado da experiência religiosa dos três mil convertidos no dia de Pentecostes, ou dos cinco mil atraídos pelo sermão de

Pedro, registrado no terceiro capítulo de Atos. Os Atos dos Apóstolos e as Epístolas do Novo Testamento oferecem farta evidência de que as primeiras igrejas não consistiram exclusivamente naqueles a quem os Apóstolos "julgaram" ser pessoas regeneradas. A Igreja de Jerusalém encheu-se de pessoas que eram tão "zelosas da lei", que Paulo receou que não o recebessem quando chegou trazendo donativos para o povo. Paulo acusa as igrejas da Galácia que se desviaram para outro evangelho. Ele reprova os coríntios em virtude das mais grosseiras irregularidades; e as Epístolas de João não são menos severas.

4. A experiência comprova que todas as tentativas de preservar a pureza da Igreja com mais austeridade do que a Bíblia são totalmente fúteis. Não há como separar o joio do trigo.

5. Tais tentativas são não apenas fúteis, mas também seriamente prejudiciais. Violam o plano de Deus. Excluem da vigilância e do cuidado da Igreja multidões a quem ele ordena que seu povo cuide e abrigue. Ao confinar a Igreja visível aos comungantes, a grande maioria, inclusive da semente dos fiéis, é lançada fora.

6. Há óbvia inconsistência em ter uma norma para a admissão na Igreja e outra para a membresia contínua. Se Cristo requer que rejeitemos a todos aqueles que, no juízo da caridade, não nos convencem de ser regenerados, então ele nos ordena que excomunguemos a todos aqueles de quem se nutre tal crença. Mas nenhuma Igreja age, nem pode agir, com base em tal princípio. Ninguém, uma vez admitido aos privilégios da Igreja, pode ser privado deles, exceto depois de juizo e convicção com base em uma acusação devido a algum "escândalo" ou "ofensa".

Os sacramentos, como todos o admitem, têm de ser confinados aos membros da Igreja. A Igreja, porém, não consiste exclusivamente em comungantes. Inclui todos aqueles que, havendo sido batizados, não perderam a membresia em decorrência de uma vida escandalosa, ou por um ato de disciplina eclesiástica. Todos os membros da Igreja são professantes da religião. Professam fé em Cristo e estão sob o solene voto de obedecer a suas leis. Se são insinceros ou insensíveis nessa profissão, a culpa é totalmente deles. A Igreja é, e só pode ser, responsável pela conduta externa deles; enquanto não for incompativel com o caráter cristão, e enquanto a fé se mantiver firme, os privilégios de membresia permanecem.

Esta parece ser claramente a doutrina dos padrões de nossa própria Igreja. Esses

padrões ensinam: (1.) Que os sacramentos são sinais e selos do pacto da graça. (2.) Que, conseqüentemente, todos quantos participarem deles com isso professam aceitar aquele pacto para sua salvação pessoal; professam receber o Senhor Jesus Cristo como lhes é oferecido no evangelho. (3.) Que, embora alguém possa duvidar de que esteja em Cristo, pode ser digno participante dos sacramentos se "sinceramente deseja achar-se em Cristo e afastar-se da iniqüidade".[31] (4.) Que a Igreja não tem autoridade para excluir ninguém dos sacramentos, exceto àqueles que, embora professem a fé, são ignorantes ou escandalosos. Como resposta à pergunta: "Pode ser excluído alguém dentre os que professam a fé e desejam chegar-se à Ceia do Senhor?", responde-se: "Os que são ignorantes ou escandalosos, a despeito de sua profissão de fé, e desejam chegar-se à Ceia do Senhor, podem e devem ser excluídos daquele sacramento pelo poder que Cristo delegou à sua Igreja, até que recebam instrução e se

manifestem reabilitados". Este é, segundo os presbiterianos, o alcance do poder da Igreja, na questão de fechar as portas do reino de Deus.

Portanto, aqueles que, havendo sido batizados e professando ainda sua fé na religião genuína, tendo competente conhecimento e estando isentos de escândalo, não só devem receber a permissão, mas deve-se insistir e ordenar-lhes que apresentem seus filhos para que sejam batizados, a fim de que pertençam à Igreja e sejam criados sob sua vigilância e cuidado. Não serem eles batizados é um grave mal e afronta; algo de que um pai não pode privar a seus filhos sem grave responsabilidade. A negligência do batismo, que implica a falta de apreço por esta ordenança, é um dos pecados clamorosos desta geração.

§ 12. *A Eficácia do Batismo A Doutrina das Igrejas Reformadas*

Na seção que trata da eficácia dos sacramentos em geral demonstrou-se que, segundo a Igreja Reformada, os sacramentos (1.) São ordenanças de designação divina. (2.) São meios da graça, e portanto não devem ser depreciados nem negligenciados. (3.) Que sua eficácia não depende de nenhuma virtude neles ou naquele por quem são administrados, mas da influência acompanhante do Espírito Santo. (4.) Que sua eficácia não está vinculado ao momento de sua administração; e que não são os canais exclusivos dos benefícios espirituais que eles representam, de sorte que tais benefícios podem ser recebidos unicamente através e no uso dos sacramentos. Recebemos tão-somente pela fé e pelo dom gratuito de Deus tudo aquilo que os sacramentos, como meios, pretendem comunicar. O mesmo pode-se dizer da leitura e do ouvir a Palavra de Deus;

nenhum deles deve ser negligenciado, porque ambos, ou um sem o outro, podem tomar-se eficaz. Os sacramentos não devem ser negligenciados nem desmerecidos só porque os homens podem ser salvos sem eles. (5.) Que, no que diz respeito aos adultos, a verdadeira vida de fé naqueles que recebem os sacramentos é a condição indispensável de sua influência salvífica ou santifícante.

Todas essas posições são declaradas como genuínas do batismo e igualmente da Ceia do Senhor. Daquele, os principais símbolos reformados usam linguagem tal como: "Obsignantur haec omnia baptismo. Nam intus regeneramur, purificamur, et renovamur a Deo per Spiritum Sanctum: foris autem accipimus obsignationem maximorum donorum, in aqua, qua etiam maxima illa beneficia representantur, et veluti oculis nostris conspicienda proponuntur".[32]

"Baptismus nobis testificando nostro adoptioni datus, quoniam in eo inserimur Christi corpori, ut ejus sanguine abluti simul etiam ipsius Spiritu ad vito sanctimoniam renovemur."[33]

"(Baptismi signficatio) duas partes habet. Nam ibi remissio peccatorum, deinde spiritualis renovatio figuratur.... Annon aliud aquse tribuis nisi ut ablutionis tantum sit figura? Sic figuram esse sentio ut simul annexa sit veritas. Neque enim sua nobis dona pollicendo nos, Deus frustratur. Proinde et peccatorum veniam et vitae novitatem offeri nobis in baptismo et recipi a nobis, certum est."[34]

"O batismo é não apenas um sinal da profissão [de fé] e uma marca de diferença por meio da qual os cristãos são distinguidos dos que não são cristianizados; mas é também um sinal da regeneração ou novo nascimento, por meio do qual, como por um instrumento, os que recebem o batismo são corretamente enxertados na Igreja. As promessas do perdão de pecados, de nossa adoção para sermos filhos de Deus efetuada pelo Espírito Santo, são visivelmente assinaladas e seladas; a fé é confirmada e a graça aumentada por virtude da oração a Deus."[35]

O Catecismo de Heidelberg declara: "Então o batismo externo é a lavagem dos pecados? Não; pois somente o sangue de Jesus Cristo nos purifica de todo o pecado. Por que, pois, o Espírito Santo chama ao batismo lavagem da regeneração e lavagem dos pecados? Deus fala assim não sem motivo plausível, não só para que nos ensine que, assim como a contaminação do corpo é purificada pela água, também nossos pecados são expiados pelo sangue e

pelo Espírito de Cristo; porém, por mais que ele nos assegure, através desse símbolo e penhor, de que somos purificados de nossos pecados pela lavagem interior, não menos verdadeiramente somos purificados pela água externa e visível".[36]

O Consensus Tigurinus é a declaração mais cuidadosamente preparada e ponderada da Igreja Reformada que se conserva da época da Reforma. Foi redigido para ajustar as dificuldades que surgiram de pontos de vista divergentes acerca da questão entre Calvino e o clero de Genebra, de um lado, e o clero zuíngliano de Zurique, do outro. No artigo noventa, lemos: "Ainda que distingamos, como é apropriado, entre o símbolo e as coisas simbolizadas, contudo não separamos a verdade dos símbolos; além disso, todos os que pela fé abraçam as promessas neles oferecidas, recebem espiritualmente a Cristo juntamente com seus dons espirituais; e assim os que antes chegaram a ser participantes de Cristo, continuam e renovam aquela participação". Os artigos que se seguem imediatamente ensinam que se devem considerar não os sinais propriamente ditos, mas as promessas que os acompanham; que os sinais sem Cristo são "inanes larvae"; que, se há algum bem conferido pelos sacramentos, não é com base em sua própria virtude inerente; porque é tão-somente Deus que opera através de seu Espírito. Eis os termos do artigo dezessete: "Preeterea sedulo docemus, Deum non promiscue vim suam exerere in omnibus qui sacramenta recipiunt, sed tantum in electis. Nam quemadmodum non alios in fidem illuminat, quam quos preordinavit ad vitam: ita arcana Spiritus sui virtute efficit, ut percipiant electi quas offerunt sacramenta". O artigo dezenove ensina que os benefícios simbolizados pelos sacramentos podem ser obtidos sem seu uso. Os pecados de Paulo foram redimidos antes que fosse ele batizado. Comélio recebeu o Espírito antes que recebesse o sinal externo da regeneração. No artigo vinte, ensina-se que o benefício dos sacramentos não se confina ao tempo de sua administração. Deus às vezes regenera na velhice aos que foram batizados em sua infância ou juventude.[37]

Na Confissão de Westminster, afirma-se: "Posto que seja grande pecado menosprezar ou negligenciar esta ordenança, contudo a graça e a salvação não se acham a ela tão inseparavelmente ligadas que sem ela uma pessoa não pode ser regenerada e salva, ou que todos os que são batizados são indubitavelmente regenerados. A eficácia do batismo não se limita ao momento em que ele é administrado; contudo, pelo devido uso desta ordenança, a

graça prometida é não apenas oferecida, mas realmente exibida e conferida pelo Espírito Santo àqueles a quem ela pertence (adultos ou crianças), segundo o conselho da própria vontade de Deus, em seu tempo determinado".[38]

Calvino contende contra a doutrina romanista que afirma que os sacramentos do Novo Testamento têm maior eficácia do que aqueles do Velho. "Nihilo splendidius de illis Apostolus quam de his loquitur, quum docet patres eandem nobiscum spiritualem escam manducasse; et escam illam Christum interpretatur" (ICo 10.3). E ainda, no mesmo parágrafo: "Nec vero baptismo nostro plus tribuere fas est, quam ipse alibi circumcisioni tribuit, quum vocat 'sigillum justitias fidei' (Rm iv. 11). Quicquid ergo nobis hodie in sacramentis exhibetur, id in suis olim recipiebant Judasi, Christum scilicet cum spiritualibus suis divitiis. Quam habent nostra virtutem, eam quoque in suis sentiebant: ut scilicet essent illis divinas erga se benevolentias sigilla in spem salutis astemas".[39]

Portanto, a doutrina da Igreja Reformada acerca da eficácia do batismo inclui, primeiramente, a rejeição ou negação de certas doutrinas falsas acerca da questão. (1.) Que o batismo comunica graça "ex opere operato" no sentido que os romanistas dão a essas palavras, através de algum poder supematural objetivo que pertença à ordenança propriamente dita; ou em virtude da eficiência divina inerente na palavra ou promessa de Deus vinculada ao sacramento. (2.) Que a cooperação do Espírito, à qual se deve a eficácia do sacramento, sempre acompanha sua administração, de sorte que aqueles que são batizados, em todos os casos, se não opõem resistência, experimentam a remissão de pecados e a renovação do Espírito Santo. (3.) Que o batismo foi designado como o canal ordinário para a comunicação, no primeiro caso, dos méritos da morte de Cristo e das influências salvíficas do Espírito, de sorte que tais benefícios não podem ser obtidos, exceto em casos extraordinários, antes do batismo ou sem ele.

Em segundo lugar, a doutrina reformada acerca desta questão afirma: (1.) Que o batismo é uma ordenança divina. (2.) Que é um meio de graça para os crentes. (3.) Que é um sinal e um selo do pacto da graça. (4.) Que a ordenança foi designada para ser de obrigação perpétua, no sentido em que, de todos os não-batizados na infância, exige-se que se submetam ao batismo como o modo divinamente designado para professar publicamente sua fé em Cristo e sua adesão a ele como seu Deus e Salvador; e que todos esses professantes da verdadeira religião estão obrigados a apresentar seus filhos para o batismo como o modo divinamente designado para consagrá-los a Deus. (5.) Que Deus, de sua

parte, promete conceder os benefícios representados no batismo a todos os adultos que recebem este sacramento no exercício da fé, e a todas as crianças que, ao atingir a maturidade, permaneçam fiéis aos votos feitos em nome deles quando foram batizadas.

Prova da Doutrina Reformada

Quanto às afirmações inclusas na doutrina das igrejas reformadas concernentes ao batismo, pouco se tem que dizer, como geralmente se propõe. Em todas as épocas, desde os dias apostólicos, a tendência na Igreja tem sido não propriamente detrair a importância dos sacra-

mentos cristãos, mas, sim, exaltá-los indevidamente. Nada é mais claro à luz de todo o teor do Novo Testamento do que o fato de os sacramentos manterem um lugar inferior ao da verdade. Entretanto, em todas as igrejas em estado de decadência, o fato é o reverso. A igreja judaica nos dias de Cristo se tornara completamente ritualista. Ritos e cerimônias haviam usurpado o lugar da verdade e do santo viver. Uma pessoa podia ser soberba, avarenta, injusta e, como expressa nosso Senhor, de todas as formas um "filho do diabo"; todavia, se fosse meticulosa na observância dos ritos e nas festas religiosas, estimava a si mesma e era estimada por outros como uma pessoa tão santa que não podia contaminar-se pela amizade ou pelo contato com aqueles que eram os genuínos filhos de Deus. Essa era a forma na qual a corrupção ingressou na Igreja Cristã imediatamente após a era dos Apóstolos. Esse "mistério da iniqüidade" já naquele tempo começara a operar, e, quando aquele que "o impedia" foi removido do caminho, o mal se revelou plenamente e a Igreja Cristã se tomou tão completamente ritualista como se tornara a igreja judaica quando Cristo veio. A Reforma foi, em seu caráter essencial, um protesto contra o ritualismo. Ela proclamou a salvação mediante uma fé viva que purificava o coração, em oposição à doutrina da salvação por meio de ritos e cerimônias. Insistiu que a religião era uma questão do coração, e por isso denunciou como apostasia volver-se a Igreja para "os elementos frágeis e mesquinhos", observando "dias e meses e tempos e anos", sujeitando o povo a "ordenanças: não toques, não proves, não manuseies; as quais se destinam todas a perecer com o uso, segundo os mandamentos e doutrinas dos homens". O ritualismo é uma estrada ampla, plana e fácil para o céu, e está sempre povoada. No tempo de Paulo, era muito mais fácil ser judeu externamente do que interiormente; e a circuncisão da carne era algo mais leve quando comparado à circuncisão do coração. Uma teoria que permite à pessoa ser religiosa sem ser santa; servir

concomitantemente a Deus e a Mamom; conquistar o céu sem renunciar ao mundo, nunca deixará de encontrar numerosos defensores. Não se pode negar que tal teoria existe; que ela tem prevalecido em grande medida e influenciado grandemente a Igreja; e que continua prevalecendo em grande parte da cristandade. Não se segue, contudo, que todos os que são denominados ritualistas, ou que de fato atribuem indevida importância aos ritos externos, sejam meros formalistas. Muitos deles são, sem dúvida, não apenas sinceros, mas cristãos espirituais. Isso não prova que o sistema não seja falso e nocivo. Todos os protestantes alegremente admitem que muitos romanistas são pessoas santas; mas não menos energicamente denunciam o romanismo como uma apostasia do evangelho puro.

Visto que a corrupção da Igreja de Roma consistiu grandemente em fazer com o cristianismo se fundar na pontual assistência aos ritos eclesiais; em ensinar que os méritos de Cristo e a renovação provinda do Espírito Santo eram comunicados no batismo inclusive a incrédulos (ou seja, aos destituídos de fé salvífica); que, quando essas bênçãos eram perdidas pelo pecado, podiam ser restaurados pela confissão e pela absolvição; que a eucaristia é um sacrifício propiciatório genuíno para os vivos e os mortos; e que, em suma, a religião de Cristo é puramente ritualista, sendo seus benefícios conferidos através de ritos externos, e de nenhuma outra maneira, de sorte que esses ritos se tomaram indispensavelmente necessários à salvação; teria sido natural que os reformadores tivessem ido para o extremo oposto e, indevidamente, depreciado a importância dos sacramentos que Cristo pessoalmente designara. De tal extremo, contudo, foram eles misericordiosamente preservados. Ensinaram, primeiramente, em um sentido.

O Batismo é uma Condição da Salvação

Isso está incluído na comissão que Cristo deu aos Apóstolos: “Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura. Aquele que crer e for batizado será salvo” (Mc 16.15,16). Portanto, o batismo tem a obrigatoriedade de preceito, não a de meio. Nosso Senhor não disse que aquele que não for batizado será condenado. Tal condenação só recai sobre quem não crê. A este respeito, o batismo é análogo à confissão. Cristo atribui a mesma necessidade tanto a esta quanto àquele. Em Mateus 10.32 está escrito: “Portanto, todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai, que está nos céus”. E Paulo disse (Rm 10.9, 10): “Se, com tua boca, confessares Jesus como Senhor, e em teu coração creres que Deus o ressuscitou dentre os

mortos, serás salvo. Porque com o coração se crê para a justiça e com a boca se confessa a respeito da salvação". A confissão não toma ninguém um cristão. É o reconhecimento público de que se é cristão, de que se é crente em Cristo, em sua deidade, em sua encarnação, em que ele é e fez tudo o que afirmou ser e o que as Escrituras declaram ter feito por nós e para nossa salvação. Tal confissão é um dever, um privilégio e o ditame da gratidão e lealdade, que não se pode reprimir. Seu povo se gloriará em confessá-lo. Enquanto existir esse desejo e propósito de reconhecer a Cristo diante dos homens, talvez não seja possível a devida ocasião a esta confissão, ou talvez ela seja estorvada por natural timidez ou ignorância. Como nosso Senhor tencionou não só salvar os homens pela renovação efetuada pelo Espírito Santo, e assim conduzi-los à membresia de seu corpo místico, mas também constituir uma igreja visível constituída por todos aqueles que o confessam como seu Deus e Salvador, ele designou um sinal visível e externo por meio do qual sejam conhecidos e arrolados no seio de seu povo. Isso está de acordo com o exemplo estabelecido no Velho Testamento. Quando Deus decidiu organizar Abraão e seus descendentes em uma igreja visível, que fosse depositária da verdade e tesouro de seus dons, ordenou a circuncisão como sinal do pacto e símbolo da membresia na comunidade de Israel. Isso também se dá no uso comum na sociedade humana. Quando um estranho deseja tomar-se cidadão de outro país, exige-se que faça um juramento de lealdade a seu país de adoção. Quando um homem é escolhido ou designado para um cargo importante, tem de ser devidamente instituído e fazer um juramento de fidelidade. O juramento que faz o presidente dos Estados Unidos não o constitui presidente; nem lhe confere o direito ao cargo ou as qualificações para o adequado cumprimento de suas funções. A circuncisão não constituía um homem em judeu. Nem lhe dava o conhecimento ou a graça necessários para tomar-se um dos verdadeiros filhos de Israel. Era o meio designado de reconhecer que era judeu; era o sinal de que estava incluído entre os adoradores do verdadeiro Deus; conferia-lhe os privilégios da teocracia. De modo semelhante, o batismo não toma uma pessoa cristã. É o meio ordenado para ela confessar que é cristã. É a insígnia de sua profissão cristã diante dos homens, assegurando-lhe os privilégios de membresia na Igreja visível, e é o penhor da parte de Deus de que, se a confissão for sincera e fiel, ela terá parte em todos os benefícios da redenção de Cristo. É só neste sentido que a Igreja Reformada ensina a necessidade do batismo. Ele tem a obrigatoriedade de um preceito divino. E a condição de salvação, no mesmo sentido da confissão, e anteriormente da circuncisão. A criança incircuncisa era eliminada do seio do povo. Perdia o direito de primogenitura. Mas não perdia a salvação. O Apóstolo nos ensina que, se um incircunciso guardava a lei, sua incircuncisão lhe era

impu-

tada por circuncisão. A isso os judeus objetavam, dizendo: Então, que proveito tem a circuncisão? E Paulo responde: Muito, e de todas as maneiras. Não é algo inútil por não ser essencial. E o mesmo sucede com o batismo. Ainda que não seja o meio da salvação, nem essencial para alcançá-la, seus benefícios são muitos e multiformes.

O Batismo como um Dever

A Igreja Reformada ensina que o batismo é um dever. Se um homem deseja ser, e ser considerado, discípulo de Cristo, tem de ser batizado. Se deseja consagrar seus filhos a Deus, é obrigado a fazê-lo na forma por ele designada. Isso é evidente:

1. À luz do mandamento de Cristo. Se ele levou os Apóstolos a fazer discípulos pela ação de batizá-los, com isso ordenou que aqueles que reivindicassem ser discípulos se submetessem ao batismo. Diante de tal mandamento, a recusa de deixar-se batizar, a menos que advenha de equívoco quanto à natureza do mandamento ou por ignorância, eqüivale à recusa de ser discípulo em qualquer sentido.

2. Isso é ainda mais evidente à luz da conduta dos Apóstolos. No primeiro sermão às multidões pregado pelo Apóstolo Pedro, após a efusão do Espírito, "compungiu-se-lhes o coração", e Pedro "disse-lhes: Arrependei-vos e sede batizados". "Então aqueles que receberam alegremente a Palavra foram batizados." Quando Filipe pregou a Palavra em Samaria, os que creram foram batizados, assim homens como mulheres; e quando lhe foi ordenado que se juntasse ao "homem etíope" e "lhe pregasse", nesse breve discurso, provavelmente menos de uma hora, ele deve ter insistido sobre o dever do batismo, pois o homem disse: "Eis aqui água; o que impede que eu seja batizado?". Não é provável que um ministro de nossos dias, em seu primeiro e breve discurso a um inquiridor, insistisse com ele sobre o dever de fazer-se batizar. Assim que Comélio recebeu o Espírito, Pedro ordenou que se trouxesse água para que ele fosse batizado. Quando Ananias se dirigiu a Paulo, que estava cego em sua visão da glória de Cristo, imediatamente o batizou. E Paulo mesmo, assim que o carcereiro em Filipos professou sua fé, batizou-o e aos seus imediatamente. É óbvio, pois, que os Apóstolos consideravam o batismo um dever imperativo, obrigando-o a todos os que professavam ser discípulos de

Cristo.

3. Isso é ainda mais claro à luz da prática uniforme da Igreja Cristã em todos os tempos e em todas as partes do mundo. Todos os cristãos têm-se sentido obrigados pela autoridade de Cristo a confessá-lo diante dos homens na ordenança do batismo. É inadmissível que se equivocassem em questão como esta; que considerassem um rito externo tão universalmente obrigatório, se esse não houvesse sido de fato ordenado por seu divino Senhor. Portanto, os que consideram o batismo uma cerimônia tão sem importância que pode ser negligenciada impunemente estão agindo em oposição às convicções dos Apóstolos como manifestadas por sua conduta e pela fé da Igreja universal. Não é bom para ninguém ter o povo de Deus de todos os tempos contra ele.

4. O dever do batismo pode ser defendido à luz de suas multiformes vantagens. Em primeiro lugar, constitui grande honra e distinção. Se entre os homens é uma cobiçada distinção usar a insígnia da Legião de Honra, muito mais desejável distinção é usar a insígnia de discípulo de Cristo, ser arrolado entre seus seguidores professos e ser distinguido como pertencente a ele e não ao mundo. Em segundo lugar, os que são batizados, a menos que renunciem a seu privilégio, são membros da Igreja visível. A Igreja visível é uma instituição

de Deus; é sua casa do tesouro. A Igreja sob a nova dispensação tem grande vantagem sobre a antiga teocracia, e contudo o Apóstolo fala em gloriosos termos dos privilégios dos judeus. “São israelitas. Pertence-lhes a adoção e também a glória, as alianças, a legislação, o culto e as promessas” (Rm 9.4). Não obstante, quando em 2 Coríntios 3.6-11 compara as duas dispensações, ele diz: “Se o ministério da morte, gravado com letras em pedras, se revestiu de glória,... como não será de maior glória o ministério do Espírito? ... Porquanto, na verdade, o que outrora foi glorificado, neste respeito, já não resplandece, diante da atual sobreexcelente glória. Porque, se o que se desvanecia teve sua glória, muito mais glória tem o que é permanente”. Este contraste entre as Economias, a Antiga e a Nova, é apresentado em termos ainda mais fortes por toda a Epístola aos Gálatas e naquela aos Hebreus. Em Gálatas, ele faz de Agar, a escrava, o símbolo de uma, e Sara, a mulher livre, o símbolo da outra. E, em Hebreus, a economia mosaica, com seus templos, sacrifícios, sacerdócio e rituais, declara-se ser a sombra sem substância da qual a dispensação evangélica é a substância. Se, pois, pertencer à antiga teocracia era uma distinção de tal vulto, qual, na visão de Paulo, seria a honra e a bem-aventurança fazer parte da Igreja Cristã!

Ser membro da Igreja visível é não só uma grande honra, é também uma grande vantagem. A Igreja são confiados os oráculos de Deus. Ela é a depositária daquela verdade que pode fazer os homens sábios para a salvação. É a instrumentalidade divinamente designada para preservar e comunicar essa verdade. Cada um admite que é uma bênção ser nascido cristão, em vez de haver nascido em um país pagão. E não menos obviamente verdadeiro é uma bênção viver sob o cetro da Igreja em vez de viver no mundo à deriva. É saudável ter sobre nós os votos de Deus. É saudável viver sob a vigilância e o cuidado do povo de Deus. É saudável ter um direito especial em suas orações e em seus esforços de conduzir-nos e conservar-nos nas veredas da salvação. E, acima de tudo, é saudável pertencer ao corpo daqueles a quem Deus fez uma promessa especial de graça e salvação. Pois a promessa é para nós e para nossos filhos. É um grande mal estar "separados da comunidade de Israel e estranhos das alianças da promessa". Portanto, peca contra Deus e sua própria alma quem negligencia o mandamento de batizar-se no nome do Senhor; e pecam gravemente contra a alma de seus filhos aqueles pais que negligenciam a consagração de seus filhos a Deus na ordenança do batismo. Deixemos que os pequeninos tenham seu nome escrito no livro da vida do Cordeiro, ainda que mais tarde prefiram que sejam apagados. Sendo assim arrolados, seja esse o meio de sua salvação.

O Batismo como Meio da Graça

A Igreja Reformada ensina que o batismo é um meio da graça.

1. Ele é um sinal. Simboliza a grande verdade de que a alma é lavada da culpa do pecado mediante a aspersão do sangue de Cristo e purificada de sua poluição pela renovação efetuada pelo Espírito Santo. A Bíblia ensina que Deus santifica e salva os homens através da verdade; que o Espírito opera com e através da verdade em comunicar aos homens os benefícios da redenção. Não importa se essa verdade é posta diante da mente por pregação ou por sua leitura, ou no uso de significativos emblemas divinamente designados. O fato e o método do livramento dos filhos de Israel de seu cativeiro no Egito foram tão claramente ensinados no sacramento da Páscoa como nas palavras escritas de Moisés. E assim as verdades funda-

mentais que acabam de ser mencionadas são ensinadas de forma tão clara e impressionante no sacramento do batismo, como nos discursos pessoais de nosso Bendito Senhor. Portanto, é tão inteligível como o Espírito faz da verdade

representada no batismo o meio da santificação, assim como ele faz da mesma verdade, lida ou ouvida, um meio eficaz da salvação. O Espírito nem sempre coopera com a verdade ouvida, fazendo-a um meio da graça; também nem sempre assiste a administração do batismo com seu santificante e salvífico poder.

2. O batismo é um selo ou penhor. Quando Deus prometeu a Noé que jamais destruiria outra vez o mundo com dilúvio, ele pôs o arco-íris nos céus como o penhor da promessa que fizera. Quando prometeu a Abraão que seria seu Deus e o Deus de sua descendência depois dele, designou a circuncisão como o selo e penhor dessa promessa. Portanto, quando prometeu salvar os homens pelo sangue de Cristo e pela renovação vinda do Espírito Santo, designou o batismo para que fosse não só o sinal, mas também o selo e penhor daquelas incomensuráveis e preciosas promessas. Nenhum crente na Bíblia pode contemplar o arco-íris sem sentir a fé fortalecida na promessa de que a terra jamais será outra vez destruída por um dilúvio. Nenhum judeu piedoso podia assistir à administração do rito da circuncisão, ou atentar para esse sinal em sua própria pessoa, sem a crescente confiança de que Jeová era seu Deus. E nenhum cristão é capaz de recordar seu próprio batismo, ou testemunhar o batismo de outros, sem sentir a fé fortalecida nas grandes promessas da redenção. Cada vez que a ordenança do batismo é administrada em nossa presença, ouvimos de novo a voz celestial proclamando: “O sangue de Jesus Cristo seu Filho nos purifica de todo pecado”. “Ele nos salvou mediante o lavar regenerador e renovador do Espírito Santo.”

3. Não obstante, o batismo é não apenas um sinal e selo; é também um meio da graça, porque nele as bênçãos simbolizadas são comunicadas, e as promessas que ele sela são asseguradas ou cumpridas àqueles que são batizados, contanto que creiam. A Palavra de Deus é declarada sabedoria e poder de Deus para a salvação; é o meio usado pelo Espírito Santo para conferir aos homens os benefícios da redenção. Certamente todos quantos meramente ouvem ou lêem a Palavra de Deus não são salvos; nem todos aqueles que recebem o batismo de água experimentam o batismo do Espírito Santo; mas isso não é inconsistente com o fato de a Palavra ser o meio de salvação, ou de o batismo ser o meio do lavar regenerador. Nosso Senhor diz que somos santificados pela verdade. Paulo diz que no batismo nos revestimos de Cristo (G1 3.27). Quando uma pessoa recebe o evangelho com fé genuína, recebe as bênçãos que o evangelho promete; quando recebe o batismo no exercício da fé, recebe os benefícios dos quais o batismo é sinal e selo. A menos que o recipiente deste sacramento seja insincero,

o batismo é um ato de fé, é um ato no qual e pelo qual ele recebe e se apropria dos benefícios oferecidos na redenção de Cristo. E, portanto, ao batismo pode ser atribuído tudo o que nas Escrituras é atribuído à fé. O batismo lava o pecado (At 22.16); une a Cristo e nos faz filhos de Deus (G1 3.26, 27); nele somos sepultados com Cristo (Rm 6.3); ele é (segundo uma interpretação de Tito 3.5) o lavar regenerador. Mas tudo isso é dito com base na pressuposição de que ele é o que se propõe ser, a saber, um ato de fé. O evangelho de nossa salvação é, para aqueles que não crêem, aroma de morte para a morte. A circuncisão, para o judeu incrédulo, era incircuncisão. O batismo, sem fé, é desprovido de efeito. Sendo esse o caso, é evidente que o batismo é tão realmente um meio da graça quanto da Palavra. Ele comunica verdade à mente; confirma a promessa de Deus; e é o meio nas mãos do Espírito de comunicar aos crentes os benefícios da redenção. Daí ser um grave equívoco e um grande pecado negligenciá-lo ou desmerecê-lo.

Tudo isso é evidente no tocante aos adultos. Mas se os benefícios salvíficos do batismo são suspensos sob a condição de fé no recipiente, que benefício pode haver no batismo de crianças? A isso se pode responder:

1. Que ele é o mandamento de Deus. Isso deve ser suficiente. Pode-se muito bem perguntar que benefício haveria na circuncisão das crianças sob a lei. Paulo nos diz que o benefício, tanto para elas quanto para os demais, era de muitas formas. Ela assegurava sua membresia na comunidade de Israel, uma honra e um privilégio maiores que a mais elevada nobreza sobre a terra. E assim o batismo assegura a membresia das crianças na Igreja visível de Deus, o que constitui uma distinção e uma bênção ainda maiores.

2. As crianças são os objetos da redenção de Cristo. São capazes de receber todos os seus benefícios. Tais benefícios são-lhes prometidos sob as mesmas condições em que eram prometidos a seus pais. Nem todo o que diz Senhor, Senhor, entrará no reino de Deus. Nem todo o adulto batizado será salvo; nem todos os que são batizados na infância se fazem participantes da salvação. Mas o batismo realmente assinala, sela e comunica seus benefícios a todos os sujeitos, crianças ou adultos, que guardam o pacto do qual ele é o sinal. Assim como um crente que evoca alguma promessa que leu ou ouviu das Escrituras recebe o pleno benefício dessa promessa, também a criança, quando chega à maturidade, recebe o pleno benefício do batismo, se crer nas promessas significadas e seladas para ela naquela ordenança. Os batismo, pois, beneficia as crianças precisamente como faz com os adultos, e sob a mesma condição.

Daí não se segue que os benefícios da redenção não possam ser conferidos às crianças ao tempo de seu batismo. Isso está nas mãos de Deus. O que deve atrapalhar a elas a imputação da justiça de Cristo, ou a recepção da renovação procedente do Espírito Santo, de sorte que toda a sua natureza possa ser desenvolvida em um estado de reconciliação com Deus? Indubitavelmente isso às vezes ocorre; mas se ocorre ou não, seu batismo permanece; ele lhes assegura a salvação, se porventura não renunciarem a seu pacto batismal.

Regeneração Batismal

Diferentes significados estão vinculados à expressão *regeneração batismal.* Já se declarou em um capítulo anterior que por regeneração às vezes se quer dizer uma mudança externa-a tradução do mundo como sendo o reino das trevas, a Igreja é o reino da luz. Neste sentido ela não implica mudança subjetiva. Às vezes significa o longo processo da vida pelo qual a alma é paulatinamente transformada na imagem de Deus. Às vezes significa todo o processo que ocorre na consciência quando um pecador se volta, através de Cristo, do pecado para Deus. Aqui é sinônimo de conversão. Em nossos dias, em linguagem teológica ordinária, significa aquela mudança supematural efetuada pelo Espírito de Deus, pela qual a alma se toma espiritualmente viva. “Ele vos vivifícou (é(cxnroír|ae)” (ver Ef 2.1, 5), diz o Apóstolo aos Efésios. Em seu estado anterior, estavam mortos em delitos e pecados. Sua regeneração consistiu em se tomarem espiritualmente vivos; ou, em receberem o princípio de uma nova vida espiritual que lhes foi comunicada. Sendo tal a diversidade de significados vinculados à palavra em questão, a expressão regeneração batismal pode ser entendida em muitos sentidos diferentes. O sentido em que deve ser aqui tomada é aquele em que, como se crê, ela é geralmente entendida. Segundo a fé da Igreja universal, Grega, Latina e Protestante, todos os homens, desde a queda, nascem em estado de pecado e condenação - espiritual-

mente mortos. É uma crença muito ampla que, quando se administra o batismo às crianças recém-nascidas, elas são regeneradas interiormente pelo Espírito Santo; renascem então quando se tomam filhas de Deus e herdeiras de seu reino. A palavra, contudo, inclui mais do que simplesmente a renovação da alma. Antes do batismo, segundo o Catecismo da Igreja da Inglaterra, as crianças estão em estado de pecado e são filhos da ira; pelo batismo, afirma-se que se tomam membros de Cristo, filhos de Deus e herdeiros do reino do céu. Em outros termos, no batismo, as bênçãos representadas nessa ordenança são comunicadas à alma da criança. Essas bênçãos são a lavagem da culpa pelo

sangue de Cristo e a purificação da mácula pela renovação procedente do Espírito Santo.

A doutrina da regeneração batismal, neste sentido do termo, tem sido extensamente sustentada na Igreja. As passagens bíblicas evocadas em seu apoio são principalmente as seguintes: João 3.5: “Quem não nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus”. Nosso Senhor, nessas palavras, é interpretado como a ensinar a necessidade do batismo para a salvação. Mas ninguém dentre a família caída do homem pode ser salvo sem “a aspersão do sangue de Jesus Cristo” e “a santificação do Espírito”; se o batismo salva a alma, então seria por comunicar-lhe essas bênçãos; ou, em outros termos, essas bênçãos devem acompanhar sua administração. O principal apoio desta interpretação é a tradição. Ela tem estado pendente na Igreja de épocas em épocas, até que sua autoridade pareça solidamente estabelecida. Em referência a esta passagem, pode-se observar o seguinte:

1. Que caso se admita que as palavras “nascer da água” devam ser entendidas em referência ao batismo, a passagem não prova a doutrina da regeneração batismal. Assevera a necessidade do batismo para a admissão no reino de Deus, assim como nosso Senhor insiste sobre a necessidade da confissão pública de seu nome. Confissão não significa salvação. Não comunica os benefícios da redenção de Cristo. É um dever que Cristo impõe a todos os que desejam ser confessados por ele no último dia. Os reformados reconhecem que o batismo contém essa necessidade de preceito.

1

Il.ii, quasst. 25 [31, xxx]; Streitwolf, vol. i, p. 274.

2

Digest of the Acts, Deliverances and Testimonies of the Supreme Judicatory of the Presbyterian Church, Baird, Filadélfia, pp. 106, 107; edição de 1856, pp. 82, 83.

3

Doctrina Christiance Religionis per Aphorismos summatim Descripta. Sexta edição. Cui nunc accedit YTIOTUTIUOLÇ. Theologiae Elenctic® in usum Scholarum Domesticarum Campegii Vitringse. Curante Martino Vitringa, cap. xxiv. Lyons, 1779, vol. vii, p. 153, nota I.

Commentarius Perpetuus in Johannis Marckii Compendium Theologiee Christiance. de Bemhardini de Moor, Pars V: cap. 30, § 19, y; Lyons, 1768, vol. v, pp. 500-502,

4

De Moor, *ut supra*, cap. xxx, § xvi, vol. v, pp. 470-473.

5

Está exposta na *Life of President Edwards*, por Sereno E. Dwight, prefixada a uma edição de *Works*, de Edwards, em dez volumes, Nova Iorque, 1829, vol. i, p. 307, de que “todas as igrejas do país, exceto duas, e todos os clérigos, exceto três, aprovaram o modo tolerante de admissão”. Ou seja, se opuseram à doutrina de Edwards sobre o tema.

6

A esta sentença Mr. Blair apensa a seguinte nota: “De forma alguma podemos conceber o pacto subsistindo entre Deus e os crentes como Igreja. No exercício da fé, os crentes mantêm união e comunhão com Cristo; mas, apenas com isso, não podem ter comunhão uns com os outros; pois cada um só pode ter consciência de seu próprio exercício de fé e não pode ter sociedade com nenhum outro. Seja o que for, a relação real uns com os outros se fundamenta em sua comum união com Cristo, contudo não podem, enfim, percebê-la. Têm de ser membros de Cristo, mas totalmente separados uns dos outros, e assim não formalmente um corpo. É tão-somente como incorporados à Igreja visível que são apropriadamente colocados no corpo e têm algum conhecimento uns dos outros, e por isso têm comunhão”.

7

Essays on, 1. The Nature, Uses, and Subjects of the Sacraments of the New Testament; II. On Regeneration, wherein the principie ofSpiritual Life thereby implanted is particularly considered; III. On the Nature and Use of the Means of Grace. De John Blair, A. M., pastor da Igreja da Boa-Vontade (vulgo, Wallkill), na Província de Nova Iorque. Nova Iorque: impresso por John Holt, 1771. Ensaio 1, pp. 13-15.

8

[m]*Ibid.,* p. 35.

9

Ibid., p. 28.

10

Ibid., p. 43.

11

[m]*Ibid.,* p. 4.

12

A History ofNew England, from the Discovery by Europeans to the Revolution of the Seventeenth Century, being an Abrídgment of his "History of New England during the Stuart Dynasty." De John Gordham Palfrey. Nova Iorque, 1866, vol. ii, p. 19.

13

Magnalia Christi Americana, pelo rev. Cotton Mather, D. D., F. R. S., Hartford, 1853, vol. ii, pp. 276-316.

14

A referida passagem contém um relato completo da controvérsia. As obras supracitadas estão na página

15

279.

16

Palfrey, p. 103.

17

Works, edição de Nova Iorque, 1868, vol. i, p. 89.

18

Ibid., pp. 91, 92.

19

Misrepreseníaíions Corrected and Truth Vindicaíed, in a Reply to the Rev. Solomon Williams 'Book; Works, edição de Nova Iorque, 1868, vol. i, pp. 206, 207.

20

Magnalia, de Mather, vol. ii, p. 309.

21

O venerável Mr. Spaulding, durante sua recente visita a este país, depois de viver trinta e cinco anos como missionário da American Board no Ceilão, sentiu-se tão perplexo com a mudança nesses aspectos ocorrida durante sua ausência, que disse crer que viria o tempo quando o povo de Tamul seria convocado a enviar missionários à América.

22

Cap. xx.; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 518.

23

Art. xxxv; *Ihid*., p. 338.

24

Art. xxxiv; *Ibid.*, p. 384.

25

Cap. xxviii.4,

26

Quest. 166.

27

Quest. 95.

28

Cap. vii.4.

29

Works, edição de Nova Iorque, 1868, vol. i, pp. 106, 107.

30

Ibid., p. 109.

31

Catecismo Maior, resposta à pergunta 172.

32

Confessio Helvetiaposterior, XX; *Collectio Confessionum*, Niemeyer, Leipzig, 1840, p. 517.

33

Confessio Gallicana, Art. xxxv, *Ibid.*, p. 338.

34

Catechismus Genevensis [v.], Niemeyer, pp. 162, 163.

35

Trinta e Nove Artigos, XXVII.

36

Questões 72 e 73, Niemeyer, pp. 445, 446.

37

Niemeyer, pp. 194, 195.

38

Cap. xxviii, §§ 5, 6.

39

Insíiíuíio, IV.xiv.23, edição de Berlim, 1834, parte ii, p. 364.

2. A expressão “reino de Deus” às vezes significa céu, o estado futuro de bem-aventurança; às vezes a Igreja externa ou visível, consistindo naqueles que professam reconhecer a Cristo como seu Rei; e às vezes a Igreja invisível, consistindo naqueles em quem e sobre quem Cristo realmente reina. Outras vezes a expressão é usada compreensi-velmente, incluindo, sem discriminar, essas diversas idéias. Neste último sentido, as condições de admissão no reino de Deus são o discipulado, e as condições do discipulado são o batismo e a regeneração interior; exatamente como sob a antiga dispensação, pois para um homem tomar-se realmente judeu era preciso que fosse circuncidado e cresse na verdadeira religião como então revelada. Mas isso não implica que circuncisão da came fosse circuncisão do coração; ou que esta acompanhasse invariavelmente aquela. Tampouco a linguagem de nosso Senhor em João 3.5, se entendida como batismo, implica que a graça interna invariavelmente acompanha a ordenança externa. João Batista (Mt 3.11, 12) fez notável distinção não só entre seu batismo e o batismo cristão, mas também entre o batismo com água e o batismo com o Espírito Santo. Ele podia administrar o primeiro; somente Cristo podia comunicar o último. Os dois não estavam necessariamente conectados. Uma pessoa poderia receber um sem receber o outro. Milhares então, e também agora, receberam o batismo com água sem experimentar então, como também agora, a renovação pro-vinda do Espírito Santo.

3. Não há necessidade de presumir que haja alguma referência, em João 3.5, ao batismo externo. A passagem pode ser explicada de acordo com a analogia sugerida pelo que é expresso em Mateus 3.11. Ali se diz que Cristo batizaria com o Espírito Santo e com fogo. Ninguém entende que esse fogo é literal. O fogo era um dos emblemas bíblicos freqüentes para a purificação (Is 4.4; Jr 5.14; Ml 3.2; At 2.3). Batizar com fogo eqüivalia a efetuar uma purificação real, e não meramente externa. Segundo esta analogia, nascer da água e do Espírito significa experimentar uma purificação da alma análoga à efetuada com água no corpo. Esta é a interpretação geralmente adotada pelos teólogos reformados. Está em concordância não só com a passagem em Mateus 3.11, mas com o emprego geral das Escrituras. Nesse uso o sinal e a coisa representada estão às vezes unidos, às são vezes permutados, um sendo empregado no lugar do outro. A água, essencial à existência de todas as criaturas vivas sobre a face da terra, não só o meio de limpar e renovar, mas também um dos elementos da vida, é familiarmente usada para a bênção divina, especialmente para as influências salvíficas, santifícadoras, renovadoras e mantenedoras do Espírito Santo. Assim se dá no gracioso convite do profeta: “Ah, todos vós, os que tendes sede, vinde

às águas” (Is 55.1). Antes, no capítulo 12.3, ele dissera: “Vós, com alegria, tirareis água das fontes da salvação”. Isaías 35.6: “Pois águas arrebentarão no deserto, e ribeiros, no ermo”. Isaías 44.3: “Porque derramarei água sobre o sedento”. Ezequiel 36.25: “Então, aspergirei água pura sobre vós, e ficareis purificados de todas as vossas imundícias e de todos os vossos ídolos vos purificarei”. Jeremias 2.13: “Porque dois males cometeu o meu povo: a mim me deixaram, o manancial de águas vivas, e cavaram cisternas, cisternas rotas, que não retêm as águas”. Zacarias 14.8: “Naquele dia, também sucederá que correrão de Jerusalém águas vivas”. (Cf. Ez 47.1

5.) Disse nosso Senhor à mulher de Samaria: “Se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: Dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva” (Jo 4.10). Em outra ocasião, ele disse: “Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, de seu interior fluirão rios de água viva. Isso ele disse com respeito ao Espírito” (Jo 7.37-39). Apocalipse 21.6: “A quem tem sede, darei de graça da água da vida”. 22.17: “Aquele que tem sede venha, e quem quiser receba de graça a água da vida”. Seria um lamentável equívoco entender por água, em todas essas passagens, o elemento físico, ou mesmo a água sacramental. Quando Deus promete aspergir água pura sobre nós, ele está prometendo a renovação procedente do Espírito Santo; e, quando Cristo diz que devemos nascer da água, ele explica dizendo que devemos nascer do Espírito.

E mais provável que nosso Senhor, em João 3.5, não tome o batismo como essencial para a admissão no reino de Deus, mas a regeneração efetuada pelo Espírito, visto que o batismo cristão ainda não fora instituído quando se expressaram as palavras ali registradas. É impossível que Nicodemos, ou qualquer um que ouvisse essas palavras, pudesse entendê-las no sentido desse sacramento. Cristo, entretanto, pretendia ser compreendido. Queria que Nicodemos entendesse o que era necessário para sua salvação. Ele estava acostumado a ouvir sobre a influência santificante da graça de Deus chamada água; sabia o que as Escrituras queriam dizer com ser lavado com água pura; e lhe era fácil entender que “nascer da água” significava ser purificado; porém não poderia saber o que isso significava o batismo. Forçar a passagem a referir-se ao batismo de João está fora de questão, ainda que sustentado pela autoridade de Grotius, Episcopo, Bengel, Neander, Baumgarten-Crusius, Hofman e outros. O batismo de João se confinava aos judeus. Ele a ninguém admitia no reino de Cristo.

Nosso Senhor está apresentando as condições de salvação para todos os homens, e isso não pode ser entendido como referência a um batismo do qual os gentios não eram participantes e do qual, na vasta maioria dos casos, jamais ouviram falar.[1]

Outro argumento sobre este tema deriva do fato de que, no sexto e no oitavo versículo deste capítulo, onde nosso Senhor insiste sobre a necessidade de regeneração, ele nada diz a respeito do nascimento da água. É simplesmente a regeneração produzida pelo Espírito que ele declara ser necessária. Não se pode presumir que se ensine uma doutrina no quinto versículo, e outra no sexto e no oitavo versículo; aquele ensinando que o batismo e a renovação produzidos pelo Espírito Santo são ambos necessários, e estes apenas insistindo no nascimento produzido pelo Espírito. Se as duas passagens ensinam a mesma doutrina, então o quinto versículo ensinaria que nascer da água e nascer do Espírito significam uma e a mesma coisa, sendo uma expressão figurada e a outra, literal, precisamente como em Mateus 3.11, onde se afirmam o batismo do Espírito Santo e de fogo.

Além disso, se “nascer da água” significa batismo, e “nascer do Espírito”, a regeneração espiritual, então as duas coisas são distintas. Por conseguinte, Lücke diz que “nascer da água” é expressão que figura o arrependimento, o qual deve preceder a regeneração produzida pelo Espírito. “O espírito de sabedoria foge da alma pecaminosa”, lemos no Livro de Sabedoria. Somente os puros de coração podem ver a Deus, ensina nosso próprio Senhor, e portanto Lücke argumenta com base somente nos que realmente se arrependem, os quais são suscetíveis de regeneração.[2] Esta disjunção das duas coisas como distintas é natural, se uma se refere ao batismo e a outra à regeneração interior, e portanto indicaria que a regeneração não provém do batismo, contrariando a doutrina dos defensores da regeneração batismal. Hengstenberg, também, faz distinção entre as duas coisas. A água, diz ele, significa a remissão dos pecados; esta é efetuada no batismo; o novo nascimento produzido pelo Espírito vem em seguida, o que, na visão dele, ocorre por um processo lento.[3]

Todos os argumentos contra a doutrina em questão, extraídos dos ensinamentos gerais da Bíblia, são naturalmente argumentos contra a interpretação tradicional desta passagem particular.

Outra passagem sobre a qual se põe especial ênfase em apoio à doutrina da regeneração batismal é Tito 3.5. O Apóstolo diz ali que Deus nos salva “pela

lavagem regeneradora e

renovadora do Espírito Santo". Por "lavagem regeneradora", entende-se o batismo; e o Apóstolo é compreendido como que asseverando duas coisas: primeiro, que o batismo é necessário para a salvação; e, segundo, que o batismo é a regeneração, ou o meio para ela. Como dizem os comentaristas, é a *causa medians* de uma mudança interior do coração; ou, como diz o bispo Ellicott: "O genitivo TTodiYYeveoíaç evidentemente enfatiza o atributo ou acompanhantes inseparáveis do Hourpóv, caindo assim sob o tópico geral do genitivo possessivo".[4] Sobre esta interpretação, pode-se observar:

1. Que, tomando as palavras Xourpòv *m.Xiyyeveaíaç* por si mesmas, elas podem ter o significado vinculado a si próprias. Podem significar que o batismo é a causa ou meio da regeneração; ou que a regeneração é seu acompanhante inseparável. Mas isso está muito longe de provar que ou têm ou podem ter esse sentido nesta conexão.

2. Admitindo que tais palavras devam ser entendidas como sendo a regeneração batismal, não ensinam que a regeneração está inseparavelmente vinculada ao batismo. Ao falar Paulo do "evangelho de nossa salvação", ele não pretende dizer que a salvação é inseparável do mero ouvir o evangelho. Ao dizer "A fé vem pelo ouvir", ele não pretende dizer que todos os que ouvem, crêem. Ao dizer nosso Senhor que somos santificados pela verdade, ele não ensina que a verdade sempre possui essa eficácia santificante. A Bíblia ensina que a Palavra não traz proveito, a não ser que "seja seguida de fé por aqueles que" a ouvem. E assim Paulo ensina que o batismo não efetua nossa união com Cristo, nem assegura a remissão dos pecados, nem o dom do Espírito, a menos que seja e por que é um ato de fé. Isso o bispo Ellicott admite. Ele diz que devemos ter em mente "que Paulo fala do batismo na suposição de que ele não era mera observância, mas sacramento no qual tudo o que era interno acompanhava própria e totalmente tudo o que era externo".

3. Admitindo ainda que as palavras se refiram ao batismo, podem ser explicadas tanto positivamente, "o batismo que é o sinal e selo da regeneração", como "o batismo que é o meio ou antecedente invariável da regeneração". A construção indica a relação íntima entre os dois substantivos, sem determinar o que essa relação é, se de causa e efeito, ou de um sinal e a coisa significada. E plenamente justificável o comentário de Calvino: "partam a Christo salutem baptismus nobis obsignat".[5]

4. Há, contudo, fortes razões para negar-se que haja nesta passagem alguma referência ao batismo como um rito externo.

Primeiro, o genitivo *myAiyyeveaíaç* pode ser o genitivo simples de aposição: “o lavar que é regeneração”. Há dois tipos de lavagem: a externa e a interna. Somos salvos por aquela lavagem que é regeneração, ou seja, a renovação procedente do Espírito Santo. Sendo a última cláusula exegética da primeira. Esta interpretação é simples e natural. Não faz violência ao significado das palavras ou à construção da passagem.

Segundo, se a última cláusula não é exegética, então ela seria desnecessária. Expressaria algo novo, algo não expresso pela primeira cláusula. O Apóstolo estaria então dizendo: Somos salvos pela lavagem da regeneração, e também pela renovação produzida pelo Espírito Santo. O que eqüivale a dizer: Somos salvos pela regeneração e pela renovação. Este argu-

mento só pode ser satisfeito fazendo a regeneração significar o começo, e a renovação produzida pelo Espírito Santo, o progresso e desenvolvimento da nova vida. Mas isso é contrário à analogia entre esta passagem e a de João 3.5.[113]

Terceiro, se a doutrina da regeneração batismal pode ser demonstrada como sendo totalmente antibíblica, então não pode estar ensinada em Tito 3.5. Se qualquer passagem admite duas interpretações, uma oposta à analogia das Escrituras, e a outra em harmonia com elas, somos obrigados a adotar a última.

A mesma observação se aplica a Atos 22.16, onde se acha registrado que Ananias disse a Paulo: “Levanta-te, recebe o batismo e lava teus pecados, invocando o nome do Senhor”. Se fosse a clara doutrina da Bíblia que o batismo lava o pecado, que tal ablução não pode ser efetuada de nenhuma outra maneira, então seria forçoso admitir que os pecados de Paulo não foram redimidos enquanto ele não foi batizado. Mas, como isso negaria os mais claros ensinamentos das Escrituras; como Paulo mesmo diz que Deus o chamara por sua graça e o fizera um genuíno cristão ao revelar seu Filho nele, abrindo seus olhos para ver a glória de Deus na face de Jesus Cristo, revelação essa que acompanhou a visão que teve em sua viagem para Damasco; e como o efeito dessa revelação espiritual transformou toda a sua natureza e o fez cair por terra, dizendo: “Senhor, o que devo fazer?”, ninguém pode crer que ele esteve sob a ira e a maldição de Deus durante os três dias que mediou sua conversão e

seu batismo. Ele não recebeu o batismo para que seus pecados fossem lavados, mas como sinal e penhor de seu perdão na ordenança do batismo; precisamente como um prosélito gentio que ingressava no judaísmo se assegurava de sua aceitação como membro do povo de Deus, [6]

mediante o rito da circuncisão, porém a circuncisão não o convertia em filho de Deus. Esta passagem é perfeitamente paralela com Atos 2.38, onde lemos: "Arrependei-vos, e cada um de vós seja batizado em nome de Jesus Cristo para remissão de vossos pecados, elç cwjieoiv à|iapuwv". A remissão de pecados era aquilo a que o batismo estava relacionado; aquilo de que ele era sinal e selo. O batismo de João era elç pexávouxv para arrependimento. Mas era uma confissão por parte daqueles que o recebiam, de que careciam de arrependimento, e os obrigava a volver-se de seus pecados para Deus. Em Lucas 3.3, lemos: João veio "pregando o batismo de arrependimento para a remissão dos pecados". Ninguém entende isso no sentido em que o batismo assegurava a remissão ou a lavagem do pecado na experiência de toda a multidão que se aglomerava para seu batismo. Tampouco a Bíblia em parte alguma ensina que o batismo cristão efetua ou o perdão ou a regeneração naqueles que ainda estão fora de Cristo.

Argumentos Diretos contra a Doutrina da Regeneração Batismal

Já se demonstrou na nota da página anterior que a palavra regeneração, na expresso "regeneração batismal", é usada em sentidos bem distintos. O sentido que geralmente se lhe dá em nossos dias é aquela mudança interior no estado da alma operada pelo Espírito Santo, pela qual a alma passa da morte para a vida; pela qual renasce para converter-se em filha de Deus e herdeira da vida etema. A doutrina da regeneração batismal é a doutrina de que essa mudança interior é efetuada no batismo; de modo que aqueles que são batizados são os sujeitos desse renascimento que Cristo declara ser necessário à salvação; e os que não são batizados não experimentaram esse renascimento e não se acham em estado de salvação.

1.0 primeiro argumento mais evidente e mais decisivo contra esta doutrina é que, no que diz respeito a qualquer obra ou ato do pecador, a Bíblia ensina em todas as suas partes que a única condição indispensável da salvação é a fé em Jesus Cristo. "E do modo por que Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do Homem seja levantado, para que todo o que nele crê tenha a vida etema. Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida

etema” (Jo 3.14-16). “Por isso, quem crê no Filho tem a vida etema, o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (v. 36). “Eu sou o pão da vida; o que vem a mim jamais terá fome, e o que crê em mim jamais terá sede” (Jo 6.35). “De fato, a vontade de meu Pai é que todo homem que vir o Filho e nele crer tenha a vida etema; e eu o ressuscitarei no último dia” (v. 40). “Eu sou a ressurreição e a vida. Quem crê em mim, ainda que morra, viverá; e todo o que vive e crê em mim não morrerá, etemamente” (Jo 11.25, 26). Estas são as palavras de Jesus. Este é o evangelho que os Apóstolos pregaram, indo por toda parte e dizendo a cada pecador que encontravam: “Crê no Senhor Jesus Cristo e serás salvo” (At 16.31). “Todo aquele que crê que Jesus é o Cristo é nasciuo de

Deus” (1 Jo 5.1). “Quem é o que vence o mundo, senão aquele que crê ser Jesus o Filho de Deus?” (v. 5). O céu e a terra passarão, mas essas palavras jamais poderão passar. Ninguém pode acrescentar nem tirar algo delas. Todo o que crê no Filho tem a vida eterna. Isso permanece inabalável. Não importa a que Igreja pertença; não importa se é judeu ou gentio, escravo ou livre, douto ou ignorante, bom ou mau, batizado ou não: todo o que crê será salvo.

Mas nem todo aquele que diz crer é um crente genuíno. Nem todo o que crê como crêem os demônios, mas aquele que possui a fé que opera pelo amor e purifica o coração, a preciosa fé dos eleitos de Deus; todo crente assim tem a certeza da vida eterna. Não se segue disso que essa fé se sustenta sozinha; que a obediência não é necessária. A obediência, porém, é o fruto da fé. Aquele que não obedece, não crê. Assim, se alguém diz que, embora o homem creia verdadeiramente no testemunho que Deus deu de seu Filho, todavia não é cristão, a menos que pertença a determinada organização eclesiástica, a menos que seja batizado com água, a menos que se chegue à mesa do Senhor, contradiz com isso não só o ensinamento geral da Bíblia, mas o princípio fundamental do método evangélico da salvação. Nem mesmo Gabriel ousaria fechar as portas do paraíso ao ladrão convertido na cruz por não haver sido batizado.

2. É evidente que o batismo não pode ser o meio ordinário da regeneração, nem o canal para comunicar em primeira instância os benefícios da redenção à alma dos homens, porque, no caso dos adultos, as condições para o batismo são fé e arrependimento. Fé e arrependimento, porém, segundo as Escrituras, são os frutos da regeneração. Aquele que exerce arrependimento para com Deus e fé em nosso Senhor Cristo está em estado de salvação antes do batismo, e por isso está em estado regenerado. Portanto, a regeneração precede o batismo, e não

pode ser seu efeito, com base na ordenança de Deus. Não se pode negar que os Apóstolos exigiam a profissão de fé e arrependimento antes do batismo. Isso é evidente não só com base na prática que se registra nas Escrituras, mas também com base na natureza da ordenança. O batismo é uma profissão de fé no Pai, e no Filho, e no Espírito Santo; não é uma fé que se obtém por meio da ordenança, mas uma fé já possuída. Quando o eunuco solicitou de Filipe o batismo, este disse: "E possível, se crês de todo o coração". Lemos dos que ouviram o sermão de Pedro no dia de Pentecostes: "Então, os que lhe aceitaram a palavra foram batizados" (At 2.41). Sobre este ponto, contudo, não pode haver dúvida alguma. A única forma na qual os romanistas e romanizadores evitam este argumento é negando que a fé e o arrependimento sejam frutos do Espírito ou da regeneração. Pelo prisma deles, não se trata de obras da graça, mas de obras naturais, efetuadas antes da regeneração; obras que deixam a alma em estado de perdição. Mas nisso contradizem as palavras expressas de Cristo, que diz que todo o que crê será salvo. E, ao contradizerem a Cristo, contradizem toda a Bíblia.

3. A doutrina da regeneração batismal, no sentido anteriormente explicado, opõe-se a toda a natureza da verdadeira religião tal como as Escrituras a expõem. Os grandes erros contra os quais o evangelho era dirigido, tal como o ensinou Cristo e tal como o desenvolveram seus Apóstolos, eram, primeiramente, a doutrina do mérito humano; o mérito proveniente da boas obras, a doutrina de que os homens serão salvos com base em seu próprio caráter ou conduta; e, em segundo lugar, o ritualismo, a doutrina da necessidade e da virtude supematural inerente aos ritos e cerimônias exteriores. Nosso Senhor ensinou que os homens eram salvos por olharem para ele tal como os hebreus moribundos, no deserto, eram salvos por olharem

para a serpente de bronze. Ensinou ainda que, não importa quão meticulosa seja em observar a lei cerimonial, se uma pessoa não nascer do Espírito, não pode entrar no reino de Deus. E o grande peso do ensino apostólico era que, antes de tudo, somos salvos não por obras humanas, mas mediante a fé; não por nossa própria justiça, mas com base na justiça de Cristo; e, segundo, que a religião é uma questão do coração, não de observâncias rituais ou cerimoniais. Os judeus de então ensinavam que nenhum homem incircunciso podia ser salvo. Os romanistas e os romanizadores ensinam que nenhuma pessoa não batizada, recém-nascida ou adulta, pode ser salva. Os judeus ensinavam que "nenhum homem circuncidado iria jamais para o inferno", sempre e quando permanecesse dentro da esfera da teocracia. Os romanistas e os romanizadores dizem que

nenhuma pessoa batizada jamais se perde, desde que permaneça dentro da esfera da Igreja de Roma. Os judeus criam que a circuncisão assegurava seus benefícios não só como selo do pacto, mas por seu próprio poder santificador. Este era apenas um aspecto da doutrina da salvação pelas obras [humanas], contra a qual protestaram tão energicamente os escritores sacros. Assim diz Paulo: “Porque não é judeu quem o é apenas exteriormente, nem é circuncisão a que é somente na carne. Porém judeu é aquele que o é interiormente, e circuncisão a que é do coração, no espírito, não segundo a carne, e cujo louvor não procede dos homens, mas de Deus” (Rm 2.28, 29). Portanto, a doutrina da Bíblia é que não é cristão quem o é exteriormente, mas aquele que o é interiormente; e o batismo que salva a alma não é o batismo com água, mas o batismo do coração efetuado pelo Espírito Santo. Esta doutrina da salvação por meio de ritos era, para o Apóstolo, uma forma muito mais inferior de doutrina, mas plenamente judaica, que a doutrina da regeneração por meio das obras de justiça.

É evidente que a doutrina da regeneração batismal, tal como a mantêm os romanistas e seus seguidores, muda toda a natureza da religião. Faz de algumas observâncias meramente externas as condições da salvação, presumindo que os ritos externos são os canais exclusivos por meio dos quais comunicam à alma dos homens os benefícios da redenção. Exclui da esperança do céu as pessoas que verdadeiramente crêem, arrependem-se e vivem uma vida santa; e assegura de seu direito à vida eterna a pessoas não renovadas nem santificadas.

4. Um quarto argumento contra a doutrina que ora consideramos deriva da analogia entre a Palavra e os sacramentos que se apresenta em todas as partes da Bíblia. Afirma-se que Deus salva os homens mediante a pregação; declara-se que o evangelho é o poder de Deus para a salvação; da fé diz-se que vem pelo ouvir; somos gerados pela Palavra; somos santificados pela verdade. Nenhum cristão, romanista ou protestante, crê que todos os que ouvem o evangelho estão por isso salvos; que ele é sempre o veículo de comunicação das influências salvífícas e santifícadoras do Espírito. Por que, pois, quando se diz que somos unidos a Cristo pelo batismo, ou que lavamos nossos pecados nesta ordenança, presume-se que o batismo ou produz tais efeitos “ex opere operato” ou que o Espírito sempre assiste sua administração com sua influência salvífíca?

5. Uma vez mais, todos os cristãos admitem que multidões de batizados não alcançam a vida eterna, mas que nenhuma alma regenerada jamais se perde. Nosso Senhor, ao ensinar que ninguém, senão aqueles que são nascidos do

Espírito, entra no reino dos céus, ensina com isso que aqueles que dessa forma nasceram estão certamente salvos. Inclui-se também em suas reiteradas declarações que todos aqueles que crêem nele têm a vida eterna; sendo esses participantes de sua vida; se ele vive, eles também viverão. E o Apóstolo, em Romanos

8.30, declara expressamente que todos os regenerados são salvos. Aqueles a quem Deus predestina, diz ele, também os chama (regenera); e aqueles a quem chama, também justifica; e aqueles a quem justifica, também glorifica. Portanto, se o batismo fosse, em todos os casos ordinários, acompanhado da regeneração da alma, então todos os batizados seriam salvos. Se não são feitos herdeiros da salvação, não são sujeitos da regeneração.

6. A doutrina da regeneração batismal é contradita por todos os fatos da experiência. A regeneração não é uma questão modesta. É um novo nascimento; uma nova criação; uma ressurreição da morte espiritual para uma nova vida espiritual. É uma mudança, operada pela suprema grandeza do poder de Deus, análoga à operada em Cristo, quando ele ressurgiu dos mortos e foi exaltado à destra da majestade nas alturas. Portanto, não pode permanecer sem efeitos visíveis. Controla toda a vida interior e exterior de seu sujeito, de forma que ele se toma um novo homem em Cristo Jesus. Não obstante, a massa dos batizados não exibe evidência de tal mudança. Não há uma evidência patente entre eles e os não-batizados. Falando em termos gerais, toda a povoação européia está batizada. Porventura estão todos regenerados? Então a regeneração de nada aproveita. Esta doutrina, portanto, degrada totalmente a regeneração, o precioso dom que confere a vida do Espírito. Dizer que aqueles que recebem a regeneração por meio do batismo na infância cometem apostasia; que o princípio de vida que lhes é comunicado, não sendo cultivado, permanece sem desenvolvimento, não é uma resposta satisfatória a este argumento. A vida, especialmente a vida de Deus na alma, não é assim impotente. Dizer que um corpo morto é restaurado à vida, quando não exibe evidência de vitalidade, ou que uma árvore morta foi restaurada à vida, quando não exibe folhagem nem produz fruto, eqüivale a dizer que está viva, porém morta. É verdade que uma semente pode conter um principio de vida que permanece longo tempo sem se desenvolver, porém se desenvolve quando ela é posta nas condições normais de crescimento. Mas as condições normais de crescimento do princípio da vida espiritual em uma criança são o desenvolvimento da inteligência e a presença da verdade. Se tais condições se concretizam, o crescimento do germe da vida espiritual é coisa certa. Deve-se ter em mente que este germe é o Espírito Santo,

que tem vida em si mesmo, e que dá vida a todos aqueles em quem habita. A doutrina da regeneração batismal é contradita pelos fatos. Os batizados, como um todo, permanecem sem mudança no coração e na vida.

§ 13. *A Doutrina Luterana do Batismo Sua Necessidade*

Sobre este ponto os padrões luteranos contêm a seguinte linguagem. Na Confissão de Augsburgo, os que adotam este símbolo dizem: “De baptismo docent, quod sit necessarius ad salutem, quodque per baptismum offeratur gratia Dei; et quod pueri sint baptizandi, qui per baptismum oblati Deo recipiantur in gratiam Dei. Damnant Anabaptistas, qui improbant baptismum puerorum et affirmant pueros sine baptismo salvos fieri”. A Apologia em defesa desta Confissão reitera essa declaração, e afirma “que o batismo das crianças não é debalde, porém necessário e eficaz para a salvação”.[7] A mesma doutrina é ensinada nos dois catecismos de Lutero, o maior e o menor.

Os doutores luteranos têm abrandado essa doutrina. Afirmam que o batismo é ordinariamente necessário; mas que a necessidade não é absoluta, de modo que, se sua administração for impedida por circunstâncias inevitáveis, a falta do batismo não é fatal. E assim Gerhard,[8] diz Docemus, “baptismum esse quidem ordinarium initiationis sacramentum et regenerationis médium omnibus omnino etiam fidelium liberis ad regenerationem et salutem necessarium; interim tamen in casu privationis sive impossibilitatis salvari liberos Christianorum per extraordinariam et peculiarem dispensationem divinam”. Diz ele ainda:[9] “Infantes illos, qui vel in utero materno[10] vel repentino quodam casu ante baptismi susceptionem exstinguuntur, temere damnare nec possumus nec debemus, quin potius statuimus, preces piorum parentum, vel si parentes hac in parte negligentes fuerunt, preces Ecclesiae ad Deum pro his infantibus fusas clementer exaudiri, eosdemque in gratiam et vitam a Deo recipi”. O grande corpo de doutores luteranos participam desse conceito. Diz o dr. Krauth: “Da parte de Deus não é tão necessário que ele, num caso extraordinário, alcance, de forma extraordinária, qual é o modo ordinário de realizar o batismo. O alimento é ordinariamente necessário à vida humana; de sorte que o pai que voluntariamente subtrai o alimento de seu filho é no coração seu assassino. Todavia o alimento não é tão absolutamente necessário à vida humana que Deus não sustente a vida sem ele”.[11]

Seus Efeitos

Visto que os luteranos consideram o batismo como ordinariamente o meio necessário de salvação, têm de manter que ele comunica tudo o que é essencial a esse fim. Ele tem de ser o meio ordinário de comunicar os méritos de Cristo para a remissão do pecado e a renovação ou regeneração interior da alma. Tal é, pois, a doutrina ensinada nos padrões da Igreja Luterana. No Catecismo Maior de Lutero, lemos: "Quare rei summam ita simplicissime complectere, hanc videlicet baptismi virtutem, opus, fructum et finem esse, ut homines salvos faciat. Nemo enim in hoc baptizatur, ut princeps evadat, verum sicut verba sonant, ut salvus fiat. Caeterum salvum fíeri scimus nihil aliud esse, quam a peccati, mortis et diaboli tyrannide liberari, in Christi regnum deferri, ac cum eo immortalem vitam agere".[12] Gerhard diz que

todos os efeitos do batismo podem ser incluídos sob dois tópicos mencionados em Tito 3.5: regeneração e renovação. A primeira, diz ele, inclui: (1.) O dom da fé. (2.) A remissão de pecados. (3.) A recepção no pacto da graça. (4.) O revestimento de Cristo. (5.) A adoção no grupo dos filhos de Deus. (6.) O livramento do poder de Satanás. E (7.) A posse da vida eterna. Sob o tópico da renovação, ele inclui: o dom do Espírito Santo, que começa renovando o intelecto, a vontade e todas as faculdades da alma; de sorte que a imagem de Deus que fora perdida é restaurada; o homem interior é renovado, o velho homem é despido e o novo homem, revestido; o Espírito resiste e conquista domínio sobre a carne, para que o pecado não mais reine no corpo. A mesma doutrina, em termos diferentes, é ensinada por todos os principais teólogos luteranos.[13]

A que se Atribui Esta Eficácia do Batismo

Os efeitos atribuídos ao batismo não devem ser atribuídos a nenhum poder inerente na água; nem ao poder do Espírito Santo "extrinsecus accidens"; mas ao poder do Espírito inerente na Palavra. Tem-se reiteradamente mencionado que os luteranos ensinam haver um poder divino, supematural, na Palavra de Deus, o qual sempre produz efeito salvífico naqueles que a ouvem, a menos que, voluntariamente, resistam a ela. No caso das crianças, não há tal resistência voluntária; e por isso o batismo para elas é sempre eficaz ao comunicar-lhes todos os benefícios da redenção, os quais, contudo, podem ser perdidos por negligência, incredulidade ou má conduta na vida posterior. A palavra conectada ao batismo inclui o mandamento de batizar; a fórmula, sendo a ordenança administrada em nome da Santa Trindade, e especialmente a promessa: "Aquele que crer e for batizado será salvo". No Catecismo Maior de Lutero, na resposta à

pergunta: “Qui potest aqua tam magnas res efficere?”, diz-se: “Aqua certe tantas res non efficit, sed verbum Dei, quod in et cum aqua est, et fides, quae verbo Dei aquse addito credit. Quia aqua sine verbo Dei est simpliciter aqua, et non est baptismus: sed addito verbo Dei est baptismus, hoc est, salutaris aqua gratiae et vitae, et lavacrum regenerationis in Spiritu Sancto, sicut Paulus ait ad Tit. iii.5”.[14] Tais idéias são expandidas no Catecismo Maior. Entre outras coisas, diz-se ali: “Ad hunc modum ita discerne, longe aliam rem esse baptismum, atque omnes alias aquas: non naturalis essentise gratia, sed quod huic aliquid praestantioris rei adjungitur. Ipse enim Deus baptismum suo honestat nomine, suaque virtute confirmat. Eam ob rem non tantum naturalis aqua, sed etiam divina, coelestis, sancta et salutifera aqua, quocunque alio laudis titulo nobilitari potest, habenda et dicenda est; hocque non nisi verbi gratia, quod coeleste ac sanctum verbum est, neque a quoquam satis ampliter, digne et cumulate laudari potest, siquidem omnem Dei virtutem et potentiam in se habet comprehensam. Inde quoque baptismus suam accipit essentiam, ut sacramenti appellationem mereatur, quemadmodum sanctus etiam docet Augustinus: Accedit, inquit, verbum ad elementum, et fit sacramentum, hoc est, res sancta et divina”.[15] Se a Palavra compreende em si mesma “toda a virtude e poder de Deus”, e se essa Palavra está unida com a água do batismo, é fácil entender como a ordenança possui toda a potência a ela atribuída.

A Condição na qual a Eficácia do Batismo è Suspensa

Essa condição é fé. É a doutrina claramente pronunciada da Igreja Luterana que o batismo é totalmente inútil ou destituído de qualquer efeito salvífíco, a menos que o recipiente seja crente. E por fé não se pretende o mero assentimento especulativo, como aquele que Simão Mago teve, mas a fé genuína, viva e salvífíca. Sobre estes pontos os padrões luteranos são explícitos. No Catecismo Maior, diz-se: “Qui crediderit etbaptizatus fuerit, salvus erit. Hoc est: sola fídes personam dignam facit, ut hanc salutarem et divinam aquam utiliter suscipiat. Cum enim hoc in verbis una cum aqua nobis offeratur et proponatur, non alia ratione potest suscipi, quam ut hoc ex animo credamus. Citra fidem nihil prodest baptismus, tametsi per sese coelestis et inasstimabilis thesaurus esse negari non possit”. E diz-se ainda: “Absente fide, nudum et ineffícax signum tantummodo permanet”.[16]

À luz deste fato, segue-se que, no caso dos adultos, a fé e, portanto, a regeneração devem preceder o batismo. E, conseqüentemente, em seu caso, o desígnio e o efeito do batismo não podem ser o de comunicar a remissão do

pecado e a renovação do coração, mas simplesmente confirmar e fortalecer uma fé já possuída. E assim Gerhard e Baier, como supracitados, dizem:[17] “Adultis credentibus principaliter praestat usum obsignationis ac testiticationis de gratia Dei”, e “Infantibus quidem aeque omnibus per baptismum primum confertur et obsignatur fídes, per quam meritum Christi applicatur. Adultis vero illis tantum, qui fidem ex verbo conceperunt ante baptismi susceptionem, baptismus eam obsignat et confírmat”.

Com respeito às crianças, os luteranos ensinam que elas possuem fé genuína. Diz Gerhard: “Nos non de modo fídei sumus solliciti, sed in illa simplicitate acquiescimus, quod infantes vere credant”.[18] Diz Chemnitz: “Nequaquam concedendum est, infantes, qui baptizantur, vel sine fide esse, vel in aliena fide baptizari.... Aliena quidem vel parentum vel offerentium fídes, parvulos ad Christum in baptismo adducit Marc. x.13, et orat, ut própria fide donentur. Sed per lavacrum aqua? in verbo, Christum Spiritu suo infantibus qui baptizantur, operari et effícacem esse, ut regnum Dei accipiant, non est dubium: licet, quomodo illud fiat, non intelligamus”. Ainda: “Sicut enim circumcisio etiamparvulorum in V.T. ftiit signaculumjustitiae fidei, ita, quia in N.T. infantes baptizati Deo placent, et salvi sunt, non possunt, nec debent inter infídeles rejici, sed recte annumerantur fídelibus”.[19]

Visto que a Palavra produz fé naqueles que a ouvem, contanto que não resistam à sua influência, assim o batismo no qual a Palavra é empregada (de modo a ser *verbum visibile*) produz fé nas crianças que são incapazes de resistência. Sobre este tema, diz o dr. Krauth: “Que esta graça é oferecida sempre que o batísmo é administrado, e é realmente conferida pelo Espírito Santo sempre que o recipiente individual não apresente em si um cônscio e voluntário impedimento à sua eficácia. Esse impedimento, no caso de um indivíduo pessoalmente responsável, é a incredulidade. No caso de uma criança, não existe impedimento consciente e voluntário, e há uma receptividade da graça divinamente operada. O objetor diz que

a criança não pode voluntariamente receber a graça, por isso a graça não é dada. Revertemos a proposição e replicamos: a criança não pode rejeitar voluntariamente a graça, por isso a graça é dada. Quando falamos de uma receptividade da graça divinamente operada, deixamos implícito que, seja o que for que Deus ofereça na Palavra ou nos elementos, leva com a oferta o poder de ser recebido. Quando ele diz ao homem com braço mirrado: ‘Estende teu braço! ’, aquilo que era por natureza impossível tomou-se possível pela própria palavra

da ordem. A Palavra e os Sacramentos *per se* dissolvem o absoluto da servidão natural, produzindo em um instante a possibilidade de salvação. A graça está neles até onde impedem que aquele que os têm podem ser salvos; e se ele se perder, perde-se por sua única e exclusiva culpa”.[20]

§ 14. *A Doutrina da Igreja de Roma*

Os Cânones do Concilio de Trento sobre o tema do batismo são sucintos e compreensíveis. Esses Cânones anatematizam aqueles que ensinarem que o batismo cristão não possui eficácia superior àquele de João; que a água verdadeira e natural não é essencial na administração desse sacramento, ou que a linguagem de nosso Senhor, em João 3.5: “Se alguém não nascer da água” etc., deve ser entendida metaforicamente; que não tem validade o batismo herético, se for realizado na forma correta e com a intenção de fazer o que a Igreja faz; que o batismo é uma questão indiferente e desnecessária à salvação; e também aqueles que negam a propriedade, necessidade ou eficácia do batismo infantil etc. O Catecismo Romano penetra muito mais no tema. Define o batismo como o “sacramentum regenerationis per aquam in verbo”. Sua essência é “omne naturalis aqute genus, sive ea maris sit, sive fluvii, sive paludis, sive putei, aut fontis, qute sine ulla adjunctione aqua dici solef’.[21] Deve-se observar a forma prescrita por Cristo em Mateus 28.19. Como o batismo é uma ablução, pode ser realizado por imersão, aspersão ou borrificação. Deve haver padrinhos para assumir a responsabáfilade da educação religiosa do recém-batizado. O apadrinhamento representa um impedimento tal ao matrimônio que, se um padrinho casar com seu afilhado, o matrimônio será anulado e impedido. É permissível o batismo por leigos ou leigas, em casos de necessidade. No batismo as crianças recebem a graça espiritual; “non quia mentis suas assensione credant, sed quia ‘parentum fide, si parentes fideles fuerint, sin minus, fide (ut D. Augustini verbis loquamur) universas societatis sanctorum muniuntur’”. Os que são admitidos ao batismo devem desejar ser batizados. Daí os indispostos, os insanos, os inconscientes (nisi vitse periculum immineat) não serem sujeitos adequados do batismo. No caso das crianças, a vontade da Igreja responde pela vontade delas. A fé é também necessária; pois nosso Senhor afirma: “Aquele que crer e for batizado será salvo”. Da mesma forma é o arrependimento. “Cum baptismus ob eam rem expetendus sit, ut Christum induamus, et cum eo conjungamur, plane constat, mérito a sacra ablutione rejiciendum esse, cui in vitiis et peccatis perseverare propositum est; prassertim vero, quia nihil eorum, quas ad Christum, et Ecclesiam pertinent, frustra suscipiendum est: inanemque baptismum, si justitise, et salutis gratiam spectemus, in eo futurum esse,

satis intelligimus, qui secundum camem ambulare, non secundum Spiritum cogitat: etsi, quod ad

sacramentum pertinet, perfectam ejus rationem sine ulla dubitatione consequitur, si modo, cum rite baptizatur, in animo habeat id accipere, quod a sancta Ecclesia administratur".[22]

O primeiro efeito do batismo é a remissão do pecado. E por remissão entende-se não só o perdão, mas a remoção do pecado. A alma fíca tão purificada, que nada na natureza do pecado permanece nela. "Hoc primum tradere oportet, peccatum sive a primis parentibus origine contractum, sive a nobis commissum, quamvis etiam adeo nefarium sit, ut ne cogitari quidem posse videatur, admirabili hujus sacramenti virtute remitti, et condonari". O Catecismo cita o anátema pronunciado pelo Concilio de Trento sobre aqueles que ensinarem: "Quamvis peccata in baptismo remittantur, ea tamen prorsus non tolli, aut radicitus evelli, sed quodam modo abradi, ita ut peccatorum radices animo infíxas adhuc remaneant".[23] Eis a linguagem do Concilio: "In renatis nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem: qui non secundum camem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii, ac Deo dilecti effecti sunt".[24] "Concupiscentia, quas ex peccato est, nihil aliud est, nisi animi appetitio, natura sua rationi repugnans: qui tamen motus si voluntatis consensum, aut negligentiam conjunctam non habeat, a vera peccati natura longe abest".[25]

Uma das proposições que Perrone elabora sobre este tema é que "Per D. N. J. C. gratiam, quae in baptismo confertur, reatus originalis peccati remittitur, ac tollitur totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet".[26]

O batismo, segundo os romanistas, tem valor não só para a remissão e a remoção de todo pecado, mas também para a santificação interior da alma. "Exponendum erit, hujus sacramenti virtute nos non solum a malis, quas vere maxima dicenda sunt, liberari, verum etiam eximiis bonis augeri. Animus enim noster divina gratia repletur, qua justi, et filii Dei effecti, astcrna; quoque salutis heredes instituimur".[27] E assim parece que, segundo a Igreja de Roma, todos os benefícios da redenção de Cristo são, mediante o batismo, comunicados à alma; e que não há outro canal divinamente designado de sua comunicação.

O Concilio de Trento declarou: "Si quis dixerit, in tribus sacramentis, baptismo

scilicet, confirmatione, et ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale, et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit".[28] O que esse algo espiritual interno é, não admite explicação. Tampouco se revela na consciência nem se manifesta na vida. Presume-se ter algo análogo na esfera espiritual, para a insígnia do mérito ou adornos de nobreza na esfera da vida civil ou social.

§ 15. *A Ceia do Senhor*

As passagens das Escrituras que fazem referência direta ao sacramento da Ceia do Senhor são as seguintes: Mateus 26.26-28: "Enquanto comiam, tomou Jesus um pão, e, abençoando-o [eúÀoyriaaç], o partiu e o deu aos discípulos, dizendo: Tomai, comei; isto é o meu corpo. A seguir, tomou um cálice e, tendo dado graças (cuxapiotf|oaç), o deu aos discípulos, dizendo: Bebei dele todos; porque isto é o meu sangue, o sangue da (nova) aliança, derramado em favor de muitos, para remissão de pecados".

Marcos 14.22-24: "E, enquanto comiam, tomou Jesus um pão e, abençoando-o, o partiu e lhes deu, dizendo: Tomai, isto é o meu corpo. A seguir, tomou Jesus um cálice e, tendo dado graças, o deu a seus discípulos; e todos beberam dele. Então, lhes disse: Isto é o meu sangue, o sangue da [nova] aliança, derramado em favor de muitos".

Lucas 22.19-20: "E, tomando um pão, tendo dado graças, o partiu e lhes deu, dizendo: isto é o meu corpo oferecido por vós; fazei isto em memória de mim. Semelhantemente, depois de cear, tomou o cálice, dizendo: Este é o cálice da nova aliança em meu sangue derramado em favor de vós".

1 Coríntios 10.15-17: "Falo como a criteriosos; julgai vós mesmos o que digo. Porventura, o cálice da bênção que abençoamos não é a comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é a comunhão do corpo de Cristo? Porque nós, embora muitos, somos unicamente um pão, um só corpo; porque todos participamos do único pão".

1 Coríntios 11.23-29: "Porque eu recebi do Senhor o que também vos entreguei: que o Senhor Jesus, na noite em que foi traído, tomou o pão; e, tendo dado graças, o partiu e disse: Isto é o meu corpo, que é dado por vós; fazei isto em memória de mim. Por semelhante modo, depois de haver ceado, tomou também o cálice, dizendo: Este cálice é a nova aliança em meu sangue; fazei isto, todas

as vezes que o beberdes, em memória de mim. Porque todas as vezes que comerdes este pão e beberdes o cálice, anunciais a morte do Senhor, até que ele venha. Por isso, aquele que comer o pão ou beber o cálice do Senhor, indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. Examine-se, pois, o homem a si mesmo, e assim coma do pão e beba do cálice; pois quem come e bebe sem discernir o corpo, come e bebe juízo para si".

A parte de questões de interpretação duvidosa, essas passagens ensinam claramente: Primeiro, que a Ceia do Senhor é uma instituição divina de perpétua obrigação. Segundo, que os elementos materiais empregados na celebração são pão e vinho. Terceiro, que as partes importantes que constituem a administração são: (1.) A consagração dos elementos. (2.) O partir do pão e o derramar do vinho. (3.) A distribuição e a recepção por parte dos comun-gantes do pão e do vinho. Quarto, que o desígnio da ordenança é: (1.) Celebrar a morte de Cristo. (2.) Representar, efetuar e proclamar nossa participação no corpo e sangue de Cristo. (3.) Representar, efetuar e proclamar a união dos crentes com Cristo e uns com os outros, E (4.) Representar e selar nossa aceitação da nova aliança como ratificada pelo sangue de Cristo. Quinto, as condições para a proveitosa comunhão são: (1.) Conhecimento para discernir o corpo do Senhor. (2.) Fé para nutrir-nos dele. (3.) Amor a Cristo e a seu povo.

Os principais pontos da controvérsia concernente a esta ordenança são: (1.) O sentido em que o pão e o vinho são o corpo e o sangue de Cristo. (2.) O sentido em que o comungante recebe o corpo e o sangue de Cristo nesta ordenança. (3.) Os benefícios que o sacramento confere, e a maneira em que esses benefícios são comunicados. (4.) As condições nas quais a eficácia da ordenança é suspensa.

A Ceia do Senhor é uma Ordenança Divina de Obrigação Perpétua

Isso nunca foi posto em dúvida na Igreja Cristã. Que Cristo tencionava que a ordenança continuasse a ser observada em sua Igreja até sua segunda vinda é óbvio: (1.) À luz de sua ordem expressa dada em Lucas 22.19, e reiterada pelo Apóstolo em 1 Coríntios 11.24. (2.) O desígnio da ordenança, que se declara ser a celebração de Cristo; a proclamação constantemente reiterada de sua morte expiatória nos ouvidos dos homens; e a comunicação dos benefícios dessa morte a seu povo, necessariamente pressupõe que ela deve ser observada enquanto Cristo, na manifestação visível de sua pessoa, estiver ausente de sua Igreja. (3.) Que os Apóstolos entendiam assim o mandamento de Cristo, é evidente à luz do fato de que tinham de observar esta ordenança continuamente, e que essa

freqüente referência é feita em seus escritos, sob as designações “partir o pão”, “Ceia do Senhor” e “mesa do Senhor”. (4.) A prática uniforme da Igreja sobre este tema não admite nenhuma outra solução além da designação de Cristo e da autoridade dos Apóstolos.

Os nomes dados a este sacramento, na Igreja primitiva, eram muito variados. Era chamado (1.) Eúxapiouoc, não só pelos gregos, mas também pelos latinos, porque, como diz Crisóstomo, iroAAuv éoxiv euepyexripáxGúv âvápvr|OLç.[1!)6] É uma solene ação de graças pelas bênçãos da redenção. Sendo assim apropriada esta designação, todos os cristãos de língua inglesa a chamam de eucaristia. (2.) EúA.OYÍa, pela mesma razão. As palavras eúxocpioxéw e **eúÀoyécci** são intercambiáveis. Às vezes se usa uma, às vezes a outra, para o mesmo ato, daí eúxapioxíoc c eúA.**0**Yia são empregadas no mesmo sentido. Em 1 Coríntios 10.16, Paulo chama o cálice sacramental dexò **TTcmpiov Tfjç eúÀoYÍaç,** “o cálice da bênção”, em alusão ao Dia óis bebido na ceia pascal. (3.) Ilpootjiopá, “oferenda”, por causa

dos dons ou oferendas para o pobre e para o serviço da Igreja feito quando a Ceia do Senhor era celebrada. (4.) 0uoía, “sacrifício”. Propriamente dito, o ato de sacrificar; metonimícamente, a coisa sacrificada ou a vítima; tropícalmente de algo oferecido a Deus, como obediência ou louvor. Em Filipenses 2.17, Paulo fala do “sacrifício e serviço da fé”; e em 4.18, ele diz que as contribuições dos santos eram “um aroma de cheio suave, um sacrifício aceitável, o bom prazer de Deus”. E em Hebreus 13.15 lemos de um Ouoíoc ctívéoewç, “um sacrifício de louvor”. O louvor era o sacrifício ou oferenda feita a Deus. A Ceia do Senhor, neste sentido, foi a princípio chamada de sacrifício, seja porque em si mesma era uma oferenda de gratidão a Deus, seja porque era acompanhada por esmolas que eram consideradas emblemas de gratidão a Cristo pelos benefícios de sua redenção. Mais tarde foi assim chamada porque era uma celebração do sacrifício de Cristo na cruz; e finalmente porque veio a ser considerada pelos romanistas como inerentemente um sacrifício expiatório. Por essa razão a obreia consagrada é por eles chamada de “hóstia”, pão eucarístico ou vítima, porque presumia-se ser ele o genuíno corpo de Cristo oferecido a Deus em expiação dos pecados dos fiéis. (5.) Muoxqpiov, algo secreto, ou de natureza sacra ou secreta. Como a Ceia do Senhor era um memorial significativo do maior de todos os mistérios, a morte do Filho de Deus na cruz, ela foi apropriadamente designada pucmípiov. Esta palavra, contudo, é aplicada, em seu sentido geral, a ambos os sacramentos, e inclusive a outros ritos sacros. Outra razão poderia ser assinalada para esta designação. A Ceia [29]

do Senhor era celebrada secretamente, na medida em que o corpo promíscuo de assistentes ao culto cristão era despedido antes que o sacramento fosse administrado. (6.) EúvaÇiç, “a assembléia”, em virtude da natureza do serviço, subentendia a reunião dos crentes. (7.) “Sacramentum”, no sentido geral de puanípiov, à guisa de eminência aplicada à Ceia do Senhor como “o” sacramento. Foi também depois que a idéia do caráter sacramental da eucaristia se tomou prevalente que veio a chamar-se “sacramentum altaris”, o sacramento do altar. Esta designação sobreviveu à doutrina sobre a qual foi fundada, como foi retida por Lutero, que energicamente repudiou a idéia de que a Ceia do Senhor é um sacrifício. (8.) “Missa”. Esta palavra tem sido variadamente explicada; mas quase universalmente, nos dias atuais, presume-se vir ela das palavras usadas na despedida da congregação. “Ite, missa est”, “Ide, a congregação está despedida”. Primeiramente, os ouvintes não convertidos eram despedidos; e então os catecúmenos, permanecendo somente os fiéis batizados para o serviço de comunhão. Daí ter havido na Igreja antiga uma “missa infidelium”, uma “missa catechumenorum” e, finalmente, uma “missa fidelium”. Tudo indica ter havido um serviço diferente adaptado a essas várias classes de ouvintes. Então a palavra “missa” passou a ser usada no sentido da palavra grega ÀeiToupYÍa, ou serviço. Como sob o Velho Testamento a oferenda de sacrifícios era a principal parte do serviço no templo, assim na Igreja Cristã, quando a Ceia do Senhor foi considerada uma oferenda expiatória, ela se tomou o centro do culto público e foi enfaticamente chamada de serviço, ou missa. Desde a Reforma, esta se tomou universal como a designação da eucaristia celebrada na Igreja de Roma.

Os Elementos a Serem Usados na Ceia do Senhor

A palavra elemento, nesta conexão, é usada no mesmo sentido que a palavra latina “elementum”, e a palavra grega oroi/eia, para as partes componentes de algo; os simples materiais ou rudimentos. O pão e o vinho são os elementos empregados na celebração da Ceia do Senhor, porque são os simples materiais corpóreos empregados como símbolos do corpo e do sangue de Cristo.

Como a Ceia do Senhor foi originalmente instituída em conexão com a Páscoa, não há dúvida de que pão asmo foi usado nessa ocasião. É evidente, contudo, à luz da história apostólica, que os Apóstolos usaram todo e qualquer tipo de pão que estivesse em mãos. Não há relevância alguma nem no tipo nem na forma do pão usado. É suficiente que seja pão. Isso faz que ele seja o emblema daquele que declarou ser ele mesmo o verdadeiro pão que desceu do céu.

Ainda que pareça por demais óbvio ser uma questão indiferente que tipo de pão deve ser usado na Ceia do Senhor, suscitou-se séria controvérsia sobre este tema no século dezessete entre as igrejas grega e latina: a primeira, condenando o uso de pão asmo como sendo um remanescente judaico; e a última, insistindo não só sobre sua propriedade, mas sobre ser ele o único pão permissível, visto ter sido usado pelo próprio Cristo quando instituiu o sacramento. As duas igrejas aderem às suas antigas convicções e prática até os dias atuais. Os luteranos, nesta matéria, em sua prática, se põem ao lado dos romanistas. Os reformados a consideram uma questão indiferente; ainda que façam objeção a "placentulas orbiculares", ou hóstias redondas usadas pelos romanistas nesta ordenança; porquanto

farinha e água, ou farinha e alguma substância glutinosa não são pão no sentido ordinário do termo. Não são usados para nutrição. O uso, pois, é inconsistente com a analogia entre o sinal e a coisa representada. A eucaristia é uma ceia; representa comer a Cristo para nossa nutrição e crescimento espiritual na graça. Além disso, o uso da hóstia foi introduzido com o surgimento da doutrina da transubstanciação. Era natural que o pão consagrado, sendo considerado o corpo real de Cristo, fosse feito em uma forma que impedisse o perigo de perder-se alguma partícula.[30]

Alguns teólogos reformados levantam a questão de se em regiões onde não se podem obter pão e vinho é lícito usar em seu lugar outros artigos de nutrição, os mais estranhos a eles em natureza. A tal questão respondem afirmativamente; embora insistam que o mandamento de Cristo e a prática dos Apóstolos devem receber estrita adesão onde tal adesão seja possível.

Por vinho como prescrito para ser usado nesta ordenança, deve-se entender "o suco da uva"; e "o suco da uva" naquele estado que estava e está em uso comum, e no estado em que ele era conhecido como vinho. O vinho da Bíblia era um produto manufaturado. Não era o suco da uva como existe no fruto, mas aquele suco submetido a um processo de fermentação que assegurava sua preservação e lhe dava as qualidades a ele atribuídas nas Escrituras. Está fora de toda a dúvida que oívoç, na Bíblia, quando não está qualificado com termos como *novo* ou *doce*, significa o suco fermentado da uva. Isso nunca foi posto em dúvida na Igreja, se excetuarmos uns poucos cristãos na atualidade. Pode-se dizer com segurança que não há um só erudito em todo o continente europeu que abrigue a menor sombra de dúvida sobre o tema. Aqueles da Igreja primitiva, cujo zelo pela temperança os levou a excluir o vinho da mesa do Senhor, foram bastante

consistentes em substituí-lo por água. Foram chamados Tatiani, do nome de seu líder, ou Encratitse, Hydroparastatse, ou Aquarii, por seus princípios. Não só se abstiveram do uso do vinho e denunciaram como "improbos atque impios" aos que o bebiam, como também repudiaram o alimento de animais e o matrimônio, considerando o diabo como seu autor.[31] Logo desapareceram da história. O claro significado da Bíblia sobre este tema tem controlado a mente da Igreja, e é de esperar que prossiga assim até o fim dos tempos.[32]

Na maioria das igrejas, o vinho usado na Ceia do Senhor é misturado com água. As razões assinaladas para tal costume são: (1.) Que tendo sido a eucaristia instituída na mesa da ceia pascal, e sendo misturado com água o vinho usado na Páscoa, é moralmente certo que o vinho usado por Cristo, ao instituir este sacramento, foi também assim misturado. Daí infe-

riu-se que seus discípulos, em todas as épocas, seguissem seu exemplo. Que o cálice pascal continha vinho misturado com água, é algo que repousa sobre a autoridade de escritores hebreus. "Era uma prática geral dos judeus diluir seu vinho com água. 'Seu vinho era muito forte', diz um antigo escritor judeu,[33] 'e não adequado para beber, a menos que fosse misturado com água'".[34] É certo, à luz dos escritos dos pais, que tal costume prevaleceu extensamente na Igreja primitiva. Como os gregos e romanos tinham o hábito de misturar água com seu vinho em todas as ocasiões ordinárias, é muitíssimo natural que o mesmo costume prevalecesse na Igreja. Ele é ainda retido, tanto pelos romanistas quanto pela Igreja Oriental. (2.) Além dessa razão histórica para o uso em questão, insiste-se que ele corrobora a significação apropriada da ordenança. Como água e sangue fluíram do lado de nosso Senhor na cruz, é justo, diz-se, que água seja misturada com o vinho no serviço na pretende celebrar sua morte. Sendo esse o caso, declara-se uma questão indiferente a quantidade de água usada. No Primeiro Livro de Eduardo VI, preparado pela Igreja da Inglaterra, ordenava-se ao ministro que pusesse no cálice "um pouco de água pura e limpa". Tal ordem foi omitida da norma, e nunca foi restaurada. Merati, da Igreja de Roma, diz: "O sacerdote deve misturar um pouco de água com o vinho no altar, não ... por necessidade do sacramento ou do preceito divino, ... mas somente por condescendência do preceito eclesiástico, sob pecado mortal".[35]

Os Atos Sacramentais

O primeiro desses é a oração introdutória e de consagração. O objetivo dessa

oração é tríplice:

1. Render graças a Deus pelo dom de seu Filho, cuja morte estamos para comemorar.

2. Preparar o coração dos comungantes para o serviço solene do qual estão participando. Para esse fim a oração deve ser apropriada. E para ser apropriada deve ser bem considerada. Esta é uma questão de grande relevância. Amiúde sucede que as orações oferecidas em tais ocasiões são longas e divagantes. Oferecem-se petições por todas as classes de pessoas; pelos jovens e idosos; pelos enfermos e aflitos; pelas escolas dominicais; pelas missões e por todos os demais objetivos geralmente abarcados na longa oração antes do sermão. A conseqüência é que a mente do povo se dispersa. Sua atenção é desviada da cerimônia ante seus olhos; e ficam muito menos preparados para celebrar a morte do Senhor, quando a oração chega ao fim, do que estavam antes de seu início. Isso é tão inapropriado e tão nocivo quanto seria para um ministro gastar suas energias em orar pela conversão dos pagãos ou dos judeus, quando se ajoelha ao lado de um pecador moribundo. Poucos pensam nos incômodos que o ministro ofíciante inflige por essas orações incoerentes. Ele não só se expõe à antipatia do povo, mas há constante antagonismo entre ele e eles durante o progresso da oração, e quando está para concluir há um doloroso esforço para coligir seus pensamentos dispersos e suprimir os sentimentos de desaprovação, desprazer e senso de injúria despertados pela ausência de pensamento ou falta de tato por parte do pastor.

3. O terceiro objetivo dessa oração introdutória é a consagração dos elementos. O pão e o vinho, em si mesmos, ou como encontrados no uso comum, não são símbolos do corpo e do sangue de Cristo. Só se tomam tais quando separados para esse propósito. Esta é uma importante parte do serviço; e por isso se faz proeminente nas liturgias de todas as igrejas, especialmente prescritas não só em nosso Diretório para o Culto, mas também na Confissão de Fé e em nosso Catecismo Maior.[36]

Em todos esses pontos há uma analogia entre esta oração e “a ação de graças antes de comer”, usada para o alimento ordinário. Nesse serviço reconhecemos a bondade de Deus em prover alimento para nosso corpo; preparamos nossa mente para a agradecida recepção de seus dons; e oramos para que a porção recebida seja separada ou se tome eficaz para a renovação de nossas energias. Quando, pois, se diz que nosso Senhor deu graças ou abençoou o cálice e o pão, deve-se

entender que ele não só agradeceu a Deus suas misericórdias, mas também invocou sua bênção, ou, em outros termos, orou para que o pão e o vinho fosse, o que ele pretendeu que fossem, a saber, os símbolos de seu corpo e seu sangue, bem como o meio de nutrição espiritual para seus discípulos. Isso é também ensinado pelo Apóstolo em 1 Coríntios 10,16, onde ele fala de “o cálice da bênção”, ou seja, o cálice que foi abençoado, ou consagrado pela oração, para uso sacro; como se explica pelas seguintes palavras: “que abençoamos”.

Partindo o Pão

Este é o segundo dos atos sacramentais prescritos. É importante, porque é uma parte significativa do serviço. Cristo partiu o pão e o deu a seus discípulos. O pão é o símbolo não meramente do corpo de Cristo, mas de seu corpo como foi partido por nós. “O pão que partimos”, diz o Apóstolo, mostrando com isso que o ato de partir era parte constituinte do serviço. Tão significativo é este ato, que era usado como uma designação do próprio sacramento, o qual foi chamado o “partir do pão”, em Atos 2.42. O partir do pão entra na relevância da ordenança não só como uma referência ao corpo partido de Cristo, mas como a participação de um só pão é o símbolo da unidade dos crentes. Há um só pão e um só corpo. Perde-se essa relevância quando hóstias separadas são distribuídas aos comungantes. Acima de tudo, isso é expressamente ordenado. Está registrado que Cristo abençoou, partiu e deu o pão; e então acrescentou: “Fazei isto”. O mandamento inclui abençoar, partir e dar.

Esta importante parte do serviço continuou a ser observada na Igreja até que começou a prevalecer a doutrina de que o pão após a consagração é o corpo real de Cristo. Então foi introduzido o uso da hóstia, a qual é posta, sem ser partida, na boca do comungante. Este é claramente um afastamento do costume apostólico, e revela um desvio da doutrina apostólica.

A Distribuição e a Recepção dos Elementos

Está registrado que Cristo, depois de haver abençoado o pão e partido o pão, deu-o a seus discipulos, dizendo: “Tomai, comei”. E semelhantemente, depois de haver abençoado o cálice, deu-o, dizendo: “Bebei dele todos”. Tudo isso é significativo. Cristo dá; os discípulos, cada um, para si mesmo, recebe e partilha dos dons oferecidos.

1. À luz de tudo isso é óbvio: (1.) Que é contrário à norma prescrita na Escritura

quando o comungante, pessoalmente, não recebe com sua própria mão os elementos do pão e do vinho. (2.) Que é totalmente inconsistente com a natureza do sacramento, quando, como nas missas privativas dos romanistas, o oficiante sozinho participa do pão ou do vinho consagrado. (3.) Que é contra a natureza do sacramento, quando, em vez de serem os dois elementos distribuídos separadamente, o pão é mergulhado no vinho, e ambos são recebidos concomitantemente. Esse modo de administrar a Ceia do Senhor, diz-se, foi introduzido inicialmente apenas em referência aos enfermos; então passou a ser praticado nos mosteiros; e foi parcialmente introduzido nas paróquias. Não obstante, nunca recebeu a sanção da Igreja de Roma. Na Igreja Grega e nas demais igrejas orientais tomou-se o método ordinário, no que diz respeito à laicidade. O pão e o vinho são misturados no cálice, e com uma colher colocados na boca do recipiente. Entre os sírios, o costume usual era o sacerdote tomar um fragmento de pão, mergulhá-lo no vinho e colocá-lo na boca do comungante. Do Oriente isso passou, tempos depois, para o Ocidente, mas foi substituído por um desvio ainda mais sério da norma bíblica.[37] (4.) A violação mais flagrante da integridade deste sacramento é aquela da qual a Igreja de Roma, nos últimos setecentos anos, se tem feito culpada, subtraindo o cálice da laicidade. Isso é inconsistente não só com o mandamento de Cristo e do exemplo dos Apóstolos, mas também com a prática da Igreja Universal nesses setecentos anos.

Os próprios romanistas não negam tal fato. Não pretendem reivindicar autoridade sobre a antiguidade de tal costume. Escudam-se na autoridade da Igreja. Negam, aliás, que as palavras de Cristo incluem um mandamento para que o vinho e o pão sejam distribuídos na Ceia do Senhor; afirmam, porém, que, depois da consagração, toda a substância do pão é transmutada na substância do corpo de Cristo; e que, como seu corpo e sangue são inseparáveis, os que recebem o pão com isso recebem seu sangue; e, portanto, que todo o benefício do sacramento é experimentado pela laicidade, ainda que o cálice seja subtraído deles. Sendo esse o caso, mantêm ser sábio que a Igreja, por razões de prudência, especialmente para evitar o risco de o sangue de Cristo ser maculado e profanado, confina a administração do cálice ao ministro. Com base no princípio de que a totalidade de Cristo está no pão, a linguagem do Concilio de Trento é:[38] “Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistire sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri; anathema sit”. Segue-se o comentário que Perrone faz a essas palavras: “Haec porro veritas est corollarium dogmatis de transubstantione; panis enim et vinum per consecrationem convertuntur in illud Christi corpus et sanguinem, qui in ccelis est, et in eodem statu glorioso; jam

vero corpus illud inseparabile est a sanguine, anima et divinitate, et e converso pariter sanguis separari nequit a corpore, anima, et divinitate, ergo sub quavis specie totus Christus praesens fiat necesse est”.[39] A subtração do cálice da laicidade fundamenta-se, portanto, na doutrina da transubstanciação, e grande parte cai com ela. O costume foi introduzido gradativamente, e não foi senão no Concilio de Constança, 1415 d.C., que se transformou em lei na Igreja Latina. E esse Concilio admite que seu ato era contrário à prática primitiva,

pois diz: “Embora na Igreja primitiva este sacramento fosse recebido sob ambas as espécies, todavia este costume foi introduzido para que seja tomado pelos celebrantes sob ambas as espécies, e pela laicidade somente sob a espécie do pão. Desde então este costume foi introduzido pela Igreja e pelos santos pais sobre bases racionais, e tem sido por muito tempo observado, e deve ser considerado como lei etc”.[40]

O Desígnio da Ceia do Senhor

Como a morte do Filho encarnado de Deus por nós e para nossa salvação é o mais importante de todos os acontecimentos, deve ser mantido em perpétua memória. E para este fim que nosso bendito Senhor instituiu este sacramento, acompanhando a instituição com o mandamento: “Fazei isto em memória de mim”. E o Apóstolo Paulo diz a seus leitores, em 1 Coríntios 11.26: “Todas as vezes que comerdes este pão, e beberdes este cálice, anunciais a morte do Senhor até que ele venha”. Isso é em si mesmo de grande importância. O fato de que a Ceia do Senhor tem sido celebrada ininterruptamente na Igreja, desde o dia da crucificação até os dias atuais, é uma irresistível prova da real ocorrência do evento que ela pretendia celebrar. Portanto, é tão indubitável que Cristo morreu na cruz, que os cristãos, em todos os lugares, celebram a Ceia do Senhor. Contudo, não é só o fato da morte de Cristo, que este sacramento assim autentica, mas também seu desígnio. Nosso Senhor declarou que ele morreria como substituto e sacrifício. “Isto é o meu corpo que é dado por vós”; ou, como o registra o Apóstolo: “partido por vós”. “Isto é o sangue do Novo Testamento, que é derramado por muitos para remissão de pecados”. Portanto, a redenção não é pelo poder ou por meio do ensino, nem por meio de influência moral, mas por meio de expiação. É esta a verdade que a Ceia do Senhor exibe e autentica. Ainda mais, como Cristo afirma que seu corpo devia ser partido e seu sangue, derramado, para remissão de pecados, isso, pela própria natureza do caso, envolve, de sua parte, a promessa e o penhor de que os pecados daqueles que o recebem e nele confiam serão certamente perdoados. E assim o sacramento se

toma não só um sinal, mas também um selo. Ele é o autógrafo e selo do Filho de Deus aderido à promessa da redenção. Portanto, assim como a verdade revelada na Palavra tem o mais excelso poder que pode pertencer à verdade em sua influência normal sobre a mente humana, também assim o efeito natural das verdades simbolizadas e autenticadas na Ceia do Senhor é o de confirmar a fé do crente. Como, porém, o poder natural ou objetivo da verdade como revelada na Palavra é insuficiente para a conversão ou a santificação sem as influências supematurais do Espírito, assim as verdades apresentadas na eucaristia de nada valem para nossa salvação a menos que o Espírito de toda a graça lhes dê efeito. Em contrapartida, como a Palavra, quando acompanhada pela demonstração do Espirito, se toma a sabedoria e o poder de Deus para a salvação, assim o sacramento da Ceia do Senhor, quando assim acompanhado, se toma um real meio da graça, não só significando e selando, mas realmente comunicando Cristo e todos os benefícios de sua redenção ao recipiente crente.

Portanto, na Ceia do Senhor o crente recebe Cristo. Recebe seu corpo e seu sangue. O Apóstolo afirma que o pão que comemos é uma participação (Koirwía) do corpo de Cristo, e que o cálice que abençoamos é uma participação do sangue de Cristo (1 Co 10.16). Em João

6.53, nosso Senhor afirma: “Se não comerdes a carne do Filho do Homem e não beberdes seu sangue, não tendes vida em vós mesmos”. Assim, tem de haver um sentido em que os crentes recebem a carne e o sangue de Cristo. O efeito dessa recepção de Cristo é duplo. Primeiro, ele e seu povo de tomam um; e, segundo, todos os verdadeiros crentes, em virtude dessa união com Cristo, se tomam um corpo, “e todos membros uns dos outros”. Cristo e seu povo são um num sentido tal que não mais são eles quem vive, mas é Cristo que vive neles (G1 2.20). Ele habita neles; sua vida é a vida deles; posto que ele vive, eles também viverão (Jo 14.19). Eles são um em sentido análogo ao que a cabeça e os membros do corpo humano são um. O Espírito Santo dado a ele, sem medida, é comunicado a seu povo, de sorte que se tomam um corpo bem ajustado (Ef 4.16). Por meio de um só Espírito são todos batizados em um corpo (ICo 12.13). Essa união entre Cristo e seu povo é ilustrada também pela união entre a videira e seus ramos. A vida da videira e de seus ramos é uma só (Jo 15). Uma vez mais, Cristo e seu povo são um só, como esposo e esposa são uma só carne. “Somos membros de seu corpo, de sua came e de seus ossos” (Ef 5.30).

Ao estarem assim unidos e tendo Cristo como sua cabeça comum, os crentes se tomam um só corpo em um sentido místico. O Espirito Santo, ao habitar cada

um e todos, os constitui um só. Têm todos um mesmo princípio de vida. O Espírito opera em todos igualmente “tanto o querer como o realizar”. Por conseguinte, eles têm uma só fé e uma só experiência religiosa, assim como um só Senhor e um só Deus e Pai. Estão de tal maneira unidos que, se um membro sofre, todos os membros sofrem juntamente com ele; ou, se um membro se alegra, todos os membros se alegram com ele (ICo 12.26). Até este ponto parece que todas as igrejas concordam. Todas admitem que na Ceia do Senhor os crentes são assim unidos a Cristo e uns aos outros.

Requisitos para a Ceia do Senhor

A luz da consideração precedente da natureza e do designio deste sacramento, é evidente que ele se destinava aos crentes; e que aqueles que se aproximam da mesa do Senhor com isso professam ser seus discípulos. Se são sinceros nessa confissão, recebem os inestimáveis dons que ela pretendia comunicar. Se são insinceros, comem e bebem juízo para si mesmos. Portanto, o Apóstolo argumenta que, assim como aqueles participaram dos altares judaicos com isso professavam ser judeus, e assim como aqueles que participavam dos sacrifícios pagãos com isso professavam ser pagãos, também aqueles que participam da Ceia do Senhor com isso professam ser cristãos. Para ser cristão, porém, alguém deve ter um competente conhecimento de Cristo e de seu evangelho. Deve crer no testemunho que Deus deu de seu Filho. Deve crer que Cristo morreu por nossos pecados; que seu corpo foi entregue por nós. Deve aceitar a Cristo tal como ele é oferecido como propiciação pelos pecados. Tudo isso, ou a confissão de tudo isso, está envolvido na natureza do serviço. Não obstante, a fé daqueles que querem participar de modo aceitável na Ceia do Senhor é uma fé não só em Cristo, mas também no próprio sacramento. Ou seja, fé em que sua designação é divina, e em que ele é o que o Novo Testamento declara ser. Não devemos considerá-lo mero invento humano, mera observância ou cerimônia ritual, mas um meio ordenado por Deus para simbolizar, selar e comunicar Cristo e os benefícios de sua redenção aos crentes. A razão pela qual os crentes recebem tão pouco por sua assistência a esta ordenança é que eles

esperam pouco demais. Esperam que seus afetos sejam tocados e sua fé seja bem fortalecida; porém, é provável que poucas vezes esperem receber a Cristo de tal maneira a ponto de sentir-se cheios de toda a plenitude de Deus. Não obstante, Cristo, ao oferecer-se a nós nesta ordenança, oferece-nos tudo o que somos capazes de receber de Deus. Porque estamos completos (TrenÀrípcoiaévoi.), cheios, ou seja, saturados da plenitude de Deus nele (Cl 2.10).

É impossível que exista no coração a fé que este sacramento exige sem que ela produza amor e gratidão supremos a Cristo, bem como o propósito determinado de abandonar todo pecado e viver dedicado a seu serviço. Portanto, nossa Igreja ensina que é exigido dos que querem participar dignamente da Ceia do Senhor que examinem seu conhecimento para que possam discernir o corpo do Senhor, sua fé para alimentar-se dele, seu arrependimento, amor e nova obediência.

Não obstante, não se deve inferir disso que alguém tem de sentir-se certo de que é um verdadeiro crente antes de poder aproximar-se adequadamente da mesa do Senhor. Amiúde ocorre que aqueles que estão mais confiantes de serem cristãos são os que têm menos do Espírito de Cristo. E por isso somos instruídos no Catecismo Maior[41] : “Uma pessoa que duvida estar em Cristo, ou estar convenientemente preparada para participar do sacramento da Ceia do Senhor, pode ter verdadeiro interesse em Cristo, embora não tenha ainda a certeza disso; mas aos olhos de Deus o tem, se está devidamente tocada pelo receio da falta desse interesse, e sem fingimento deseja ser achada em Cristo e apartar-se da iniqüidade. Neste caso, desde que as promessas são feitas e este sacramento é ordenando para o alivio dos cristãos fracos e que estão em dúvida, deve lamentar sua incredulidade e esforçar-se para ter suas dúvidas dissipadas; e, assim fazendo, pode e deve chegar-se à Ceia do Senhor para ficar mais fortalecida”. ,

Não é uma objeção válida à doutrina de que a fé, o amor e a nova obediência são os requisitos para uma aproximação aceitável da mesa do Senhor, dizendo que sob o Velho Testamento era permitido a todo o povo participar da Páscoa. Isso apenas demonstra a diferença entre o que Deus exige e o que os homens falíveis estão autorizados a impor. Não se põe em dúvida o fato de que se requeria dos judeus, ao se chegarem à ceia pascal, que cressem no fato de seu miraculoso livramento do Egito; que fossem devidamente gratos a Deus por tão grande misericórdia; e que tivessem fé na promessa daquela ainda maior redenção através daquele de quem seu cordeiro pascal era o tipo divinamente designado. Tudo isso estava implícito em uma inteligente e sincera assistência à Páscoa judaica. Os sacerdotes, contudo, não estavam autorizados a sentar-se em juízo sobre a sinceridade dos adoradores e a excluir a todos quantos julgassem ser insinceros. E assim, embora se requeira claramente fé, amor e o propósito de nova obediência de todos quantos vêm à mesa do Senhor, tudo o que a Igreja pode exigir é uma profissão crível; ou seja, uma profissão contra a qual não se pode aduzir nenhuma evidência tangível. Mesmo que a oração, a fé, o amor e o propósito de obediência aceitáveis sejam requeridos, não podemos excluir do acesso a Deus a todos quantos julgamos não serem crentes genuínos. Confundir

a Igreja e o mundo é um grande mal, porém a Igreja não pode conservar-se pura através de algum artifício humano. Os homens devem ser tão instruídos que desistam de fazer profissão de uma fé que não possuem, movidos por sua própria consciência; e os que agem de maneira indigna de sua profissão cristã, que se

sujeitem à disciplina da Igreja. A Bíblia não nos autoriza a ir além disso, e todas as tentativas de corrigir a Bíblia são um produto do mal. Segundo nosso Diretório para o Culto, o ministro "deve advertir os profanos, os ignorantes e os escandalosos, bem como os que secretamente se afundam em algum pecado conhecido, a que não se aproximem da santa mesa". A essas classes se confina seu poder de exclusão. "Em contrapartida, convidará a essa santa mesa àqueles que, conscientes de seu estado perdido e impotente em pecado, confiam na expiação operada por Cristo para o perdão e a aceitação de Deus; àqueles que, instruídos na doutrina do evangelho, têm competente conhecimento para discernir o corpo do Senhor, e, desejando renunciar seus pecados, estão decididos a manter uma vida santa e piedosa".[42]

Ainda que todas as igrejas, substancialmente, concordem quanto à natureza e desígnio da Ceia do Senhor, no que concerne às declarações gerais supramencionadas, elas diferem essencialmente em suas explicações dessas declarações; assim como todas professam receber o que as Escrituras dizem desta ordenança, embora difiram tão amplamente quanto ao que a Bíblia realmente ensina. Até onde essas diferenças de conceitos dizem respeito aos requisitos para a participação na Ceia do Senhor; os benefícios que a ordenança tencionava comunicar; e a natureza da eficácia a ela atribuída, já foram sufícientemente consideradas ao ensinar os sacramentos em geral. Há, contudo, certos pontos referentes a este sacramento particular que são tão importantes que têm determinado o curso da história eclesiástica. Esses pontos estão todos estreitamente relacionados. (1.) Em que sentido o pão e o vinho, na eucaristia, são o corpo e o sangue de Cristo. (2.) Em que sentido seu corpo e sangue são recebidos pelo comungante nessa ordenança. (3.) Em que sentido Cristo está na Ceia do Senhor. Esses pontos estão tão relacionados que não podem ser bem considerados separadamente. Esses são os pontos quanto aos quais as igrejas Reformada, Luterana e Romana se opõem umas às outras.

§ 16. ri *Doutrina da Igreja Reformada sobre a Ceia do Senhor*

É uma questão muito difícil apresentar um relato da doutrina reformada concernente à Ceia do Senhor que satisfaça todas as partes. Tal dificuldade surge

em parte do fato de que as palavras têm seu significado mudado desde os dias da Reforma. Tanto os reformados quanto os luteranos asseveraram que há “uma presença real” de Cristo na Ceia do Senhor; e que o crente recebe o verdadeiro corpo e sangue, ou a substância do corpo e sangue de Cristo. Tais expressões têm de ser entendidas em nossos dias de maneira bem diferente do que eram então. Outra fonte de dificuldade sobre este tema é que as declarações dos reformados tinham por grande objetivo a prevenção de um cisma nas fileiras dos protestantes. Faziam tudo o que podiam para conciliar-se com Lutero. Adotaram formas de expressão que pudessem ser entendidas no sentido luterano. Até aqui era este o espírito conciliatório levado avante de tal forma que mesmo os romanistas nada mais perguntavam além do que os reformados concediam. Ainda outra dificuldade consistia em que os reformados não estavam de acordo entre si. Havia três tipos distintos de doutrina entre eles: a zuingliana, a calvinista e uma forma intermediária, a qual fínalmente se tomou simbólica, sendo adotada nos padrões autoritativos da Igreja.

As Declarações Zuínglianas

A tendência do elemento zuíngliano da Igreja Reformada era fazer do aspecto supematural dos sacramentos menos que seus associados faziam. Não há, contudo, diferença essencial, como mais tarde surgiu entre as igrejas de Zurique e as de Genebra. Zuínglio ensinava que “A Ceia do Senhor nada mais é do que o alimento da alma, e Cristo instituiu a ordenança como um memorial dele próprio. Quando uma pessoa se recomenda aos sofrimentos e à redenção de Cristo, é salva. Disto ele nos deixou certo sinal visível de sua carne e sangue, ambos os quais ele nos ordenou comer e beber em memória dele”. Isso está expresso em um documento apresentado ao concilio de Zurique em 1523.

No “Expositio Christianae Fidei”, escrito um pouco antes de sua morte e publicado por Bullinger em 1536, ele afirma: “O corpo substancial natural de Cristo, no qual ele sofreu, e no qual ele está agora sentado à destra de Deus, não é na Ceia do Senhor comido fisicamente, nem quanto à sua essência, mas apenas espiritualmente.... Comer espiritualmente o corpo de Cristo nada mais é que, com o espírito e a mente, confiar na benevolência e misericórdia de Deus através de Cristo. ... comer sacramentalmente seu corpo é, sendo adicionado o sacramento, nutrir-nos dele com a mente e o espírito”.[43]

As Confissões mais estreitamente conformadas aos conceitos de Zuínglio são a “Confissão Tetrapolitana”, a “Primeira Basílio” e a “Primeira Helvética”. Todas

elas são de cunho apologético. A última mencionada protesta contra a representação em que os reformados consideram os sacramentos meros emblemas da profissão [de fé], e asseveram que eles são sinais e meios. A Ceia do Senhor é chamada “ ccena mystica” “na qual Cristo realmente oferece seu corpo e sangue, e daí, pessoalmente, a seu povo; não como se o corpo e o sangue de Cristo estivessem naturalmente unidos ao pão e ao vinho, localmente incluídos neles, ou sensivelmente ali presentes, mas até onde o pão e o vinho são símbolos, através dos quais temos comunhão com seu corpo e sangue, não para a nutrição do corpo, mas da vida espiritual ou eterna”.[44]

Em “Sincera Confissão dos Ministros da Igreja de Zurique”, datada de 1545, encontramos a seguinte e precisa enunciação de sua doutrina: “Ensinamos que o grande desígnio e fim da Ceia do Senhor, aquilo para o qual todo o serviço se dirige, é a memória do corpo de Cristo dedicado, e de seu sangue derramado para a remissão de nossos pecados. Essa memória, contudo, não pode concretizar-se sem genuína fé. E ainda que as coisas das quais o serviço é um memorial não sejam visíveis nem estejam presentes de forma visível e corpórea, não

obstante a apreensão convicta e a certeza proveniente da fé as tomam presentes, em um sentido, à alma do crente. Tem realmente comido o pão de Cristo ... aquele que crê em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, crucificado por nós, a quem crer é comer, e comer é crer. ... Os crentes não têm na Ceia do Senhor nenhum outro alimento gerador de vida além daquele que recebem em nenhum outro lugar a não ser na ordenança. O crente, pois, recebe ambos na Ceia do Senhor e fora dela, de uma e da mesma maneira e pelo mesmo meio da fé, um e o mesmo alimento, Cristo, exceto pelo fato de que na Ceia a recepção está conectada aos atos e sinais designados por Cristo e realizados com um serviço testificador, agradecido e obrigatório. ... A carne de Cristo fez sua obra na terra, havendo sido oferecida para nossa salvação; agora ela não mais traz benefício na terra e não mais está aqui”.

A Doutrina de Calvino

Embora Calvino negasse a presença real do corpo e do sangue de Cristo na eucaristia, no sentido em que tal presença era asseverada pelos romanistas e luteranos, todavia afirmava que eles estavam dinamicamente presentes. O sol está no firmamento, sua luz e calor, porém, estão presentes na terra. E assim o corpo de Cristo está no céu, mas aquele corpo glorificado de lá irradia uma

influência, que outra não é senão a influência do Espírito (ainda que através de sua agência), da qual os crentes, na Ceia do Senhor, são os recipientes. Dessa forma recebem o corpo e o sangue de Cristo, ou sua substância, ou o poder gerador de vida. Portanto, ele afirmava que há nesta divina ordenança algo não simplesmente supematural, mas verdadeiramente miraculoso.

Diz ele:[45] “Concluímos que nossa alma é alimentada pela carne e sangue de Cristo, precisamente como nossa vida física é preservada pelo pão e o vinho. Pois a analogia dos sinais não seria possível se nossa alma não encontrasse seu alimento em Cristo, o que, contudo, não poderia ser o caso, a menos que Cristo realmente se tome um só conosco e nos sustente pelo uso de sua carne e seu sangue. Aliás, pode parecer incrível que a came de Cristo nos alcance de uma distância local tão imensa, a ponto de tomar-se nosso alimento. Mas devemos ter em mente o quanto transcende o poder do Espírito Santo todos os nossos sentidos, e quão insensato seria mesmo pensar em reduzir sua imensidade à nossa medida. Que, pois, a fé abarque o que o entendimento não pode apreender, ou seja, que o espírito realmente une as coisas que são totalmente separadas. Ora, esta comunhão sacra de sua came e sangue, pela qual Cristo transfunde sua vida em nós, assim como se ele penetrasse nossos ossos e

medula, ele testifica e sela na santa ceia; não pela exibição de um sinal fútil e vazio, mas em infundir tal energia de seu Espírito que cumpre o que promete”.

Calvino, em 1561, escreveu seu tratado em resposta ao luterano Hesshuss, e com um propósito irônico: “De participatione camis et sanguinis Christi in sacra ccena”. Em um apêndice a esse tratado, ele diz: “O mesmo corpo, pois, o qual o Filho de Deus uma vez ofereceu em sacrifício ao Pai, ele diariamente nos oferece na ceia, para que seja nosso alimento espiritual. Somente seja mantido o que foi notificado quanto ao modo, isto é, que não é necessário que a essência da carne desça do céu a fim de nos alimentarmos dela; mas que o poder do Espírito é suficiente para penetrar através de todos os impedimentos e transpor toda a distância local. Ao mesmo tempo, não negamos que o modo aqui é compreensível ao pensamento humano; pois a carne naturalmente não podia ser a vida da alma nem exercer seu poder em nós lá do céu; e não sem razão é a comunicação que nos faz carne de sua carne e osso de seus ossos, denominada por Paulo de o grande mistério. Na ceia sacra reconhecemos um milagre, transcendendo tanto a natureza quanto nosso entendimento, de que a vida de Cristo se nos toma comum consigo mesmo, e sua carne nos é dada como alimento”.[46]

E mais: “Essas coisas sendo dispostas, ainda fica uma dúvida com respeito à palavra ‘substância’; a qual é prontamente apaziguada se afastarmos a grosseira imaginação de uma mastigação da carne, como se ela fosse alimento físico que, tomado na boca, é recebido no estômago. Pois se tal absurdo for removido, não há razão pela qual devamos negar que somos alimentados substancialmente com a carne de Cristo, visto que nos unimos realmente com ele em um só corpo pela fé e somos feitos um só com ele. Disso se segue que somos unidos com ele em conexão substancial, justamente como o vigor substancial flui da cabeça para os membros. A definição ali deve permanecer sendo que somos feitos substancialmente participantes da carne de Cristo; não na forma de mistura carnal, ou como se a carne de Cristo descesse do céu para penetrar-nos, ou fosse tragada pela boca; mas porque a carne de Cristo, quanto a seu poder e eficácia, vivifica nossa alma, não de outra forma senão que o corpo é nutrido pela substância do pão e do vinho”.[47]

Os símbolos reformados estreitamente conformados aos conceitos peculiares de Calvino são o Galicano, o Belga e o Escocês antigo. O primeiro mencionado ensina[48] “Quamvis [Christus] nunc sit in ccelis, ibidem etiam mansurus donec veniat mundum judicaturus:

credimus tamen, eum arcana et incomprehensibili Spiritus sui virtute per fídem apprehensa, nos nutrine et vivificare sui corporis et sanguinis substantia. Dicimur autem hoc spiritualiter fíeri, non ut effícaciae et veritatis loco imaginationem aut cogitationem supponamus, sed potius, quoniam hoc mysterium nostrse eum Christo coalitionis tam sublime est, ut omnes nostros sensus totumque adeo ordinem naturae superet: denique quoniam sit divinum ac coeleste, non nisi fíde percipi ac apprehendi potest”.

“Credimus, sicut antea dictum est, tam in coena quam in baptismo, Deum nobis reipsa, id est, vere et effícaciter donare quicquid ibi sacramentaliter fígurat, ac proinde eum signis conjungimus veram possessionem ac fruitionem ejus rei, quae ita nobis offertur. Itaque affirmamus eos qui ad sacram mensam Domini puram fidem tanquam vas quoddam afferunt, vere recipere quod ibi signa testificantur, nempe corpus et sanguinem Jesu Christi, non minus esse cibum ac potum animas, quam panis et vinum sunt corporis cibus”.

Na Confissão Escocesa de 1560, lemos: “Confessamos que os crentes, no correto uso da Ceia do Senhor, comem assim o corpo e bem o sangue de Jesus Cristo, e firmemente cremos que ele habita neles, e eles nele; sim, que eles assim se

tomam came de sua came e osso de seus ossos. Pois como a eterna Deidade dá vida e imortalidade à came de Cristo, assim também sua came e sangue, quando por nós comida e bebido, nos conferem as mesmas prerrogativas".[49]

Na Confissão Belga, adotada em 1563, lemos: "Ut iis nobis [Christus] testificatur, quam vere accipimus, et tenemus manibus nostris hoc sacramentum, illudque ore comedimus (unde et postmodum vita haec nostra sustentatur), tam vere etiam nos fide (quse animas nostrae est instar et manus et oris) recipere verum corpus et verum sanguinem Christi, in animis nostris, ad vitam spiritualem in nobis fovendam. ... Dicimus itaque id quod comeditur esse ipsissimum Christi corpus naturale, et id quod bibitur verum ipsius sanguinem: at instrumentum seu médium quo hasc comedimus et bibimus non est os corporeum, sed spiritus ipse noster, idque per fidem".[50]

Confissões nas Quais Zuínglianos e Calvinistas Concordam

A mais importante dessas, como já se mencionou, é a "Consensus Tigurinus", visto que foi elaborada com o expresso propósito de estabelecer as disputas entre as duas partes, e porque foi adotada por ambas. Foi escrita por Calvino e publicada sob o título "Consensio mutua in re Sacramentaria Ministrorum Tigurinse Ecclesise, et D. Joannis Calvini Ministri Genevensis Ecclesise, jam nunc ab ipsis authoribus edita". Este "Consensus" foi veementemente atacado pelos luteranos; e Calvino, quatro anos depois de sua publicação, sentiu-se convocado a publicar uma explicação e defesa dele. Em sua carta prefixada a essa defesa e dirigida aos ministros de Zurique e outras igrejas suíças, ele diz: Os luteranos agora vêem que concordam aqueles a quem denunciaram como sacramentalistas, e então acrescenta: "Nec vero si superstites hodie essent optimi et eximii Christi servi Zwinglius et Oecolampadius, verbulum in ea sententia mutarenf'.[51] Nenhum documento, pois, pode ter uma reivindicação

superior, para representar a verdadeira doutrina da Igreja Reformada, a este "Consensus". Este documento foi citado anteriormente com o intuito de provar que seus autores (1.) Não consideravam os sacramentos meros sinais, ou simples emblemas de uma profissão cristã. (2.) Mas meios da graça designados não só para simbolizar e selar, mas também para comunicar os benefícios da redenção. (3.) Que sua eficácia salvífica e santificante não se deve a alguma virtude neles ou naquele que os administram, mas unicamente à bênção de Deus e à operação de seu Espírito. (4.) Que os sacramentos não são meios da graça para todos indiscriminadamente, ou para todos quantos são seus recipientes passivos,

mas somente para os crentes ou o povo eleito de Deus. (5.) Que sua eficácia não está atada ao tempo de sua administração. (6.) Que a graça ou os dons salvíficos que os sacramentos, quando assim a Deus apraz, são feitos os canais de comunicação, podem ser, e de fato são, recebidos antes de seu uso e sem ele.

Os últimos sete artigos do "Consensus" dizem respeito à Ceia do Senhor. No artigo vinte e um nega-se a presença local de Cristo nesse sacramento. "Praesertim vero tollenda est quaelibet localis praesentiae imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cemuntur, palpentur manibus: Christus quatenus homo est, non alibi quam in ccelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere".

O artigo vinte e dois ensina que as palavras "Isto é o meu corpo", na forma da instituição, devem ser entendidas figurativamente. "Proinde, qui in solennibus Ccenae verbis, Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus: praecise literalem, ut loquuntur, sensum urgent, eos tanquam praeposteros interpretes repudiamus. Nam extra controversiam ponimus, fígurate accipienda esse, ut esse panis et vinum dicantur id quod significant. Neque vero novum hoc aut insolens videri debet, ut per metonymiam ad signum transferatur rei figuratae nomen, quum passim in Scripturis ejusmodi locutiones occurrant: et nos sic loquendo nihil asserimus, quod non apud vetustissimos quosque et probatissimos Ecclesiae scriptores extet".

O artigo vinte e três se relaciona com a mastigação espiritual. "Quod autem camis suae esu et sanguinis potione, quae hic fígurantur, Christus animas nostras per fidem Spiritus sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi flat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio: sed quoniam ex carne semel in sacrifícium oblata et sanguine in expiatione efíuso vitam hauriamus".

O artigo vinte e quatro é dirigido contra a transubstanciação e outros erros. "Hoc modo non tantum refutatur Papistarum commentum de transubstantione, sed crassa omnia figmenta atque futiles argutias, quse vel ccelesti ejus gloriae detrahunt vel veritati humanas natura; minus sunt consentaneas. Neque enim minus absurdum judicamus, Christus sub pane locare vel cum pane copulare, quam panem transubstantiare in corpus ejus".

O artigo vinte e cinco ensina que o corpo de Cristo está localmente no céu. "Ac ne qua ambiguistas restet, quum in ccelo quaerendum Christum dicimus, haec

locutio locorum distantiam nobis sonat et exprimit. Tametsi enim philosophice loquendo supra coelos locus non est; quia tamen corpus Christi, ut fert humani corporis natura et modus, finitum est et ccelo, ut loco, continetur, necesse est a nobis tanto locorum intervallo distare, quanto coelum abest a terra".

O artigo vinte e seis, o último da série, é dirigido contra a adoração da hóstia, consagração da obreia.[52]

O Catecismo de Heidelberg foi preparado sob a ordem de Frederico III, Eleitor do Palatinato, por Caspar Olevian, discípulo de Calvino, e por Ursinus, amigo de Mélancthon, e adotado por um Sínodo de Genebra reunido em Heidelberg, em 1563. Tendo este Catecismo autoridade simbólica nas igrejas reformadas tanto alemãs quanto holandesas, é dedicado a especial respeito como testemunho para a fé da Igreja Reformada.

Os sacramentos são declarados "Como sinais e selos visíveis, instituídos por Deus, para que, através deles, possamos mais claramente apresentar e selar a promessa do evangelho, ou seja, que ele [Deus], por causa daquela oferenda de Cristo realizada na cruz, concede não somente a todos, mas inclusive aos crentes separados, o perdão de pecado e a vida eterna".

"Como a santa ceia ensina e garante que você tem parte no único sacrifício de Cristo na cruz e em todos os seus benefícios?"

"Da seguinte maneira: Cristo me mandou, assim como a todos os fiéis, comer do pão partido e beber do cálice, em sua memória. E acrescentou esta promessa: por mim, seu corpo foi sacrificado na cruz e seu sangue foi derramado, tão certo como vejo com meus olhos que o pão do Senhor é partido para mim e o cálice me é dado; ele mesmo alimenta e sacia minha alma para a vida eterna com seu corpo crucificado e seu sangue derramado, tão certo como recebo da mão do ministro e como com minha boca o pão e bebo o cálice do Senhor. Eles são sinais seguros do corpo e do sangue de Cristo."

"O que significa comer o corpo crucificado de Cristo e beber seu sangue derramado?" "Significa aceitar com verdadeira fé todo o sofrimento e morte de Cristo e assim receber o perdão dos pecados e a vida eterna. Significa também ser unido cada vez mais ao santo corpo de Cristo, pelo Espírito Santo que habita tanto nele como em nós. Assim somos came de sua came e osso de seus ossos. Mesmo que Cristo esteja no céu e nós na terra, vivemos etemamente e somos

governados por um só Espírito, como os membros de nosso corpo o são por uma só alma".

"Pão e vinho, então, se transformam no próprio corpo e sangue de Cristo?"

"Não. Nesse ponto, há igualdade entre o batismo e a ceia. A água do batismo não se transforma no sangue de Cristo nem tira os pecados. É somente um sinal divino e uma garantia disso. Igualmente o pão da santa ceia não se transforma no próprio corpo de Cristo, mesmo que seja chamado de 'corpo de Cristo', conforme a natureza e o uso dos sacramentos".[53]

A Confissão de Fé da Igreja Reformada Holandesa foi revisada pelo Sínodo de Dort em 1618 e 1619. No trigésimo quinto artigo daquela Confissão, lemos que, como o homem possui uma vida natural comum a todos os homens, assim os crentes possuem, além dessa, uma vida espiritual dada em sua regeneração; e como Deus tem provido nossa vida natural com alimento, assim ele tem, semelhantemente, provido nossa vida espiritual com alimento. Esse alimento é Cristo, que é o verdadeiro pão que desceu do céu; "o qual nutre e fortalece a vida espiritual dos crentes, quando o comem, ou seja, quando o aplicam e o recebem pela fé no Espírito". Como recebemos o pão e o vinho através da boca, "também certamente recebemos, pela fé (que é a mão e a boca de nossa alma), o verdadeiro corpo e sangue de Cristo, nosso único Salvador, em nossa alma, para o sustento de nossa vida espiritual". O modo dessa recepção é secreto e incompreensível. "No ínterim não erramos quando dizemos que

aquilo que é por nós comido e bebido é o próprio corpo natural, e o próprio sangue de Cristo. Mas o modo de nossa participação dos mesmos não é pela boca, mas pelo Espírito através da fé."

A Segunda Confissão Helvética deve ser, em alguns respeitos, considerada o símbolo mais autoritativo da Igreja Reformada, como geralmente aceita, que qualquer outro, e foi sancionada por diferentes partes. Foi elaborada por Bullinger em 1562. Em 1565, o Eleitor Frederico, angustiado com as contendas em tomo dos sacramentos, as quais agitavam a Igreja, escreveu a Bullinger solicitando que lhe enviasse uma confissão que, se possível, viesse a unir as partes conflitantes, ou, pelo menos, satisfizesse as objeções dos luteranos. Bullinger enviou-lhe esta Confissão que preparara alguns anos antes, com a qual o Eleitor se sentiu plenamente satisfeito. Para imprimir-lhe maior autoridade, foi adotada pelas igrejas helvéticas. Visto ter sido elaborada por

Bullinger, sucessor de Zuínglio em Zurique, supostamente não podia conter algo a que um zuíngliano pudesse objetar. O décimo nono capítulo trata dos sacramentos em geral e ensina: (1.) Que são símbolos místicos, ou ritos santos, ou atos sacros, incluindo palavras, sinais e a coisa significada. (2.) Que houve sacramentos tanto sob a antiga como sob a nova economia. (3.) Que Deus é seu autor, e opera através deles. (4.) Que Cristo é o grande objeto apresentado neles, a substância e matéria deles, o cordeiro morto desde a fundação do mundo, a rocha da qual todos os pais beberam etc. (5.) Portanto, no que diz respeito à substância, os sacramentos de ambas as dispensações são iguais; têm o mesmo autor, a mesma relevância e os mesmos efeitos. (6.) Os antigos foram abolidos, e o batismo e a Ceia do Senhor foram introduzidos em seu lugar. (7.) Então segue uma exposição das partes constituintes de um sacramento. Primeiramente, a palavra, pela qual os elementos são constituídos sinais sacros. Água, pão e vinho não são em si mesmos, à parte da designação divina, símbolos sacros; a palavra de Deus lhes é acrescentada, consagrando ou pondo-os à parte, a qual lhes dá seu caráter sacramental. Em segundo lugar, os sinais, sendo assim consagrados, recebem os nomes das coisas significadas. A água é chamada de regeneração; o pão e o vinho são chamados de corpo e sangue de Cristo. Não são mudados em sua natureza intrínseca. São chamados pelos nomes das coisas significadas porque os dois são sacramentalmente unidos, ou seja, unidos pela significação mística e designação divina. (8.) No parágrafo seguinte, esta Confissão rejeita, de um lado a doutrina romanista da consagração; e, do outro, a idéia de que os sacramentos são meros sinais vazios. (9.) Os benefícios simbolizados não estão de tal modo incluídos nos sacramentos, ou a eles ligados, que todos os que recebem os sinais recebem as coisas que eles simbolizam; nem sua eficácia depende do ministrante; nem sua integridade, do recipiente. Como a Palavra de Deus continua sendo sua Palavra, quer os homens a recebam quer não, assim é com os sacramentos.

O capitulo vinte e um é dedicado à Ceia do Senhor. Contém as seguintes passagens: “Ut autem rectius et perspicacius intelligatur, quomodo caro et sanguis Christi sint cibus et potus fidelium, percipianturque a fidelibus ad vitam setemam, paucula hasc adjiciemus. Manducatio non est unius generis. Est enim manducatio corporalis, qua cibus in os percipitur ab homine, dentibus atteritur, et in ventrem deglutitur.... Est et spiritualis manducatio corporis Christi, non ea quidem, qua existimemus cibum ipsum mutari in spiritum, sed qua, manente in sua essentia et proprietate corpore et sanguine Domini, ea nobis communicantur spiritualiter, utique non corporali modo, sed spirituali, per Spiritum Sanctum, qui videlicet ea, quse per camem et

sanguinem Domini pro nobis in mortem tradita, parata sunt, ipsam inquam remissionem peccatorum, liberationem, et vitam aetemam, applicat et confert nobis, ita ut Christus in nobis vivat, et nos in ipso vivamus, efficitque ut ipsum, quo talis sit cibus et potus spiritualis noster, id est, vita nostra, vera fíde percipiamus. ... Et sicut oportet cibum in nosmetipsos edendo recipere, ut operetur in nobis, suamque in nobis effícaciam exerat, cum extra nos positus, nihil nobis prosit: ita necesse est nos fíde Christum recipere, ut noster fiat, vivatque in nobis, et nos in ipso.... Ex quibus omnibus claret nos, per spiritualem cibum, minime intelligere imaginarium, néscio quem, cibum, sed ipsum Domini corpus pro nobis traditum, quod tamen percipiatur a fidelibus, non corporaliter, sed spiritualiter per fidem.... Fit autem hic esus et potus spiritualis, etiam extra Domini coenam, quoties, aut ubicunque homo in Christum crediderit. Quo fortassis illud Augustini pertinet, Quid paras dentem et ventrem? crede, et manducasti".

"Prseter superiorem manducationem spiritualem, est et sacramentalis manducatio corporis Domini, qua fidelis non tantum spiritualiter et interne participai vero corpore et sanguine Domini, sed, foris etiam accedendo ad mensam Domini, accipit visibile corporis et sanguinis Domini sacramentum".[54]

É fato notável que as confissões da Igreja da Inglaterra se conformem mais de perto com as idéias e fraseologia zuínglianas do que com as calvinistas, com respeito à Ceia do Senhor. Isso pode ser explicado à luz do fato de que era menos importante para as igrejas inglesas do que para as alemãs conciliar os luteranos. Nos artigos adotados pelo Sínodo de Londres, em 1552, e aprovados por Eduardo VI, a primeira cláusula da enunciação da doutrina da Ceia do Senhor está na linguagem da Escritura: "Aos que a recebem dignamente e com fé, o pão que partimos é a comunhão do corpo de Cristo". A segunda cláusula rejeita a transubstanciação. A terceira é dirigida contra a doutrina luterana, e assevera que, como Cristo está no céu, "non debet quisquam fidelium camis ejus et sanguinis realem et corporalem (ut loquuntur) praesentiam in eucharistia vel credere vel profiteri".

O artigo vinte e oito dos Trinta e Nove Artigos, adotados em 1562, contém as primeiras três cláusulas substancialmente como aparecia no artigo de Eduardo VI, e então acrescenta: "O corpo de Cristo só é dado, tomado e comido na ceia segundo um modo celestial e espiritual; e o meio no qual o corpo de Cristo é recebido e comido na ceia é a fé. O sacramento da Ceia do Senhor, pela ordenança de Cristo, não era para ser reservado, carregado, exaltado e adorado".

Na antiga edição desses artigos, a cláusula contra a transubstanciação estava ampliada, como se segue: “Posto que a veracidade da natureza do homem requer que o corpo e a mesmíssima pessoa não podem estar ao mesmo tempo em diversos lugares, mas necessitaria estar em determinado espaço, por isso o corpo de Cristo não pode estar presente ao mesmo tempo em muitos e diversos lugares. Visto que, como as Escrituras ensinam, Cristo foi assunto ao céu e lá continuará até o final do mundo, o fiel não deve crer nem confessar publicamente a presença real e física, como a chamam, da came e sangue de Cristo no sacramento da Ceia do Senhor”.[55] Tudo isso está implícito na forma em que o artigo está

agora redigido. Ele fornece clara evidência sobre qual eram os sentimentos dos reformadores ingleses a respeito deste tema. E principalmente interessante como ele repudia a idéia da “presença real” da carne e sangue de Cristo no sacramento; o que até mesmo Zuínglio estava disposto a admitir. Ele, contudo, usava a palavra “real” em sentido bem diferente daquele em que é empregado pelos romanistas ou pelos luteranos.

1

Que o batismo de João não era o batismo cristão parece evidente: (1.) Em virtude de pertencer ele à antiga dispensação. A Igreja Cristã não fora ainda estabelecida. (2.) Ele não obrigava a ninguém a ter Jesus Cristo como Filho de Deus e Salvador do mundo. (3.) João batizava toda a Judéia, mas todas as pessoas na Judéia, fariseus e outros, com isso não estavam professando ser cristãs. (4.) Era um batismo simplesmente para o arrependimento, como uma preparação para a vinda de Cristo. (5.) Os que eram batizados por João eram rebatizados quando professavam ser cristãos. Dentre as multidões convertidas no dia de Pentecostes e imediatamente depois, muitos sem dúvida tinham sido batizados por João, e contudo eram batizados novamente. E segundo a interpretação, quase universalmente aceita em nossos dias, de Atos 19.1-6, Paulo batizou em Éfeso “certos discípulos” no nome do Senhor Jesus, os quais já haviam sido batizados por João.

2

Commentar über das Evangelium des Johannes, pelo dr. Friedrich Lücke, professor de Theologie zu Gõttingen, terceira edição, Bonn, 1840, parte i, p. 522.

3

Das Evangelium des heiligen Johannes erlãuterí, por E. W. Hengstenberg: Berlim, 1861, vol. i, pp. 186189.

4

A Criticai and Grammatical Commentaryon the Pastoral Epistles, with a revised Translation. Pelo rt. rev.

Charles J. Ellicott, D. D., lorde e bispo de Gloucester e Bristol. Andover, 1865, p. 213.

5

In Novum Testamentum Commentarii, edição de Berlim, 1831, vol. vi, p. 360.

6

O bispo Ellicott se refere ao “habilidoso tratado sobre este texto feito por Waterland, tratado esse que, embora estendendo-se só trinta páginas, descobrir-se-á que inclui e substitui muito daquilo que tem sido escrito sobre este tema”. O tratado que assim começa fornece excelente ilustração da dificuldade dos eruditos que diferem seriamente em seus modos de pensar e em seu uso dos termos. Para Waterland pessoalmente, e para os que concordam com ele em sua teoria da religião e em seu uso dos termos, este tratado indubitavelmente parece bem ordenado e consistente; para maioria dos cristãos evangélicos de nossos dias, não pode ser considerado senão como cheio de confusão e contradições. (Esta tese pode ser encontrada em Waterland, *Works*, edição de Oxford, 1843, vol. iv, pp. 425-458.) Waterland começa dizendo: (1.) Que Tito 3.5 ensina que sob a dispensação cristã Deus salva os homens “através do sacramento do batismo cristão, considerado em ambas as suas partes, o sinal externo visível, que é a água, e as coisas internas significadas e exibidas, a saber, a morte para o pecado e o novo nascimento para a justiça, nele operados pelo Espírito de Deus” (p. 427). (2.) A passagem fala distintamente tanto de uma regeneração quando de uma renovação, como duas coisas, e ambas ordinariamente operadas em um e no mesmo batismo, aqui chamado o lavar da regeneração e da renovação. (3.) “Regeneração”, diz ele, “considerada passivamente, é outro nome para o novo nascimento de um cristão; e esse novo nascimento, em geral, significa uma mudança espiritual operada em qualquer pessoa pelo Espírito Santo no uso do batismo; com isso tal pessoa é trasladada de seu estado natural em Adão para um estado espiritual em Cristo” (p. 429). A maioria das pessoas de nossos dias entenderia isso no sentido em que a regeneração é uma mudança subjetiva no estado da alma; uma mudança da morte espiritual para a vida espiritual. Isso, contudo, é mais adiante negado. A regeneração não é uma mudança de mente; é uma mudança de estado. É uma mudança na relação que o pecador mantém com Deus. “Uma trasladação da maldição de Adão para a graça de Cristo. Essa mudança, trasladação, adoção leva em si muitas bênçãos e privilégios cristãos, mas todas reduzidas a duas, a saber, a remissão dos pecados (absoluta ou condicional) e uma reivindicação pactuai, da existência temporal para a felicidade eterna” (p. 433). “A regeneração por parte do outorgante, o Deus Onipotente, significa admissão ou adoção à cidadania filial ou espiritual; e por parte do receptor, a saber, do homem,

significa seu nascimento ou ingresso naquele estado de filiação ou cidadania” (p. 432). Neste sentido, a regeneração não implica mudança subjetiva. A alma permanece precisamente no mesmo estado interior em que estava antes. A adoção não muda o estado interior de uma pessoa. Waterland, portanto, afirma que Simão Mago foi regenerado, ainda que não fizesse nenhum bem, deixando-o “em fel de amargura e em laço de iniqüidade”. A filiação lhe foi outorgada, mas ele não a aceitou. Não obstante, ele não carecia de uma segunda regeneração, mas precisava apenas arrepender-se, então sua regeneração ou adoção teria efeito no batismo (pp. 442-444). Neste sentido, ele também ensina que a renovação, ou “o renovar do Espírito Santo”, deve preceder o batismo, bem como acompanhá-lo e segui-lo. Deve precedê-lo para produzir fé e arrependimento, sem os quais a regeneração ou adoção não faz o bem (p. 434). Nas crianças, “sua inocência e incapacidade substituem nelas o arrependimento, do qual não carecem, e da fé real, a qual não podem ter” (p. 439). O batismo infantil, contudo, não efetua nenhuma mudança interior ou subjetiva.

Deixa a alma na mesma condição, não no mesmo estado ou posição relativa na qual ela estava antes. Na página 433, a declarar a diferença entre regeneração e renovação, o renovar do Espirito Santo, diz ele: “A regeneração é em si mesma uma espécie de renovação; mas então é do estado espiritual considerado de modo geral; enquanto a renovação é um ‘renovar do coração ou mente’, uma ‘renovação, ou seja, da estrutura ou disposição interior do homem”’. Como prova dessa diferença entre regeneração e renovação, diz ele: “A regeneração pode ser outorgada e recebida (como nas crianças) onde essa renovação não ocorre de forma alguma durante a existência terrena; e portanto as noções, certamente a maior parte, são bem distintas”. Portanto, a regeneração batismal não envolve mudança “de coração ou mente”, nenhuma mudança “da estrutura ou disposição interior”. Na página 443, ao justificar a pretensão de que Simão Mago foi regenerado por seu batismo, ele faz os benefícios do batismo meramente externos. Ele diz que “como o Espírito Santo consagra e santifíca as águas do batismo, dando-lhes uma santidade externa e relativa, assim ele consagra as pessoas também em um sentido externo e relativo, sejam boas ou más, por uma dedicação sagrada delas ao culto e serviço de toda a Trindade; consagração essa para sempre obrigatória e que tem seus efeitos, seja para a salvação das partes, se porventura arrepender-se e emendar-se, seja para sua maior condenação, se tal não ocorrer”. E assim temos três, se não quatro, diferentes definições de regeneração entrelaçadas nesta tese e intercaladas entre si para emergências combinadas. Primeiro, a palavra é tomada no sentido que ora usualmente leva. E o novo nascimento, uma mudança do coração, o começo de vida espiritual na alma; uma mudança de um estado de morte espiritual para aquele de vida espiritual. Diz-se que o cristão é o sujeito de três nascimentos. “Uma vez ele nasceu para a vida natural, nasceu de Adão; uma vez ele nasceu para a vida espiritual, nasceu da água e do Espirito; e uma vez também para vida de glória, nasceu da ressurreição no último dia” (p. 432). Neste sentido, regeneração e renovação diferem como diferem o começo e o desenvolvimento da vida; ou, como na linguagem ordinária, a regeneração difere do longo processo de santificação da vida. Segundo, a regeneração é efetuada para significar “morte para o pecado”. Os romanistas ensinam que no batismo há a remoção do pecado quanto a sua culpa e poder, e uma infusão de novos hábitos da graça.

Waterland, na página 427, parece confiná-la à morte do pecado, o que ele na página 439 explica pelas palavras “remissão plenária”. Em palavras já citadas, Deus nos salva “pelo sacramento do batismo cristão considerado em ambas suas partes, o sinal visível externo, que é a água, e as coisas internas significadas e exibidas, a saber, a morte para a o pecado e novo nascimento para a justiça”. Observar-se-á que ele diz “coisas internas”, morte e novo nascimento, que em seguida ele distingue como sendo regeneração e renovação. No batismo, pois, temos simplesmente “remissão de pecado”, a renovação o precede e o segue. Terceiro, ele faz o batismo conferir uma reivindicação pactuai aos privilégios ou todas as bênçãos incluídas sob os tópicos de remissão de pecados e o direito à felicidade etema. Isso é outorgado aos adultos, incondicionalmente, ou seja, contanto que ocorram fé e arrependimento; e às crianças, absolutamente, visto que em seu caso a inocência supre o lugar da fé e do arrependimento. Isso não implica mudança subjetiva. É simplesmente adoção, tal como Paulo diz em Romanos ix.4, pertencente aos judeus como nação. E, quarto, ele ensina que o batismo confere ao recipiente, seja bom ou mau, santidade externa e relativa, consagrando-o para o culto e serviço de Deus (p. 443). E assim pareceria que toda teoria do batismo, romanista ou protestante, da Alta Igrej a ou da Baixa Igreja, evangélica ou ritual, pode achar apoio nesta tese. Se a clara expressão do bispo Ellicott tem um novelo através desse labirinto, então ele faria bem comunicá-lo ao público. A grande característica de uma grande e representativa classe dos teólogos eruditos da Igreja da Inglaterra durante os séculos dezessete e dezoito era que derivavam sua teologia da Bíblia através dos pais. Enquanto isso, os teólogos do Continente extraíram suas doutrinas imediatamente da Bíblia; e isso faz a diferença entre cristianismo bíblico e patrística; a diferença, aos olhos comuns, entre o crepúsculo e o meio-dia.

[7]

Confessio I.ix, et *Apologia* IV.51; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 12 e p. 15 6. “Quod baptismus puerorum non sit irritus, sed necessarius et efficax ad salutem”.

8

Loci Theologici, de Gerhard, XXI.viii.238; edição de Tübingen, 1769, vol. ix, p. 282.

9

[m]*Ibid.,* p. 284.

10

Os romanistas, quando uma criança se acha em iminente perigo, a batizam *in utero.*

11

The Conservative Reformation and its Theology, as represented in the Augsburg Confession, and in the History andLiterature of the Evangelical Lutheran Church. De Charles P. Krauth, D. D., Norton Professor de Teologia no Seminário Evangélico Luterano, e Professor de Filosofia Intelectual e Moral na Universidade de Pensilvânia, Filadélfia: J. B. Lippincott & Co. 1871, p. 431. Sentimos muito em ver que o dr. Krauth se esforça por provar que a Confissão de Westminster ensina que somente certa parte, ou alguns, dos que morrem na infância, é salva; isso ele faz em virtude de fazer sua própria construção na linguagem dessa Confissão. Só podemos dizer que nunca vimos um teólogo calvinista sustentar tal doutrina. Não estamos suficientemente informados para aventurar-nos a dizer que nenhum calvinista jamais o afirmou; mas, se todos os calvinistas fossem responsáveis pelo que cada calvinista já disse, e todos os luteranos fossem responsáveis por tudo o que Lutero ou os luteranos já disseram, então o dr. Krauth, tanto quanto nós, terá um pesado fardo a carregar.

12

Catechismus Major, IV.24, 25; Hase, *ut supra,* p. 539.

13

Gerhard, *ut supra,* vol. ix, pp. 148-157. Para outros teólogos luteranos, ver Schmid, *Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche.* Frankfurt eErlangen, 1853.

14

Catechismus Minor, IV.9,10; Hase, p. 377.

15

Catechismus Mayor, IV.17, 18; *Ibid*., pp. 537, 538.

16

1V.33, 34 e 73; Hase, pp. 541,549.

17

Páginas 1404 e 1405

18

Loci Theologici, XXl.viii, § 230; edição de Tübingen, 1769, vol. ix, pp. 275,276.

19

Loc. Theol. III. *De Baptismo,* edição de Frankfurt e Wittenberg, 1653, p. 147, b. da terceira coleção.

20

The Conservative Reformation and its Theology, p. 439.

21

II.ii, quais. 4, 6 [7]; *Libri Symbolici,* de Streitwolf, vol. i, pp. 259, 260.

22

II.ii.27 [xxxiii.] 30 [xxxviii.]; Streitwolf, pp. 276,279.

23

Catechismus Romanus, Il.ii.31 [xlii.]; Streitwolf, vol. i, pp. 280,281.

24

Sess. V.5; *Ibid.,* vol. i, p. 19.

25

Catechismus Romanus, II.ii.32 [xliii.]; *Ibid.,* pp. 281, 282.

26

Prcelectiones Theologicce, De Baptismo, cap. vi. 170, quinta edição de Turim, 1839, vol. vi, p. 59.

27

Catechismus Romanus, II.ii.38 [1]; Streitwolf, vol. i, p. 286.

28

Sess. vii. *De Sacramentis in genere,* cânone 9; Streitwolf, pp. 39,40.

29

In Matheum Homília XXV. [xxvi.] 3; *Works,* edição de Montfaucon, Paris, 1836, vol. vii, p. 352 [310. d].

30

A questão do tipo do pão usado na eucaristia em diferentes tempos e diferentes igrejas é discutida com grande minudência de detalhes na recente obra *Notitia Eucharistica, a Commentary Explanatory, Doctrinal and Historical on the Orderfor the Administration of the Lord s Supper or Holy Communion, according to the Use of the Church ofEngland.* De W. E. Scudamore, M. A., reitor de Ditchingham e anteriormente graduado de St. John's College, Cambridge; Rivingtons, Londres, Oxford e Cambridge, 1872, pp. 749-765.

31

Suicer, *Thesaurus Ecclesiasticus, sub voce* Súvk^iç; edição de Amsterdã, 1728, vol. ii, p. 1123.

32

Este não é o lugar para a discussão do que, neste país, é chamado "A Questão do Vinho". O leitor a encontrará simplesmente ventilada na *Prínceton Review* de abril e outubro de 1841, em dois artigos da lavra do rev. John Maclean, D. D., e mais recentemente pelo rev. Lyman H. Atwater, D. D., na mesma Revista, outubro de 1871, ejaneiro de 1872.

33

Gloss in Lightfoot, *Horce Hebraicce* em São Mateus 26.27, n. v. *Opp.* tom. ii, p. 380.

34

Scudamore, *ut supra,* p. 350.

35

Nota de Merati em Gavanti. *Commentaria in Rubricas Missalis Romani,* pars III, tit. iv, n. vi;

Thesaurus Sacrorum Rituum, auctore Gavanto. Augsburg, 1763, vol. i, p. 333, b.

36

Directory, viii.5; *Confissão,* xxix.3; *Catecismo Maior,* Q. 169.

37

Thesaurus Ecclesiasíicus, de Suicer, *ut supra,* vol. ii, p. 1127. Scudamore, *Notitia Eucharistica, ut supra,* pp. 614-618.

38

Sess. xiii, canon 3; *Libri Symbolici,* Streitwolf, vol. i, p. 51.

39

Prcelectiones Theologicce, quinta edição de Turim, 1839, vol. vi, p. 168.

40

Noíiíia Eucharisíica, ut supra, p. 624.

41

Ques. 172.

42

Westminster Directory, cap. viii, p. 4.

43

“In coena domini naturale ac substantiale istud corpus Christi, quo et hic passus est et nunc in coelis ad dexteram patris sedet, non naturaliter atque per essentiam editur, sed spiritualiter tantum.... Spiritualiter edere, corpus Christi, nihil est aliud quam spiritu ac mente niti misericórdia et bonitate Dei per Christum. ... Sacramentaliter edere corpus Christi, cum proprie volumus loqui, est, adjuncto sacramento, mente ac spiritu corpus Christi edere.” Niemeyer, *Collectio Confessionum,* Leipzig, 1840, pp. 44,47.

44

“Coenam mysticam, in qua dominus corpus et sanguinem suum, id est, seipsum suis vere ad hoc offerat, ut magis, magisque in illis vivat, et illi in ipso. Non quod pani et vino corpus et sanguis domini vel naturaliter uniantur: vel hic localiter includantur, vel ulla huc camali praisentia, statuantur. Sed quod panis et vinum ex institutione domini symbola sint, quibus ab ipso domino per ecclesiae ministerium vera

corporis et sanguinis ejus communicatio, non in periturum ventris cibum, sed in astemas vitas alimoniam exhibeatur.” Art. xxii; Niemeyer, pp. 120, 121.

45

Institutio IV.xvii.10, edição de Berlim, 1834, parte ii, p. 407. “Summa sit, non aliter animas nostras came et sanguine Christi pasci, quam panis et vinum corporalem vitam tuentur et sustinent. Neque enim aliter quadraret analogia signi, nisi alimentum suum animae in Christo reperirent: quod fíeri non potest, nisi nobiscum Christus vere in unum coalescat nosque reficiat camis suae esu et sanguinis potu. Etsi autem incredibile videtur, in tanta locorum distantia penetrare ad nos Christi camem, ut nobis sit in cibum, membinerimus, quantum supra sensus omnes nostros emineat arcana Spiritus sancti virtus et quam stultum sit, ejus immensitatem modo nostro velle metiri. Quod ergo mens nostra non comprehendit, concipiat fídes, Spiritum vere unire, qu® locis disjuncta sunt. Jam sacram illam camis et sanguinis sui communicationem, qua vitam suam in nos transfundit Christus, non secus acsi in ossa et medullas penetraret, in ccena etiam testatur et obsignat; et quidem non objecto inani aut vacuo signo, sed efficaciam Spiritus sui illic proferens, qua impleat, quod promittit”.

46

Works, Amsterdã, 1667; vol. viii, p. 744, a, b.

47

Na reunião do Sinodo nacional da França, em 1571, sendo Beza o presidente, foi feita uma solicitação por certos deputados para ter alterada a cláusula no Artigo 37 da Confissão, a qual assevera que somos nutridos com “a substância do corpo e sangue de Cristo”. O Sinodo recusou-se a fazer a alteração, e explicou a expressão, dizendo que não a entendiam como sendo “alguma confusão, mistura ou conjunção,... mas apenas isto: que por sua virtude tudo o que está nele e que é necessário para nossa salvação, é por esse meio mais livremente dado e comunicado a nós. Tampouco concordamos com aqueles que dizem que participamos em seus méritos, seus dons e seu Espírito sem que sejam feitos nossos; mas com o Apóstolo (Ef 5.23), admitindo ser isso supematural, e para nós incompreensível, um mistério, cremos que somos participantes de seu corpo que foi entregue à morte por nós, e de seu sangue derramado por nós, de modo que somos carne de sua carne e osso de seus ossos, e recebemos juntamente com seus dons pela fé operada em nós pela incompreensível virtude e eficácia do Espírito Santo”. Essa decisão ofendeu os ministros de Zurique.

48

Art. xxxvii. xxxvii; Niemeyer, p. 338.

49

Art. xxi; Niemeyer, p. 352.

50

[2,7] Art. xxxv; *Ibid.*, pp. 385, 386.

51

Ver sua *Carta às Igrejas da Suíça* prefixada a seu *Consensionis Capitum Expositio',* Niemeyer, *ut supra,* p. 201.

52

Collectio Confessionum, deNiemeyer, Leipzig, 1840, p. 196.

53

[2211] Ques. Ixvi, xxv, lxxvi, lxxviii; Niemeyer, pp. 444-447.

54

Ver *Collectio Confessionum,* de Niemeyer, Leipzig, 1840, pp. 512-521,

55

Ver *Exposition ofThirty-nine Articles,* por Gilbert [Bumet], sexta edição, Dublin, 1790, p. 403.

O Sentido no qual Cristo Está Presente na Ceia do Senhor

Os extratos dos símbolos da Igreja Reformada nos capacitam a responder: Primeiro, à pergunta de em que sentido, segundo esta Igreja, Cristo está presente na Ceia do Senhor. Os teólogos reformados são criteriosos em explicar o que pretendiam com a palavra *presença.* Dizem que algo está presente quando opera devidamente em nossas faculdades perceptivas. Um objeto sensível está presente (pras sensibus) quando afeta os sentidos. Um objeto espiritual está presente quando é intelectualmente apreendido e quando age sobre a mente. Dos ímpios se diz: "Deus não está em todos os seus pensamentos". Estão sem Deus. Estão "longe". Em contrapartida, Deus está presente com seu povo quando controla seus pensamentos, opera em seu coração e os enche com o senso de sua proximidade e amor. Tal presença não é imaginária, é no mais elevado sentido real e efetiva. Semelhantemente, Cristo está presente quando assim enche a mente, derrama abundantemente seu amor em nosso coração pelo Espírito Santo que nos é dado; e não só nos comunica os benefícios de seus sofrimentos e morte, ou seja, a remissão de nossos pecados e reconciliação com Deus, mas também infunde sua vida em nós. Nada é mais claro à luz da Escritura do que o fato de haver tal comunhão da vida de Cristo com seu povo. Assevera-se não só diretamente quando Paulo diz: "Logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim" (G1 2.20); e: "Cristo, que é nossa vida" (Cl 3.4); mas é também ilustrado em diversas maneiras. Como o corpo da cabeça deriva vida (Cl 2.19), e os ramos, da videira, assim os crentes dele [Cristo] derivam sua vida: sobre este ponto não existe discussão entre os cristãos. Repetindo, esta é uma presença que, para nós e em nós, não é imaginária, mas, no mais elevado sentido, real e efetiva.

Mas o que se pretende com a palavra Cristo, quando se afirma estar ele assim presente conosco? Não significa meramente que o Logos, o eterno Filho de Deus, que enche céu e terra, está presente conosco como está com todas as suas criaturas; ou, simplesmente que ele opera em nós como opera em todo o universo. Tampouco significa meramente que seu Espírito habita nos crentes e opera neles tanto o querer como o realizar, segundo seu beneplácito. Algo mais que tudo isso está implícito. Cristo é uma pessoa; uma pessoa divina com uma natureza humana; possui um verdadeiro corpo e uma alma racional. É essa pessoa que está presente conosco. Também não significa que a natureza humana de Cristo, seu corpo e alma, seja ubíquo; mas significa que uma pessoa divina com afeições e solidariedade humanas está perto e dentro de nós. Temos agora

um sumo sacerdote que pode ser tocado com o senso de nossas enfermidades (Hb 4.15). Ele e nós somos um só em tal sentido que ele não se envergonha de chamar-nos de irmãos (Hb 2.11). E em todas as coisas ele foi feito à semelhança de seus irmãos, para que pudesse ser o que ele ainda é: um sumo sacerdote

misericordioso e fiel (Hb 2.17). Todo cristão se assegura desse fato.[1] Todas as orações e todos os hinos da Igreja dirigidos a Cristo pressupõem que ele possui solidariedade e afetos humanos que tomam sua relação conosco inteiramente diferente do que se dá com qualquer outra ordem de seres no universo. Se alguém perguntar: Como a humanidade de Cristo, seu corpo e alma, no céu, pode ser solidária com seu povo na terra?, eis a resposta: É em união pessoal com o Logos. Se esta resposta for julgada insuficiente, então pode-se perguntar ao questionador: Como o pó do qual o corpo humano é formado pode ser solidário com o espírito imortal ao qual está unido? Se o mistério dessa solidariedade humana de Cristo pode ser ou não explicado, permanece sendo um fato das Escrituras e da experiência. Neste sentido, e não em um sentido que implique alguma relação com o espaço, pode-se dizer que, sempre que a divindade de Cristo está presente, ali está sua humanidade, e visto que ele, pelo consenso comum, está presente em sua mesa, ali está na plenitude de sua solidariedade e amor humanos.

Mas esta presença de Cristo na eucaristia é predicado não só de sua pessoa, mas também de seu corpo e sangue. Esta presença, disseram os reformados, como disse Zuínglio, “se tivessem palavras”, estavam dispostos a chamar de real. Mas então explicaram a palavra “real” como sendo o oposto de “imaginário”. As declarações negativas concernentes a esta presença do corpo e sangue de Cristo na Ceia do Senhor são:

1. Que não é local nem corpórea. Não é material ou da matéria.

2. Não é para os sentidos.

3. Não é peculiar a este sacramento. Cristo e seus benefícios, seu corpo e seu sangue, e todas as suas influências sobre o crente, diz-se ser-lhe acessível e tão verdadeiramente recebidos por ele fora da mesa quanto nela.

Sobre este ponto as Confissões, inclusive as autografadas por Calvino, são plenamente explícitas. Na Confissão de Zurique, 1545 d.C., diz-se: “Os crentes não têm na Ceia do Senhor nenhum outro alimento gerador de vida além daquele

que não recebem em nenhum outro lugar fora dessa ordenança". Na Segunda Confissão Helvética isso é ensinado extensamente, assim como a doutrina defendida contra a objeção de que ela faz o sacramento inútil, que se podemos receber sem ele o que recebemos nele, então a importância do sacramento se desvanece. A resposta é que, como continuamente necessitamos de alimento para o corpo, assim continuamente necessitamos de alimento para a alma; e tanto os sacramentos quanto a Palavra são meios divinamente designados para comunicar essa nutrição espiritual. O fato de os sacramentos serem meios da graça não toma a Palavra desnecessária; tampouco o fato de a Palavra ser eficaz e suficiente para a salvação toma os sacramentos sem valor. Calvino ensina a mesma doutrina:[2] "A verdade que é figurada nos sacramentos, os crentes recebem fora do uso deles. Assim no batismo, foram lavados os pecados de Paulo, os quais já haviam sido apagados. Para Comélio, o batismo foi a lavagem da regeneração, não obstante já haver recebido antes o Espírito. E assim na

Ceia do Senhor, Cristo se nos comunica, não obstante já haver ele se nos comunicado e habitado em nosso interior". O ofício dos sacramentos, ensina ele, é confirmar e aumentar nossa fé. Em sua defesa desse "Consensus", ele expressa surpresa de que uma doutrina tão claramente provada pelas Escrituras e pela experiência fosse ainda posta em dúvida.[3] No decreto do Sínodo Nacional de França, de 1572, diz-se: "O mesmo Senhor Jesus, juntamente com sua substância e dons, nos é oferecido no batismo e no ministério da palavra, e recebido pelos crentes".

A Igreja da Inglaterra ensina a mesma doutrina, pois no ofício para a comunhão dos enfermos o ministro é orientado a instruir um paroquiano que está privado de receber o sacramento de "que, se ele devidamente arrepender-se de seus pecados, e firmemente crer que Jesus Cristo sofreu a morte na cruz por ele, e derramou seu sangue para sua redenção, solicitamente recordar dos benefícios ali adquiridos e sinceramente render-lhe graças por isso, ele come e bebe o corpo e o sangue de Cristo nosso Salvador proveitosamente para a saúde de sua alma, a despeito de não receber o sacramento com sua boca". Sobre este ponto não houve diversidade de opinião na Igreja Reformada. Não há comunhão com Cristo, nenhuma participação de seu corpo e sangue na Ceia do Senhor, os quais em nenhum outro lugar são oferecidos aos crentes e experimentados por eles.

4. Há ainda outra posição mantida pelos reformados, a qual é especialmente importante para determinar sua doutrina sobre este tema. Não só negam que os

crentes recebem o corpo e o sangue de Cristo na Ceia do Senhor de outra forma além daquelas recebidas através da Palavra, mas negam que os crentes recebem algo na eucaristia que não fosse concedido e comunicado aos santos sob o Velho Testamento. Isso, naturalmente, é decisivo. Sob a antiga dispensação, o que podia ser desfrutado era somente a eficácia sacrificial de seu corpo quebrado e seu sangue derramado. Ele morreu para a remissão de pecados "sob o primeiro testamento" (Hb 9.15). Portanto os pais, e bem assim nós, e eles exatamente como nós, foram purificados pela aspersão de seu sangue; para eles, e igualmente para nós, ele era o genuíno pão que desceu do céu; todos beberam daquela Rocha Espiritual que era Cristo. Calvino dedica várias páginas à refutação da doutrina dos romanistas de que os sacramentos do Velho Testamento apenas significavam a graça, enquanto os do Novo realmente a comunicam. Ele sustenta que, ainda que diferentes na forma, são os mesmos na natureza, objetivo e efeito. "Scholasticum autem illud dogma, quo tam longum discrimen inter veteris ac novae Legis sacramenta notatur, perinde acsi illa non aliud quam Dei gratiam adumbrarint, haec vero prsesentem conferant, penitus explodendum est. Siquidem nihilo splendidius de illis Apostolus quam de his loquitur, quum docet patres eandem nobiscum spiritualem escam manducasse: et escam illam Christum interpretatur (1 Cor. x.3).... Quicquid ergo nobis hodie in sacramentis exhibetur, id in suis olim recipiebant Judaei, Christum scilicet cum spiritualibus suis diviitiis Quam habent nostra virtutem, eam quoque in suis sentiebant; ut scilicet essent illis divinae erga se benevolentiae sigilla in spem acterme salutis". Ele cita livremente Agostinho com o intuito de provar que esse eminente pai ensinou "Sacramenta Judasorum in signis fuere diversa: in re quas significatur, paria, diversa specie visibili, paria virtute spirituali".[4]

Com essas afirmações negativas concordam todas as afirmações concernentes à presença do corpo e do sangue na Ceia do Senhor. O que se afirma como presente não é o corpo e o sangue de Cristo de forma absoluta, mas seu corpo como partido e seu sangue como derramado. O que está presente é o sacrifício que ele ofereceu e do qual o crente participa. Está presente à mente, não ao nosso corpo. É percebido e recebido pela fé, não de outra maneira. Ele não está presente para os incrédulos. Por presença, entende-se não proximidade local, mas cognição e apreensão intelectual, apropriação convicta e operação espiritual. O corpo e o sangue estão presentes para nós quando enchem nossos pensamentos, quando são apropriados pela fé conforme partido e derramado para nossa salvação, e exercem sobre nós seu efeito apropriado.[5] Diz a Confissão Helvética: "O corpo de Cristo está no céu à destra de Deus. O Senhor, porém, não está no céu ausente de nós, mas está eficazmente presente conosco. Quanto

mais Cristo, o sol da justiça, ainda que fisicamente ausente, estará presente conosco, certamente não de forma física, mas espiritualmente, por sua influência vivificante". Diz Calvino: "Deve-se eliminar toda e qualquer imaginação de presença local. Porque, embora os sinais estão sobre a terra e visíveis aos olhos e manejados com as mãos, Cristo, até o ponto em que é homem, não está em nenhuma outra parte senão no céu; e só deve ser buscado pela mente e pela fé. Portanto, é uma superstição irracional e impia incluí-lo nos elementos terrenos". Igualmente ensina que Cristo está presente na promessa e não nos sinais.[6] Ursino, um dos principais autores do Catecismo de Heidelberg, diz em sua Exposição desse formulário: "Estas duas coisas, e me refiro ao sinal e à coisa representada, estão unidas neste sacramento, não por alguma união natural, ou uma existência corporal e local uma na outra; muito menos por meio de transubstanciação ou mutação de uma na outra; mas pela significação, selagem e exibição de uma pela outra; ou seja, por meio de uma união sacramental, cujo vínculo é a promessa acrescida ao pão, exigindo a fé dos recipientes. Disso se faz evidente que essas coisas, em seu uso legítimo, são sempre juntamente exibidas e juntamente recebidas, porém não sem fé na promessa, contemplando e apreendendo a coisa prometida, ora presente neste sacramento; porém não presente nem incluída no sinal como no caso de um vaso que a contivesse; mas presente na promessa, que é a melhor parte, a vida e a alma do sacramento. Porque carecem de juízo os que afirmam que o corpo de Cristo não pode estar presente no sacramento a não ser que esteja debaixo do pão; como se o pão sozinho, sem a promessa, não fosse nem um sacramento, nem a parte principal do sacramento".[7]

Portanto, há uma presença do corpo de Cristo na Ceia do Senhor, não local, mas espiritual; não para os sentidos, mas para a mente e para a fé; e não de proximidade, mas de eficácia. Se a presença está na promessa, então o corpo de Cristo está presente, oferecido e recebido pelo crente sempre e quando abrace a promessa e se aproprie dela. Até aqui, a doutrina da Igreja Reformada é clara.

O Ato de Comer

Nosso Senhor, em João 6.53-58, expressa e solenemente declara que, se alguém não comer sua carne e não beber seu sangue, esse não tem vida nele; e que todo aquele que comer sua carne e beber seu sangue tem a vida eterna. É aqui ensinado que o comer de que se fala é necessário para a salvação. Aquele que não comer a carne do Filho do Homem não tem vida nele. Aquele que assim comer viverá etemamente. Ora, como nenhuma Igreja Cristã, nem mesmo a

Romana, afirma que a participação da Ceia do Senhor é essencial à salvação, é evidente que nenhuma Igreja pode consistentemente crer que o comer de que aqui se fala é aquilo que é peculiar a essa ordenança. Ainda, as Escrituras tão clara e variadamente ensinam que aqueles que crêem em Cristo; que recebem o testemunho que Deus deu acerca de seu Filho; que o recebem; que buscam nele refugio; que nele se escudam como seu Deus e Salvador, jamais perecerão, senão que terão a vida etema. É evidente que o que está expresso em João 6, de comer a came de Cristo e de beber seu sangue, tem de ser a mesma coisa que é expressa em qualquer outra parte nas várias formas já referidas. Quando comemos nosso alimento, recebemo-lo e nos apropriamos dele para a nutrição de nosso corpo; assim comer a came de Cristo eqüivale a recebê-lo e apropriar-nos dele e de sua obra sacrifícial para a vida de nossa alma. Sem tal apropriação de Cristo para nós mesmos, não temos vida; com ela, temos vida etema, porquanto ele é a nossa vida. Como tal apropriação é um ato de fé, é crendo que comemos sua came e bebemos seu sangue. Por conseguinte, descobrimos que isso é reconhecido nas principais confissões da Igreja Reformada. E assim na Confissão de Zurique, lemos: “Comer é crer, e crer é comer”. A Confissão Helvética, como supracitada,[8] diz que este comer ocorre toda vez e sempre que uma pessoa crê em Cristo. A Confissão Belga diz:[9] “Deus enviou Cristo como o verdadeiro pão do céu que nutre e sustenta a vida espiritual dos crentes, se porventura ele for comido, ou seja, se for aplicado e recebido pela fé mediante o Espírito”. Fé, como já se demonstrou, declara-se ser, em todas essas Confissões, a mão e a boca pelas quais essa recepção e apropriação são efetuadas. Pode-se fazer, e às vezes faz-se, certa distinção entre degustação espiritual e sacramental. Mas a diferença entre elas é meramente circunstancial. Na primeira o crente se alimenta de Cristo para sua nutrição espiritual, sem a intervenção e o uso dos elementos pão e vinho; na última, ele faz a mesma coisa no uso dos elementos como o sinal,e o selo divinamente designados da verdade e da promessa de Deus.

Ainda que as Confissões sejam assim uniformes e claras em sua afirmação de que “comer é crer”, os teólogos, em alguns casos, fazem certa distinção entre elas. Assim diz Calvino:[10] “Há quem defina em uma palavra que comer a carne de Cristo, e beber seu sangue, outra coisa não é senão crer no próprio Cristo. Eu, porém, concebo que naquele memorável discurso, no qual ele nos recomenda que nos alimentemos de seu corpo, ele pretendia ensinar-nos algo mais notável e sublime; a saber, que somos vivificados pela real participação dele, o que ele designa pelos termos comer e beber, ou seja, que nenhuma pessoa pode presumir que a vida que dele recebemos consiste no simples conhecimento.... Ao mesmo

tempo, confessamos que não se pode comer senão pela fé, e é impossível imaginar algum outro; mas a diferença entre mim e aqueles cuja opinião que ora me oponho é esta ... consideram o comer sendo a própria fé, mas eu o apreendo como sendo antes uma conseqüência da fé". Entre os modernos, o deão Alford faz a mesma distinção. "O que é esse comer e beber? Evidentemente, não é meramente fé: pois a fé corresponde à mão estendida para o alimento - mas não o ato de comer. Fé é uma condição necessária do ato: de modo que dificilmente diríamos com Agostinho: 'Crede, et manducasti'; mas 'crede et manucabis'".[11] Comer, diz ele, implica o ato de apropriação. Essa é uma distinção sem uma diferença. Diz respeito simplesmente à extensão dada ao significado do termo fé. Se fé é meramente conhecimento e assentimento, então há certa diferença entre crer e comer, ou apropriar-se. Mas se por fé recebemos não meramente com a mão, mas nos apropriamos e aplicamos o que é assim recebido, desaparece a diferença entre crer e comer. Quando se nos ordena que comamos a carne e bebamos o sangue de Cristo, a ordem é para que ajamos; e a ação requerida é uma ação de fé; a ação de recebermos e nos apropriarmos de Cristo e dos benefícios de sua redenção. A linguagem de Calvino supramencionada deve ser tomada em conexão com sua explícita declaração já citada, de que o cristão recebe e se alimenta de Cristo sempre crê verdadeiramente; e com o fato de que ele admite que o crente come Cristo tão plenamente em outro lugar quanto na Ceia do Senhor; e especialmente com o fato de que os santos, sob a antiga dispensação, comiam da mesma comida espiritual e bebiam da mesma bebida espiritual tão plena e realmente como os crentes o fazem agora. Os reformados entendiam que "comer e beber", como usados em João 6.51 -58, devem ser entendidos "figurativamente da apropriação espiritual de Cristo pela fé", porque nosso Senhor faz esse comer e esse beber essenciais à salvação. Sobre este ponto, os luteranos estão em harmonia com os reformados, até o ponto em que seus principais teólogos entendem tudo o que está expresso em João 6, ou seja, o comer sua carne e o beber seu sangue, da apropriação de sua morte sacrificial pelo ato de crer.

O que é Recebido na Ceia do Senhor

As perguntas "Qual ato que efetuamos ao comer?" e "O que comemos?" são distintas, ainda que a resposta a uma possa determinar a resposta à outra. Se o ato de comer não é com a boca, e, sim, pela fé, então a coisa comida tem de ser espiritual e não material. Não obstante, nosso Senhor diz que devemos comer sua carne e beber seu sangue, e todas as Confissões reformadas ensinam que recebemos o corpo e o sangue de Cristo, embora não "de maneira corporal ou

carnal". À pergunta "O que aqui se quer dizer por corpo e sangue de Cristo?", a resposta quase unânime é: (1.) Que não é a parte material de seu corpo e sangue. (2.) Que não é seu corpo e sangue como tais. (3.) Que não é seu corpo ora glorificado no céu. Seu corpo e sangue foram recebidos pelos discípulos antes de sua morte e, conseqüentemente, antes de sua ascensão e glorificação, e não se discute que os crentes, desde a era apostólica, recebam o que os Apóstolos receberam quando este sacramento foi instituído. (4.) Que recebemos o corpo de Cristo como partido ou como entregue à morte por nós, e seu sangue como derramado para a remissão de pecados. (5.) Que, portanto, receber o corpo e o sangue como oferecidos no sacramento, ou na Palavra, eqüivale a receber e a apropriar-se da virtude ou efeitos sacrificiais da morte de Cristo na cruz. E (6.) Que, como Cristo e seus benefícios são inseparáveis, aqueles que recebem um recebem também o outro; como pela fé, através da habitação do Espírito Santo, somos unidos a Cristo para sermos membros daquele corpo do qual ele é a cabeça e a perpétua fonte de vida. Portanto, pela fé nos tomamos um só com ele, para sermos came de sua carne, em sentido análogo àquele no qual o esposo e esposa não mais são dois, porém uma só came.

Embora Calvino admitisse todas essas proposições, não obstante às vezes ensina que aquilo que os crentes recebem é especificamente uma influência do corpo glorifícado de Cristo no céu. E assim ele diz: "Admitimos sem rodeios que a came de Cristo é geradora de vida, não só porque nela nossa salvação foi uma vez obtida, mas porque agora, estando nós unidos a ele em sacra união, ela nos bafeja vida. Ou, para usar menos palavras, porque, sendo, pelo secreto poder do Espírito, enxertados no corpo de Cristo, temos uma vida comum com ele; porque, da fonte oculta da divindade, a vida está, de forma prodigiosa, infusa na came de Cristo, donde ela emana para nós".[12] Ainda: "Cristo está ausente de nós no que tange ao corpo; por meio de seu Espírito, contudo, habitando em nós, ele assim nos eleva a si no céu para inocular em nós o vivificante vigor de sua vida, como quando crescemos pelo vital calor do sol".[13] Se pelo termo "came", nesta conexão, entendermos a humanidade de Cristo, há um sentido em que as passagens supracitadas devem ser entendidas em concordância com a doutrina comum, não só dos reformados, mas de todas as igrejas cristãs. Ao dizer Paulo: "logo, já não sou eu quem vive, mas Cristo vive em mim", sem dúvida tinha em mente Cristo, o encarnado Filho de Deus, vestido de nossa natureza, sentado à destra de Deus. É um Salvador divino-humano Aquele que é tanto Deus quanto homem em duas naturezas distintas e uma pessoa para sempre, em quem e por meio de quem vivemos, e o qual habita em nós por meio de seu Espírito. A menos que queiramos acusar o eminente

Calvino de inconsistência, seu significado tem de harmonizar-se com o que ele diz em outra parte. No “Consensus Tigurinus”, diz ele: “Christus quatenus homo est, non alibi quam in coelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est”; e ainda: “Quod autem camis suas esu et sanguinis potione, quae hic figurantur, Christus animas nostras per fídem Spiritus sancti virtute pascit, id non perinde accipiendum, quasi fiat aliqua substantiae vel commixtio vel transfusio: sed quoniam ex carne semel in sacrificium oblata et sanguine in expiationem effuso vitam hauriamus”.[14] Aqui se diz expressamente que o que os crentes recebem na Ceia do Senhor não é alguma influência supematural emanante do corpo glorificado de Cristo no céu, e, sim, os benefícios de sua morte como expiação pelo pecado. Deve-se observar que Calvino usa as mesmas palavras do vigésimo terceiro artigo do Consensus como explicação do que ele pretendia, dizendo “ex abscondito Deitatis fonte in Christi camem mirabiliter infusa est vita, ut inde ad nos flueref’.[15] Para preservar a consistência do grande reformador, sua linguagem tem de ser interpretada de modo que se harmonize com os dois cruciantes atos pelos quais ele tão solicitamente contende: primeiro, que os crentes recebem em outra parte, pela fé, tudo o que recebem na mesa do Senhor; e, segundo, que nós, cristãos, nada recebemos acima ou além daquilo que foi recebido pelos santos sob o Velho Testamento, antes que o corpo glorifícado de Cristo tivesse existência. Deve-se também ter em mente que Calvino declarou seu assentimento a Zuínglio e (Ecolampadius em todas as questões relativas aos sacramentos.[16]

A Eficácia da Ceia do Senhor como Sacramento

Isso inclui dois pontos: primeiro, o efeito produzido; e, segundo, a agência ou influência a que se deve o efeito. Somos informados de que na Ceia do Senhor recebemos Cristo e os benefícios de sua redenção para nossa nutrição e crescimento espirituais em graça. Como nosso alimento natural comunica vida e energia a nosso corpo, assim este sacramento é um dos meios divinamente designados para fortalecer o princípio de vida na alma do crente, bem como confirmar sua fé nas promessas do evangelho. O Apóstolo ensina que, pela participação do pão e do vinho, os símbolos do corpo e do sangue de Cristo que nos são dados, somos assim unidos a ele como nosso cabeça, e com todos os nossos irmãos crentes como membros comuns de seu corpo místico. A união entre a cabeça e os membros do corpo humano e entre a videira e os ramos é uma união contínua. Há um constante fluxo de influência vital de um para o outro. Semelhantemente, a união entre Cristo e seu povo é contínua. Ele

comunica constantemente sua vivifícante influência a todos os que se unem a ele pela fé e pela habitação de seu Espírito. Já se declarou várias vezes que a Bíblia ensina: (1.) Que Cristo e seu povo são um; essa união não é meramente uma união de congenialidade ou sentimento, mas de tal modo que os constitui um só num sentido real, porém misterioso. (2.) Que o vínculo de união é a fé e a habitação do Espírito Santo, que habitando nele [Cristo] sem medida é comunicado dele para todos os seus membros. Como Deus se encontra presente em toda a parte e em toda a parte opera através de seu Espírito, assim Cristo habita em nosso

coração pela fé através ou em virtude da habitação do Espírito Santo. (3.) Ele assim é nossa vida. Opera em nós o querer e o realizar segundo seu próprio beneplácito. Como Deus opera em toda a parte, através da natureza, controlando continuamente todas as causas naturais, cada uma segundo sua espécie, a fím de produzir os efeitos pretendidos, assim Cristo opera em nós segundo as leis de nossa natureza na produção de tudo o que é bom; de modo que procedem dele "todos os santos desejos, todos os bons conselhos e todas as obras justas". Portanto, não mais vivemos, mas é Cristo que vive em nós.

Como nosso Senhor, ao dirigir-se aos Apóstolos e, através deles, a todos os seus discípulos, disse: Este é meu corpo e sangue dado por vós, ele diz a mesma coisa, nesta ordenança, de maneira muitíssimo comovente, a cada comungante crente: "Este é meu corpo partido por vós"; "Este é meu sangue derramado por vós". Essas palavras, quando recebidas pela fé, enchem o coração com alegria, confiança, gratidão, amor e devoção; de tal modo que o crente se ergue da mesa do Senhor revigorado pela infusão de uma nova vida.

Segundo a doutrina reformada, não se deve atribuir a eficácia deste sacramento a nenhuma virtude porventura existente na própria ordenança, quer em seus elementos, quer em seus atos; muito menos a alguma virtude porventura existente no ministrante; nem ao mero poder das verdades que ele significa; nem ao poder inerente e divino porventura existente na palavra ou na promessa pela qual é acompanhado; nem à presença real do corpo e sangue material de Cristo (ou seja, do corpo nascido da Virgem), seja à guisa de transubstanciação ou de consubstanciação;[17] nem a uma influência vivificante supematural emanando do corpo glo-rifícado de Cristo no céu, nem à comunicação da natureza teantrópica de Cristo, mas sim-

plesmente à "bênção de Cristo e à operação de seu Espírito naqueles que

recebem” o sacramento de seu corpo e sangue.

A ressurreição do corpo foi considerada por alguns dos pais primitivos como sendo o efeito específico da Ceia do Senhor, o que daí foi chamado, por Inácio,[18] por exemplo, de 4>áppaKav aGccvccoíccç, àvtíôoToç toü áiroGaveív. Esta idéia foi conectada em sua mente com a doutrina da consubstanciação referida na nota de rodapé anterior. Disto há pouco traço na teologia, seja da Igreja Reformada, seja da Igreja Luterana. Na Confissão Escocesa de 1560 de fato se diz: “Como a eterna deidade dá vida e imortalidade à carne de Cristo, assim também sua carne e sangue, quando comida e bebido por nós, nos conferem as mesmas prerrogativas”; e na confissão adotada pelos luteranos, em 1592, diz-se que o corpo de Cristo é recebido pela boca “in pignus et certificationem resurrectionis nostrorum corporum ex mortuis”; sobre o que observa Philippi que tais palavras não implicam alguma “operação corpórea imediata, ou alguma implantação em nós de um germe de ressurreição do corpo. Simplesmente ensinam que este sacramento é um penhor de nossa ressurreição; e como esta idéia só é introduzida em um único lugar nos padrões reconhecidos da Igreja, e ali apenas incidentalmente, ela tem de ser considerada uma questão subordinada. O principal ponto é o penhor do perdão de pecado e a vida eterna que inclui a certeza da ressurreição do corpo”.[19]

Portanto, segundo os padrões da Igreja Reformada: a Ceia do Senhor é uma santa ordenança instituída por Cristo; como um memorial de sua morte, no qual, sob os símbolos de pão e vinho, seu corpo quebrado e seu sangue derramado para a remissão de pecados são representados e, pelo poder do Espírito Santo, selados e aplicados aos crentes; por esse meio sua união com Cristo e sua mútua comunhão são expostas e confirmadas, sua fé é fortalecida e sua alma é nutrida para a vida eterna.

Cristo, neste sacramento, está realmente presente com seu povo, não fisicamente, mas em espírito; não no sentido de proximidade local, mas de operação eficaz. Recebem-no não como carne, não como partículas materiais, não sua vida humana, não a influência supematural de seu corpo glorificado no céu; mas seu corpo como partido e seu sangue como derramado. A união assim simbolizada e efetuada não é uma união corpórea, não uma mistura de substâncias, mas uma união espiritual e mística devida à habitação do Espírito Santo. A eficácia deste sacramento, como meio da graça, não está nos sinais, nem no rito, nem no ministro, nem na palavra, mas na influência acompanhante do Espírito Santo.

§ 17. *Conceitos Modernos Concernentes à Ceia do Senhor*

A filosofia moderna introduziu certos princípios quanto à natureza de Deus e sua relação com o mundo, e quanto à natureza do homem e sua relação com Deus, os quais, ao serem aplicados às doutrinas cristãs, produziram uma revolução na teologia. Já se demonstrou que os princípios desta filosofia, em sua aplicação à origem e presente estado do homem, à pessoa e obra de Cristo, e à maneira pela qual os homens se tomam participantes de sua

salvação, têm introduzido um método de apresentar o evangelho totalmente ininteligível para os que não estão familiarizados com as especulações modernas. O termo filosofia deve ser entendido em sentido bastante amplo para incluir grande diversidade de sistemas, os quais, embora contenham certos princípios comuns, diferem amplamente uns dos outros. Pertencem a duas classes gerais, a dos panteístas e a dos teístas, as quais se fundem uma na outra em toda a gama de formas e em diferentes graus de aproximação com vistas à identidade.

Segundo a teoria panteísta, o mundo é a forma perene de existência de Deus, sempre variando e revelando-se; e o homem é a forma na qual ele vem à consciência nesta terra. Segundo a teoria teísta, o mundo deve sua existência à vontade de Deus, no qual ele é imanente e do qual ele é a vida. O homem é a forma na qual a humanidade genérica se manifesta em conexão com dada organização corpórea. Em nenhum ponto de vista há nenhum dualismo real entre Deus e o mundo, ou Deus e o homem, exceto como ocasionado pelo pecado. A unicidade de Deus e o homem é afirmada por ambas as classes, por Cousin e Ullman, por exemplo, com igual seriedade. Essa é uma unicidade que admite diversidade; é uma unidade em pluralidade; mas é uma unicidade de vida; e uma unidade tal de natureza que Deus pode tomar-se homem, e o homem, Deus.

A individualidade ou personalidade do homem depende do corpo. A humanidade genérica não é em si mesma uma pessoa. Ela só se toma pessoal através de sua união com um corpo organizado. Ela perde sua personalidade quando não possui corpo; e, portanto, a imortalidade da alma, como distinta do corpo, é denunciada por Olshausen como sendo uma idéia anticristã ou pagã. Qualquer que seja a existência consciente que a alma tenha entre a morte e a ressurreição, seria conexão com seu corpo, o qual não é a prisão, nem a vestimenta, nem o casulo, nem a casca da alma; não é de modo algum uma forma de existência, e a alma, outra; ambos formam uma só vida. A alma, para ser completa e

desenvolver-se, como alma, tem de extemalizar-se, lançar-se no espaço; e essa extemalização é o corpo. Tudo é um só processo, um e o mesmo princípio orgânico, só se dividindo para que sua unidade se tome mais livre e intensamente completa. A alma e o corpo são unos; um e o mesmo princípio orgânico.[20]

Os mesmos princípios são aplicados para a explicação da doutrina da pessoa de Cristo. Segundo as decisões dos concílios ecumênicos de Calcedônia e Constantinopla, os quais têm sido aceitos por toda a cristandade, o Eterno Filho de Deus fez-se homem ao tomar para si um corpo verdadeiro e uma alma racional, e assim foi e continua a ser tanto Deus quanto homem em duas naturezas distintas e uma só pessoa para sempre. Por natureza (<()úoiç) está implícito substância (oóaía), como tais palavras são usadas intercambiavelmente. Por uma natureza ele é consubstanciai conosco, homens; e pela outra ele é consubstanciai com Deus, o Pai.

Este dualismo, esta união hipostática de duas substâncias distintas na pessoa de Cristo, envolve, como ensinado por aqueles concílios e crido por toda a cristandade, duas évépyeicu, duas operações, duas vontades. Não há mistura nem confusão dessas duas naturezas; não há transferência das propriedades de uma para a outra, mas cada uma retém seus próprios atributos peculiares.

Em contrapartida, a teologia alemã moderna rejeita tal distinção de naturezas em Cristo.

Nega todo o dualismo na constituição de sua pessoa. Ensina que Cristo não assumiu “uma alma racional” em união pessoal consigo mesmo, senão que, ou se tomou uma alma, por um processo de autolimitação, ou assumiu a humanidade genérica, de modo que se fez não um homem, mas o homem. Sua apropriação da humanidade foi algo geral, não meramente particular. O Verbo fez-se carne; não um homem singular simplesmente como um dentre muitos, mas carne ou humanidade em sua concepção universal; do contrário, não seria ele o princípio de uma nova ordem de existência para o mundo humano como tal. Por meio dessa apropriação da humanidade, o divino e o humano, Deus e o homem tomaram-se unos em sentido tal que exclui todo e qualquer dualismo. Não há uma natureza ou vida divina e outra humana, mas há uma natureza ou vida teantrópica ou divino-humana. Como no homem não há uma vida do corpo e outra da alma, mas os dois são um e o mesmo princípio orgânico, assim no caso de Cristo o divino e o humano são um e o mesmo. A natureza divina de Cristo é ao mesmo tempo humana, no mais pleno sentido. A humanidade nunca é

completa até que atinja a pessoa dele. Ela inclui, em sua própria constituição, uma luta pela forma na qual é aqui exibida, e nunca pode descansar enquanto esse fim não for atingido. Nossa natureza procura alcançar uma verdadeira e real união com a natureza de Deus, como o necessário complemento e consumação de sua própria vida. A idéia que ela incorporou jamais pode ser plenamente concretizada sob outra forma. A encarnação, pois, é a própria completação da humanidade. Cristo é o verdadeiro homem ideal. Aqui alcança-se, fínalmente, o mais elevado cume da vida humana, que é, naturalmente, o sentido máximo da palavra, ou aquilo em que ele encontra sua significação última e plena.

O primeiro homem, Adão, deve ser visualizado sob duplo caráter. Por um prisma, ele era simplesmente um homem; por outro, era o homem, em cuja pessoa estava inclusa toda a raça humana. Sua personalidade individual estava totalmente limitada a si mesmo; mas o mundo inteiro de personalidades semelhantes separadas está envolvido em sua vida, no mesmo sentido que um princípio ou raiz genérica. Todas elas, em sentido profundo, formam, enfim, apenas uma e a mesma vida. Adão vive em sua posteridade tão realmente como jamais viveu em sua própria pessoa. Ela participa de sua natureza total, alma e corpo, e é realmente osso de seus ossos e carne de sua carne. Assim a vida de Cristo deve ser visualizada sob o mesmo duplo aspecto. Ele é, como foi Adão, uma pessoa individual. Mas como Adão incluía em si a raça, ele incluiu todas as demais pessoas humanas em sua vida; assim Cristo, tendo assumido a humanidade genérica em união pessoal consigo mesmo, inclui em um sentido ainda mais elevado um mundo de outras personalidades. “Ele mesmo era a raça.” Ele assumiu a humanidade genérica em união pessoal consigo mesmo e com isso a tomou divina; é, aliás, uma verdadeira vida humana, mas, não obstante, divina. É uma só vida; não a vida do Logos separadamente considerada, mas a vida do Verbo feita came. Ele foi homem mais perfeita-mente que o próprio Adão, antes da queda; a humanidade estava revelada nele em sua mais perfeita forma. A humanidade que ele assumiu não era nova, mas a humanidade de Adão elevada a um caráter mais sublime e saturada de novo significado e poder, através de sua união com a natureza divina. A identidade de Adão e sua raça não é material. O que se tomou nosso não foi uma partícula do corpo de Adão. A identidade se transforma em uma lei invisível; e não é uma lei para o corpo e outra lei para a alma; mas uma e a mesma lei envolve a presença de ambos, como o poder de uma vida comum. Onde a lei opera, ali a vida de Adão se reproduz, corpo e alma juntamente. E até mesmo o Adão individual não se funde com sua

posteridade de tal maneira que perde sua própria personalidade ou a faz

desaparecer. Sua identidade com sua posteridade é genérica; mas nada há de real ou conclusivo por isso. O caso de Cristo e seu povo é análogo. Sua vida, sua humanidade genérica como unida em uma só vida com o divino em sua pessoa se transfere para seu povo. E como a raça de homens individuais se desenvolve por um processo regular, natural, orgânico, a partir da humanidade genérica na pessoa de Adão, assim a vida de Cristo não está em sua pessoa isoladamente, mas se transfere para seu povo; isso se dá por via da história, crescimento ou desenvolvimento vivo e regular. Na regeneração nos tomamos participantes desse novo princípio de vida, a saber, da humanidade genérica como unida à natureza divina, a qual envolve a participação da humanidade inteira de Cristo. Não somos incorporados em uma unidade vital e real com o Logos eterno, à parte da humanidade de Cristo, na forma de inerência pessoal direta. Isso nos faria iguais a Cristo. A união mística seria, pois, a própria união hipostática repetida na pessoa de cada crente. Não é a vida divina do Logos como tal, mas a vida teantrópica de Cristo que se transfere para seu povo. “A personalidade do Filho”, diz Olshausen,[21] “tão abrangente que inclui em si todas as personalidades de seu povo e o permeia com sua própria vida, como o centro vivo de um organismo, do qual a vida flui e para o qual ela regressa”.

A vida que nos é assim comunicada é uma verdadeira vida humana, controlando não só a alma, mas também o corpo. E tanto corporal quanto incorporai. Tem de carregar uma forma externa e projetar-se no espaço. É preciso ter em mente que a vida humana não deve ser dividida em duas vidas, uma do corpo e outra da alma, constituindo assim um dualismo em nossa natureza, em vez da unidade absoluta que de fato lhe pertence. Alma e corpo são, em sua base, apenas uma vida; idênticos em sua origem; ligados por interpenetração subseqüentemente em cada ponto e mantidos juntos na presença e poder da mesma lei orgânica. A vida de Cristo, em nós alojada, opera em nós segundo a lei que ela inclui em sua própria constituição. Isto é, ela opera como uma vida humana; e como tal se toma a lei de regeneração tão verdadeiramente no corpo quanto na alma. Isso não pressupõe proximidade real do corpo de Cristo às pessoas de seu povo; nem ubiqüidade nem dissipação idealística desse corpo; nem fusão dessa personalidade com a nossa. Devemos distinguir entre o homem simples e o homem universal, aqui acoplado na mesma pessoa. Adão foi um indivíduo e a raça toda. Não há dissipação da personalidade de Cristo na consciência geral da Igreja envolvida na afirmação de que sua pessoa forma a base, da qual e só no poder da qual toda a vida da Igreja subsiste continuamente. Nesta visão, Cristo está pessoalmente e sempre presente na Igreja, ou seja, certamente no poder de sua natureza divina. Sua natureza divina, porém, é ao mesmo tempo humana, no

mais pleno sentido, e onde quer que sua presença se revele de maneira real, inclui a pessoa necessariamente tanto sob um aspecto quanto sob o outro; entretanto, com tudo isso, que é algo muito diferente da concepção de uma ubiqüidade própria no caso do corpo de Cristo, não distinguimos o pensamento de sua individualidade humana separada. Distinguimos entre sua humanidade universal na Igreja e sua humanidade como um homem particular, a quem os céus receberam até o tempo da restituição de todas as coisas. Seu corpo glorificado, não temos dúvida, é dotado de qualidades, atributos e poderes que transcendem incomensuravelmente a tudo o que sabemos ou podemos imaginar de um corpo humano aqui. Ele é ainda um corpo, um corpo humano particular, possuindo partes organiza-

das e uma forma externa. Como tal, naturalmente ele deve ser definido e circunscrito por limites locais, e não pode ser imaginado como presente em diferentes lugares ao mesmo tempo.

A vida de Cristo como comunicada a seu povo é uma vida verdadeiramente humana; e toda a vida, no caso do homem, é atualizada, e só pode ser atualizada, na forma de processo ou desenvolvimento gradual histórico. Tudo o que pertence, pois, à nova vida do cristão, concebido como completo no último dia, tem de permitir-se estar envolvido nela como princípio e processo desde o início. Em cada estágio de seu processo, é uma verdadeira vida humana correspondente à natureza de sua raiz orgânica e também à natureza do sujeito no qual ela se aloja. Os corpos dos santos em glória só serão o último resultado, em continuidade orgânica, da vida divina de Cristo implantada em suas almas na regeneração. Não há nada abrupto no cristianismo. Na verdade ele é uma constituição supematural; mas, como tal, está revestido de uma forma natural e envolve em si uma lei de desenvolvimento histórico tão regular como a própria velha criação. A ressurreição do corpo será simplesmente a explosão final da vida que amadureceu para a imortalidade sob o véu da antiga natureza adâmica outrora. A psique alada tem sua organização elementar na larva, e não a perde na crisálida sepulcral. A ressurreição do corpo é, então, tanto um processo natural quanto o desenvolvimento da borboleta a partir da larva, ou da flor a partir da semente.[22]

Aplicações Desses Princípios à Ceia do Senhor

É evidente que, como os princípios supramencionados devem modificar o método todo e, por assim dizer, a teoria da salvação, assim devem também

determinar a visão da Ceia do Senhor. Excluem necessariamente a doutrina romanista da transubstanciação e a doutrina luterana de que o corpo e o sangue reais e naturais de Cristo estão presentes em, com e sob o pão e o vinho neste sacramento, e recebidos pela boca de uma forma corporal ("corporaliter"). Não menos evidentemente excluem a doutrina de Calvino de que o que é recebido pelo crente na Ceia do Senhor é uma influência supematural emanando do corpo glorificado de Cristo no céu. Semelhantemente, excluem a doutrina reformada de que o que é recebido são os benefícios sacrificiais do corpo partido de Cristo, benefícios esses que não são só o perdão de pecados e a reconciliação com Deus, mas a habitação do Espírito Santo pela qual somos unidos a Cristo e feitos participantes de sua salvação. Como nossa salvação, segundo esta teoria, é efetuada pela introdução no centro de nosso ser um novo princípio de vida, uma nova lei orgânica, que por sua operação e gradual desenvolvimento opera nossa salvação; e como esta nova vida é a humanidade genérica unida com a natureza divina de Cristo para tomar-se verdadeiramente divina enquanto é ainda verdadeiramente humana, e no entanto apenas uma e a mesma vida, segue-se que não é o corpo e o sangue de Cristo, mas sua natureza teantrópica que recebemos na Santa Comunhão.

Portanto, somos informados de que a comunhão real que os crentes têm com Cristo na Santa Ceia se estende a toda a sua pessoa. Para ser real e não simplesmente moral, ela tem de ser assim abrangente. Poderíamos dividir Cristo em nossos pensamentos, separando sua divindade de sua humanidade, ou sua alma de seu corpo. Mas nenhum dualismo desse gênero tem lugar em sua pessoa real - ou seja, nenhum dualismo entre sua divindade e humanidade, ou entre sua alma e seu corpo. Se, pois, ele tem de ser recebido por nós, deve ser recebido de maneira plena. Não participamos apenas de certos direitos e privilégios, que nos têm sido assegurados pelo partir de seu corpo e pelo derramar de seu sangue, mas da genuína vida substancial do próprio Emanuel amado, como a fonte e o canal exclusivos pelos quais todos esses benefícios podem ser comunicados à nossa alma. Não participamos somente de sua divindade, nem ainda de seu Espírito como separado dele, mas também de sua verdadeira e própria humanidade. Nem de sua humanidade numa forma separada, sua carne e seu sangue dissociados de seu Espírito; mas da única vida que é a união de ambos - o Espírito em tais conexões parece não ser equivalente ao Espírito Santo, mas à natureza divina de Cristo, pois a vida de Cristo não é a união do Espírito Santo com sua humanidade - e em virtude da qual a presença sempre envolve na mesma forma e na mesma extensão a presença do outro. O que recebemos é, portanto, a totalidade de sua vida, como uma forma singular indivisa de

sua existência, por um e pelo mesmo processo. A participação da vida de Cristo no sacramento de forma alguma é corpórea, mas totalmente espiritual, como condição necessária de sua existência real. É a alma ou o espírito do crente que é imediatamente alimentado com a graça que lhe é comunicada misticamente na santa ordenança. Mas isso é de fato uma fruição que pertence ao homem todo, pois a vida que passa para ele sob essa forma central se toma imediatamente, em virtude de seu próprio caráter humano e do caráter humano do próprio crente, uma força renovadora que toca sua pessoa de todos os lados e enche com sua presença a totalidade de sua natureza.

O mesmo sistema é substancialmente apresentado por Ebrard em seu "Christliche Dogmatik". O que é ensinado concernente à Ceia do Senhor pressupõe o que é ensinado da natureza do homem e da pessoa de Cristo. No sacramento da ceia somos unidos a Cristo; mas a natureza de nossa união com Cristo depende da natureza das partes para essa união. A humanidade como uma vida genérica desenvolvida de Adão como sua raiz e centro, sendo corrompida pelo pecado, é curada por sua união com a natureza divina na pessoa de Cristo, ou, segundo o modo de representação de Ebrard, pelo Logos se fazendo homem mediante um processo de autolimitação. Cada homem, desde o primeiro momento de sua existência, possui "ein substantielles Centrum seines mikrokosmischen Lebens,... ein Centram, welches da war, ehe der mensch bewusste Gedanken hatte, und welches bleiben wird, wenn der Leib dem Tode verfällt, welches also an sich weder Gedanke (mens) noch materieller StofF ist".[23] Isto é, cada homem tem, desde o início de sua existência, "um centro substancial de vida que precede a atividade mental consciente, e permanece quando o corpo morre, e portanto em si mesmo não é nem mente (mens) nem matéria". Esse centro vital é imbuído com uma força que se desenvolve como mente e corpo, física e psicologicamente. É o Ego, a personalidade. É a sede da regeneração que consiste na introdução neste centro substancial de nosso ser uma nova lei orgânica que dá origem a um novo desenvolvimento. Essa nova lei ou princípio de vida é a substância de Cristo. Nisso consiste a união mística. "Essa é uma união central, ou seja, orgânica entre a alma-central (seelischen Centram) do Encarnado exaltado e nossa alma-central, de modo que Cristo, a partir de nosso centro, permeia, controla e santifíca tanto nossa vida psicossomática quanto nossa vida intelectual".[24] Algumas linhas adicionais sobre isso declaram: "Essa comunicação é real, não imaginária, ... em que antes de tudo nosso pensamento, o centro substancial de nossa vida física e intelectual, é organicamente unido com o centro de Cristo [de modo que, na Ceia do Senhor], recebemos uma nova comunicação da substância

(Substanzmittheilung] do Filho do homem glorifícado".[25] O que é comunicado às vezes é dito ser "a pessoa de Cristo", às vezes "a totalidade de Cristo", às vezes "sua vida", às vezes "toda a sua vida humana" e às vezes a "lei orgânica da vida humana de Cristo". Ebrard, pois, declara ser a Ceia do Senhor uma ordenança "na qual Cristo renova a união mística, o vínculo vital e real, com seu povo, em que ele prolongadamente implanta, sua pessoa e a humanidade nele glorificada, objetiva, real e centralmente, e assim confirma e renova a participação deles nos benefícios de sua morte".[26]

Esta teoria repudia a doutrina da transubstanciação, a doutrina luterana da mastigação oral do corpo e sangue verdadeiros e naturais de Cristo; a idéia calvinista de uma emanação do corpo glorifícado de Cristo, a doutrina reformada da recepção dos benefícios da morte sacrificial de Cristo e do próprio Cristo pela habitação de seu Espírito, e insiste na comunica-

ção da humanidade divina de Cristo à alma do crente como uma nova lei orgânica, algo no mesmo sentido em que o magnetismo é adicionado ao ferro como uma nova lei controladora. Philippi[27] revê as exibições da doutrina da eucaristia apresentadas pelos eminentes teólogos alemães desde Schleiermacher a Lange. O epíteto de "mística-teosófica", que ele aplica à doutrina de Lange, aplica com mais ou menos propriedade a todas as teorias alemãs modernas. Elas são ininteligíveis à maioria dos eruditos, e para aos pobres, a quem o evangelho especialmente se destina, são absolutamente sem sentido.

Observações

Como a teoria supramencionada, em suas principais características, tem sido reiteradamete focalizada nestas páginas, há uma necessidade mínima de algumas observações em sua aplicação à doutrina da Ceia do Senhor. Poderia ser suficiente chamar a atenção para os seguintes pontos:

1. Se não existe aquilo que se chama humanidade genérica, então não existe o que se chama realidade objetiva: se Adão não era a raça humana; se ele e sua posteridade não são idênticos em sentido tal que os atos dele eram os atos dela, de forma tão real como fossem propriamente os dele; em outros termos, se a doutrina escolástica do realismo, a qual até há pouco foi considerada como totalmente desacreditada, não é verdadeira, então essa teoria como um todo entra em colapso. Seu fundamente se desvanece.

2. Se não procede que no homem a alma e o corpo são uma só coisa; uma só substância viva desenvolvendo-se sob dois aspectos, de modo que não pode haver alma sem um corpo; se na pessoa de Cristo há duas substâncias ou naturezas hipostaticamente unidas, e não apenas uma natureza e vida, de modo que sua natureza divina é humana no mais pleno sentido, e sua natureza humana é divina, no mais pleno sentido, então, uma vez mais, todo o fundamento da teoria se desvanece; daí não pode haver nenhuma comunicação de sua humanidade divina, nem a vida teantrópica para seu povo é nele o germe de uma nova vida, intelectual e somática, historicamente desenvolvida como foi a natureza derivada de Adão, até que ela termine na ressurreição e na consumação final.

3. Deve-se ter em mente o que nos dizem, ou seja, que essa humanidade genérica que constitui a identidade entre Adão e sua raça, a qual é análoga à união mística entre Cristo e seu povo, transforma-se em "uma lei invisível". Ora, o que se quer dizer com isso? Que lei é essa? Nos lábios dos filósofos e cientistas, a palavra lei amiúde significa nada mais que um fato. Que são as leis de Kepler senão fatos? Por leis da natureza, às vezes nada mais significam senão as generalizações concernentes à seqüência ordenada de eventos. Outras vezes uma lei significa uma força uniformemente ativa. Uma lei orgânica é uma força uniformemente ativa a produzir dado resultado orgânico. O embrião de uma ave e o de um peixe são indistinguíveis pelo microscópio ou pelos agentes químicos; todavia, por meio de uma lei orgânica, de uma força uniformemente ativa, um se desenvolve em ave, e o outro, em peixe. Então, o que se pretende quando se diz que a humanidade genérica se transforma em lei? Pode significar algo mais que uma força uniformemente ativa? Então, quando se diz que a humanidade genérica, como unida à natureza divina, a ponto de tomar-se divina, embora

continue humana, nos é comunicada, significa algo mais que uma nova força uniformemente ativa implantada em nossa natureza, como quando a força magnética é introduzida em uma peça de ferro - uma ilustração, obviamente na verdade imperfeita, usada pelos defensores da teoria? Então, o que vem a ser um Cristo pessoalmente presente? Tudo o que Cristo faz por nós é implantar uma nova lei em nossa natureza, a qual, por seu desenvolvimento natural, histórico, opera nossa salvação. É esse aspecto do caso que fez os opositores alemães de Schleiermacher dizer que, além de tudo, ele tinha um Cristo que existiu, mas que agora não mais existe. Cristo apareceu no mundo e produziu certo efeito, e então se foi, nada deixando senão sua memória. Não se diz que os defensores da

teoria em discussão viam a questão por esse prisma; mas diz-se que algumas das primeiras mentes entre seus patrícios consideravam isso como a conseqüência lógica do sistema de Schleiermacher. Na Alemanha, esse sistema foi considerado pelo que valia, uma teoria fdosófica engenhosa. Na América do Norte, ela é proposta como sendo a verdade de Deus.

4. É parte da teoria ora em consideração que só nos tomamos participantes da redenção de Cristo em virtude de nossa participação em sua vida. Sua vida traz consigo o mérito e o poder dele. Ele só é nossa sabedoria, justiça, santificação e redenção até onde e porque nos tomamos subjetivamente sábios, justos, santos e livres das conseqüências de nossos pecados. É o Cristo dentro de nós, e não o Cristo sem nós e acima de nós, que é nossa confiança e glória. É difícil ver nesta teoria que sentido há em orar a Cristo por sua intercessão, sua diretriz, sua proteção ou seu amor. Ele tem implantado dentro de nós uma nova lei que opera nossa salvação apenas por um processo de desenvolvimento, como aquele pelo qual uma semente se expande em planta e flor. Não basta que outros digam como uma teoria fica na mente de seus defensores ou se põe em juízo em sua experiência religiosa, mas eles têm o direito de protestar contra qualquer teoria que, em sua apreensão dela, tira seu Salvador pessoal e nada lhes dá senão uma nova lei invisível em seus membros; que põe no lugar do Encarnado Filho de Deus “a lei orgânica da vida humana de Cristo”.

5. Esta nova doutrina é uma filosofia; e sabemos que uma filosofia de autoridade infalível é um fútil ludibrio. É fútil (xerq), vazia; destituída de veracidade, sem importância e sem valor. Além disso, é uma fraude; desaponta e desorienta. Isso não é dito da filosofia natural, que se preocupa com os fatos e leis da natureza; nem da filosofia moral, que trata dos fenômenos e leis de nossa natureza moral; nem da filosofia intelectual, que trata das operações e leis da mente como reveladas na consciência. Mas é dito da filosofia especulativa; de todo o sistema que se empenha em determinar, *a priori,* princípios especulativos, a natureza de Deus, a origem e constituição do universo, a natureza do homem e de sua relação com Deus, ou, para usar linguagem popular, do finito com o infinito. Foi a filosofia oriental que o Espírito de Deus, pela pena de Paulo, em sua Epístola aos Colossenses, denunciou como sendo “um vão engano”. Ele diz a mesma coisa na Epístola aos Coríntios sobre a filosofia grega, seja ela eleática ou platônica. Este juízo da inspiração é confirmado pela experiência. Quem agora se preocupa com as bagatelas das especulações dos cientistas, dos escolásticos, ou com seus sucessores modernos? Quem agora é hegeliano? Quarenta anos atrás, quem não o era? Fomos informados outrora,

como o somos agora, que certos princípios científicos têm o direito de ser respeitados e empregados na exposição da doutrina da Bíblia, Mas o que é chamado ciência - na esfera da especulação - em uma época, é repudiado como sem sentido em outra. Nenhuma filosofia tem o direito de controlar ou modificar a exposição das

doutrinas da Bíblia, exceto a filosofia da própria Bíblia; ou seja, os princípios que são ali asseverados ou pressupostos.

§ 18. *A Doutrina Luterana Concernente à Ceia do Senhor*

Os protestantes dos dias da Reforma concordaram em todas as grandes doutrinas do evangelho. Lutero foi tão completamente agostiniano como Calvino. Até aqui não teria havido nenhum cisma não fosse pela diferença de conceitos que gradualmente surgiram no tocante à natureza do sacramento da Ceia do Senhor. E mesmo sobre este ponto, tal foi o desejo de evitar divisão, e tal o espírito de concessão manifestado pelos reformados, que um cisma teria sido evitado não houvesse Lutero insistido na adoção das mesmas palavras em que declarou sua doutrina sobre o tema. Deve-se admitir que houve uma diferença real entre as partes, mas essa diferença não foi tal que justificasse a divisão nas fileiras protestantes; e os reformados estavam dispostos a adotar um modo de começar a doutrina que ambas as partes pudessem receber sem violação da consciência. Uma tentativa após outra acabaram por efetuar um compromisso fracassado, e os luteranos e reformados se separaram em duas denominações eclesiásticas, e assim permanecem até hoje. Na Igreja Evangélica da Prússia, sob a pressão do governo, os dois partidos se fundiram em uma só igreja que compreende a maior parte do povo. Mas, além dos limites da Prússia as duas igrejas permanecem distintas, embora não mais em estado de mútua alienação.

Lutero assumiu sua posição sobre as palavras de Cristo: “Isto é o meu corpo”, as quais, insistiu ele, devem ser entendidas literalmente. Não quis admitir nenhuma figura no sujeito, cópula ou predicado. Cristo afirmou que “Este”, aquilo que seguro em minha mão e que vos dou a comer, é o meu corpo.[28] Esta posição, uma vez assumida, necessariamente levou a

uma afirmação do que está implícito no corpo e no sangue de Cristo; em que sentido o pão é seu corpo e seu vinho é seu sangue; como são dados e recebidos; e quais são os efeitos de tal recepção. Em todos esses pontos, as mais seguras fontes de informação sobre a real doutrina da Igreja Luterana devem ser

encontradas em seus símbolos autorizados.

Enunciação da Doutrina nos Livros Simbólicos

O décimo artigo da primeira parte da Confissão de Augsburgo é muito breve e está expresso em linguagem que Calvino não hesitaria, nem hesitou, em adotar. “De Coena Domini docent, quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescenlibus in Coena Domini, et improbant secus docentes”.[29]

A linguagem da Apologia é mais explícita: “Decimus articulus approbatus est, in quo confitemur, nos sentire, quod in Coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi, et vere exhibeantur cum illis rebus, quse videntur, pane et vino, his, qui sacramentum accipiunt”. “Non negamus recta nos fide caritateque sincera Christo spiritualiter conjungi; sed nullam nobis conjunctionis rationem secundum carnem cum illo esse, id profecto pernegamus, idque a divinis Scripturis omnino alienum dicimus”.[30]

Nos Artigos de Esmalcalde[31] diz-se: “De sacramento altaris sentimus, panem et vinum in Coena esse verum corpus et sanguinem Christi, et non tantum dari et sumi a piis, sed etiam impiis christianis”.

“De transubstantione subtilitatem sophisticam nihil curamus, qua fmgunt, panem et vinum relinquere et amittere naturalem suam substantiam, et tantum speciem et colorem panis, et non verum panem remanere. Optime enim cum sacra Scriptura congrait, quod panis adsit et maneat, sicut Paulus ipse nominat: Panis quem frangimus. Et: Ita edat de pane.”

No Catecismo Menor, pergunta-se: “Quid est sacramentum altaris? Responsio. Sacramentum altaris est verum corpus et veras sanguis Domini nostri Jesu Christi, sub pane et vino, nobis Christianis ad manducandum ac bibendum ab ipso Christo institutum. Quid vero prodest, sic comedisse et bibisse? Responsio. Id indicant nobis haec verba: Pro vobis datur; et: Effunditur in remissionem peccatoram. Nempe quod nobis per verba illa in sacramento remissio peccatoram, vita, justitia et salus donentur. Ubi enim remissio peccatoram est, ibi est et vita et salus. Qui potest corporalis illa manducatio tantas res efficere? Responsio. Manducare et bibere ista certe non effíciunt, sed illa verba, quae hic ponuntur: Pro vobis datur, et: Effunditur in remissionem peccatoram; quae verba sunt una cum corporali manducatione caput et summa hujus sacramenti. Et qui credit his verbis, ille habet, quod dicunt, et sicut sonant, nempe remissionem

peccatoram".[32]

Lutero, em seu Catecismo Maior, amplia todos esses pontos; responde várias objeções a sua doutrina; insiste sobre a necessidade de fé a fim de haver recepção proveitosa da ordenança; e exorta à freqüente participação na ordenança.

A Fórmula de Concórdia apresenta um enunciado afirmativo da doutrina; e então a negação de todos os pontos de vista oponentes. Afirma: Primeiro, a verdadeira e substancial presença do corpo e sangue de Cristo neste sacramento. Segundo, que as palavras de instituição devem ser entendidas literalmente, de modo que o pão não significa o corpo ausente de Cristo, nem o vinho seu sangue ausente, mas explicam a união sacramental "panis et vinum vere sint corpus et sanguis Christi". Terceiro, que a causa dessa presença não é a consagração feita pelo homem, mas se deve unicamente ao onipotente poder de nosso Senhor Jesus Cristo. Quarto, as palavras prescritas de instituição de modo algum podem ser omitidas. Quinto, os princípios fundamentais sobre os quais a doutrina repousa são: (1.) Que Jesus Cristo é inseparavelmente verdadeiro, essencial, natural, perfeito Deus e homem em uma só pessoa. (2.) Que a destra de Deus está em toda a parte, e portanto Cristo, "ratione humanitatis suae", estar verdadeira e realmente à destra de Deus eqüivale, quanto à sua humanidade, a estar presente em toda a parte. (3.) "Quod verbum Dei non est falsum, aut mendax". (4.) Que Deus sabe, e tem em seu poder vários modos de presença, e não se obriga àquele modo particular que os filósofos costumam chamar local ou circunscritivo. Sexto, que o corpo e o sangue de Cristo são recebidos não só espiritualmente, pela fé, mas também pela boca, ainda que não "capemaitice", mas de maneira supematural e celestial, como sacramentalmente unido com o pão e o vinho. Sétimo, que não somente os comungantes dignos e crentes, mas também os indignos e incrédulos recebem o corpo e o sangue de Cristo neste sacramento.[33] Essas são as mais importantes afirmações concernentes à Ceia do Senhor.

A Fórmula de Concórdia, em contrapartida, nega e rejeita: (1.) A doutrina papal da transubstanciação. (2.) A doutrina do sacrifício da missa. (3.) A subtração do cálice aos leigos. (4.) A interpretação figurada das palavras de instituição. (5.) A doutrina de que o

corpo de Cristo não é recebido pela boca. (6.) Que o pão e o vinho são apenas símbolos e sinais de uma profissão cristão. (7.) Que o pão e o vinho são apenas

símbolos, sinais ou tipos do corpo ausente de Cristo. (8.) Que são meramente sinais e selos por meio dos quais nossa fé é confirmada ao ser direcionada para o céu, e ali feitos participantes do corpo e sangue de Cristo. (9.) Que nossa fé é fortalecida ao recebermos o pão e o vinho, e não pelo verdadeiro corpo e sangue realmente presentes na ceia. (10.) Que no sacramento só são dispensados a virtude, a eficácia e o mérito do corpo e sangue ausentes. (11.) Que o corpo de Cristo está tão encerrado no céu que "nullo prorsus modo" pode estar presente imediatamente e ao mesmo tempo em muitos ou em todos os lugares onde a Ceia do Senhor é celebrada. (12.) Que Cristo não poderia ter prometido ou oferecido a presença de seu corpo na eucaristia, porque tal presença é inconsistente com a natureza de um corpo. (13.) Que Deus não pode, por sua onipotência, fazer o corpo de Cristo estar presente em mais de um lugar ao mesmo tempo. (14.) Que a fé, e não a onipotente palavra de Cristo, é a causa da presença do corpo e do sangue de Cristo na ceia. (15.) Que os crentes devem buscar o corpo do Senhor no céu e não no sacramento. (16.) Que os impenitentes e incrédulos não recebem o corpo e o sangue de Cristo, mas apenas o pão e o vinho. (17.) Que a dignidade dos comungantes, nesta ordenança, procede não só da verdadeira fé em Cristo, mas de alguma fonte humana. (18.) Que os verdadeiros crentes podem comer a Ceia do Senhor para a condenação, se são imperfeitos em sua conversação. (19.) Que os elementos visíveis do pão e do vinho, neste sacramento, devem ser adorados. (20.) Praeter haec justo Dei judicio relinquimus omnes curiosas, sannis virulentis tinctas, et blasphemas quaestiones, quae honeste, pie et sine gravi offensione recitari nequeunt, aliosque sermones, quando de supematurali et ccelesti mysterio hujus sacramenti crasse, camaliter, capemaitice, et plane abominandis modis, blaspheme, et máximo cum ecclesiae offendiculo, Sacramentarii loquuntur. (21.) Finalmente, nega-se qualquer mastigação física do corpo de Cristo, como se fosse mastigado pelos dentes ou digerido como o alimento ordinário. Uma mastigação supematural é novamente afirmada; mastigação essa que ninguém pode compreender por seus sentidos ou razão.[34]

Embora se considere a doutrina luterana sobre este tema suficientemente clara no Epítome da Fórmula de Concórdia, ela se toma ainda mais clara pela exposição expandida e controvertida na segunda, e na muito mais extensa porção daquele documento, chamado o "Solida Declaratio". O sétimo capítulo daquela Declaração, ao dar o "Status Controvérsias" entre luteranos e reformados, diz que, embora os sacramentarianos (como foram chamados os reformados) tivessem buscado aproximar-se o máximo possível da linguagem dos luteranos e usar as mesmas formas de expressão, quando pressionados, se fez evidente que seu verdadeiro significado era bem diferente. Admitiam a presença do corpo e

do sangue de Cristo na ceia, mas era uma presença para a fé. O corpo real de Cristo está no céu e não na terra; portanto negavam que seu corpo e sangue, “in terra adesse”, e ensinavam que nada no sacramento é recebido pela boca, senão o pão e o vinho. Este é um ponto de diferença entre os luteranos e os reformados. Ensinando os primeiros que o corpo literal, natural, de Cristo, nascido da Virgem Maria, está realmente presente em, com e sob o pão, e seu sangue derramado na cruz, que era a vida de seu corpo enquanto andava sobre a terra, está presente em, com e sob o vinho consagrado. Os últimos ensinam que o corpo natural de Cristo está no

céu, e não na terra, e portanto não está presente nos elementos do pão e na ceia do Senhor. O que está presente, segundo Calvino, não é o corpo e o sangue natural de Cristo, mas uma influência supematural, vivifícante, emanando de seu corpo glorifícado no céu, e comunicando-se ao crente pelo poder do Espírito Santo. Segundo os reformados em geral, não é esse poder supematural do corpo glorifícado de Cristo que está presente e recebido, mas a eficácia sacrifícial de seu corpo partido e seu sangue derramado para a redenção de pecados.

Em segundo lugar, da mesma maneira que a coisa recebida, conforme as duas doutrinas, é diferente, assim são o modo e o órgão e a condição de recepção. Segundo os luteranos, o corpo e o sangue são recebidos “corporaliter”; o órgão é a boca; a única condição é a real recepção do pão e do vinho. O corpo e o sangue de Cristo são recebidos igualmente pelos crentes e incrédulos; embora, para seu bem espiritual, somente pelos primeiros. Segundo os reformados, o modo de recepção não é físico, mas espiritual; o órgão não é a boca, mas a fé; e a condição de recepção é a presença e exercício da fé por parte do comungante. Este ponto de diferença é claramente reconhecido na Fórmula de Concórdia, quando diz que os reformados pensam que o corpo e o sangue de Cristo, “tantum in ccelis, et praeterea nullibi esse, ideoque Christum nobis cum pane et vino verum corpus et verum sanguinem manducandum et bibendum dare, spiritualiter, per fídem, sed non corporaliter ore sumendum”.[35]

A Mastigação

Em terceiro lugar, outro ponto de diferença que a Fórmula de Concórdia realça entre as duas igrejas diz respeito à mastigação ou ao comer que ocorre na Ceia do Senhor. Nosso Senhor, no sexto capítulo do Evangelho de João, embora não trate ali da eucaristia, diz ser ele o verdadeiro pão que desceu do céu, e que todo aquele que comer desse pão viverá etema-mente. E no mesmo capítulo, com uma

mudança de linguagem, porém não de significado, diz ele: “O pão que darei é a minha carne”. “Se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos. Quem comer minha carne e beber meu sangue tem a vida etema, e eu o ressuscitarei no último dia.” Sendo tal a linguagem de Cristo, cada cristão deve admitir que há um sentido em que se pode dizer que o crente propriamente come a carne e bebe o sangue do Filho do homem. A única questão é: O que significa tal linguagem? Segundo os reformadores, o significado é que ela é a condição indispensável de vida etema, que devemos receber Cristo como ele nos é oferecido no evangelho; e como ele nos é ali oferecido como sacrifício por nossos pecados, seu corpo partido e seu sangue derramado por nós, devemos receber e apropriar-nos dele nesse caráter. Recebê-lo como o verdadeiro pão, e comer desse pão, eqüivale a recebê-lo e apropriar-nos dele como sendo para nós a fonte de vida etema; e comer sua carne e beber seu sangue eqüivale a recebê-lo e a apropriar-nos dele como o sacrifício partido e derramado por nossos pecados. Em outros termos, comer é crer. A Fórmula de Concórdia corretamente reconhece esta como a doutrina da Igreja Reformada. Ela diz[36] que os reformados, ao rejeitar o sentido

literal das palavras, “comei, isto é o meu corpo”, ensinam “ut edere corpus Christi nihil aliud ipsis significet, quam credere in Christum, et vocabulum corporis illis nil nisi symbolum, hoc est, signum seu figuram corporis Christi denotet, quod tamen non in terris in sacra ccena preesens, sed tantum in ccelis sifQue os reformados estão certos nesta matéria, pode-se, de passagem, argumentar: (1.) À luz do fato de que nosso Senhor, em João 6, intercala como equivalentes as palavras “comer” e “crer”. Diz ele: “Se alguém comer este pão viverá para sempre”; e “quem crer em mim viverá etemamente. Eu sou o pão da vida”. O mesmo efeito específico se atribui a comer e a crer, e portanto as duas palavras expressam o mesmo ato. (2.) O ato de comer declara-se ser a condição indispensável da vida eterna. “Se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tendes vida em vós mesmos.” Mas a clara doutrina da Bíblia, e a doutrina comum das Igrejas Luterana e Reformada, é que o único comer necessário para a vida eterna é aquele que consiste em crer. Os luteranos vão mais longe que os reformados, fazendo do comer sacramental do corpo e do sangue de Cristo, na ceia, condição essencial à salvação. (3.) Nada é essencial à salvação sob a nova dispensação que não fosse essencial sob a antiga. Esta é também uma parte da fé comum de ambas as igrejas. Porém, sob o Velho Testamento não podia haver outro comer a carne de Cristo além de crer nele como a páscoa, ou o cordeiro de Deus que tira os pecados do mundo. (4.) Qualquer comer físico a carne do corpo de Cristo, e beber seu sangue,

como sentado à mesa com seus discípulos, pareceria algo inconcebível. (5.) Nosso Senhor mesmo, em oposição ao sentido dado a suas palavras pelo povo de Cafamaum, disse: “O Espírito é que vivifica; a carne para nada aproveita; as palavras que eu vos digo são espírito e são vida”. Não foi sua carne literal que ele nos deu a comer, pois isso para nada aproveita. Suas palavras, sobre este tema, tinham de ser entendidas no sentido espiritual.[37]

Contudo, embora os luteranos rejeitem a doutrina dos reformados que ensina que comer o corpo de Cristo, no sacramento, é espiritual e pela fé, e asseverem que ele é físico (corporaliter) e pela boca, todavia resistem energicamente à idéia de que isso se dá segundo o modo de alimentação ordinária. Mantêm que o modo é supematural e incompreensível. Os luteranos distinguem entre uma mastigação espiritual, da qual, diz a Fórmula de Concórdia, Cristo trata especialmente no sexto capítulo de João, e que é pela fé, e uma mastigação sacramental, a qual é pela boca, quando na Ceia do Senhor “verum et substantiale corpus et sanguis Christi ore accipiuntur atque participantur ab omnibus, qui panem illum benedictum et vinum in ccena Dominica edunt et bibunt”. Diz-se que as palavras de Cristo “non potest nisi orali, non autem de crassa, camali, capemaitica, sed de supematurali et incomprehensibili manducatione corporis Christi intelligi”.[38] Sendo incompreensível, naturalmente é inexplicável.

Entretanto, apesar de os luteranos rejeitarem a idéia de que o corpo de Cristo, na Ceia do Senhor, é comido segundo o modo ordinário de alimentação, a linguagem de Lutero sobre este tema, adotada ou defendida por seus seguidores, dificilmente pode ser entendida em algum outro sentido. Em sua instrução a Melancthon,[39] ele diz: “De nossa doutrina, esta é a súmula, que o corpo de Cristo é verdadeiramente comido em e com o pão, de modo que o

que o pão faz e sofre, o corpo de Cristo faz e sofre; ele é distribuído, comido e mastigado (zerbissen) pelos dentes”. Sobre esta passagem, Philippi[40] observa que, quando Lutero diz que isto é *propter unionem sacramentalem*, isso não é inconsistente com a linguagem da Fórmula de Concórdia que nega que o corpo de Cristo seja lacerado pelos dentes e digerido como o alimento ordinário. Ele diz que é análogo à proposição: Deus morreu, não quanto à natureza divina, mas quanto à sua natureza humana assumida. A linguagem de Lutero sobre este tema raramente se ouve dos lábios dos luteranos.

Modo de Presença

Uma coisa está presente onde ela é percebida e onde ela atua. A natureza dessa presença varia com a natureza do objeto do qual ela é afirmada. Um corpo está presente onde ele é percebido pelos sentidos ou atua sobre eles. A alma está presente onde ela percebe e age. Ela está em algum lugar, e não em todos os lugares. Deus está presente em toda a parte, como ele enche a imensidão. Não há porção de espaço do qual ele esteja ausente quanto à sua essência, conhecimento ou poder.[41] Como os luteranos afirmam a presença da substância do corpo e sangue naturais de Cristo na Ceia do Senhor, daquele corpo que nasceu da Virgem e sofreu na cruz; e como aquele corpo era e é material, tudo indica que a presença afirmada é local. É uma presença em um lugar definido. Os reformados, portanto, sempre entenderam que os luteranos afirmam a presença local do corpo de Cristo na Ceia do Senhor. Os luteranos, contudo, negam que ensinem tal presença. Essa, acima de tudo, poderia ser uma disputa acerca de palavras.[42] As partes podem tomar a palavra "local" em sentidos distintos. Os luteranos dizem que o corpo e sangue de Cristo estão com, em e sob o pão e o vinho. São segurados na mão e levados à boca. Isso é tudo o que os reformados querem dizer quando falam de uma presença local; uma presença em uma porção definida de espaço. O magnetismo está localmente presente no magneto; a eletricidade, no vaso Leyden. A alma está localmente presente no corpo. O homem está localmente presente na mente e o corpo, onde ele percebe e age, e onde ele é percebido e onde recebe ações. Os luteranos parecem tomar a palavra "local" em um sentido que caracteriza a presença de um corpo que está exclusiva-

mente presente, ou seja, tanto no sentido de excluir todos os demais corpos da mesma porção de espaço, sendo limitado por ele, quanto de não estar em nenhuma outra parte. Os reformados dizem que é contrário à natureza de um corpo como aquele que pertence ao homem estar ele em muitos lugares ao mesmo tempo, muito menos que encha ele todo o espaço. A idéia de que a carne e sangue de Cristo são onipresentes parece envolver uma contradição. É debalde apelar para a onipresença de Deus. Contradições não são os objetos de poder. Não é uma limitação do poder de Deus dizer que ele não pode fazer o impossível, que ele não pode fazer o certo e o errado, ou o finito e o infinito, como não é uma limitação de sua sabedoria dizer que ele não pode ensinar a inverdade ou a estultícia. Todas essas pressuposições destroem a idéia de Deus como um Ser racional. Se o corpo e sangue de Cristo estão presentes em toda a parte, então são recebidos em cada refeição ordinária da forma como são recebidos na Ceia do Senhor. É insatisfatória a resposta que os luteranos dão a esta objeção, ou seja, que uma coisa é que o corpo de Cristo seja onipresente, e

outra que seja acessível, ou dado em todo lugar; porque a virtude reside no corpo e no sangue, e se estão presentes e recebidos em toda a parte, então operam em toda a parte, pelo menos para os crentes. Se essa onipresença do corpo de Cristo só fosse real depois de sua ascensão, então, como argumenta Müller,[43] os Apóstolos teriam, na instituição da Ceia do Senhor, participado de seu corpo e sangue de maneira peculiar àquela única ocasião, e Cristo, no que diz respeito aos cristãos, apenas predisse que seu corpo seria ubíquo e, portanto, presente na eucaristia. Lutero, pois, diz: "Se Cristo, na Ceia do Senhor, não tivesse pronunciado as palavras 'Isto é o meu corpo', as palavras 'Cristo assenta-se à destra de Deus' provam que seu corpo e sangue podem estar na Ceia do Senhor, bem como em toda a parte".[44] Como Cristo, em sua natureza humana, e portanto em seu corpo humano, assenta-se à destra de Deus; e como a destra de Deus está em toda a parte, seu corpo deve estar em toda a parte, e portanto no pão como usado no sacramento. Entretanto, as representações correntes dos teólogos luteranos sobre este ponto são que a presença do corpo de Cristo na Ceia do Senhor é peculiar, algo que ocorre ali, e não em outro lugar. Essa presença se deve não às palavras da consagração proferidas pelo ministro, mas ao poder onipotente que assistiu a verbalização original das palavras "Isto é o meu corpo", e continua a operar sempre e onde quer que este sacramento seja administrado.

Essa presença do corpo e sangue de Cristo em, com e sob o pão e o vinho tem sido geralmente expressa pelos não-luteranos pelo termo consubstanciação, como distinto da doutrina romanista da transubstanciação. A propriedade dessa palavra para expressar a doutrina de Lutero é admitida por Philippi, se for entendida no sentido em que de fato está implícito por ela quando usada pelos reformados, "das reale Zusammensein beider Substanzen", ou seja, a real coexistência das duas substâncias, a terrena e a celestial. Os luteranos, porém, geralmente fazem objeção à palavra em virtude de ser ela amiúde usada para expressar a idéia de misturar as duas substâncias de modo a formar uma terceira; ou a inclusão local de uma substância pela outra.[45]

A doutrina luterana do modo da presença do corpo e sangue de Cristo, na eucaristia, é assim cuidadosamente expressa por Gerhard:[46] "Quam vere in sacra ccena praesens est res terrena, panis et vinum: tam vere etiam praesens res coelestis, corpus et sanguis Christi: proinde credimus, docemus et confítemur in eucharistiae sacramento veram, realem et substantialem corporis et sanguinis Christi praesentiam, exhibitionem, manducationem et bibitionem, quas

praesentia non est essentialis conversio panis in corpus et vini in sanguinem Christi, quam transubstantionem vocant, neque est corporis ad panem, ac sanguinis ad vinum extra usum coenae localis aut durabilis, neque est panis et corporis Christi personalis unio, qualis est divinas et humanas in Christo unio, neque est localis inclusio corporis in panem, neque est impanatio, neque est incorporatio in panem, neque est consubstantio, qua panis cum corpore Christi, et vinum cum ipsius sanguine in unam massam physicam coalescat: neque est naturalis inexistentia, neque delitescentia corpusculi sub pane, neque quidquam hujusmodi camale aut physicum; sed este prassentia et unio sacramentalis, quae ita comparata est, ut juxta ipsius salvatoris nostri, veracis, sapientis, et omnipotentis institutionem, pani benedicto tanquam medio divinitus ordinato corpus: et vino benedicto tanquam medio itidem divinitus ordinato, sanguis Christi modo nobis incomprehensibili uniatur, ut cum illo pane corpus Christi una manducatione sacramentali et cum illo vino sanguinem Christi una bibitione sacramentali in sublimi mysterio sumamus, manducemus ac bibamus. Breviter nonàTrouoíav absentiam, non *kvowíav* inexistentiam, non ouvouoíav consubstantionem, non (letouoíav transubstantionem, sed irapouoíav corporis et sanguinis Christi in sacra ccena statuimus".

Toda a doutrina da Igreja Luterana sobre a Ceia do Senhor é sucinta e autoritativamente declarada no "Articuli Visitatorii" publicado em 1592 para o eleitorado e províncias noroestes da Saxônia, o qual se requeria que todos os oficiais e mestres da igreja adotassem. O primeiro artigo é como se segue: "Pura et vera doctrina nostrarum Ecclesiarum de Sacra Ccena. (1.) Quod verba Christi: Accipite et comedite, hoc est corpus meum: Bibite, hic est sanguis meus simpliciter, et secundum literam, sicut sonant, intelligenda sint. (2.) Quod in sacramento duae res sint, quae exhibentur et simul accipiuntur: una terrena, quae est panis et vinum; et una coelestis, quae est corpus et sanguis Christi. (3.) Quod haec unio, exhibitio et sumptio fiat hic inferius in terris, non superius in ccelis. (4.) Quod exhibeatur et accipiatur verum et naturale corpus Christi, quod in cruce pependit, et veras ac naturalis sanguis, qui ex Christi latere fluxit. (5.) Quod corpus et sanguis Christi non fíde tantum spiritualiter, quod etiam extra ccenam fíeri potest, sed cum pane et vino oraliter, modo tamen imperscratabili, et supematurali, illic in ccena accipiantur, idque in pignus et certificationem resurrectionis nostroram corporum ex mortuis. (6.) Quod oralis perceptio corporis et sanguinis Christi non solum fíat a dignis, veram etiam ab indignis, qui sine poenitentia et vera fíde accedunt; eventu tamen diverso. A dignis enim percipitur ad salutem, ab indignis autem ad judicium".[47]

O Benefício Recebido na Ceia do Senhor

Na Confissão de Augsburgo, na Apologia, nos Catecismos Maior e Menor e na Fórmula de Concórdia, declaram-se ser os benefícios conferidos aos crentes, neste sacramento, o

perdão do pecado e a confirmação da fé. Estes são declarados como seus efeitos especiais e tencionados. Assim, no Catecismo Menor, a pergunta formulada é: "Quid vero prodest, sic comedisse et bibisse?". Eis a resposta: "Id indicant haec verba: Pro vobis datur; et: effunditur in remissionem peccatorum. Nempe nobis per verba illa in sacramento remissio peccatorum, vita, justitia et salus donentur. Ubi enim remissio peccatorum est, ibi est et vita et salus". A pergunta seguinte é: "Qui potest corporalis illa manducatio tantas res effícere?". À ela se dá a seguinte resposta: "Manducare et bibere ista certe non effíciunt, sed illa verba, quae hic ponuntur: Pro vobis datur, et: Effunditur in remissionem peccatorum; quae verba sunt una cum corporali manducatione caput et summa hujus sacramenti. Et qui credit his verbis, ille habet, quod dicunt, et sicut sonant, nempe remissionem peccatorum".[48] Com o mesmo propósito, no Catecismo Maior, depois de fazer referência às palavras de instituição, diz-se que, no acesso à Ceia do Senhor, recebemos a remissão de pecados. "Quare hoc? Ideo, quod verba illic extant et haec dant nobis. Siquidem propterea a Christo jubeor edere et bibere, ut meum sit, mihique utilitatem afferat, veluti certum pignus et arrhabo, imo potius res ipsa, quam pro peccatis meis, morte et omnibus malis ille opposuit et oppignoravit. Inde jure optimo cibus animae dicitur, novum hominem alens atque fortificans".[49]

Tudo o que se diz aqui está em perfeita concordância com a doutrina reformada, tanto no tocante aos benefícios a serem derivados deste sacramento quanto no tocante à fonte da qual tais benefícios devem ser recebidos. O comungante crente recebe à mesa do Senhor os benefícios de sua morte redentora, e sua fé é confirmada pelos selos e penhor divinamente designados das promessas de Deus. E o sacramento tem esses efeitos, porque através da graça do Espírito Santo o comungante digno abraça pela fé a oferta de perdão e a aceitação feita na ordenança. Isso implica a ignorância ou o repúdio da idéia de que os benefícios conferidos devem ser atribuídos a alguma influência mágica ou supematural do corpo e sangue reais e naturais de Cristo, os quais, segundo a doutrina luterana, são oralmente recebidos nesta ordenança; ou a uma influência divina emanando do corpo glorificado de Cristo no céu; ou à vida teantrópica de Cristo comunicada ao crente como uma nova lei orgânica. Não obstante, há

outro modo de representação corrente nos escritos de Lutero e dos luteranos. Segundo essa representação, há um poder divino supematural inerente ao corpo e sangue de Cristo, o qual, sendo recebido na Ceia do Senhor, comunica ao crente, quanto à alma e ao corpo, uma nova vida espiritual e imortal. Assim, em seu Catecismo Maior, na resposta à pergunta como o pão e o vinho podem ter o poder atribuído à Ceia do Senhor, ele diz que não é o pão como tal que produz o efeito, "mas aquele pão e vinho que são o corpo e o sangue de Cristo, e que têm as palavras [de instituição] conectadas neles". A isso, ele adiciona: "Quin etiam illud pro certo constat, Christi corpus et sanguinem nequaquam rem otiosam et infrugiferam esse posse, quae nihil fructus aut utilitatis afferat".[50] Os Catecismos de Lutero têm autoridade simbólica, havendo sido adotados por toda a Igreja Luterana. A mesma autoridade não pertence a seus escritos privados, nos quais a idéia avançada do poder gerador de vida do corpo e sangue de Cristo como recebidos no sacramento é (pelo menos como ami-

úde entendida) mais plenamente expandida. Em sua obra intitulada "Das diese Worte Christi, 'das ist mein Leib u. s. w.\ noch fest stehen wider die Schwarmgeister", publicada em 152 7,[51] ele diz que Cristo nos dá seu próprio corpo e sangue como alimento "a fim de que com tal penhor nos assegure e nos conforte, para que nosso corpo viva para sempre, porque aqui na terra ele desfruta do alimento vivo e eterno".[52] "A boca que corporalmente come a carne de Cristo não sabe, é verdade, o que ela come, mas o coração sabe: por si mesmo nada ganharia, pois não pode compreender a palavra [da promessa]. Mas o coração bem sabe o que a boca come. Pois ele compreende a palavra e come espiritualmente o que a boca come corporalmente." Visto, porém, que a boca é um membro do coração, ela deve viver para sempre, porque o corpo fisicamente come o mesmo alimento eterno, o qual a alma consigo come espiritualmente. Ainda:[53] "O coração não pode comer fisicamente, e a boca não pode comer espiritualmente. Deus, contudo, dispôs para que a boca coma pelo coração, fisicamente, e o coração coma pelo corpo espiritualmente, assim ambos são satisfeitos com o mesmo alimento e são salvos. Porque o corpo, não tendo entendimento, não sabe que ele come o alimento pelo qual viva etemamente. Porque ele não o alimenta, porém morre e modela, como se houvera comido outro alimento, como um bruto irracional. Mas a alma vê e entende que o corpo deve viver para sempre, porque ele é participante de um alimento eterno; o qual não permitirá que ele deteriore e se debilite no túmulo".[54] Ainda mais fortemente é esta idéia expressa em passagens tais como as seguintes. Quando uma pessoa

come este alimento,[55] “ele muda (verdãut) e transforma sua carne, de modo que se toma espiritual, ou seja, se veste com a vida imortal e bem-aventurada, como Paulo, 1 Coríntios 15.44, diz: ressuscita um corpo espiritual”. Lutero apresenta o que ele chama de uma grosseira ilustração. Presume um lobo a devorar uma ovelha, e a carne da ovelha possuindo poder suficiente para transformar o lobo em ovelha. “Assim nós, quando comemos a carne de Cristo física e espiritualmente, o alimento é tão forte que nos muda nele mesmo, de sorte que, de pessoas carnais, pecaminosas, mortais, somos mudados em pessoas espirituais, santas e vivas; tais já somos nós, mas ocultos na fé e na esperança, e não ainda revelados; no dia final o veremos”. Ainda:[56] “Deus está nesta carne. Ela é divina e espiritual (uma tradução fraca de ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch), está em Deus e Deus está nela, portanto ela é viva e dá vida, tanto no que tange à alma quanto ao corpo, a tudo o que ele come”. E mais:[57] “Se o comemos fisicamente, assim ele permanece em nós fisicamente, e nós nele. Ele não é digerido e assimilado, mas continuamente nos transforma, a alma para a justiça e o corpo para a imortalidade”. Depois, citando estas e semelhantes passagens, Philippi admite que ensinam

que “o corpo de Cristo é não só o penhor de nossa ressurreição, mas também é o poder gerador de vida, operoso, através do qual nosso corpo é preparado para nossa ressurreição final”.[58]

Há, na mente de Lutero, dois conceitos do beneficio da Ceia do Senhor. Ele comumente representa seu benefício especial como sendo o perdão de pecados, o qual é recebido onde quer que se exerça fé no evangelho. Este efeito se deve não ao que é recebido no sacramento, pela boca, mas à Palavra como recebida pela fé. Segundo esse conceito, como o diz Domer,[59] a Ceia do Senhor é sinal e penhor do perdão de pecado. A este conceito, acrescenta ele, a Igreja Luterana aderiu. Portanto, a Apologia declara: “Idem effectus est verbi et ritus, sicut praxlare dictum est ab Augustino, sacramentum esse verbum visibile, quia ritus oculis accipitur, et est quasi pictura verbi, idem significans, quod verbum. Quare idem est utríusque effectus”.[60]

Em outros tempos, contudo, Lutero, como transparece das passagens supracitadas, atribui à Ceia do Senhor efeito peculiar devido ao corpo real e natural de Cristo nela recebido, o qual, em virtude de sua união com a natureza divina dele, está imbuído com poder supematural e vivificante. A esse poder ele atribui a gloriosa ressurreição futura do crente. Nisso ele fez alguma

aproximação à doutrina moderna de que a obra redentora de Cristo consiste na infusão em nossa natureza de uma nova energia, ou lei orgânica, a qual, por um processo de desenvolvimento natural e histórico, opera a salvação da alma e do corpo. Julius Müller se alegra de que esse conceito não fincou raízes na Igreja Luterana, o qual, diz ele, é contrário às Escrituras. Se a ressurreição dos crentes se deve ao corpo de Cristo, como recebido na Ceia do Senhor, o que é feito das crianças, dos confessores e mártires, bem como de todos os santos veterotestamentários, que nunca tomaram parte na Ceia do Senhor?[61]

§ 19. *A Doutrina da Igreja de Roma sobre a Ceia do Senhor*

Os romanistas consideram a eucaristia sob dois aspectos distintos: como um sacramento e como um sacrifício. O último, em seu sistema, é muito mais importante. Mõhler, em seu "Symbolik", ignora quase inteiramente o caráter sacramental. E no culto da Igreja de Roma o

sacrifício da missa é o ponto central. Nos livros simbólicos, contudo, os dois conceitos são conservados distintos. É um sacramento, porquanto significa, contém e comunica graça. Inclui um sinal externo e a coisa simbolizada. Os sinais externos são o pão e o vinho, os quais retêm sua forma depois da consagração e depois da mudança em sua substância ali afetada. As coisas simbolizadas são: (1.) A paixão de Cristo. (2.) A graça de Deus dada no sacramento. (3.) A vida eterna.[62] Ele tem a virtude de produzir graça. "On voit", diz o Cardeal Gousset no lugar referido, "que le signe eucharistique est un signe qui a la vertu de produire la grace; mais il n'a cette vertu que par 1'institution de Jésus Christ".

A graça concedida não é a vida espiritual, pois esta é comunicada no batismo e está pressuposta naqueles que recebem a eucaristia como um sacramento. Sobre este ponto, a linguagem do Catecismo Romano, e outras autoridades romanistas, é explícita, e em tonalidade evangélica e protestante. Assim diz o Catecismo: "Constat quemadmodum mortuis corporibus naturale alimentum nihil prodest, ita etiam animae, quas spiritu non vivit, sacra mysteria non prodesse, ac propterea panis, et vini speciem habent, ut significetur, non quidem revocandae ad vitam animae, sed in vita conservandas causa instituía esse".[63] Os benefícios recebidos são análogos aos que o corpo recebe de seu alimento natural. O pão e o vinho fortalecem e renovam o corpo; assim a eucaristia fortalece e renova a alma. E mais que isso, o alimento do corpo é transformado no corpo; enquanto o alimento divino recebido neste sacramento transforma a

alma em sua própria natureza. “Neque enim hoc sacramentum in substantiam nostram, ut panis, et vinum, mutatur; sed nos quodam modo in ejus naturam convertimur: ut recte illud D. Augustini ad hunc locum transferri possit:[64] ‘Cibus sum grandium; cresce, et manducabis me. Nec tu me in te mutabis, sicut cibum camis tuae; sed tu mutaberis in me’”.[65]

Os luteranos fazem do perdão de pecados uma bênção da qual o crente necessita constantemente, o grande benefício desta ordenança. Este não é seu desígnio no conceito dos romanistas, pois ensinam que ter o homem acesso ao altar em um estado de pecado mortal é terrível profanação. Ordenam, pois, a confissão e a absolvição no sacramento da penitência como uma preparação necessária para esta ordenança. Somente os pecados veniais são remitidos pela recepção do sacramento da Ceia do Senhor. Não obstante, como, segundo os romanistas, Cristo está realmente em ambas as naturezas presente na eucaristia, dizem que “necessário fons omnium gratiarum dicenda est, cum fontem ipsum ccelestium charismatum, et donorum, omniumque sacramentorum auctorem Christum dominum admirabili modo in se contineaf’.[66] A virtude da eucaristia, tanto como sacramento quanto como sacrifício, repousa, segundo os romanistas, na doutrina da transubstanciação.

Transubstanciação

Cristo está presente nesta ordenança, não espiritualmente, como ensinam os reformados, nem pela presença real de seu corpo e sangue em, com e sob o pão e o vinho, mas por ser o pão e o vinho, pelo onipotente poder de Deus, mudados em seu corpo e sangue. Como na festa em Caná da Galiléia a água foi transformada em vinho, assim na eucaristia o pão e o vinho são transformados em e permanecem o corpo e o sangue de Cristo. Esta doutrina é assim apresentada nos Cânones do Concilio de Trento:

“1. Si quis negaverit, in sanctissimae eucharistiae sacramento contineri vere, realiter, et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima, et divinitate Domini nostri, Jesu Christi, ac proinde totum Christum, sed dixerit tantummodo esse in eo, ut in signo, vel figura aut virtute; anathema sit.

“2. Si quis dixerit in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis, et vini, una cum corpore et sanguine Domini nostri, Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus duntaxat

speciebus panis, et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transubstantionem applellat; anathema sit.

“3. Si quis negaverit, in venerabili sacramento eucharistiae sub unaquaque specie, et sub singulis cujusque speciei partibus, separatione facta, totum Christum contineri; anathema sit.

“4. Si quis dixerit, peracta consecratione, in admirabili eucharistiae sacramento non esse corpus, et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, sed tantum in usu dum sumitur, non autem ante, vel post; et in hostiis, seu particulis consecratis, quae post communionem reservantur, vel supersunt, non remanere verum corpus Domini; anathema sit.

“5. Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire; anathema sit.

“6. Si quis dixerit, in sancto eucharistiae sacramento Christum, unigenitum Dei filium, non esse cultu latriae, etiam externo, adorandum; atque ideo nec festiva peculiari celebritate venerandum; neque in processionibus, secundum laudabilem, et universalem ecclesiae ritum, et consuetudinem, solemniter circumgestandum, vel non publice, ut adoretur, populo proponendum, et ejus adoratores esse idololatras; anathema sit.

“7. Si quis dixerit, non licere sacram eucharistiam in sacrario reservari, sed statim post consecrationem adstantibus necessário distribuendam, aut non licere, ut illa ad infirmos honorifice deferatur; anathema sit.

“8. Si quis dixerit, Christum, in eucharistia exhibitum, spiritualiter tantum manducari, et non etiam sacramentaliter, et realiter: anathema sit.

“9. Si quis negaverit, omnes, et singulos Christi fídeles utriusque sexus, cum ad annos discretionis pervenerint, teneri singulis annis, saltem in paschate, ad communicandum, juxta prseceptum sanctse matris ecclesise; anathema sit.

“10. Si quis dixerit, non licere sacerdoti celebranti seipsum communicare; anathema sit.

“11. Si quis dixerit, solam fidem esse suffícientem praeparationem ad sumendum sanctissimae eucharistiae sacramentum; anathema sit. Et ne tantum sacramentum indigne atque ideo in mortem, condemnationem sumatur, statuit, atque declaret

ipsa sancta synodus, illis, quos conscientia peccati mortalis gravat, quantumcunque etiam se contritos existiment, habita copia confessoris, necessário praemittendam esse confessionem sacramentalem. Si

quis autem contrarium docere, peedicare, vel pertinaciter asserere, seu etiam publice disputando defendere prassumpserit eo ipso excommunicatus existat".[67]

À luz dessas afirmações transparece, primeiramente, no tocante aos elementos do pão e vinho, que, no ato e através do ato de consagração, toda a sua substância é transformada. Não permanece nada da substância ou essência de ambos. Entretanto, os acidentes, ou propriedades sensíveis, continuam como eram. A forma, cor, estado, sabor, odor, a gravidade específica, suas afinidades químicas e suas qualidades nutritivas permanecem iguais. Quanto aos sentidos, e no que diz respeito à análise química e física, ou quanto a seu crédito, nenhuma mudança ocorre. Como as propriedades sensíveis do pão e do vinho não são nem podem ser inerentes à substância do corpo e do sangue de Cristo, e como sua própria substância não mais existe, tais propriedades não são inerentes a nenhuma substância. "Cum antea demonstratum sit, corpus Domini, et sanguinem vere in sacramento esse, ita nulla amplius subsit panis, et vini substantia; quoniam ea accidentia Christi corpori, et sanguini inhaerere non possunt: relinquitur, ut supra omnem naturae ordinem ipsa se, nulla alia re nisa, sustentent, hasc perpetua, et constans fuit catholicae Ecclesiae doctrina".[68]

Em segundo lugar, quanto ao que se diz estar presente sob as espécies do pão e do vinho, é o corpo e o sangue de Cristo; o corpo que pendeu na cruz; o sangue que fluiu de seu lado; com os nervos, ossos e tudo o que pertence à completude do homem. ("Ossa, nervi, et qufficumque ad hominis perfectionem pertinent".)[69] Entretanto, como o corpo de Cristo está inseparavelmente ligado à sua alma, de modo que onde um está o outro deve estar; e como sua alma está semelhantemente ligada à sua divindade, segue-se que o Cristo inteiro, corpo, alma e divindade, está presente e é recebido oralmente, ou seja, pela boca do comungante. "Docere autem oportet, Christum nomen esse Dei, et hominis, unius scilicet personae, in qua divina, et humana natura conjuncta sit, quare utramque substantiam, et quee utriusque substantias consequentia sunt, divinitatem, et totam humanam naturam, quee exanima, et omnibus corporis partibus, et sanguine etiam constat, complectitur: quee omnia in sacramento esse credendum est, nam cum in coelo tota humanitas divinitati, in una persona, et hypostasi conjuncta sit, nefas est suspicari, corpus, quod in sacramento inest, ab eadem divinitate sejunctum esse".[70]

Em terceiro lugar, o Cristo inteiro está no pão e o Cristo inteiro está no vinho:[71] e não apenas isso, mas em cada e em toda partícula de ambas as espécies. Assim diz o Catecismo: “non solum in utraque specie, sed in quavis utriusque speciei partícula totum Christum contineri”.

Em quarto lugar, os luteranos ensinam que a presença do corpo e sangue de Cristo em, com e sob o pão e o vinho se limita ao tempo da administração do sacramento. Os romanistas, em contrapartida, ensinam que, como total transformação da substância dos elementos na substância do corpo e sangue de Cristo, essa mudança é permanente. Disso se infere: (1.)

Que a hóstia consagrada, contendo o Cristo inteiro, pode ser preservada. (2.) Que ela pode ser levada aos enfermos. (3.) Que ela pode ser carregada em procissões. (4.) Que ela deve ser adorada.

Sabe-se muito bem que os romanistas distinguem entre o “cultus civilis”, ou culto (isto é, respeito) devido a nossos superiores entre os homens; ôotAeía, devido aos santos e anjos; ó-trepõouXeíot, devido à Virgem Maria; *Xazpda*, devido unicamente a Deus. A base desse culto é a posse real ou hipotética das perfeições divinas em seus objetos. Quando nosso Senhor esteve na terra, ele era o objeto próprio desse culto divino, porque era Deus manifestado na came. O culto terminava na pessoa; e essa pessoa é e era divina. Se os cristãos erram em crer que a pessoa conhecida na história como Jesus de Nazaré era e é o Eterno Filho de Deus vestido de nossa natureza, então cultuá-lo eqüivale à idolatria. Atribuem perfeições divinas e prestam honras divinas a uma criatura, e nisso consiste a essência da idolatria. Semelhantemente, os romanistas ensinam que Àatpeíoc, o culto devido exclusivamente a Deus, deve ser prestado à hóstia ou obreia consagrada. Esse culto, naturalmente, deve ser prestado à hóstia como tal, algo mais que o culto que os cristãos prestavam ao corpo e ao sangue de Cristo, quando esteve aqui na terra. Mas os romanistas cultuam a hóstia com base na suposição de que ela é o corpo de Cristo, à qual sua alma e divindade se acham inseparavelmente vinculadas. Se porventura sua doutrina da transubstanciação for falsa; se a hóstia não for mais o corpo de Cristo que qualquer outra porção de pão; se sua alma e divindade não estiverem mais presentes nela do que outro pão, então devem admitir que o culto à hóstia é tão pura e simplesmente idolatria como o mundo jamais viu. Como todos os protestantes crêem que a doutrina da transubstanciação é totalmente antibíblica e falsa, são unânimes em denunciar o culto aos elementos consagrados como

idolatria.

Prova da Doutrina

Os argumentos enfáticos dos romanistas em apoio ao terrível dogma da transubstanciação derivam em parte das Escrituras e em parte da tradição. Sem esta, aquelas, com toda a evidência, mesmo na estima dos próprios romanistas, seria de pouca monta. A passagem bíblica principalmente vindicada é João 6.48-65. Quanto a esse discurso de nosso Senhor, o Cardeal Gousset estabelece duas proposições: primeiro, que deve ser entendido em referência à Ceia do Senhor; e, segundo, que o comer de que se fala é oral, pela boca, e não meramente espiritual, pela fé. Se esses pontos forem admitidos, segue-se que nosso Senhor fala de um comer literal de sua came, e portanto que sua came seria, no sentido literal das palavras, comida na Ceia do Senhor. Deve-se admitir que esse comer é necessário à admissão da doutrina da transubstanciação. Neste lugar, basta dizer desse argumento que ele prova demais. Nosso Senhor expressamente declara que o comer do qual ele fala é essencial à salvação. Se, pois, suas palavras devem ser entendidas como uma referência à Ceia do Senhor, então a participação nesse sacramento é essencial à salvação. Isso, porém, a Igreja de Roma explicitamente nega e, em consistência com todo o seu sistema, insiste em negar. Os romanistas ensinam que a vida espiritual é tão necessária a uma experiência dos benefícios deste sacramento, como é a vida natural em ser o corpo nutrido pelo alimento.[72]

Ensinam ainda que o batismo, o qual precede a eucaristia, comunica todos os benefícios salvíficos da redenção de Cristo; portanto não podem fazer a eucaristia essencial e, conseqüentemente, não podem, sem contradizer a Cristo ou a si mesmos, interpretar João 6.48-65 como uma referência à Ceia do Senhor.[73] [74] [75]

Apelam, naturalmente, para as palavras da instituição: “Isto é o meu corpo”. Neste argumento já se disse o bastante. Não há necessidade de entender-se tais palavras literalmente, mais que a declaração de Cristo “Eu sou o pão da vida” ou “Eu sou a porta”. Os elementos são declarados como sendo pão e vinho, tanto por Cristo como pelos Apóstolos, tanto antes quanto depois da consagração.

[1]

O falecido dr. Cutler, de saudosa memória, anteriormente reitor da Igreja de St. Ana, Brooklyn, um pouco antes de sua morte, encontrou o escritor na Chestnut Street, Filadélfia, e, sem uma palavra de

saudação, disse: “Você já pensou na diferença entre comunhão com Deus e comunhão com Cristo?”, e prosseguiu sem acrescentar uma palavra sequer. Estas foram as últimas palavras que o escritor já ouviu dos lábios de alguém que o Espírito às vezes tem tocado com uma brasa do altar.

2

“Extra eorum [sacramentorum] usum fidelibus constat, quae illic figuratur veritas. Sic baptismo abluta sunt Pauli peccata, quae jam prius abluta erant. Sic idem baptismus Comelio fuit lavacrum regenerationis, qui tamen jam Spiritu Sancto donatus erat. Sic in ccena se communicat Christus, qui tamen et prius se nobis impertierat et perpetuo manet in nobis.” *Consensus Tigurinus,* art. xix; Niemeyer, *Collectio Confessionum,* p. 195.

3

Niemeyer, p. 212. “Quod deinde prosequimur, fidelibus spiritualium bonorum effectum quae figurant sacramenta, extra eorum usum constare, quando et quotidie verum esse experimur et probatur Scripturae testimoniis mirum est s cui displiceat,”

4

Ver *Institutio,* IV.xiv, §§ 20-26, especialmente §§ 23,26; edição de Berlim, 1834, parte ii, pp. 362-367.

5

“Corpus Christi in ccelis est ad dextram patris. Sursum ergo elevanda sunt corda, et non defigenda in panem, nec adorandus dominus in pane. Et tamen non est absens ecclesias suae celebranti ccenam dominus. Sol absens a nobis in ccelo, nihilominus efficaciter praesens est nobis: quanto magis sol justitias Christus, corpore in ccelis absens nobis, praesens est nobis, non corporaliter quidem, sed spiritualiter per vivificam operationem.” (XXI; Niemeyer, *Collectio Confessionum,* Leipzig, 1840, p. 522.) Diz Calvino (*Consensus Tigurinus,* XXI; *Ibid.,* p. 196): “Prassertim vero tollenda est quaslibet localis prsesentias imaginatio. Nam quum signa hic in mundo sint, oculis cemantur, palpentur manibus: Christus quatemus homo est, non alibi quam in ccelo, nec aliter quam mente et fidei intelligentia quaerendus est. Quare perversa et impia superstitio est, ipsum sub elementis hujus mundi includere”,

6

Consensus Tigurinus, X; p. 194.

7

Summe of Christian Religion, por Zacarias Ursino, Londres, 1645, *Catechism of Christian Religion,* quest. 77, p. 434.

8

9

“Deus panem vivificum misit, qui de coelo descendit nempe Jesum Christum: is nutrit et sustentat vitam fidelium spiritualem, si comedatur, id est, applicetur et recipiatur Spiritu per íidcrn.” XXXV; *Collectio Confessionum*, de Niemeyer, p. 385.

10

“Sunt enim qui manducare Christi camem, et sanguinem ejus bibere, uno verbo definiunt, nihil esse aliud, quam in Christum ipsum credere. Sed mihi expressius quiddam ac sublimius videtur voluisse docere Christus in praeclara illa concione, ubi camis suse manducationem nobis commendat: nempe vera sui participatione nos vivificari, quam manducandi etiam ac bibendi verbis ideo designavit, ne, quam ab ipso vitam percipimus, simplici cognitione percipi quispiam putaret. Quemadmodum enim non aspectus, sed esus panis corpori alimentum suffícit, ita vere ac penitus participem Christi animam fieri convenit, ut ipsius virtute in vitam spiritualem vegetetur. ínterim vero hanc non aliam esse, quam fidei manducationem fatemur, ut nulla alia fingi potest. Verum hoc inter mea et istorum verba interest, quod illis manducare est duntaxat credere: ego credendo manducari Chrsiti camem, quia fide noster efficitur, eamque manducationem fructum effectumque esse fidei dico *"Institutio*, IV.xvii.5; edição de Berlim, 1834, pp. 403,404.

11

Greek Testament, João 6.53; edição de Londres, 1859, vol. i, p. 723.

12

Ver seu *Consensionis Capitum Exposiío*, Niemeyer, pp. 213, 214.

13

Ibid., p. 215.

14

Art. xxi.xxiii; Niemeyer, p. 196.

15

Niemeyer, p. 214.

16

Ver p. 1486.

17

Uma das numerosas teorias concernentes à eucaristia que prevaleceram mais ou menos na igreja primitiva foi aquela que é conhecida na história da doutrina como consubstanciação. Como no homem a alma se acha unida ao corpo comunicando-lhe vida e eficiência sem que ela se converta em matéria, ou sem converter o corpo em espírito; e como o Logos Eterno se fez carne ao tomar para si um verdadeiro corpo e uma alma racional, sem receber nada humano em sua natureza divina, ou sem comunicar divindade à sua humanidade, assim o mesmo Logos se une ao pão consagrado sem nenhuma mudança substancial nele ou em si mesmo. Sua relação com o pão, contudo, é análoga àquela da alma com o corpo no homem, e do Logos com a humanidade na pessoa de nosso Senhor. Como a apropriação de nossa natureza pelo Filho de Deus é expressa pela palavra "encarnação", assim sua apropriação e união com o pão na Ceia do Senhor são denominadas "consubstanciação". O único eminente teólogo moderno (até onde o escritor sabe), que advogou esta doutrina, foi o falecido dr. August Hahn, da Universidade de Leipzig. "O pão e o vinho", diz ele, "na Ceia do Senhor são o que o corpo humano anteriormente foi quando o Filho de Deus (o Logos divino) esteve aqui na terra; ou seja, o meio de sua presença e eficiência perceptíveis naqueles que o recebem num coração penitente e crente; são, portanto, iguais ao corpo e sangue de Cristo; visto que neles o Senhor, que é a Luz, a Vida e a Ressurreição, se comunica real, verdadeira e essencialmente (wirklich und wahrhaftig und wesentlich) a seu povo, e faz deste pão, o pão da vida eterna." Ver *Lehrbuch des Christlichen Glaubens*, de August Hahn, Leipzig, 1828, p, 602. Na página 603, diz ele, Lutero estava certo em rejeitar a doutrina da transubstanciação, e "e estaria certo se houvera ensinado que, *em*, *com* e *sob* o pão e o vinho, na Santa Ceia, atual, essencial e realmente (wirklich und wesentlich) recebemos a presente pessoa de Jesus Cristo ou o Logos, e por isso este pão e este vinho são o corpo e o sangue de Cristo, nos quais ele agora comunica aos crentes o pão que é lá do céu, como primeiramente, quando veio em carne e sangue literais, deu-se a eles. Lutero, porém, errou quando asseverou que, *em*, *com* e *sob o* pão e o vinho, o corpo real que sofreu por nós, e o sangue de Jesus Cristo que foi derramado por nós, se nos comunicam, porque, segundo as Escrituras (ICo 15.45-50), o corpo espiritual, celestial, de nosso Senhor glorificado, não é carne e sangue; e um corpo, qualquer que seja natureza, não pode, como corpo, ser ubíquo."

18

Ad Ephesios, xx; *Epistles*, edição de Oxford, 1709, p. 19.

19

Kirchliche Glaubenslehre, von D. Fr. Ad. Philippi, ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock, Gütersloh, 1871, vol. v, p. 266.

20

A distinção de mente e matéria comumente aceita sobre esta teoria tem de ser admitida. Elas não são duas substâncias distintas com propriedades ou atributos distintos e incompatíveis.

21

John xiv.20; Commentar, terceira edição, Kõnigsberg, 1838, vol. ii, p. 352.

22

Para evitar o risco da deturpação, a exibição dos princípios deste aspecto moderno da teologia foi dada

em grande medida na linguagem de seus defensores. Não se dá nenhuma referência a nomes, de sorte que ninguém é responsabilizado pelos conceitos expressos. A experiência ensina que citar as palavras de uma pessoa não é seguro contra a acusação de distorção. O escritor ficou triste em saber que seu amigo de mais de quarenta seguidos, o dr. John W. Nevin, se considera injustamente acusado por nós de sustentar doutrinas que ele energicamente repudia. Na página 802 do segundo volume desta obra, ele é citado como a afirmar que as idéias cristológicas de Hegel "são muito significativas e cheias de instrução". Isso foi elaborado de modo a culpá-lo de ser totalmente hegeliano. Quanto a essa construção, diríamos, primeiramente, que nada estava tão fora da mente do escritor a intenção de fazer tal atribuição; e, em segundo lugar, que a linguagem usada não dá espaço algum para tal interpretação. Na página precedente (428), Domer é citado como a dizer que "os fundamentos da nova cristologia foram lançados por Schelling, Hegel e Schleiermacher". Domer certamente não pretendia notificar que todos os cristologistas modernos, que se incluíram, eram hegelianos, Tampouco pretendíamos anunciar que o dr. Nevin adotara a filosofia de Hegel como um sistema, o qual, sabemos nós à luz de sua própria autoridade, ele abominava.

Também afirma-se que o dr. Nevin é descrito como a negar a divindade de Cristo, porque é citado a afirmar que nosso Senhor foi o homem ideal, ou o homem perfeito, que "sua natureza divina é ao mesmo tempo humana no mais pleno sentido" *(Mystical Presence*, Filadélfia, 1846, p. 174). Aqueles que entendem tal linguagem como envolvendo necessariamente a negação da divindade de Cristo esquecem o fato de que a unicidade de Deus e o homem é o princípio primário da Nova Teologia. Mesmo os luteranos sustentam que a humanidade de Cristo é capaz de receber os atributos da divindade, que como homem ele é onisciente, onipresente e onipotente. Schleiermacher, como o entendemos, não tinha outro Deus pessoal senão Cristo. Não temos dúvida, e nunca notificamos algo em contrário, de que o dr. Nevin, embora faça de Cristo o homem ideal ou perfeito, lhe atribui, em sua teoria e em seu coração, todas as perfeições com que o crente mais devoto em sua divindade reveste o adorável Redentor. Como ele concilia isso com o homem Ideal tal qual o apresenta, e com a afirmação de que ele não tem senão uma vida, e essa vida no mais pleno sentido humano, não nos cabe dizer. A mesma coisa, contudo, é feita por muitos outros além do dr. Nevin.

23

Christliche Dogmatik, III.iii.2, § 444; Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 316.

24

Ibid., III.iii.2.2. B. § 545; vol. ii, p. 651.

25

Na página 322, Ebrard, ao tratar da regeneração e da união mística com Cristo nela efetuada, cita a seguinte passagem de *The MysticalPresence*, do dr. J. W. Nevin, Filadélfia, 1846, p. 160, expressando seus próprios conceitos sobre o tema: "A pessoa de Cristo é una, e a pessoa do crente é una; e para assegurar uma comunicação real de toda a vida humana do primeiro sobre a personalidade do segundo, só é necessário que a comunicação flua do centro da vida de Cristo e penetre o centro da nossa".

26

Christliche Dogmatik, III.iii.2.2. B. § 545; Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 650.

27

Kirchtíche Glaubenslehre, von D. Fr. Ad. Philippi, Gütersloh, 1871, vol. v, pp. 364-380.

28

Os luteranos põem grande ênfase sobre o fato de que em Mateus 26.26, *xomo* (isto) é neutro, e apxoç (pão) é masculino, e portanto que o significado não pode ser “Este pão é o meu corpo”, mas “Isto que vos dou a comer é o meu corpo”. Deve-se admitir que o pronome neutro não pode referir-se, gramaticalmente, ao substantivo masculino, mas, evidentemente, refere-se a ele *adsensum.* “Esta coisa que eu seguro em minha mão, e que vos dou a comer, é o meu corpo.” Mas a coisa que Cristo deu a seus discípulos foi o pão que tomara e partira; e portanto foi o pão que ele afirmou ser, seja literal ou fíguradamente, seu corpo. Os próprios luteranos não podem deixar de afirmar e admitir que o pão, na Ceia do Senhor, é o corpo de Cristo. Assim Lutero *(Catecismo Maior,* v.12, 13; *Libri Symbolici*, de Hase, p. 554) manda seus catecúmenos dizer; “Ainda que miríades infinitas de demônios e todos os fanáticos impudentemente demandem; Como o pão e o vinho podem ser o corpo e o sangue de Cristo?, eu sei que todos os espíritos e todos os homens cultos reunidos não possuem tanta inteligência como o Deus Todo-Poderoso possui em seu dedo mínimo”. O pão, portanto, ensina ele, é o corpo de Cristo. E o dr. Krauth (p. 609) diz: “Assim como seria blasfêmia dizer: ‘O homem é Deus’, e todavia é literalmente verdadeiro quanto a Cristo: ‘Este homem é Deus’, assim seria blasfêmia dizer: ‘O pão é o corpo de Cristo’, e todavia é literalmente verdadeiro: ‘Este pão é o corpo de Cristo”’. Concede-se, pois, que acima de tudo o pronome “Isto” (xoúxo), nas palavras da instituição, se referem ao substantivo “pão”, e que, se a linguagem de Cristo deve ser entendida literalmente, ele afirma que o pão, na Ceia do Senhor, é seu corpo. Sobre esta concessão, pode-se observar: (1.) Que ela parece ceder tudo aos romanistas. Se o pão é literalmente o corpo de Cristo, ele não mais é pão; pois ninguém assevera que a mesma coisa pode ser pão e carne ao mesmo tempo. Se, pois, as palavras de Cristo devam ser tomadas literalmente, elas ensinam a doutrina da transubstanciação. (2.) Não quer dizer que o pão permanece pão e o corpo de Cristo está em, com e sob ele, pois isso faz a linguagem figurada, e a interpretação literal, a o

29

principal, se não o único, suporte da doutrina luterana, é negado. Quando Cristo diz: “Este cálice é o Novo Testamento”, admite-se que o eáliee é usado metonicamente para o vinho no cálice. E se a linguagem de nosso Senhor: “Este pão é o meu corpo”, signifiea: Este pão é o veículo de meu corpo, então ele falou figuradamente e não literalmente; e se a figura usada é metonímia ou metáfora, é uma questão a ser determinada pela natureza da proposição, do eontexto e da analogia das Escrituras. Mas os defensores do sentido metonímieo não estão qualifieados a acusar os que adotam o significado metafórico, com a renúncia do sentido literal. Isso é feito tanto por uma parte quanto pela outra. Grande parte da discussão tem sido gasta sobre o significado do verbo substantivo “é”, na proposição “Isto é o meu corpo”. Os reformados eostumam dizer que o sentido é “signifiea”, “representa” ou “simboliza” meu eorpo, Os luteranos mantêm que é a mera eópula entre o sujeito e o predicado, e nunca tem, nem pode ter, o signifieado determinado pelos reformados; e nisso estão certos. Todavia, essa parece ser meramente uma disputa acerca de palavras. Não há diferença real entre os partidos. Quando os reformados dizem que “é” quer dizer ou pode querer dizer “significa”, tudo o que pretendem é que uma palavra, no caso em questão, pode ser propriamente substituída por outra. A idéia que se pretende ser expressa pelas palavras “As sete espigas são sete anos”, pode ser assim expressa: “As sete espigas significam sete anos”. Isso implica que “são” quer dizer “significar”. O dr. Krauth nos afirma que Lutero, em sua visão da Bíblia, emprega quarenta e seis diferentes substitutivos para o verbo substantivo como usado no hebraieo e no grego. Dificilmente

seria justo dizer que Lutero dá quarenta e seis diferentes signifieados lexieográficos à palavra hebraica njt?, ou à grega *d\ii.* Se a proposição, “Isto é o meu corpo”, deve ser entendida literal ou figuradamente, é uma questão; mas não pode haver dúvida quanto ao significado lexieográfico da palavra “é”. Ninguém duvida que proposições tais como “Eu sou o pão vivo”, “A rocha era Cristo”, “Os sete eastiçais... são as sete igrejas”, e centenas de outras da mesma espéeie que oco irem na Bíblia e em linguagem ordinária, devem ser entendidas figuradamente. O fato de que têm sido entendidas literalmente por tão grande parte da cristandade não deve ser consideradopor outras razões senão por alguma ambigüidade nas próprias palavras.

[251] *Libri Symholici,* de Hase, p. 12.

30

[252] IV.54-56; Hase, pp.) 57, 158. Ciriio sobre João i 5.

31

[253] VI. 1,5; Hase, p. 330.

32

V. 1-8; Hase.pp. 380, 381.

33

Epitome, VII.1-16; Hase, pp. 599,600.

34

Ibid., VII.22-42; Hase, pp. 602-604.

35

Solida Declaratio, VII.6; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 727. Ver também *Vergleschung der Lehren Luthers undCalvins vom heileigen Abendmahl,* do dr. Julíus Muller, em seu *Dogmatische Abhandlungen,* Bremen, 1870, p. 425.

36

VII.7; *Libri Symbolici,* de Hase, p. 727.

37

Há dois modos de interpretar a passagem de João 6.50-58. De acordo com um deles, ela deve ser entendida como uma referência à participação do beneficio da morte sacrifícial de Cristo; de acordo com o outro,

a referência é à recepção de seu corpo e sangue na Ceia. Grande parte dos teólogos luteranos adota o primeiro.

38

p$_{orm\ 0}$*jConcord*, VII.63, 64; *Libri Symbolici*, Hase, pp. 744, 745.

39

Works, edição de Walch, 1745, vol. xvi, p. 2489.

40

Kirchliche Glaubenslehre, vol. v, p. 350.

41

Lutero e os luteranos falam de três modos da presença de Cristo: Primeiro, aquela na qual ele esteve presente quando andou aqui na terra; “raumerfüllende und vom Raum umschollene”, preenchendo o espaço e pelo espaço circunscrito; segundo, aquela que está no espaço, mas não enche nenhuma porção dele, e não é circunscrita por ele. Nesse estado, o corpo de Cristo ressurgiu do sepulcro e passou através de portas fechadas. Este gênero de presença pertence aos anjos. Terceiro, o modo divino e celestial de presença, segundo o qual Cristo, em virtude da união das duas naturezas em sua pessoa, está presente em sua humanidade, em sua alma e corpo, onde quer que Deus esteja presente. É especialmente no segundo e terceiro modos (o definitivo e o repletivo) que Lutero asseverou a presença do corpo de Cristo na eucaristia; embora ele asseverasse que o primeiro era possível: “Denn er wolle in keiner Weise lâugnen, dass Gottes Gewalt nicht sollte so viel vermõgen, dass ein Leib zugleich an vielen Orten sein mõge, auch leiblicher, begreiflicher Weise”. Philippi, *ut supra*, vol. v, p. 346.

42

Sobre essa palavra, Gerhard observa: “Terminum localis prassentias esse ambiguum. Corpus Christi prassens esse dicimus in illo loco, in quo celebratur ccena, sed modo locali et circumscriptivo prasscns esse negamus. Si prassentiam localem sensu posteriori intelligunt, habent nos sibi consentientes; si priori, repugnamus”. *Loci Theologici*, XXII.xi. § 106; edição de Tübingen, 1770, vol. x, p. 186.

43

Dogmatische Abhandlungen, Bremen, 1870, p. 455, nota.

44

Das diese Worte, etc., § 118; *Works*, edição de Walch, vol, xx, p. 1011.

45

Philippi, *ut supra,* vol. v, p. 356, e Krauth, *ut supra,* pp. 130, 339.

46

Loci Theologici, de John Gerhard, XXII.x. § 69; edição de Tübingen, 1769, vol. x, pp. 116,117.

47

Libri Symbolici, de Hase, terceira edição de Leipzig, 1846, pp. 857, 858.

48

V.5-8; *Libri Symbolici,* de Hase, pp. 381, 382.

49

V.22, 23; *Ibid.,* pp. 555, 556.

50

V.28-30; *Ibid.,* p. 557.

51

Das diese Worte, etc., edição de Walch, vol. xx.

52

Ibid., § 186, p. 1045.

53

Ibid., p. 1046.

54

Kirchliche Glaubenslehre, de Philippi, vol. v, p. 267. Philippi admite que essas passagens parecem ensinar que as sementes da imortalidade são plantadas no corpo dos crentes pela participação física do corpo de Cristo, ainda que envide explicá-las como a ensinar que a Ceia do Senhor é um penhor da ressurreição do crente. Na página 268, contudo, ele admite que há outras passagens que não podem ser explicadas dessa forma.

55

Das diese Worte, §§ 207, 208, pp. 1055, 1056.

56

Ibid., p. 125. (?)

57

[219]*Ibid.*, p. 132. (?)

58

yer philippi, *ut supra*, p. 269. Assim também, *Loci Theologici*, de Gerhard, XXIl.xi. § 103; edição de Tübingen, 1770, vol. x, p. 175, diz que os pais ensinaram que nossos corpos "suscipiant ex contactu camis Christi vim quandam ad gloriosam resurrectionem et vitam aetcrnam"; opinião essa à qual Gerhard aquiesce. Calvino (*Institutio*, IV.xvii.32, edição de Berlim, 1834, parte ii, p. 426) usa linguagem de sentido similar: "De camis etiam nostrse immortalitate securos nos reddat, siquidem ab immortali ejus came jam vivificatur et quodammodo ejus immortalitate communicat". Há, contudo, uma diferença essencial, quanto a este ponto, entre Lutero e Calvino. Lutero mantém que o que é recebido na Ceia é o corpo verdadeiro e natural de Cristo; que ele é recebido fisicamente, pela boca, que é recebido pelos incrédulos do modo como é recebido pelos crentes; e que ele é pelo corpo natural assim recebido, que o crente deve a gloriosa ressurreição que o aguarda. Todos esses pontos Calvino nega. Não é o corpo natural de Cristo, o qual pendeu na cruz, que é recebido. Ele não é recebido fisicamente pela boca, mas tão-somente pela alma através da fé. É recebido tanto fora da Ceia do Senhor quanto naquela ordenança. A ressurreição dos crentes, pois, segundo Calvino, se deve à nossa união com Cristo, efetuada pela fé; e não ao comer seu corpo verdadeiro e natural.

59

Geschichte der protestantischen Theologie, Munique, 1867, p. 152.

60

VII.5; *Libri Symbolici*, Hase, p. 201.

61

Dogmatische Abhandlungen, pp. 417, 418.

62

Theologie Dogmatique. Par S. É. Le Cardeal Gousset, Archevêque de Reims. *De VEucharischie* I.i, 695, décima edição, Paris, 1866, vol. ii, p. 452.

63

Catechismus Romanus, 11.iv, quaest. 40 [60, li]; Streitwolf, Gõttingen, 1846, vol. i, p. 344.

64

[m] *Confessionum*, VIl.x.16; *Works*, edição Benedictines, Paris, 1836, vol. i, p. 241, c.

65

Catechismus Romanus, ut supra, qutest. 39, p. 343.

66

[2>>] *Ibid*, 342.

67

[2i9] *CouncilofTrent*, Sess. xiii. Cânones; Streitwolf, vol. i, pp. 50-52.

68

Catechismus Romanus, Il.iv, quaest. 37 [45, xliv.]; *Ibid.*, p. 341.

69

[29,] *Ibid.*, quaest. 27 [33.xxxi.], p. 333.

70

Ibid., quíest. 27 [33.xxxi], p. 334.

71

Os romanistas ensinam que, mesmo depois da consagração, é próprio chamar os elementos de pão e vinho, porque, embora a substância seja transformada, os acidentes do pão e vinho permanecem.
Catechismus Romanus, ut supra, qusest. 30 [xxxv.36], p. 335.

72

Catechismus Romanus, II.iv.40 [li.50], Streitwolf, vol. i, p. 344.

73

[2,5] "Le sacrement de Teucharistie n'est point nécessaire au salut, d'une nécessité de moyen; on peut être

74

sauvé sans avoir reçu la communion. La raison, c’est que se sacrement n’a point été institué comme moyen

75

de conférer Ia première grace sanctifiante ou de remettre le péché mortel, ce qui est réservé aux sacraments de baptême et de pénitence.” Gousset, *Théologie*, Paris, 1866, vol. ii, p. 516.

Os romanistas, contudo, ensinam que há muitas doutrinas que Cristo e seus Apóstolos ensinaram que, ou não foram de modo algum reveladas, ou se encontram muito imperfeitamente nas Escrituras, e que devem ser recebidas com base na autoridade da tradição. Com base nessa autoridade, lançam o apoio de todas as suas doutrinas peculiares. Quanto a esse argumento, enfatizado em favor da doutrina da transubstanciação, os protestantes dizem, antes de tudo, que as Escrituras são a única regra infalível de fé e prática, e, portanto, que nenhuma doutrina que não possa ser provada à luz da Bíblia deve ser aceita como artigo de fé. E como a doutrina da transubstanciação não pode ser demonstrada, deve ser rejeitada como mera teoria humana. E, segundo, que, mesmo admitindo a autoridade da tradição, não se pode demonstrar que a doutrina em questão não reivindique o apoio na regra "quod semper, quod ubique, quod ab omnibus". A origem e o gradual desenvolvimento desta doutrina podem ser historicamente delineados. Os conflitos que acompanharam sua introdução como artigo de fé são matérias de registro, e não podem ser provados, mesmo pela tradição, como não o pode a doutrina do purgatório e da extrema-unção. Essa é a conclusão alcançada depois de anos de controvérsia, e é improvável que tenha sido enfraquecida. Foi sobre este ponto que os principais doutores da Igreja da Inglaterra mediram forças em sua controvérsia com a Igreja de Roma.[1]

Uma objeção válida sobre esta doutrina é que ela envolve uma impossibilidade. O impossível não pode ser verdadeiro, e portanto não pode, racionalmente, ser objeto de fé. É impossível que os acidentes ou as propriedades sensíveis do pão e do vinho permaneçam se a substância é transformada. Tal proposição não contém em si mais significado do que a asserção de que um ato pode existir sem um agente. Acidentes ou propriedades são fenômenos da substância; e é auto-evidente que não pode haver manifestações onde não há algo para ser manifestado. Em outros termos, nada, um "non-ens" não pode manifestar-se. Os romanistas não podem fugir da teoria de que a matéria não é uma substância; pois essa não é sua doutrina. Ao contrário, asseveram que a substância do pão é transformada na substância do corpo de Cristo. Tampouco podem socorrer-se recorrendo à doutrina panteísta de que todos os acidentes são fenômenos de Deus, pois que transtornariam todo o seu sistema.

Além do mais, é impossível que o experiente testemunho de nossos sentidos se engane. Se uma vez presumir-se que não podemos confiar nas leis da crença impressas em nossa natureza, das quais a fé em nossas percepções sensitivas é uma das mais importantes, então o fundamento de todo o conhecimento, fé e

religião é arruinado. O que o catolicismo tem para dizer a si mesmo, se as pessoas não podem confiar em seus ouvidos quando ouvem os ensinos da Igreja, ou em seus olhos quando lêem seus decretos? Não há como resistir. Engolfa-se em todas as demais coisas no abismo do nihilismo. Para crermos na transubstanciação, precisamos descrer em nossos sentidos, e isso Deus não requer de ninguém. Envolve incredulidade naquele que é o autor de nossa natureza e das leis que nela estão impressas. Não existe mais completa e destrutiva infidelidade do que a ausência de fé na veracidade da consciência, seja a consciência de nossas percepções sensitivas, seja a das verdades envolvidas em nossa natureza racional, moral ou religiosa.

Outra objeção a esta doutrina é que ela logicamente leva, e de fato tem levado, aos mais tremendos males práticos. Tem levado a uma reverência supersticiosa pelo sacramento, em vez de levar a uma reverência racional e bíblica por ele; ao culto idólatra da hóstia consagrada; atribuindo-lhe virtude mágica ou supematural, o que é contrário às Escrituras; pervertendo um sacramento simples em sacrifício propiciatório, e investindo os ministros de Cristo com o caráter de sacerdotes sacrifícadores, capacitados a oferecer, por dinheiro, uma oblação propiciatória, assegurando o perdão até mesmo pelos pecados dos falecidos. Ele foi transformado em mina de riqueza para o sacerdócio e para a Igreja. Foi particularmente a crença popular nesse grande erro que assegurou a transferência da maior parte da terra e riquezas da Europa para as mãos do clero, e conferiu-lhes poder quase ilimitado sobre o povo.

Subtraindo o Cálice dos Leigos

A Igreja de Roma admite que isso é contrário à instituição original da ordenança e ao costume da Igreja primitiva. A base da defesa é: (1.) Que o cálice é desnecessário à completude do sacramento. O sangue está no corpo; aquele, pois, que recebe este, recebe aquele. E como o Cristo inteiro, quanto a seu corpo, alma e divindade, não só está em cada espécie, mas em cada partícula delas, aquele que recebe o pão consagrado recebe o Cristo inteiro, e deriva todo o benefício da comunhão que o sacramento é capaz de propiciar. (2.) Que, na passagem do cálice de um comungante para outro, há grande perigo de que uma porção de seu conteúdo seja maculada; e como o cálice, depois da consagração, contém o sangue real de Cristo, se cair ao chão e for pisado, será uma profanação que por todos os meios deve ser evitada. (3.) A Igreja, por sua própria iniciativa, não introduziu tal inovação. Foi introduzida e veio a ser geral quando a Igreja, por suficientes razões, se viu com poder de interferir e

transformar um costume em lei.

A Ceia do Senhor como Sacrifício

Sobre este tema, a Igreja de Roma ensina, segundo o Concilio de Trento:

“I. Si quis dixerit, in missa non offerri Deo verum, et proprium sacrificium; aut quod offerri non sit aliud, quam nobis Christum ad manducandum dari; anathema sit.

“2. Si quis dixerit, illis verbis, ‘Hoc facite in meam commemorationem;’ Christum non

instituísse Apostolos sacerdotes; aut non ordinasse, ut ipsi, aliique sacerdotes offerent corpus, et sanguinem suum; anathema sit.

“3. Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis, et gratiarum actionis, aut nudum commemorationem sacrifícii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis, et defunctis, pro peccatis, pcenis, satisfactionibus, et aliis necessitatibus offerri debere; anathema sit.

“4. Si quis dixerit, blasphemiam irrogari sanctissimo Christi sacrifício, in cruce peracto, per miss® sacrificium; aut illi per hoc derogari; anathema sit.

“5. Si quis dixerit, imposturam esse, missas celebrare in honorem sanctorum, et pro illorum intercessione, apud Deum obtinenda, sicut ecclesia intendit; anathema sit.

“6. Si quis dixerit, cânones miss® errores continere, ideoque abrogandum; anathema sit.

“7. Si quis dixerit, caeremonias, vestes, et externa signa, quibus in missarum celebratione ecclesia catholica utitur, irritabula impietatis esse, magis quam officia pietatis; anathema sit.

“8. Si quis dixerit, missas, in quibus solus sacerdos sacrementaliter communicat, illicitas esse, ideoque abrogandas; anathema sit.

“9. Si quis dixerit, ecclesite Romance ritum, quo summissa voce pars canonis, et

verba consecrationis proferuntur, damnandum esse; aut lingua tantum vulgari missam celebrari debere; aut aquam non miscendam esse vino in cálice offerendo, eo quod sit contra Christi institutionem; anathema sit".[2]

À luz disso, parece:

1. Que, segundo a Igreja de Roma, a eucaristia é um sacrifício real e propiciatório, para a expiação de pecado, para a reconciliação com Deus e para assegurar as bênçãos providenciais e graciosas de suas mãos.

2. Que o que é oferecido é Cristo, seu corpo, alma e divindade, tudo o que está presente sob a forma de pão e vinho. O sacrifício da missa, portanto, é equivalente ao sacrifício da cruz; sendo aquela uma constante repetição deste. "Unum itaque et idem sacrificium esse fatemur, et haberi debet, quod in missa peragitur, et quod in cruce oblatum est: quemadmodum una est et eadem hóstia Christus, videlicet Dominus noster, qui se ipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. Neque enim cruenta, et incruenta hóstia, duae sunt hostiae, sed una tantum, cujus sacrificium, postquam Dominus ita praecepit, 'Hoc facite in meam commemorationem,' in eucharistia quotidie instauratur".[3]

3. Como o sacrifício é o mesmo, assim também é o sacerdote. Cristo se ofereceu uma vez na cruz, e ele se oferece diariamente na missa. "Sed unus etiam atque idem sacerdos est Christus dominus, nam ministrí, qui sacrificium faciunt, non suam, sed Christi personam suscipiunt, cum ejus corpus et sanguinem confíciunt, id quod et ipsius consecrationis verbis ostenditur, neque enim sacerdos inquit, Hoc est corpus Christi, sed, 'Hoc est corpus meum:' personam videlicet Christi domini gerens, panis, et vini substantiam, in veram ejus corporis, et sanguinis substantiam convertif'.[4] Nesta afirmação pode-se observar de passagem que, se os ministros não são os ofertantes reais, não são sacerdotes reais. Um sacerdote é alguém designado a oferecer sacrifícios. Segundo essa teoria, porém, o ministro ofíciante, no servi-

ço da missa, não oferece o sacrifício. Ele é supérfluo. Não tem função. Não há razão pela qual, sem sua intervenção, Cristo, quando seu povo se reúne para celebrar sua morte, não se ofereça novamente a Deus. A teoria romana neste, como em muitos outros pontos, não é por si mesma consistente. Os romanistas representam os ministros como legítimos sacerdotes; mediadores entre Deus e o povo, sem cuja intervenção nenhum pecador pode ter acesso a Deus nem obter perdão ou aceitação. Estão não apenas investidos de autoridade e prerrogativas

sacerdotais, mas são imbuídos com poder supematural. As palavras de consagração pronunciadas por outros lábios que não os sacerdotais são inoperantes. A menos que a missa seja efetuada por um sacerdote, não será um sacrifício. Tudo isso pressupõe que seu ofício é uma realidade, que os ministros são realmente sacerdotes; mas, segundo a passagem já citada, de forma alguma são sacerdotes. Entretanto, segundo o modo comum de representação, o ministro, na missa, oferece tão verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo como os sacerdotes sob o Velho Testamento ofereciam o sangue de cordeiros ou de bodes. O cardeal Gousset, por exemplo, diz: “Segundo a fé da Igreja Católica, a missa é um sacrifício da nova lei, em que o sacerdote oferece a Deus o corpo e o sangue de Jesus Cristo sob a forma de pão e vinho. A missa é um verdadeiro sacrifício instituído por Jesus Cristo”. “Um sacrifício, de sua própria natureza, é um ato de culto supremo, devido exclusivamente a Deus. Daí, quando se celebra uma missa em nome de um santo, não se deve crer que o sacrifício é oferecido ao santo, mas simplesmente em sua memória, para implorar sua proteção e assegurar sua inter-cessão. É um sacrifício no qual se oferecem o corpo e o sangue de Cristo. Jesus Cristo, cujo corpo e sangue estão presentes sob as formas de pão e vinho, é ele mesmo a vítima. Finalmente, o sacrifício eucarístico é feito pelas mãos do sacerdote, mas Jesus Cristo é o principal ministro; ele é ao mesmo sacerdote e vítima, oferecendo-se a Deus o Pai pelo ministério de seus sacerdotes.”[5]

4. Como sob o Velho Testamento algumas das oferendas pelo pecado eram válidas para aqueles que traziam as vítimas, e por cujo benefício eram oferecidas, e outras, como os sacrifícios matutinos e vespertinos, e aqueles oferecidos nos dias de festa, especialmente o oferecido no grande dia da expiação, eram oferecidas em prol de toda a nação; assim, segundo os romanistas, o sacrifício propiciatório, no serviço público ordinário, é oferecido pelos pecados dos fiéis em geral, enquanto em outros tempos é oferecido por indivíduos particulares. E como não importa se tais indivíduos estão vivos ou mortos, é óbvio que tais missas podem ser indefinidamente multiplicadas. Como, segundo a Igreja de Roma, a grande maioria dos que morrem dentro dos limites da Igreja vão para o purgatório, permanecendo ali em estado de sofrimento ao longo de um período para o qual certamente não se conhece término antes do dia do juízo, em seu benefício, para aliviar ou abreviar seus sofrimentos, podem-se ou devem-se oferecer missas através de seus amigos sobreviventes. Sempre se encontraram pessoas que, no limiar da morte, ou parentes afeiçoados dos falecidos, se dispõem a separar dinheiro em seu poder e gastá-lo com missas em seu benefício. Isso, como já se observou, tem provado ser uma mina inexaurível

de riqueza para a Igreja. “Hujus sacrificii eam vim esse, parochi docebunt, ut non solum immolanti, et sumenti prosit, sed omnibus etiam fidelibus, sive illi nobiscum in terris vivant, sive jam in Domino mortui, nondum plane expiati sint.

Neque enim minus ex Apostolorum certíssima traditione, pro his utiliter offertur, quam pro vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus, ac quibusvis calamitatibus, et angustiis”.[6]

Observações

Nenhuma doutrina da Igreja de Roma é mais portentosa ou mais frutuosa de más conseqüências do que esta doutrina da missa; e nenhuma doutrina daquela Igreja é mais inteiramente destituída de um mínimo apoio bíblico. As palavras de Cristo: “Fazei isto em memória de mim” são forçadas a significar: “Oferecei o sacrifício que eu mesmo já ofereci” (Offrez le sacrifice queje vien d’offrir moi-meme).[7] Essas palavras constituíram sacerdotes aos Apóstolos e a todos os seus sucessores. O Concilio de Trento inclusive anatematiza todos os que não puserem essa absurda interpretação naquelas simples palavras.[8] Os romanistas também apelam para o fato de estar escrito que Cristo é um sacerdote para sempre segundo a ordem de Melquisedeque, do que inferem que ele repete continuamente o sacrifício uma vez oferecido na cruz. Argumentam ainda, à luz de passagens como Malaquias 1.11, nas quais a difusão universal da verdadeira religião é predita pela afirmação de que, “desde o nascente do sol ao poente ... é queimado incenso e trazidas ofertas puras”.[9]

Os protestantes rejeitam a doutrina de que a eucaristia seja um sacrifício propiciatório legítimo:

1. Porque ela não só é destituída de todo e qualquer apoio das Escrituras, mas é diretamente contrária a toda a natureza da ordenança, como exibida em sua instituição original e na prática da igreja apostólica. Ali ela é apresentada como uma festa sacra em celebração da morte de Cristo.

2. Porque se fundamenta na monstruosa doutrina da transubstanciação. Se toda a substância do pão não é transformada na substância do corpo de Cristo, e toda a substância do vinho, na substância de seu sangue, e se o Cristo inteiro, corpo, alma e divindade, não está real e verdadeiramente presente sob a forma (ou espécie) ou aparência do pão e do vinho, então o sacerdote, na missa, nada tem que oferecer. Ele de fato nada oferece, e todo o serviço não passa de um

embuste. Portanto, tão certo como o impossível e o antibíblico não podem ser verdadeiro, também com certeza a missa não é um sacrifício propiciatório.

3. A doutrina romanista diz que os Apóstolos eram sacerdotes, investidos com autoridade e poder para continuar e perpetuar na Igreja o ofício sacerdotal pela ordenação e a imposição de mãos, por meio do que se comunicam os dons supernaturais do Espírito Santo. Tudo isso é antibíblico e falso. Primeiro, porque um sacerdote é um homem designado para ser mediador entre Deus e os demais homens, tendo acesso a ele em favor dos que não têm por si mesmos livre acesso, e cuja função é oferecer dons e sacrifícios pelo pecado. Contudo, não

existe tal ofício sob a dispensação cristã, salvo na pessoa de Jesus Cristo. Ele é nosso único e todo-suficiente sacerdote; em toda parte a presente e em toda a parte acessível, o qual abriu para nós uma nova e viva via de acesso a Deus, disponível a todos os pecadores da raça humana, sem a intervenção de nenhum de seus semelhantes pecadores. Todo crente é tão sacerdote sob o evangelho como qualquer outro crente, pois através de Cristo todos têm igual livre acesso a Deus. Subverte toda a natureza do evangelho tomar a intervenção de algum sacerdote humano necessária à nossa reconciliação com Deus. Segundo, os ministros cristãos, no Novo Testamento, jamais são chamados de sacerdotes. É-lhes concedido todo o título de dignidade, todo o termo expressivo da natureza de seu ofício; o título sacerdote, porém, tão familiar aos ouvidos judaicos e gentílicos, jamais lhes foi dado. Tampouco se lhes atribui alguma função sacerdotal. Eles não são mediadores. Não são designados a oferecer sacrifícios pelo pecado. Todo o sacerdote é um mediador, porém declara-se expressamente que os cristãos não têm senão um único mediador, Cristo Jesus, homem. Não há senão um único sacrifício pelo pecado, o sacrifício todo-suficiente de Cristo na cruz, que uma vez por todas morreu para conduzir-nos a Deus. Terceiro, Cristo mesmo e os Apóstolos depois dele, em todos os seus discursos ao povo, em vez de ordenar-lhes que fossem aos ministros como sacerdotes a fim de obterem os benefícios da redenção, invariavelmente declaram que o caminho está aberto para o regresso de cada pecador a Deus, sem a intervenção humana. “Vinde a mim”, é o convite de Cristo a todo o pecador com seu pesado fardo. “Crê no Senhor Jesus Cristo, e serás salvo”, é o evangelho pregado pelos apóstolos, quer a judeus quer a gentios. A emancipação do mundo cristão efetuada pela Reforma em grande medida consistiu em livrar o homem da crença de que os ministros cristãos são sacerdotes, exclusivamente através de quem os pecadores podem aproximar-se de Deus. Foi pregando livramento dos cativos e a abertura da prisão aos que estavam presos; foi anunciando que os crentes, através de Cristo,

são todos feitos reis e sacerdotes para Deus; sujeitos a nenhuma outra autoridade senão à autoridade de Deus (e naturalmente tal como ele tem ordenando), e tendo todos, por um só Espírito, acesso ao Pai. Se, pois, os ministros não são sacerdotes, a eucaristia não é um sacrifício.

4. A doutrina romanista denigre o sacrifício da cruz. Pressupõe que a obra de Cristo, ao fazer satisfação pelos pecados dos homens, precisa ser constantemente reiterada. Isso é diretamente contrário às Escrituras, que ensinam que pelo único sacrifício de si mesmo ele aperfeiçoou para sempre os que crêem. Seu sacrifício único fez tudo o que era preciso fazer e tudo o que um sacrifício pode fazer. Os romanistas dizem que na missa se faz o mesmo sacrifício que se realizou na cruz. A única diferença entre os dois é modal. Diz respeito somente ao modo de oblação. Então, por que o último se faz necessário? Por que não é suficiente a única oferenda de Cristo? Certamente a Bíblia não nos indica nenhum outro; e o crente não anela por nenhum outro.

5. A doutrina do caráter sacrificial da eucaristia é parte integrante do grande sistema de erro que deve permanecer ou cair como um todo. O romanismo é outro evangelho. Propõe um método de salvação diferente daquele apresentado na Palavra de Deus. Ensina que ninguém pode ser salvo se estiver fora dos limites daquela sociedade visível da qual o papa de Roma é o cabeça; e que são salvos todos os que morrem sob seu pálio. Ensina que ninguém pode ser regenerado se não é batizado; e que não há perdão para os pecados cometidos depois do batismo, exceto pelo sacramento da penitência e da absolvição pelas mãos de um sacerdote. Ensina que ninguém pode usufruir dos benefícios da Ceia do Senhor se não recebê-

la das mãos de um oficíante propriamente ordenado da Igreja de Roma. Ensina que não há ministério válido, e que não há ordenanças válidas, exceto na linhagem da sucessão apostólica como reconhecida pelo papa. E segue os homens além do túmulo. Ensina que as almas no purgatório estão ainda sob o poder das chaves; que sua permanência naquele lugar ou estado de tormento pode prolongar-se ou abreviar-se segundo a vontade da Igreja. O papa pretende, e tem amiúde pretendido, exercer o poder de conceder indulgências mesmo que seja por um período de mil anos. Toda essa teoria permanece coesa. Se uma pretensão for falsa, o todo é falso. E se a teoria, em seu princípio primário de um apostolado perpétuo, infalível em ensinar e de poder plenário no governo e disciplina, for falsa, então cada doutrina particular, que envolva tal princípio, deve ser falsa.

Moehler, cujo filosófico e mitigado romanismo tem evocado sobre si não pouca censura por parte de seus irmãos mais estritos, representa a doutrina da eucaristia como o ponto para o qual todas as diferenças entre romanistas e protestantes convergem. Do ponto de vista assumido a respeito desta doutrina depende a pergunta se a Igreja Cristã tem ou não um verdadeiro e vivo “cultus”. Para ele a Igreja, naturalmente, é o corpo que, professando a verdadeira religião, está unido na recepção dos mesmos sacramentos, em sujeição a bispos canonicamente consagrados, e especialmente ao papa de Roma. Para ele e para todos os romanistas esta Igreja é Cristo. Ele a habita; anima-a; opera exclusivamente através dela na salvação dos homens. O ensino da Igreja é o seu ensino; seus mandamentos, os seus mandamentos; ele só regenera através do sacramento do batismo; só remite pecado através do sacramento da penitência; fortalece na confirmação; nutre seu povo com seu corpo e sangue na eucaristia e na ordenação dos sacerdotes. Ele designa os órgãos através dos quais tudo isso é feito por sua incessante atividade. “A Igreja”, diz Moehler, “é vicariamente (auf eine abbildlich-lebendige Weise) Cristo manifestado e operante através de todos os tempos. O Redentor não viveu meramente dezoito séculos atrás, e então desapareceu, e só é lembrado como uma pessoa histórica como qualquer outro dos que morreram; ao contrário, ele está sempre vivo na Igreja”.[10] Portanto, os romanistas praticamente removem a Cristo e nos dão a Igreja em seu lugar. Deve-se ter em mente que por Igreja não significam o corpo consistente dos verdadeiros crentes, mas o corpo organizado e externo do qual o papa é a cabeça. É esse corpo representado na história pelos Hildebrandos, pelos Bórgias e pelos Leos que o romanismo põe no lugar de Cristo, vestindo-o com suas prerrogativas e reivindicando para ele a obediência, a reverência e a confiança devida exclusivamente a Deus. É contra tal teoria, a qual praticamente coloca o homem no lugar de Deus, que as mais terríveis denúncias das Escrituras são pronunciadas.

§ 20. *A Oração*

Oração é a conversa da alma com Deus. Nela manifestamos ou expressamos diante dele nossa reverência e nosso amor por sua divina perfeição, nossa gratidão por todas as suas mercês, nossa penitência por nossos pecados, nossa esperança em seu amor perdoador, nossa submissão à sua autoridade, nossa confiança em seu cuidado, nossos anelos por seu favor e pelas bênçãos providenciais e espirituais indispensáveis para nós e para outros. Como

religião, no sentido subjetivo do termo, é o estado mental induzido pela devida

apreensão do caráter de Deus e de nossa relação com ele como nosso Criador, Preservador e Redentor; e assim a oração é a expressão, verbal ou não, de todos os sentimentos e desejos que esse estado mental produz ou exerce. Uma pessoa que não sente necessidade de orar é totalmente destituída de religião. Não pode haver vida sem atividade. Como o corpo está morto quando cessa de agir, assim a alma que, em suas ações, não se encaminha a Deus, e vive como se não Deus existisse, está espiritualmente morta.

A oração é por si mesma de grande valor. Pressupõe, em primeiro lugar, a personalidade de Deus. Somente uma pessoa pode dizer Eu ou ser abordada como Tu; somente uma pessoa pode ser o sujeito e objeto de ação inteligente, pode apreender e responder, pode amar e ser amada, ou manter diálogo com outras pessoas. Portanto, se Deus não passa de um nome para uma força ignota, ou para a ordem moral do universo, a oração se toma irracional e impossível.[11] Segundo, Deus, contudo, embora seja uma pessoa, habita a longínqua imensidão e não mantém relação com suas criaturas na terra. O oração, pois, pressupõe não só a personalidade de Deus, mas também que ele está perto de nós; que não só é capaz, mas também está disposto a manter relação conosco, ouvir e responder; conhece nossos pensamentos à distância; e as inexpressíveis aspirações lhe são inteligíveis. Terceiro, pressupõe que ele tem controle pessoal de toda a natureza, ou seja, de todas as coisas fora dele; e governa todas as suas criaturas e todas as ações delas. Pressupõe que ele tem não só poderes, mas também que está em toda a parte presente, controlando a operação de tais forças e poderes, de modo que nada ocorre sem sua direção ou permissão. Quando chove, é porque ele quer que chova, e controla as leis da natureza para que produzam tal efeito. Quando a terra produz fruto em abundância, ou quando as esperanças do agricultor são frustradas, tais efeitos não devem ser atribuídos à cega operação das leis da natureza, mas ao inteligente e pessoal controle de Deus. Não existe o chamado reino da lei que faz de Deus um sujeito. É ele que reina e ordena todas as operações da natureza para que cumpram seus propósitos pessoais.

Com isso não se insinua que as leis da natureza sejam mutáveis, ou descartáveis. Raramente há algum efeito, seja na natureza, seja nos atos humanos, devido à operação de uma única força natural. Produzem-se efeitos pela combinação de tais forças, de modo que o resultado se deve a essa combinação inteligente e voluntária. Semelhantemente, nas operações ordinárias da natureza, Deus concretiza seu propósito por meio de uma similar combinação inteligente e voluntária de causas naturais. Quando ele quer que chova, ele quer que todas as

causas secundárias, que produzem tal efeito, se coloquem em operação. Somente a doutrina da providência pressupõe que Deus faz, na escala do universo, o que fazemos

dentro da limitada esfera de nossa eficiência. Aliás, no que diz respeito aos efeitos fora de nós mesmos, estamos atados ao uso de causas secundárias. Não podemos agir nem contra elas nem sem elas. Deus não está assim limitado. Ele pode operar sem causas secundárias, seja com elas, seja contra elas. Parece haver algo confuso na mente de muitos escritores sobre este tema. Eles insistem sobre a imutabilidade das leis da natureza, e às vezes falam de Deus como a controlar constantemente a operação delas pela combinação e direcionamento de suas forças; e contudo transformam todas as causas secundárias na eficiência divina; ou seja, uma eficiência direcionada por inteligência e vontade. “É bastante razoável”, diz Sir John Herschel, “considerar a força da gravidade como o direto e indireto resultado de uma consciência ou vontade existente em algum lugar”.[12] “E possível que todas as forças naturais se fundam em alguma força, e de fato a doutrina moderna da correlação de forças, idéia que se aproxima bem disto, já entrou no domínio da ciência. É possível também que essa única força, à qual todas as demais retomam novamente, é em si mesma apenas um modo de ação da vontade de Deus”.[13] É uma observação comum que a única força da qual temos algum conhecimento é a força da mente, daí ser antifilosófico presumir alguma outra. Desse fato infere-se que todas as forças operantes na natureza são a energia da Inteligência Suprema. Esta doutrina, como demonstrada no tratamento da doutrina da Providência, quase inevitavelmente leva ao panteísmo. Mas é difícil ver como os que assumem este ponto de vista podem consistentemente falar da imutabilidade da lei, ou do ser de Deus dentro de seus limites. É essencial à idéia do poder da mente que seja ela livre; que aja quando, onde e como lhe apraz. No caso de Deus, é verdade, ele não pode agir néscia ou injustamente. Mas, se todas as forças da natureza são apenas representações da divina eficiência, que sentido pode ser jungido à proposição de que ele opera com, através e nunca independentemente da lei natural?

A doutrina bíblica consiste em que Deus é um Ser extraterreno e pessoal, independente do mundo que ele criou, e dotou todas as coisas materiais com suas diversas propriedades ou poderes, os quais ele, em sua onipresente e infinitamente sábia onipotência, controla constantemente. Esta doutrina é pressuposta na oração; pois “oração e resposta à oração são simplesmente ... a apresentação de um pedido, de um lado, e a aquiescência ao pedido, do outro. O homem se esforça, Deus consente. O homem pede um favor, Deus o concede.

Admite-se que estes são dois termos da real alternância que ocorre entre as partes - os dois termos de uma seqüência, com efeito, donde o antecedente é uma oração elevada da terra, e o conseqüente é o cumprimento dessa oração em virtude de um mandato celestial".[14]

A oração também pressupõe que o governo de Deus se estende sobre a mente dos homens, sobre seus pensamentos, sentimentos e volições; que o coração está em suas mãos e que ele pode volvê-lo mesmo como faz com os rios cujas águas retomam.

É evidente, pois, que não só o ateísmo, o panteísmo, o materialismo e todos os demais sistemas de filosofia que envolvem a negação da existência ou da personalidade de Deus, mas também todas as demais teorias, quer científicas quer filosóficas, que não admitem o controle de Deus sobre as operações da natureza e o caráter e conduta dos homens, são inconsis-

tentes com a oração. Segundo todos estes sistemas, ou não há oração alguma a ser feita, ou nada pelo que orar. Se não existe um Deus pessoal, então não há nenhuma oração a fazer; e se Deus, presumindo que tal Ser exista, não exerce nenhum controle sobre a natureza ou sobre o homem, então não há nenhum motivo racional para a oração; não há nada a ser efetuado por ela. A idéia de que o serviço ainda seria sem valor por ser seu efeito subjetivo é irracional, uma vez que seu efeito subjetivo se deve à fé em sua eficiência objetiva. Se uma pessoa crê que não há Deus, ela não pode tomar-se uma pessoa melhor em agir hipocritamente, apresentando suas orações e louvores a ninguém. Ou, se um crente na existência de Deus, tendo tal teoria de sua natureza ou de sua relação com o mundo, excluir a possibilidade de ser ouvido por ele, ou se ele ouve, de responder às nossas orações, então a oração se toma irracional. Portanto, pessoas cândidas, que em sua filosofia defendem alguma das teorias mencionadas, não hesitam em pronunciar oração supersticiosas ou fanáticas. Kant, embora teísta, considera todos os entusiastas como sendo antifílosóficos, os quais presumem que Deus ouve ou responde à oração.[15]

O professor Tyndall, um dos representantes científicos da época, diz: "Um a um dos fenômenos naturais têm sido associados com suas causas próximas; e a idéia de volição pessoal direta, incorporando-se na economia da natureza, está retrocedendo mais e mais". A ciência, nos diz ele, "assevera, por exemplo, que, sem um distúrbio da lei da natureza, tão sério como a suspensão de um eclipse, ou as ondulações do St. Lawrence nas quedas do Niágara, nenhum ato de

humilhação, individual ou nacional, poderia evocar um aguaceiro do céu, nem desviar de nós um único raio do sol". [O homem desvia os raios do sol à vontade, mas Deus não pode. O homem, segundo o professor Espy, pode fazer chover, mas Deus não pode.] "Portanto, os que crêem que o miraculoso está ainda em vigor na natureza podem, com perfeita consistência, em nossas orações periódicas, tomar parte no bom tempo e na chuva; enquanto os que sustentam que a época dos milagres já passou, recusar-se-ão a unir-se em tais petições."[16] Para o professor Tyndall, bem como para a grande classe de cientistas à qual ele pertence, jamais houve um evento sequer no mundo externo devido ao exercício de alguma outra força além da operação indireta de causas físicas. "Não tem ocorrido nada para indicar que a operação da lei [da gravidade] já foi, sequer por um momento, suspensa; jamais se notificou que a natureza foi interceptada por ação espontânea, ou que em algum tempo existiu um estado de coisas que não pudesse ser rigorosamente deduzido do estado precedente. Dada a distribuição da matéria e das forças em operação no tempo de Galileu, o competente matemático daqueles dias poderia predizer o que agora está ocorrendo em nossos próprios dias."[17] O que se entende por "ação espontânea"? Espontâneo é antitético de necessário. Ação espontânea, pois, é ação livre; a ação de inteligência e vontade; a ação como o professor Tyndall exibe ao escrever ou enunciar suas preleções. Sua asseveração, pois, é que jamais ocorreu na natureza efeito algum que não possa ser atribuído à necessidade, ou seja, a causas cegas e destituídas de inteligência. Isso, naturalmente, destrói a possi-

bilidade de milagres. Pois um milagre é um evento no mundo externo que não pode ser atribuído a nenhuma causa natural, mas que deve, à luz de sua natureza, ser atribuído à eficiência imediata ou a "ação espontânea" de Deus. Quando Cristo disse: "Quero, fica limpo", e o leproso ficou limpo, a única causa ou eficiência antecedente da cura foi sua vontade; uma volição. O mesmo se deu quando ele disse: "Lázaro, vem para fora", ou quando "disse ao mar: Aquieta-te. E o vento cessou e houve grande bonança". O cientista não faz a menor idéia de quão minúscula é sua visão, quando, na presença de Cristo, ele se aventura a dizer que a natureza jamais foi cerceada por "ação espontânea"; que a vontade de Cristo não era uma causa, quando curava os enfermos, abria os olhos aos cegos, ou ressuscitava os mortos, simplesmente com uma palavra; ou quando ele mesmo saiu do túmulo por seu próprio poder. Afirmar que tais fatos jamais ocorreram, simplesmente porque, segundo a efêmera teoria do momento, não poderiam ocorrer, é o máximo da estultícia. É mil vezes mais certo que ocorreram do que são verdadeiros os melhores fatos autenticados da história. Pois de tais fatos só temos a evidência histórica ordinária; para a veracidade dos

milagres de Cristo, especialmente de sua ressurreição, temos a evidência de todos os fatos da história, desde seu tempo até hoje. O estado atual do mundo e a existência da Igreja necessitam da admissão daqueles fatos, dos quais Deus mesmo dá testemunho por meio de sinais, e prodigios, e diversos milagres, como faz ainda, de maneira absolutamente irresistível, no dom do Espírito Santo. Ouvir o evangelho integral, mesmo implicitamente a denunciar uma mentira, é uma dolorosa experiência para os que têm ainda que seja uma fagulha da fé de Paulo, e que podem apenas dizer com lábios tremulantes, o que ele disse com a plenitude de certeza: "Eu sei em quem tenho crido".[18] Os cientistas têm propensão a pensar que não existe outra evidência da verdade além do testemunho dos sentidos. A razão, porém, tem suas intuições, a natureza moral, seus juízos *a priori,* a consciência religiosa, suas apreensões imediatas, as quais são absolutamente infalíveis e de equivalente autoridade. Uma pessoa pode tão facilmente emancipar-se da operação das leis da natureza quanto da autoridade da lei moral, ou de sua responsabilidade para com Deus. Quando, pois, os cientistas engendram teorias opostas as essas convicções fundamentais, assemelham-se a morcegos a colidir-se contra as rochas eternas.

À parte o caso dos milagres, porém, pode-se dizer com segurança que, quanto a ser verdade que a natureza jamais foi "contrariada por ação espontânea", tal ação na natureza é familiar, constante e quase universal. Que é um organismo senão o produto de ação espontânea? ou seja, da seleção e aplicação inteligente (e, portanto, voluntária) de meios apropriados para a consecução de um fim previsto e intencional? Se o mundo está cheio das evidências de ação espontânea por parte do homem, a natureza está cheia da evidência de tal ação por parte de Deus. A evidência é do mesmo gênero, e palpável e irresistível tanto em um caso quanto no outro. Admite-se ser necessária por aqueles que a negam. Os livros de Darwin, por exemplo, estão saturados de expressões tais como "maravilhoso invento", "engenhoso expediente", "espantosos arranjos". Tais expressões revelam a percepção de ação espontânea. Não têm sentido algum exceto sob a pressuposição de tal ação. "Invento" e "expediente" implicam desígnio e não seriam usados se a percepção de intenção não os sugerisse e deles

necessitassem. Cerca de vinte vezes, no curso desta obra, se tem demonstrado que, em muitos casos, os que começam negando qualquer ação espontânea na natureza, terminam por asseverar que não há outra espécie de ação em nenhuma outra parte, que toda e qualquer força é a força da mente, e portanto tão espontânea como inteligente.

A ação espontânea não pode ser desprezada. Se for negada no presente, tem de ser admitida no passado. Se, como até mesmo o professor Huxley ensina, “A organização não é a causa da vida, mas a vida é a causa da organização”,[19] a pergunta é: Donde vem a vida? Com certeza, não do nada. Precisa ter sua origem no ato espontâneo, voluntário, daquele que é etemo e necessariamente vivo.

A teoria do universo que se fundamenta na Bíblia, que por toda a parte se pressupõe e se assevera no sacro volume, que concorda com nossa natureza moral e religiosa, e que, portanto, é o fundamento da religião natural e revelada, consiste em que Deus criou todas as coisas pela palavra de seu poder; que dotou suas criaturas com suas propriedades ou forças; que está em toda a parte presente no universo, cooperando com e controlando a operação de causas secundárias em escala proporcional à sua onipresença e onipotência, como nós, em nossa medida, cooperamos com elas e as controlamos dentro dos estreitos limites de nossa eficiência. Segundo esta teoria, não é irracional orarmos por chuva ou bom tempo, por viagens prósperas ou estações saudáveis; ou que nos sintamos gratos pelas inumeráveis bênçãos que recebemos desse Pai sempre presente, sempre ativo e sempre vigilante benfeitor. Qualquer teoria do universo que tem a religião, ou a oração, como algo irracional, é por si mesma falsa, porque contradiz a natureza, a consciência e as irreprimíveis convicções dos homens. Como esse controle de Deus se estende sobre a mente dos homens, não é menos irracional que oremos, como todos os homens instintivamente oram, para que ele influencie nosso próprio coração, e o coração dos demais, para o bem, do que orarmos por saúde.

Está também envolvido nas pressuposições já referidas que a seqüência dos eventos no mundo físico e moral não é determinada por algum acaso inexorável. Um fatalista não pode orar coerentemente. Somente na pressuposição de que Deus existe, que ele faz o que quer no exército do céu e entre os habitantes da terra, é que podemos racionalmente dirigir-nos a ele como o ouvidor das orações.

Semelhantemente, pressupõe-se que não existe nenhuma preordenação dos acontecimentos, pois seria inconsistente com a ação de Deus segundo o beneplácito de sua vontade. Quando uma pessoa ingressa em algum grande empreendimento, estabelece de antemão o plano de suas operações; seleciona e determina seus meios e designa cada parte subordinada de sua ação; pode exigir que cada um se aplique continuamente por ter orientação e diretrizes; e certifica-se de que suas solicitações por assistência e orientação sejam atendidas. Se

fosse possível que cada instância de tal aplicação ou pedido pudesse ser prevista e a resposta, determinada, isso não seria consistente com o dever ou a propriedade de tais pedidos serem feitos, ou com a liberdade de ação por parte do controlador. Esta ilustração pode valer bem pouco; mas é certo que as Escrituras ensinam tanto a preordenação quanto a eficácia da oração. As duas, portanto, não podem ser inconsistentes. Deus não determinou executar seus propósitos sem o uso de meios; e entre esses meios as orações de seu povo têm lugar

apropriado. Se a objeção à oração, fundamentada na preordenação dos acontecimentos, for válida, é válida contra o uso de meios em qualquer caso. Se é ilógico dizer: "Se está preordenado que eu viva, não é necessário que eu coma", não me é menos ilógico dizer: "Se está preordenado que receba algum bem, não é necessário que o peça". Se Deus preordenou abençoar-nos, ele preordenou que busquemos sua bênção. A oração tem a mesma relação causai com o bem concedido que quaisquer outros meios têm com o fim ao qual se conecta.

O Deus da Bíblia, que se revelou como o ouvidor da oração, não é mera inteligência e poder. É amor. Ele igualmente sente e pensa. Como um pai tem compaixão de seus filhos, assim o Senhor tem compaixão daqueles que o temem. Ele é cheio de ternura, compaixão, longanimidade e benevolência. Isso não é antropomorfismo. Essas declarações das Escrituras não são meras "verdades reguladoras". Revelam o que Deus realmente é. Se o homem foi criado à imagem de Deus, este é como o homem. Todas as excelências de nossa natureza como espírito pertencem-lhe sem limitações, e em um grau infinito. Há mistério aqui, como o há em toda a parte. Mas temos todos acostumados aos mistérios, sejam os naturalistas ou os teólogos. Ambos temos aprendido ser estultícia negar que uma coisa existe só porque não podemos explicar como ela é. É-nos suficiente saber que Deus nos ama e cuida de nós; que um pardal não cai ao chão sem que Deus perceba, e que nós, a seus olhos, valemos muito mais do que muitos pardais. Tudo isso, para os crentes, é verdade literal, tendo em seu apoio a mais elevada espécie de evidência. O "como", ele se contenta em deixar sem explicação.

Uma objeção amiúde enfatizada contra a propriedade de dirigir oração a Deus é que é inconsistente com sua dignidade como Ser infinito pressupor que ele se preocupa com as atividades comezinhas dos homens. Esta objeção surge de ignorar-se que Deus é infinito. Pressupõe que seu conhecimento, poder ou

presença sejam limitados; que ele se distrairia se sua atenção fosse direcionada para todas as minudentes mudanças que ocorrem constantemente por todo o universo. Isso presume que Deus é uma criatura como nós; que se podem pôr limites a sua inteligência ou eficiência. Quando uma pessoa pondera sobre um obstáculo extenso, os objetos para os quais sua atenção se dirige simultaneamente se revelam numerosos demais para serem contados. Que é o homem em comparação a Deus? A inteligência absoluta conhece todas as coisas; o poder absoluto é capaz de dirigir todas as coisas. Aos olhos de Deus, desaparece a distinção entre poucos e muitos, grandes e pequenos. Nele todas as criaturas vivem, se movem e existem.

O Objeto da Oração

Como a oração envolve a imputação de atributos divinos a seu objeto, ela só pode ser dirigida com propriedade a Deus. O pagão ora a seres imaginários, ou a ídolos, que têm olhos que não podem ver, e mãos que não podem salvar. Igualmente contrárias às Escrituras e irracionais são as orações dirigidas a qualquer criatura de cuja presença não temos conhecimento, e de cuja habilidade em ouviu ou responder às nossas petições não temos nenhuma evidência.

No Velho Testamento, as orações ali registradas são uniformemente dirigidas a Deus, como tal; ao Ser Divino, porque a distinção de pessoas na Deidade era então só imperfeitamente revelada. No Novo Testamento, a oração é dirigida ou a Deus, como o Deus Triúno, ou ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, com pessoas distintas. Na doxologia cristã, usada onde quer que a Bíblia seja conhecida, as diversas pessoas da Trindade são separadamente focalizadas. Os exemplos de oração dirigida a Cristo, registrados no Novo Testamento, são

mui numerosos. Como a oração, no sentido bíblico do termo, inclui toda a conversa com Deus na forma de louvor, ações de graça, confissão ou petição; todas as atribuições de glória a ele, bem como todas as súplicas diretas dirigidas a ele, vem sob este tópico. Quando Cristo ainda estava neste mundo, os Apóstolos oraram, pedindo-lhe as bênçãos que somente Deus poderia conceder, por exemplo: “Senhor, aumenta nossa fé”. O ladrão moribundo, instruído pelo Espírito de Deus, disse: “Senhor, lembra-te de mim quando vieres em teu reino”. As palavras finais do primeiro mártir, Estêvão, foram: “Senhor Jesus, recebe meu espírito”. Paulo rogou ao Senhor três vezes que lhe fosse tirado o espinho de sua carne. Assim em 1 Timóteo 1.12, diz ele: “Sou grato para com aquele que me fortaleceu, Cristo Jesus, nosso Senhor, que me considerou fiel, designando-

me para o ministério". Em Apocalipse 1.5 e 6, lemos: "e da parte de Jesus Cristo, a Fiel Testemunha, o Primogênito dos mortos e o Soberano dos reis da terra. Àquele que nos ama, e, pelo seu sangue, nos libertou de nossos pecados". Apocalipse 5.13: "Então, ouvi que toda criatura que há no céu e sobre a terra, debaixo da terra e sobre o mar, e tudo o que neles há, estava dizendo: Àquele que está sentado no trono e ao Cordeiro, seja o louvor, e a honra, e a glória, e o domínio pelos séculos dos séculos". Como a Bíblia tão claramente ensina que Cristo é Deus manifestado na carne; que todo poder no céu e na terra foi confiado a suas mãos; que ele está qualificado a conceder o arrependimento e a remissão de pecados; a distribuir o Espírito Santo; e está escrito que ele habita em nós e é a nossa vida, com isso ela nos ensina que ele é o próprio objeto da oração. Por conseguinte, como todos os cristãos são adoradores de Cristo, assim ele foi sempre o objeto de sua adoração, ações de graça, louvores, confissões e súplicas.

Requisitos da Oração Aceitável

1.0 primeiro requisito da oração, e o mais obviamente necessário, aceitável é a sinceridade. Deus é Espírito. Ele sonda o coração. Não se satisfaz com palavras nem com homenagem externa. Ele não pode ser enganado e não se deixará zombar. Portanto, é uma grande ofensa a seus olhos quando pronunciamos diante dele palavras que não correspondem ao que passa em nosso coração. Pecamos contra ele quando usamos termos, de cuja verbalização os anjos ocultam seus rostos, sem nenhum sentimento correspondente de reverência; ou usamos fórmulas de ações de graça sem gratidão; ou as de humildade e confissão sem o devido senso de nossa indignidade; ou as de petição sem aspirarmos às bênçãos que pedimos. Cada um deve reconhecer que este é um mal que freqüentemente acompanha as orações de cristãos sinceros; e com respeito às multidões, que, em lugares públicos de culto, repetem as solenes formas de devoção ou professam estar unidos com aqueles que as verbalizam, sem nenhuma emoção correspondente, tal serviço é pouco mais que zombaria.

2. Reverência. Deus é um Ser infmitamente exaltado; infinito tanto em santidade quanto em conhecimento e poder. Ele deve ser tido em reverência por todos quantos o cercam. Aprendemos que esse santo temor é o primeiro elemento de toda a verdadeira religião. Seu povo é descrito como aqueles que temem seu nome. Temos o mandamento de servi-lo com reverência e santo temor. E onde quer que os céus se abrem à nossa vista, seus habitantes são vistos prostrados diante do trono. Portanto, ofendemos a Deus quando nos dirigimos a ele como

fazemos a uma criatura nossa igual, ou usamos formas de expressão de indevida familiaridade. Nada é mais característico das orações registradas na Bíblia do que o espíri-

to de reverência pelo qual se acham permeadas. Os salmos especialmente podem ser considerados um livro de orações. Cada Salmo é uma oração, seja cúltica, seja de ações de graça, de confissão ou de súplica. Em muitos casos, todos esses elementos se intercalam. Relacionam-se com todas as circunstâncias na vida íntima e externa daqueles por quem foram compostos. Reconhecem o controle divino sobre todos os acontecimentos e sobre o coração dos homens. Pressupõem que Deus está sempre perto e sempre vigilante, sustentando com seu povo a relação de um Pai amorável. Mas, com tudo isso, jamais há ignorância de sua infinita majestade. Há amiúde uma tendência nas melhores pessoas de dirigir-se a Deus como se ele fosse um de nós. A fórmula familiar de Lutero era: Lieber Herr, ou Lieber Herr Gott (amado Senhor, amado Senhor Deus). Como Lieber Herr é o modo usual de diálogo entre amigos (equivalente a nosso Querido Senhor), soa estranhamente quando nos dirigimos a Deus assim. Em Lutero era a expressão de fé e amor; em muitos que o imitam, é a manifestação de um espírito irreverente.

3. Humildade. Isso inclui, primeiro, o devido senso de nossa insignificância como criaturas; e, segundo, uma apreensão adequada de nosso demérito e impureza, como pecadores, aos olhos de Deus. E o oposto da autojustificação, da autocomplacência e da autoconfiança. E o espirito manifestado em Jó, quando pôs sua mão na boca e sua boca no pó, e disse: “Abomino-me e arrependo-me no pó e na cinza”; em Isaías quando disse: “Ai de mim! porque sou homem de lábios impuros, e habito no meio de um povo de impuro lábios”; e no publicano, que temeu erguer seus olhos ao céu, mas bateu no peito e disse: “Sê propício, ó Deus, a mim, pecador”. Tal linguagem é amiúde considerada como exagerada ou hipócrita. Entretanto, ela é apropriada. Expressa o estado mental que não pode deixar de ser produzido por uma apreensão própria de nosso caráter de pecadores, aos olhos de um Deus justo e santo. Aliás, não há linguagem que possa expressar adequadamente esse senso racional do pecado que o povo de Deus amiúde experimenta.

4. Importunação. Isso é tão importante que em três diferentes ocasiões nosso Senhor enfatizou tal necessidade aos discípulos. Foi um evidente desígnio na história da mulher siro-fenicia que não pôde ser impedida de continuar gritando: “Tem misericórdia de mim, ó Senhor, Filho de Davi” (Mt 15.22). Assim também

na parábola do juiz injusto, que disse: “Todavia, como esta viúva me importuna, julgarei sua causa, para não suceder que, por fim, venha a molestar-me. Então, disse o Senhor: Considerai no que diz este juiz iníquo. Não fará Deus justiça aos seus escolhidos, que a ele clamam dia e noite, embora pareça demorado em defendê-los? Digo-vos que depressa lhes fará justiça. Contudo, quando vier o Filho do Homem, achará, porventura, fé na terra?” (Lc 18.5-8). Outra vez, em Lucas

11.5-8, lemos do homem que se recusou a dar pão a seu amigo, de quem Cristo disse: “Qual dentre vós, tendo um amigo, e este for procurá-lo à meia-noite e lhe disser: Amigo, empresta-me três pães, pois um meu amigo, chegando de viagem, procurou-me, e eu nada tenho que lhe oferecer. E o outro lhe responda de dentro, dizendo: Não me importunes; a porta já está fechada, e meus filhos comigo também já estão deitados. Não posso levantar-me para tos dar; digo-vos que, se não levantar-se para dar-lhos por ser seu amigo, todavia o fará por causa da importunação e lhe dará tudo o de que tiver necessidade”. Deus nos trata como um sábio benfeitor. Ele requer que apreciemos o valor das bênçãos que pedimos, e que manifestemos firme diligência em nosso desejo. Se uma pessoa roga por sua própria vida ou pela vida de um querido seu, não deve reprimir sua importunação. Ela não

será rejeitada. Se a vida do corpo deve ser assim diligentemente buscada, podemos esperar que a vida da alma seja concedida aos que não a buscam com diligente importunação?

5. Submissão. Cada pessoa que devidamente valoriza sua relação com Deus, não importa qual seja sua solicitação, estará disposta a dizer: “Senhor, seja feito o que queres, e não o que quero”. Até mesmo uma criança sente a propriedade de sujeitar sua vontade, em todos os seus pedidos, a seu pai terreno. Quanto mais devemos nós sujeitar-nos à vontade de nosso Pai celestial. Somente ele sabe o que é melhor; atender a nossos rogos poderia, em muitos casos, ser nossa destruição. Nosso Senhor, no Jardim de Getsêmani, deu-nos um exemplo nesta matéria, para que jamais a esqueçamos.

6. Fé. Devemos crer. *(a.)* Que Deus existe, *(b.)* Que ele é capaz de ouvir e responder às nossas orações, (c.) Que ele se dispõe a responder, *(d.)* Que ele certamente responderá, se elas forem consistentes com seus próprios e sábios propósitos e com nosso melhor bem. Para esta fé temos as mais expressas garantias na Bíblia. Não só está escrito: “Pedi, e dar-se-vos-há; buscai, e

achareis", mas nosso Senhor diz explicitamente: "Tudo o que pedirdes em meu nome, isso vos darei" (Jo 14.13). E ainda: "Se dois dentre vós, sobre a terra, concordarem a respeito de qualquer coisa que, porventura, pedirem, ser-lhes-á concedido por meu Pai, que está no céu" (Mt 18.19). Todas as promessas de Deus são condicionais. A condição, se não está expressa, está implícita. Não se pode presumir que Deus se tenha sujeitado, no governo do mundo, ou na dispensação de seus dons, à míope sabedoria dos homens, prometendo, incondicionalmente, fazer tudo o que pedissem. Nenhum ser racional poderia pretender que esse fosse o caso. Ele de boa vontade proporcionaria a condição, a qual, à luz da natureza do caso, e à luz das próprias Escrituras, seria assimilada. Em 1 João 5.14, a condição, em outro lugar implícita, é expressa. "Esta é a confiança que temos para com ele: que, se pedirmos alguma coisa segundo sua vontade, ele nos ouve". A promessa, contudo, produz a certeza de que todas as orações apresentadas com fé, por coisas de acordo com a vontade de Deus, serão respondidas. Aliás, a resposta pode ser dada, como no caso em que Paulo orou para ser libertado do espinho na carne, de uma maneira que não esperávamos. Mas a resposta será tal como nós mesmos, se devidamente iluminados, desejaríamos. Mais que isso não precisamos desejar. A falta de confiança nessas preciosas promessas de Deus; a falta de fé em sua disposição e prontidão para ouvir-nos, é um dos maiores e mais comuns defeitos nas orações dos cristãos. Todo o pai anseia pela confiança de seus filhos, e qualquer evidência de desconfiança lhe traz tristeza. Deus é nosso Pai; ele demanda de nós os sentimentos que os filhos devem nutrir para com seus pais terrenos.

7. As orações dos cristãos devem ser oferecidas em nome de Cristo. Nosso Senhor disse a seus discípulos: "Até agora nada tendes pedido em meu nome; pedi, e recebereis" (Jo 16.24). "Eu vos escolhi... a fim de que tudo quanto pedirdes ao Pai, em meu nome, ele vo-lo conceda" (Jo 15.16). "E tudo quanto pedirdes em meu nome, isso farei, a fim de que o Pai seja glorificado no Filho" (Jo 14.13). A expressão "o nome de Deus" significa Deus mesmo, e Deus como manifestado em sua relação conosco. Ambas as idéias se acham geralmente unidas. Portanto, crer "no nome do unigênito Filho de Deus" é crer que Cristo é o Filho de Deus, e, como tal, se manifestou como o único Salvador dos homens. Agir no nome de alguém é às vezes agir através de sua autoridade e no exercício de seu poder. E assim nosso Senhor fala das obras que fez "no nome de seu Pai"; ou seja, pela autoridade do Pai e no exercício de sua eficiência. E dos Apóstolos se diz com freqüência que operavam milagres

em nome de Cristo, o que significa que os milagres eram operados por sua

autoridade e poder. Mas, quando alguém solicita um favor em nome de outro, o significado simples é por sua causa. O respeito à pessoa em cujo nome se requer o favor é considerado a base sobre a qual ele deve ser concedido. Portanto, quando se nos diz que devemos orar em nome de Cristo, requer-se de nós que insistamos no que Cristo é e no que ele fez, como a razão pela qual seremos ouvidos. Não devemos confiar em nossos próprios méritos, nem em nosso caráter, nem ainda meramente na misericórdia de Deus; devemos apelar para os méritos e a dignidade de Cristo. É somente nele, em virtude de sua mediação e dignidade, que, segundo o evangelho, qualquer bênção é conferida aos filhos apóstatas dos homens.

Diferentes Tipos de Oração

Uma vez que a oração é um diálogo com Deus, ela inclui aqueles exercícios espirituais, aquelas projeções da alma rumo a Deus em pensamento e sentimento, que se revelam nas formas de reverência, gratidão, tristeza pelo pecado, senso de dependência e obrigação. Neste sentido, a pessoa que vive e anda com Deus sempre ora. Cumpre ao pé da letra o mandamento: “Orai sem cessar”. É nosso dever e sublime privilégio manter este constante diálogo com Deus. O coração deve ser como o altar de incenso sobre o qual o fogo jamais se apaga.

Entretanto, é uma lei de nossa natureza que devemos prover nossos pensamentos e sentimentos com palavras. E, portanto, a oração se apresenta em uma forma verbal. Mesmo quando nenhuma vocalização audível se ouve, estão presentes à mente palavras como a vestimenta, ou a expressão, de declarações íntimas. Há, porém, poder nas palavras articuladas. O pensamento ou sentimento é mais distinto e vivido, inclusive para nós mesmos, quando expresso de forma audível. A oração, neste sentido, é usualmente distinguida como secreta, social e pública. Seria um grande equívoco se um cristão agisse com base no pressuposto de que a vida de Deus, em sua alma, pudesse ser adequadamente preservada por essa forma de oração, a qual consiste na comunhão habitual com Deus. O crente necessita, a fim de manter seu bem-estar e vigor espiritual, de momentos regulares e estáveis de oração, como o corpo necessita de alimentos diários. “Quando orares”, é a diretriz dada por nosso Senhor, “entra em teu quarto, e, fechada a porta, orarás a teu Pai, que está em secreto; e teu Pai, quer vê em secreto, te recompensará” (Mt 6.6). A Bíblia nos apresenta o exemplo do povo de Deus e o de nosso próprio bendito Senhor, como regra de conduta sobre este tema. Lemos que Cristo se retirava freqüentemente com o propósito de orar, e

não raramente passava as noites inteiras nesse exercício. Se a alma imaculada de Jesus necessitava desses momentos de diálogo com Deus, nenhum de seus seguidores deve aventurar-se a negligenciar este importante meio da graça. Pelo menos, que cada dia comece e termine com Deus.

A oração social inclui a oração doméstica e a oração nas assembléias do povo para o culto social. Uma vez que a natureza do homem é social, ele deve ter comunhão com seus semelhantes em tudo o que concerne à sua vida íntima e externa. Ninguém vive nem pode viver para si mesmo, ainda mais na religião do que em qualquer outra relação. Uma vez que a família é o mais íntimo vínculo de comunhão entre os homens, é de suprema importância que seja santificada pela religião. Todas as relações de pais, filhos e parentes são purificadas e fortalecidas quando toda a família se reúne fixamente, matutina e yespertinamente, para o culto divino. Não há substituto para esse meio divinamente designado de promover a religião

doméstica. Ele pressupõe, aliás, certo montante de cultura. O cabeça da família deve ser capaz de ler as Escrituras, bem como guiar na oração. Contudo, os que não podem exercer o primeiro, podem, pelo menos, exercer o segundo. Deve-se requer de todas as pessoas sujeitas à vigilância e ao cuidado da Igreja que mantenham em seus lares, bem estabelecido, este culto divino. O caráter da Igreja e do estado depende do caráter da família. Se a religião morre na família, não pode ser mantida em parte alguma. Uma responsabilidade do homem para com seus filhos, e para com Deus, o obriga a fazer de seu lar uma Betei; se ele não for uma Betei, será uma habitação de espíritos malignos.

Quando e onde a massa do povo era tão ignorante a ponto de ser incompetente para manter proveitosamente os serviços religiosos em suas famílias, era natural e próprio que a Igreja diariamente abrisse suas portas e chamasse o povo para as matinais e vesperais. Era muito melhor ter essa oportunidade para o culto diário do que ser esse serviço fixo negligenciado. Não é sábio, contudo, continuar um costume quando as bases sobre as quais ele foi introduzido não mais existem; ou fazer de uma ordenança eclesiástica o substituto de uma instituição divina.

A Oração Pública

Os serviços públicos do santuário destinam-se ao culto e à instrução. Aquele inclui orações e cânticos; esta, a leitura da Palavra de Deus e a pregação. Estes elementos devem ser preservados em devida proporção. Em algumas igrejas, a

instrução se toma totalmente subordinada ao culto; sendo o tempo devotado duas vezes a este em detrimento daquela. Isso parece ser contrário à norma bíblica. O conhecimento da Bíblia é representado como elemento essencial da religião. Não pode haver culto divino genuíno sem o adequado conhecimento de Deus; não pode haver arrependimento e fé, ou viver santo, a menos que as verdades, das quais esses exercícios e esse viver dependem, sejam assimiladas e estejam presentes na mente. A religião é um serviço aceitável, ou seja, um serviço racional (A.oyiKr|), com o qual a ignorância é incompatível. Os ministros cristãos, portanto, são, no Novo Testamento, sempre chamados de ôiõáoKodoi, mestres. Sua grande comissão recebida de Cristo foi "ensinar todas as nações". Os Apóstolos, portanto, foram por toda a parte, pregando. Paulo diz que Cristo não o enviara a batizar, nem a realizar meros serviços religiosos, mas a pregar o evangelho, o qual ele declarou ser a sabedoria de Deus e o poder de Deus para a salvação. Nenhuma autoridade humana poderia transformar Paulo de um pregador em um oferecedor de orações. Só depois que as idéias pagãs acerca do culto começaram a dominar a Igreja, e os ministros foram transformados de pregadores em sacerdotes, que o elemento de instrução tomou-se totalmente subordinado ao elemento do culto, como tem permanecido durante séculos na Igreja de Roma.

Embora o ensino seja, como claramente foi durante a era apostólica, o objeto proeminente nas cerimônias do dia do Senhor, a importância da oração pública dificilmente poderá ser superestimada. As vezes se diz que este é o ponto fraco no serviço dominical presbiteriano. Provavelmente é verdade. Ou seja, provavelmente é verdade que haja mais bons pregadores do que bons oradores. A principal razão para esse fato é que o ministro dedica grande parte do labor semanal à preparação de seus sermões e não pondera em suas orações. Não é de admirar, pois, que um seja melhor que o outro.

Para que esta parte do serviço divino seja conduzida à edificação do povo, é necessário: (1.) Que o ministro oficiante tenha um espírito realmente devoto; que os sentimentos e desejos, dos quais as orações são a expressão verbal, estejam em exercício em seu próprio coração. (2.) Que sua mente e memória estejam bem harmonizados com os pensamentos e a linguagem das Escrituras. Os homens santos de outrora falavam como que movidos pelo Espírito Santo. Suas expressões verbais, quer na adoração, quer na ação de graça, quer na confissão, quer na súplica, eram controladas pelo Espírito de Deus. Daí expressarem a mente do Espírito; são os mais apropriados veículos para a expressão daqueles sentimentos e desejos que o Espírito desperta na mente do povo de Deus.

Nenhuma oração, pois, é mais edificante, sendo outras coisas iguais, do que aquelas que dominam o uso apropriado da linguagem bíblica. (3.) A oração deve ser bem ordenada, de sorte que abarque todas as partes e tópicos próprios da oração na devida proporção. Isso evitará que ela seja divagante, difusa ou repetitiva. (4.) Deve ser também adaptada à ocasião, seja durante o serviço ordinário no dia do Senhor, seja na administração dos sacramentos, ou no serviço especial nos dias de ações de graça ou de jejum e humilhação. (5.) Quase não se faz necessário dizer que a linguagem empregada deve ser simples, solene e correta. (6.) As orações devem ser breves. Extensão excessiva neste serviço geralmente se deve não tanto à difusão, mas a inúteis repetições.

A Oração como Meio da Graça

Meios da graça, como anteriormente expressamos, são aqueles meios que Deus ordenou com o propósito de comunicar as influências vivificantes e santificantes do Espírito às almas humanas. Tais são a Palavra e os Sacramentos, e tal é a oração. Ela tem não só a relação que qualquer outra causa tem com o fim para o qual foi designada, e assim é a condição sob a qual as bênçãos divinas, providenciais e espirituais, são outorgadas; mas ela também nos conduz para perto de Deus, que é a fonte de todo o bem. Comunhão com ele, conversação com ele, põem em ação todos os afetos graciosos, a reverência, o amor, a gratidão, a submissão, a fé e a devoção. Quando a alma assim se chega a Deus, Deus se chega a ela, manifesta sua glória, derrama seu amor e comunica aquela paz que excede toda a compreensão. Disse nosso Senhor: “Se alguém me ama, guardará minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada” (Jo 14.23). Nessa comunhão, a alma deve ser santa e deve ser abençoada.

O Poder da Oração

O curso dos acontecimentos humanos não é controlado tão-somente por forças físicas. Há outros poderes em ação no governo do mundo. Há o poder das idéias, verdadeiras ou falsas; o poder da verdade; o poder do amor e da empatia humana; o poder da consciência; e, acima de tudo, o Supremo Poder, tanto imanente no mundo quanto acima dele, o qual é um poder inteligente, voluntário, pessoal, cooperando com e controlando as operações de todas as criaturas, sem violar sua natureza. Este Supremo Poder entra em ação por meio da oração, de modo análogo àquele em que as energias de um homem entram em ação pelas súplicas de seus semelhantes. Esta é a doutrina da Bíblia; é

perfeitamente compatível com a razão e é

confirmada por toda a história do mundo, especialmente da Igreja. Moisés, por sua oração, salvou os israelitas da destruição; na oração de Samuel, foi disperso o exército dos filisteus; “Elias era homem semelhante a nós, sujeito aos mesmos sentimentos, e orou, com instância, para que não chovesse sobre a terra, e, por três anos e seis meses, não choveu. E orou, de novo, e o céu deu chuva, e a terra fez germinar seus frutos”. Tais fatos são mencionados pelo Apóstolo Tiago com o propósito de provar que a oração de uma pessoa justa é de grande valia. Paulo insistia constantemente com seus irmãos cristãos que orassem por ele, e ordenou que oração fosse “feita por todos os homens: pelos reis e por todos os que se acham investidos de autoridade; para que vivamos vida tranqüila e pacífica com toda piedade e honestidade”. Isso, naturalmente, pressupõe que a oração é um poder. A rainha Maria da Escócia não estava fora de si quando disse que temia as orações de João Knox mais que temia um exército. Uma vez admitida a doutrina do teísmo, ou seja, a existência de um Deus pessoal e seu constante controle de todas as coisas fora dele mesmo, remove-se toda a base de dúvida quanto à eficácia da oração; permanece para nós, bem como para todo o povo de Deus, em todos os tempos, a grande fonte de alegria e força espirituais, de garantia para o presente e confiança para o futuro. O Salmo 46 continua a afirmar: “O Senhor dos Exércitos está conosco; o Deus de Jacó é o nosso refúgio”.

ESCATOLOGIA

PARTE 4 - ESCATOLOGIA

CAPÍTULO I

O ESTADO DA ALMA DEPOIS DA MORTE

§ 1. *A Doutrina Protestante*

A doutrina protestante acerca do estado da alma depois da morte inclui, antes de tudo, a existência contínua da alma depois da dissolução do corpo. Isso se opõe não só à doutrina de que a alma é meramente uma função do corpo e com ele perece, mas também à doutrina do sono da alma durante o intervalo entre a morte e a ressurreição.

A doutrina anterior pertence à teoria materialista, e fica de pé ou cai com ela. Se não existe nenhuma substância além da matéria, e nenhuma força além daquela que é fenômeno da matéria; e se a forma na qual a força física se manifesta como mente, ou ação mental, dependesse da matéria perfeitamente organizada do cérebro, então, ao ser o cérebro desorganizado, a mente deixaria de existir. Mas se a alma e o corpo são duas substâncias distintas, então a dissolução deste não implica necessariamente o fim da existência consciente daquela.

Há outro ponto de vista acerca desta questão adotada por muitos que não são materialistas, mas seguem mantendo que a mente não pode agir nem manifestar-se sem um órgão material. Assim, por exemplo, Isaac Taylor diz que, como a extensão é um atributo da matéria, a alma sem o corpo não pode ter extensão. A extensão, porém, é uma relação com o espaço; o que não possui extensão, conseqüentemente, não está em parte alguma. “Poder-se-ia igualmente dizer de um espírito puro”, diz ele, “que é duro, pesado, ou vermelho, ou que possui a dimensão de um metro cúbico, podendo dizer-se que está ali ou aqui, ou que veio e que se foi.” “Quando falamos de imaterialidade absoluta, e desejamos separar totalmente a mente da matéria, não podemos permitir-nos imaginar que esteja ou possa estar em algum lugar, ou que tenha algum tipo de relação com o universo visível e estendido.” De modo semelhante, ele argumenta dizendo que a mente depende de sua corporeidade, ou da união com a matéria, para sua relação com o tempo. Um espírito puro não poderia distinguir a diferença entre um momento e um século; não poderia ter percepção do fluxo de duração, porque é um conhecimento extraído do mundo externo e de seus movimentos regulares. Também a mente deve a essa união com a matéria sua sensibilidade ou captação de sensações, seu poder sobre a matéria, suas emoções imaginativas, e sua “individualidade definida, reconhecível” e, naturalmente, sua personalidade. Por isso a alma, depois da morte, deve ou cessar em suas atividades, ao menos no que se refere a tudo o que lhe é exterior, ou ser provida no ato com um novo corpo. Esta última suposição é a comumente adotada. “Os mortos deixam de existir?”, pergunta ele; “Os que já morreram pereceram?”. Não, responde; porquanto existe um corpo espiritual e outro veículo da natureza humana, assim como existe

um corpo natural; por isso a dissolução dessa estrutura animal deixa a vida intocada. O corpo animal não é por si só a vida, nem é a causa da vida; tampouco o corpo espiritual é a vida, nem a causa da vida; senão que, tanto um como o outro, são os instrumentos da mente e o meio necessário de cada exercício produtivo de suas faculdades.”[20]

Acerca desta teoria da dependência da mente sobre a matéria “para cada exercício produtivo de suas faculdades”, para sua individualidade e suas suscetibilidades, pode-se observar: (1.) Admite-se que a teoria não é correta em relação a Deus. Ele não tem corpo e pode agir e receber ações, e sua atividade é produtiva. Se este é o caso com Deus, que é um espírito puro, é totalmente arbitrário negar que seja correto com respeito à alma humana. O homem, como espírito, é da mesma natureza que Deus. É como ele em tudo o que é essencial para a natureza de um espírito. (2.) A teoria não tem o endosso das Escrituras, e por isso não tem

0 direito de imiscuir-se na explicação de doutrinas das Escrituras. A Bíblia nunca atribui corporeidade aos anjos; não obstante, atribui-lhes um “ubi”; fala deles como vindo e indo, e que são grandes em poder para produzir efeitos nos mundos material e espiritual. Nunca fala que o homem tem algum outro corpo à parte de seu tabemáculo terreno e do corpo que há de possuir na ressurreição. E no entanto fala da alma como ativa e consciente quando está ausente do corpo e presente com o Senhor. (3.) Se a alma é uma substância, então ela possui poder, um poder de automanifestação e um poder produtivo com base em sua natureza. A eletricidade só pode ser uma força da natureza que se nos manifesta, em nosso presente estado, sob estas condições. Mas isso não prova que seja ativa somente sob tais condições, ou que os seres constituídos diferentemente de como nós somos constituídos podem não ser conhecedores de sua atividade. Não obstante, é suficiente dizer que a teoria em questão é extrabíblica, e portanto não tem autoridade em questões de fé.

Não é menos evidente que, com base na teoria panteísta, em todas as suas fases, que considera o homem como sendo simplesmente uma das fugazes formas da existência de Deus, não há lugar para a doutrina da existência consciente da alma depois da morte. A raça é imortal, porém o homem individual não o é. As árvores e as flores cobrem a terra de geração em geração; porém determinada flor só floresce uma vez. A multidão de seres humanos, cujas convicções acerca dessas questões se baseiam em sua natureza moral e religiosa, em todas as épocas, tem crido na existência contínua da alma depois da morte. E essa universalidade de crença é uma evidência válida da verdade crida. Mas as pessoas cujas opiniões estão controladas por raciocínio especulativo nunca atingiram uma convicção sólida acerca disso. Ser ou não ser?, eis uma pergunta que a especulação nunca pôde contestar. O moribundo Hume disse que estava a ponto de dar um salto nas trevas. A existência contínua da alma depois da morte é assunto da revelação divina. Constituía parte da fé da Igreja antes da vinda de

Cristo. A revelação de todas as doutrinas que tratam do destino e da salvação dos homens tem sido seguramente progressiva. Portanto, não deve surpreender-nos que a questão do estado futuro esteja muito menos desenvolvida no Velho Testamento do que no Novo. No entanto está ali. Quando o Apóstolo Paulo (2Tm 1.10) se refere a "nosso Salvador Jesus Cristo, o qual aboliu a morte e trouxe à luz a vida e a imortalidade por meio do evangelho", não deve causar surpresa ao dizer que a vida futura era desconhecida, como pretende o arcebispo Whately, antes da vinda de Cristo. Isso seria

incongruente com as mais explícitas declarações em outras passagens. Amiúde se diz que Cristo veio pregar o evangelho, fazer a propiciação pelos pecados e revelar o caminho da reconciliação com Deus. Paulo diz em Gálatas 3.23 que "antes que viesse a fé, estávamos sob a tutela da lei". E no entanto insiste energicamente em que o evangelho, ou o plano da salvação que ele ensinava, foi ensinado pela lei e pelos profetas (Rm 3.21); e que os patriarcas foram salvos pela fé na mesma promessa na qual os pecadores são convocados a pôr sua confiança. O que foi imperfeitamente revelado sob a antiga economia é claramente revelado sob a nova. Isso é tudo o que pretendem ensinar aquelas passagens que falam do evangelho como a trazer novas verdades à luz. Cristo lançou reveladora luz sobre as trevas além do túmulo. Os objetos antes mal discernidos naquelas trevas estão agora claramente desvendados; de modo que pode-se dizer, na verdade, que ele trouxe à luz a vida e a imortalidade. Ele revelou a natureza desse estado futuro, e mostrou como, para o povo de Deus, esse estado era um estado de vida. Poder-se-á observar, de passagem, que muitos escritores cristãos que se referem à doutrina de uma vida futura como desconhecida, pelo menos para os Patriarcas e para os escritores dos salmos, referem-se à "doutrina cristã" acerca desta questão. Não tentam negar que o povo de Deus cria desde o princípio na existência consciente da alma depois da morte. Isso, por exemplo, o afirma claramente Hengstenberg acerca de si mesmo.[21]

A Doutrina de uma Vida Futura no Velho Testamento

1. O primeiro argumento sobre este tema é *a priori.* Seria um solecismo dizer que os hebreus, o povo eleito de Deus, os recipientes e guardiões de uma revelação supematural, seriam a única nação sobre a face da terra em cuja religião a doutrina de um estado futuro não tinha lugar. É absolutamente inacreditável, pois pressupõe que a natureza humana, no caso dos hebreus, seria radicalmente diferente do que ela é nos demais homens.

2. Em vez de os hebreus nutrirem conceitos inferiores, acerca do homem, aos de outras nações, eram os únicos que possuíam a verdade concernente à sua origem e natureza. Haviam sido instruídos desde o início de que o homem fora criado à imagem de Deus, e portanto era semelhante a Deus, da mesma natureza de um espírito, e capaz de manter comunhão com seu Criador. Haviam sido, também, instruídos de que o homem fora criado imortal; que a morte, inclusive do corpo, era um castigo; que a sentença de morte (no sentido de dissolução) visava somente o corpo. "Tu és pó, e ao pó voltarás." A alma não é pó, e, portanto, segundo a mais antiga teologia dos hebreus, não devia voltar ao pó; devia voltar a Deus, que a dera.

3. Conseqüentemente, descobrimos que, por todas as Escrituras veterotestamentárias, apresentam-se os mais elevados conceitos cerca da natureza e do destino do homem. Ele é filho de Deus, destinado a desfrutar de sua comunhão e favor; as possessões e alegrias da terra são sempre representadas como temporais e insignificantes, não adaptadas a suprir as necessidades da alma; foram ensinados que não deviam invejar os ímpios em sua prosperida-

de, mas a olhar para Deus como sua porção; foram induzidos a dizer: "Quem mais tenho eu no céu? Não há outro em quem me compraza na terra"; e: "Prefiro antes estar às portas da casa de Deus a habitar nas tendas da perversidade". No Velho Testamento, os justos são sempre representados como estrangeiros e peregrinos sobre a terra, cujo lar e recompensa não estão neste mundo; que sua parte está em outro mundo, e, portanto, é melhor pertencer à classe dos mais humildes e afligidos do povo de Deus do que ser os mais prósperos dos perversos. Os juízos de Deus são apresentados caindo sobre os perversos em um estado futuro, vindicando, assim, efetivamente, a justiça de Deus em seus tratos com os homens. O salmista disse que invejara os arrogantes ao ver a prosperidade dos perversos, até que, entrando no santuário de Deus, atinou com o fim deles. Ao contrastar o estado e as perspectivas deles com os seus, disse: "Todavia, estou sempre contigo, tu me seguras pela tua mão direita. Tu me guias com teu conselho e depois me recebes na glória" (SI 73.23, 24). Tal é o curso e o espírito das Escrituras veterotestamentárias. Toda a sua tendência era elevar os pensamentos do presente e volvê-los para o futuro; levar os homens a olhar não para as coisas que se vêem, mas para as coisas que não se vêem e são eternas.

4. Lemos continuamente no Velho Testamento que os mortos vão para os pais, como que descendo ao "Sheol", ou seja, ao estado invisível que os gregos

chamavam Hades. O Sheol é apresentado como o receptáculo ou morada geral dos espíritos dos falecidos, os quais estão ali em estado de consciência; alguns deles em estado de desventura e outros, de bem-aventurança. Em todos esses pontos, a idéia pagã do Hades corresponde à idéia bíblica do Sheol. Todas as almas iam para o Hades, algumas delas morando no Tártaro e outras, no Elíseo. Que os hebreus consideravam que a alma dos mortos retinha sua consciência e atividade, é coisa evidente por sua prática na necromancia, e confirmada pela aparição de Samuel a Saul, tal como se acha registrado em 1 Samuel 28. Na descrição que se faz em Isaias 14, da descida do rei da Babilônia, quando todos os mortos se levantam para encontrar-se com ele e vituperá-lo, conclui-se e autentica-se a crença popular na existência contínua dos espíritos dos falecidos.

5. Em várias passagens do Velho Testamento, afirma-se claramente a doutrina de uma vida futura. Sabemos, pela autoridade do Novo Testamento, que o Salmo 16 só pode ser entendido como uma menção à ressurreição de Cristo, a qual, segundo nos ensina o Apóstolo, está relacionada indissoluvelmente à de seu povo. Sua alma não seria deixada no Sheol; tampouco seu corpo iria conhecer corrupção. No Salmo 17.15, depois de descrever a crueldade e prosperidade dos perversos, o salmista diz, acerca de si mesmo: “Eu, porém, na justiça contemplarei a tua face; quando acordar, eu me satisfarei com a tua semelhança”. Lemos em Isaias 26.19: “Vossos mortos e também meu cadáver viverão e ressuscitarão; despertai e exultai, os que habitais no pó, porque teu orvalho, ó Deus, será como o orvalho de vida, e a terra dará à luz seus mortos”. Daniel 12.2, 3: “Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eternos. Os que forem sábios, pois, resplandecerão como o fulgor do firmamento, e os que a muitos conduzirem à justiça, como as estrelas, sempre e etemamente”. É verdade que tais declarações proféticas são amiúde explicadas como uma referência à restauração da nação, de um estado de depressão a outro de prosperidade e glória. Mas a linguagem empregada, o contexto no qual se faz clara referência ao período messiânico, e a sanção dada por Cristo e seus Apóstolos à doutrina ensinada pelo sentido literal das palavras que aqui se empregam, são conside-

rações decisivas era favor da interpretação ordinária, que é a adotada por Delitzsch,[22] Hengstenberg,[23] Oehler[24] e muitos outros dos intérpretes modernos. Inclusive Mr. Alger, em sua elaborada obra sobre a doutrina de uma vida futura, concede este ponto no que diz respeito à passagem de Daniel. “Ninguém”, ele declara, “pode negar que aqui se prediz claramente um juízo, no qual se distribuirão recompensas e castigos com base no mérito adquirido.”[25] Aqueles

escritores alemães cuja postura acerca da inspiração é inferior demais para levá-los a interpretar cada livro da Biblia como a produção de uma mente individual, e a apresentar os distintos escritores a ensinar diferentes doutrinas, adotam, em muitos casos, a postura de que nos últimos livros da Bíblia dá-se como axiomático o simples fato de uma vida futura, mas que não é ensinada, e que não se deu a conhecer nada acerca da natureza dessa vida. Assim, diz Schultz: "Todos os livros do Velho Testamento pressupõem que os homens hão de viver, de uma maneira ou outra, depois da morte. Inclusive no Pentateuco isso tem caráter axiomático. Não se ensina, mas se pressupõe como uma verdade auto-evidente, imanente na consciência do povo".[26]

6. Deve-se ter em mente que no Novo Testamento há um comentário inspirado, e portanto um comentário infalível das Escrituras veterotestamentárias. Com base nesse comentário, aprendemos que o Velho Testamento contém muito que de outra maneira jamais haveríamos descoberto. Não só se revela que o âmbito das verdades reveladas aos pais é muito maior que o sugeririam as meras palavras, mas também se declara que nelas são ensinadas verdades que, sem o auxílio divino, jamais seriara descobertas. Há algo mais acerca da fé dos santos do Velho Testamento que se deve levar em consideração. Eles podem ter entendido, e provavelmente entenderam, suas Escrituras muito melhor que nós estamos dispostos a pensar que seja possível. Tinham a vantagem da presença constante de homens inspirados para guiá-los em sua interpretação da palavra escrita, e desfrutavam do ensino interior do Espírito Santo. Não somos capazes de saber que conseqüências poderia produzir, no caso deles, aquela iluminação espirjtual; mas sabemos que atualmente o cristão humilde que se submete ao ensino do Espírito compreende a Bíblia muito melhor que qualquer mero crítico verbal.

E assim temos no Novo Testamento as mais explícitas declarações não só de que estava revelada no Velho Testamento a doutrina de um estado futuro, mas que ela desde o princípio constituía parte da fé do povo de Deus. Nosso Senhor, ao refutar os saduceus, que negavam não só a ressurreição do corpo, mas também a existência consciente do homem depois da morte, e a existência de quaisquer seres meramente espirituais, apela para o fato de que, no Pentateuco, cuja autoridade os saduceus admitiam, Deus é familiarmente chamado de Deus de Abraão, de Isaque e de Jacó; mas uma vez que ele não é Deus de mortos, e, sim, de vivos,

a designação a que se faz referência demonstra que Abraão, Isaque e Jacó estão agora vivos, e vivendo, além do mais, na comunhão e no desfruto de Deus.

“Cristo”, diz Mr. Alger, a quem citamos bastante por pertencer à classe de homens que se chamam cristãos liberais,[27] “certa vez arrazoou com os saduceus sobre os mortos, dizendo que eles ressuscitam; em outros termos, que as almas dos homens, na morte do corpo, ingressam em outro e infindável estado de existência: Tampouco podem morrer, porque serão semelhantes aos anjos, e são filhos de Deus, sendo filhos da ressurreição. Seu argumento era que Deus é o Deus dos vivos, não dos mortos; ou seja, a natureza espiritual do homem envolve tal relação com Deus, como um penhor de seus atributos para sua perpetuidade. O pensamento que apóia este raciocínio penetra fundo na alma e compreende as relações morais entre o homem e Deus. É mais interessante visto como a afirmação absoluta feita por Jesus da doutrina de uma vida futura que será imortal.”[28] O raciocínio de Cristo, contudo, é não só uma afirmação da veracidade da doutrina de uma futura vida imortal, mas uma afirmação também de que essa doutrina é ensinada no Velho Testamento. As palavras que ele cita estão contidas no livro de Êxodo; e essas palavras, como explicadas por ele, ensinam a doutrina da vida bem-aventurada e infindável dos justos.

É indiscutível que, quando Cristo veio, os judeus, universalmente, com a única exceção da seita dos saduceus, criam em uma vida futura. Nesse período, os judeus estavam divididos em três seitas: os saduceus, que eram cépticos materialistas, não crendo nem na ressurreição, nem nos anjos, nem nos espíritos; os essênios, que eram uma seita filosófica e ascética, crendo que a alma dos justos, sendo livre, na morte, da prisão do corpo, se regozija e é elevada para onde uma vida etemamente feliz está decretada para os virtuosos, os perversos, porém, são enviados para castigo eterno em um lugar escuro e frio;[29] e os fariseus que, como sabemos pelo Novo Testamento, criam na ressurreição do corpo, no sentido em que Paulo cria nesta doutrina (At 26.6), porque ele afirmou, em sua controvérsia com os saduceus, que os fariseus estavam a seu lado. Estes criam que a alma é de natureza imortal; que só os justos são bem-aventurados após a morte, e que os perversos são etemamente desgraçados. É evidente que os judeus derivavam esta doutrina das Escrituras: (1.) Porque não admitiam outra fonte de conhecimento religioso. As Escrituras eram sua norma de fé, tal como aquelas Escrituras haviam sido entendidas e explicadas por seus pais. (2.) Não há outra fonte conhecida da qual fosse possível obter a doutrina do estado futuro que os judeus, dos dias de Cristo, sustentavam. As doutrinas,

religiosas e filosóficas de seus vizinhos pagãos eram contrárias às suas. Essa é a verdade inclusive das doutrinas de Zoroastro, que em alguns pontos tinha mais afinidade com a dos judeus. (3.) Os escritos inspirados do Novo Testamento

ensinam as mesmas doutrinas, e afirmam que seu conhecimento não derivava dos homens, mas da revelação de Deus como contida no Velho Testamento, e segundo fora dada por Cristo.

Dentre as passagens nas quais os Apóstolos ensinam que a doutrina de uma vida futura era conhecida pelos patriarcas antes da vinda de Cristo, algumas são as seguintes: Paulo fora submetido a juízo ante o conselho em Jerusalém, e "Sabendo Paulo que uma parte do Sinédrio se compunha de saduceus e outra, de fariseus, exclamou: Varões, irmãos, eu sou fariseu, filho de fariseu! No tocante à esperança e à ressurreição dos mortos sou julgado!" (At 23.6). Aqui ele declara que, na disputa entre esses dois partidos sobre a questão se a doutrina de uma vida futura e da ressurreição dos mortos era ensinada nas Escrituras que ambos os partidos reconheciam, estava do lado dos fariseus. Disse também, em seu discurso perante Agripa: "E agora estou sendo julgado por causa da esperança da promessa que por Deus foi feita a nossos pais, a qual nossas doze tribos, servindo a Deus fervorosamente de noite e de dia, almejam alcançar; é no tocante a esta esperança, ó rei, que eu sou acusado pelos judeus. Por que se julga incrível que Deus ressuscite os mortos?" (At 26.6-8). A promessa a que ele se refere é a promessa de redenção por meio do Messias, redenção que inclui a libertação de seu povo do poder da morte e de outras más conseqüências do pecado. Esta era a promessa cujo cumprimento esperavam as doze tribos. Portanto, afirma-se que a crença em uma vida futura era parte da religião de toda a nação hebréia.

Em Gálatas 3.8, o Apóstolo diz que Deus "preanunciou o evangelho a Abraão". O evangelho, contudo, no sentido apostólico do termo, é a boa-nova de salvação; e salvação é livramento da penalidade da lei e a restauração à imagem e ai favor de Deus. Isso necessariamente envolve a idéia de uma vida futura; de um estado futuro de miséria da qual a alma se toma livre, e de um estado futuro de glória e bem-aventurança no qual ela é introduzida. No ensino, pois, que os homens antes da vinda de Cristo necessitavam e desejavam a salvação, no sentido cristão do termo, o Apóstolo presume que tinham conhecimento dos males que aguardavam os pecadores sem perdão no mundo por vir. A evidência, contudo, que o Novo Testamento fornece de que os hebreus criam em um estado futuro não se encontra exclusivamente em afirmações diretas desse fato, mas em toda a natureza do plano de salvação nele desvendada. O Novo Testamento tem por comprovado que todos os homens, desde a apostasia de Adão, nascem em estado de pecado e condenação; que desse estado ninguém pode livrar-se exceto através do Messias, o Senhor Jesus Cristo, que é o único Salvador dos

homens. Portanto, ensina-se que o conhecimento deste Redentor foi comunicado à nossa raça desde o principio, e em termos expressos na promessa feita a Abraão; que a condição de salvação era então como é agora, a saber, fé em Cristo; que as bênçãos asseguradas aos crentes foram desfrutadas antes do advento do Filho de Deus na carne, como o são agora. O céu dos crentes é chamado de o seio de Abraão. Tudo isso, naturalmente, presume que as verdades que se fizeram conhecidas no Novo Testamento são em seus germes reveladas no Velho Testamento; assim como todas as doutrinas desvendadas nas Epístolas estão contidas nas palavras de Cristo como registradas nos Evangelhos.

A Epístola aos Hebreus é especialmente dedicada ao propósito de desenvolver a relação entre a antiga dispensação e a nova. A primeira era a sombra, ou imagem, da segunda. O que

na nova é ensinado em palavras, na antiga é ensinado por meio de tipos, Que os homens são pecadores, e como tais estão sob condenação; que o pecado só pode ser expiado pelo sangue, ou que é necessária a expiação da culpa através de um sacrifício vicário para a obtenção do perdão; que, portanto, os homens são salvos mediante um sacerdote designado para aproximar-se de Deus em favor deles e oferecer dons e sacrifícios pelo pecado; e que o efeito dessa intervenção sacerdotal é a salvação eterna: lemos que tudo isso são as verdades que subjazem à religião do Velho Testamento, assim como constituem a vida da religião do Novo. A fé era para os santos da antiguidade o mesmo que é para nós hoje: “A certeza de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não vêem”. Eles andavam pela fé, não pelo que viam. Viveram com os olhos fixos no invisível e eterno. Era o futuro o que enchia sua visão, conduzindo-os para além do presente. “Todos estes morreram na fé, sem ter obtido as promessas; vendo-as, porém, de longe, e saudando-as, e confessando que eram estrangeiros e peregrinos sobre a terra. Porque os que falam desse modo manifestam estar procurando uma pátria. E se na verdade se lembrassem daquela de onde saíram, teriam oportunidade de voltar. Mas agora aspiram a uma pátria superior, isto é, celestial. Por isso, Deus não se envergonha deles, de ser chamado seu Deus, porquanto lhes preparou uma cidade” (Hb 11.13-16). Pela fé Moisés preferiu “ser maltratado junto com o povo de Deus a usufruir prazeres transitórios do pecado”. Foi pela fé, a convicção e esperança de uma vida futura melhor, que os santos da antiguidade “subjugaram reinos, praticaram a justiça, obtiveram promessas, fecharam a boca de leões, extinguiram a violência do fogo, escaparam ao fio da espada, da fraqueza tiraram força, fizeram-se poderosos em guerra, puseram em fuga exércitos de estrangeiros. Mulheres

receberam, pela ressurreição, seus mortos. Alguns foram torturados, não aceitando seu resgate, para obterem superior ressurreição; outros, por sua vez, passaram pela prova de escámios e açoites, sim, de algemas e prisões. Foram apedrejados, provados, serrados pelo meio, mortos ao fio de espada; andaram peregrinos, vestidos de peles de ovelhas e de cabras, necessitados, afligidos, maltratados (homens dos quais o mundo não era digno), errantes pelos desertos, pelos montes, pelas covas, pelos antros da terra". Não se pode dizer nada adicional dos confessores e mártires cristãos. Portanto, a fé dos santos veterotestamentários no invisível e eterno era tão intensa como a de qualquer outro grupo de pessoas desde a criação. Ouvimos que a opinião dos escritores do Novo Testamento carece de peso em questões de crítica, e por isso não é importante o que pensaram acerca dos ensinamentos do Velho Testamento. Isso seria procedente se esses escritores fossem homens ordinários; mas, se falaram movidos pelo Espírito Santo, então o que disseram foi o que Deus disse. Temos, pois, a firme palavra da inspiração que nos diz que o povo de Deus creu, desde o princípio, em um estado de existência consciente para além do túmulo. Não carece de argumento e ninguém discute que esta é a doutrina do Novo Testamento.

O Estado Intermediário

Assim como todos os cristãos crêem na ressurreição do corpo e no juízo futuro, também todos crêem em um estado intermediário. Ou seja, crêem que há um estado de existência entre a morte e a ressurreição, e que a condição dos mortos durante esse intervalo é diferente, em alguns aspectos, do que será depois da ressurreição. Assim, as divergências existentes entre os cristãos não é acerca da realidade de um estado intermediário, mas acerca de sua natureza.

A doutrina protestante comum referente a esta questão é que "a alma dos crentes é, ao morrer, aperfeiçoada em santidade, e passa imediatamente para a glória; e seu corpo, embora unido a Cristo, repousa em sua sepultura até a ressurreição". Segundo este conceito, o estado intermediário, no que diz respeito aos crentes, é de grande exaltação e bem-aventurança. E é perfeitamente coerente com a crença de que, depois da segunda vinda de Cristo e da ressurreição dos mortos, o estado da alma será muito mais exaltado e bem-aventurado.

Em apoio à doutrina protestante enunciada nesses termos, pode observar-se:

1. Que é simplesmente uma questão de fato. O que ensinam as Escrituras

acerca do estado da alma do crente imediatamente depois da morte? Não é próprio decidir esta questão sobre bases psicológicas, argumentando que a natureza da alma é tal que não pode reter sua individualidade nem personalidade quando se separa do corpo; ou que é mera função do cérebro; ou que nao pode agir nem ser submetida a ações que nem pode perceber nem serem percebidas exceto através e por meio dos sentidos; ou que, como a vida vegetal e animal só se manifesta e está ativa em conexão com alguma forma de matéria, ou, em outros termos, devido ao fato de que deve haver uma base física para a vida, que a alma necessariamente exige uma base material para sua manifestação e atividade. Para o cristão, todas essas especulações ou teorias são destituídas de valor, se a Bíblia ensina o fato da existência contínua, pessoal e individual da alma depois da morte e da dissolução do corpo. A Bíblia não ensina antropologia de maneira formal, nem na esfera da fisiologia nem na da psicologia como área de ciência humana, mas pressupõe muito do que subjaz a esses diversos tópicos. Pressupõe que a alma e o corpo são duas substâncias ligadas em uma união vital para constituir o homem, no atual estado de existência, como uma pessoa individual. Pressupõe que a sede dessa personalidade é a alma. A alma é o eu, o Ego, do qual o corpo é o órgão. Pressupõe que a alma continua sua existência consciente, bem sua capacidade de agir e de receber ações, uma vez separada do corpo. Já vimos que essa é a doutrina da Bíblia inteira. Os mortos, segundo as Escrituras, não deixam de existir; não deixam de continuar conscientes e ativos.

Portanto, nada há na psicologia das Escrituras, que é a da maioria dos homens, acadêmico ou não, que seja inconsistente com a doutrina de que a alma dos crentes vai imediatamente, após a morte, para a glória.

2. Segundo as Escrituras e a fé da Igreja, a provação do homem termina com sua morte. Da forma como a árvore cai, assim permanece. Aquele que é injusto permanecerá injusto; e o que é justo continuará sendo justo. Quando o noivo chegar, as que estiverem prontas entrarão, e a porta se fechará. Segundo a parábola do rico e Lázaro, não se pode, após a morte, passar de um estado para o outro; há grande abismo estabelecido entre os justos e os perversos, desde aquele tempo para sempre. Está reservado aos homens que morram uma só vez, e depois disso o juízo. O destino da alma fica decidido na morte:

3. Não há satisfação que se possa fazer na vida íutura, por pecados cometidos no corpo. A doutrina romanista das satisfações faz necessária a aceitação de um estado purgatorial depois da morte, para aqueles que não fizeram, durante sua

vida, plena expiação de seus pecados. Porém, se por uma só oferta Cristo aperfeiçoou para sempre aqueles que crêem; se seu sacrifício é uma satisfação perfeita por nossos pecados, então não há razão por que os crentes devam ser excluídos da bem-aventurança até que tenham expiado seus pecados com seus próprios sofrimentos.

4. Não há nada contrário às Escrituras, nem à analogia, na aceitação de uma mudança repentina e imediata da santidade imperfeita em santidade perfeita. A doutrina protestante é

que a alma dos crentes é, na morte, aperfeiçoada em santidade. Perguntar-se-á, porém: Que poder santificador há na morte? O progresso na excelência moral é gradual; assim como ninguém se toma absolutamente perverso por uma única ação, ou em um momento, assim se diz, é irracional presumir que uma súbita mudança de imperfeito para perfeito, a excelência moral, ocorre no momento da morte. Essa objeção pressupõe que a salvação dos homens é um processo natural; se ela é uma obra supematural, a objeção não procede. A cura da lepra em alguém era um processo lento; mas quando Cristo disse ao leproso: "Quero, fica limpo", esse ficou curado no mesmo instante. A mudança que ocorre no crente em sua morte dificilmente pode ser muito maior que a produzida instantaneamente em Paulo em sua viagem para Damasco. Paulo, em Gálatas 1.16, atribui tal mudança à revelação do Filho de Deus. Se a visão passageira da glória divina de Cristo produziu tal efeito no Apóstolo, é de estranhar que as Escrituras ensinem que, quando a alma dos crente é separada do mundo e da carne, e é redimida do poder do diabo e banhada no pleno resplendor da glória do bendito Redentor, é em um instante purificada de todo o pecado?

Se, pois, não há nada na natureza da alma inconsistente com sua existência separada; se o corpo não é uma condição necessária para sua consciência ou atividade; se sua provação termina na morte; se a perfeição da obra de Cristo desfaz toda a necessidade de satisfação futura pelo pecado; e se a mudança imediata de santidade imperfeita para santidade perfeita é consistente com a analogia da fé, então não há *a priori* objeção alguma à doutrina de que a alma do crente, na morte, entra imediatamente na glória.

5. Que esta é a doutrina da Escritura, pode-se argumentar com base no teor geral do sacro volume. A Bíblia fala constantemente da vida atual como um estado de conflito, labor e sofrimento; e da morte como a entrada no repouso. Resta um repouso para o povo de Deus. Esse repouso segue ao estado de luta e

de prova. Então os crentes repousam de seus labores. O repouso no qual eles entram não é meramente um repouso do conflito e do pecado, mas um repouso que provém de alcançarem eles o motivo de sua existência, da restauração de um relacionamento apropriado com Deus e de todas as suas capacidades satisfeitas e realizadas.

6. Além dessas considerações gerais, a doutrina em questão é ensinada em muitas passagens da Escritura da maneira mais clara possível. Assim, em Apocalipse 14.13, o Apóstolo diz: “Então, ouvi uma voz do céu, dizendo: Escreve: Bem-aventurados os mortos que desde agora morrem no Senhor. Sim, diz o Espírito, para que descansem de suas fadigas, pois suas obras os acompanham”. O sentido simples desta passagem é que aqueles que morrem no Senhor se encontram, a partir desse momento, em um estado de bem-aventurança; porque cessam suas fadigas, e eles entram na recompensa dos justos. A morte é para eles a emancipação do mal e a introdução em um estado de felicidade.

Nosso Senhor ensina constantemente acerca dos que crêem nele: (1.) Não são condenados. Já não estão mais sob a sentença da lei. (2.) Têm vida eterna. O efeito da união entre ele e eles, consumada pela fé, é que eles participam de sua vida em sentido análogo ao que os ramos participam da vida da videira. Uma vez que ele vive etemamente, aqueles que participam de sua vida não podem perecer jamais. E como ele vive para Deus, assim a vida de seu povo é uma vida santa e divina. Essa vida, por sua natureza, é uma fonte infalível de bem-aventurança. Purifica, enaltece e glorifíca. É impossível que a alma na qual Cristo vive haja assim de permanecer em um estado de infelicidade e degradação, ou naquele estado de sono no “mundo inferior” que tantos dentre os pais imaginaram como a morada dos espíritos dos

crentes falecidos, esperando a segunda vinda de Cristo. (3.) Nosso Senhor prometeu que ressuscitaria seu povo dos mortos no último dia. Portanto, parece estar envolvido na natureza da redenção de Cristo, e da união entre e seu povo, que, enquanto estiverem ausentes do corpo, estarão presentes com o Senhor. É inconcebível que, habitando neles o Espírito de Deus, que é o Espírito de santidade e glória, mergulhem na morte em um estado de existência inferior àquele que desfrutavam neste mundo. Portanto, descobrimos que, na parábola do rico e Lázaro, Cristo diz: “Aconteceu que morreu o mendigo, e foi levado pelos anjos para o seio de Abraão” (Lc 16.22). Portanto, é inegável que a implicação de que em seu caso a transição foi imediata da terra para o céu.

Ainda mais explícita é a declaração de nosso Senhor ao ladrão penitente: “Hoje mesmo estarás comigo no paraíso” (Lc 23.43). A palavra paraíso aparece em outras passagens no Novo Testamento. Em 2 Coríntios 12.4, Paulo diz que foi arrebatado ao paraíso, o que explica dizendo que foi arrebatado até o terceiro céu. E em Apocalipse 2.7, Cristo diz: “Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às Igrejas. Ao vencedor, dar-lhe-ei que se alimente da árvore da vida que se encontra no paraíso de Deus”. Portanto, é indubitável que o paraíso é o céu, e, conseqüentemente, quando Cristo prometeu ao ladrão moribundo que naquele mesmo dia ele estaria no paraíso, a promessa é que ele estaria no céu. Portanto, parece impossível que todo aquele que não repousa sua fé nos pais, e, sim, na Bíblia, possa negar que a alma do crente, na morte, entra no céu. Os pais fizeram entre paraíso e céu distinção que não se encontra nas Escrituras. Alguns deles consideravam o primeiro uma divisão do Hades, correspondente ao Elíseo dos pagãos. Outros o situavam em alguma parte na terra. Ainda outros o consideravam uma localidade muito acima da terra, porém abaixo da morada de Deus. Essas não passam de meras fantasias. A palavra céu é certamente um termo de tão ampla aplicação na Bíblia como na vida diária. Falamos das aves do céu; das estrelas do céu; de nosso Pai que está no céu; e dos crentes como cidadãos do céu. Que o paraíso e o céu são ou não a mesma coisa, é mera disputa semântica. Se a palavra céu for tomada em um de seus sentidos legítimos, então são a mesma coisa; o Apóstolo, porém, diz que estão agora èv roí.ç ènoupcaáoiç (Ef 2.6), ou seja, no céu. O paraíso, como termo empregado por Cristo e seus Apóstolos, é o lugar onde Cristo está agora e donde manifesta sua presença e glória. Que esse é o lugar onde finalmente ele estabelecerá seu reino, e que todos os redimidos, revestidos de seus corpos ressurrectos, estarão reunidos ali, é uma questão da qual não temos conhecimento e na qual não devemos envolver-nos. Tudo o que temos de saber é que é ali que Cristo está; que é um lugar e um estado no qual não há nem pecado nem dor, e no qual os santos vivem tão exaltados e felizes como é possível sê-lo, nas circunstâncias existentes de seu ser. Se alguém, seguindo o uso patrístico, prefere chamar esse paraíso de seção do Hades, é questão que não nos preocupa. Tudo o que o crente moribundo precisa saber é que vai estar com Cristo. Para ele esse é o céu.

Em 2 Coríntios 5.2, o Apóstolo diz: “E, por isso, neste tabemáculo gememos, aspirando por sermos revestidos de nossa habitação celestial”. Há três formas nas quais essas palavras, em conexão com as que se seguem, são interpretadas. (1.) Segundo um ponto de vista, a casa não feita por mãos, na qual o crente é recebido na morte, é o céu. (2.) Segundo outro ponto de vista, o significado do Apóstolo é que, quando nosso presente corpo é dissolvido, a alma não se

encontrará nua, mas será imediatamente vestida com outro corpo mais espiritual, adaptado ao estado alterado de sua existência. (3.) Que a nova casa ou corpo tencionado é o corpo ressurrecto. A segunda dessas interpretações se fundamenta em um pressuposto gra-

tuito. Pressupõe que a alma é munida de um corpo do qual as Escrituras não fazem menção e de cuja existência não temos evidência. A Bíblia nada sabe de qualquer corpo humano salvo aquele que possuímos agora, e aquele que vamos possuir na ressurreição; um é natural e o outro, espiritual. A terceira interpretação pressupõe que os Apóstolos erraram não só em suas próprias convicções, mas em seu ensino. Pressupõe que o que ensinaram só podia ser verdadeiro sob a condição de que a segunda vinda de Cristo ocorreria enquanto os homens daquela geração ainda vivessem. A medida, contudo, em que todos esses pontos de vista desta passagem concordam, é a única que concorda com a questão em apreço. Todos pressupõem que a alma é recebida em um estado bem-aventurado imediatamente após a morte. O Apóstolo ensina isso claramente. Assim que nossa casa terrena for destruída, a alma, em vez de ser deixada sem casa e sem lar, é recebida naquela casa que é eterna nos céus. "Temos, portanto, sempre bom ânimo", diz ele, "sabendo que, enquanto no corpo, estamos ausentes do Senhor; visto que andamos por fé, e não pelo que vemos. Entretanto, estamos em plena confiança, preferindo deixar o corpo e habitar com o Senhor."

Em Filipenses 1.23,24, o Apóstolo expressa esta mesma confiança: "Ora, de um e outro lado estou constrangido, tendo o desejo de partir e estar com Cristo, o que é incomparavelmente melhor. Mas por vossa causa, é mais necessário permanecer na carne". Duas coisas ficam aqui perfeitamente claras: primeiro, que Paulo considera que o estado da alma após a morte é mais sublime do que sua condição enquanto na carne. Isso ele diz de forma bem clara. E, segundo, que essa mudança para melhor ocorre imediatamente após a morte. Ele estava confiante de que assim que partisse estaria com Cristo. Ambos os pontos são aceitos até mesmo por aqueles que negam a doutrina que evidentemente envolvem. Há quem diga que Paulo, ao ver que Cristo não vinha prontamente como esperava, mudou de opinião, sustentando, então, que a alma do crente era admitida, na morte, no céu, em vez de esperar a segunda vinda no mundo inferior. Os pais diziam que embora a maioria dos crentes ia para o Hades, ao morrer, alguns poucos, especialmente os mártires, eram admitidos imediatamente no céu. Mr. Alger conjetura que "podemos supor... que Paulo cria que se concederia aos cristãos fiéis, durante sua rápida passagem pelo mundo

inferior, uma comunhão espiritual e bem-aventurada com seu Senhor, mais estreita que aquela que poderia experimentar enquanto estava na carne”.[30] O fato simples é que o Apóstolo inspirado tinha confiante expectativa, para si e, evidentemente, para seus irmãos na fé, da imediata admissão à presença de Cristo no momento da morte. Os antigos consideravam o “mundo inferior”, ou Hades, um “cárcere tenebroso”, como o próprio Mr. Alger o chama. Ninguém pode crer que Paulo desejasse a morte a fim de poder ser lançado em tal lugar.

1

[2,6]Na *Real-Encyklopãdie*, de Herzog, vol. xvi, há, sob o titulo “transubstantiation”, um bem elaborado artigo cinqüenta e cinco páginas sobre a história desta doutrina, onde sua origem através dos períodos patrísticos e medievais é minuciosamente traçada.

2

Sess. XXII, cânones; Streitwolf, vol. i, pp. 81, 82.

3

Catechismus Romanus, par, II. cap. iv, qiuest. 60 [xxxii.76], *Ibid.*, p. 359.

4

Ibid., par. Il.iv, quasst. 61 [lxxxiii.77], Streitwolf, vol. i, pp. 359,360.

5

Gousset, *Théologie, ut supra*, vol. ii, p. 522.

6

Catechismus Romanus, par. II, cap. iv, quíEst. 63 [86, lxxxvi], Streitwolf, vol. i, pp. 360, 361.

7

Gousset, *Théologie, ut supra*, vol. ii, p. 538.

8

Ver Sess. xxii, canon 2; supracitado na página 1526.

9

[m] Nesta passagem, as palavras **tií|» “irspç** corretamente traduzidas na versão inglesa “incenso será oferecido”, na Vulgata são traduzidas por “sacrificiatur”. Na Septuaginta temos. A versão de Lutero é “geräuchert”. Ainda que a Vulgata fosse correta, e o profeta tivesse dito “em todo lugar se ofereceria sacrifício”, isso nada provaria em favor da questão. Os profetas veterotestamentários predisseram a difusão da verdadeira religião sob a dispensação evangélica fazendo uso de termos emprestados do ritual veterotestamentário.

10

Symbolik, pelo dr. J. A. Moehler, sexta edição, Mainz, 1843, p. 300.

11

Os filósofos, diz o dr. Chalmers, “consideram o Supremo Princípio como sendo em todos os modos tão inflexível e certo como têm uniformemente encontrado nos princípios subordinados; e que ele é tão impróprio de receber a petição ou a expressão de um desejo, como qualquer espírito imaginário que porventura resida em um vulcão ou tempestade, em qualquer outro departamento do vasto maquinismo da natureza - que os gritos de urgência e angústia são de mais valor quando enviados àquele que controla os elementos do mundo, como se fossem apenas elevados aos próprios elementos - que a mesma imutabilidade que permeia toda a natureza é também característica do Deus da natureza: e assim julgam ser uma aberração da sã filosofia tanto a doutrina de uma providência especial quanto a observância da oração”. *Works,* de Chalmers, edição de Nova Iorque, 1844, vol. ii, p. 319.

12

Outlines of Astronomy, quinta edição, p. 292.

13

The Reign ofLaw, pelo duque de Argyll, quinta edição, Londres, 1867, p. 129.

14

Chalmers, *ut supra,* p. 321.

15

Kanl, *Leben,* von Borowsky, p. 199 (*Biblische Real und Verbal-Concordanz,* de Büchner, verbete “Bitle”); Halle, 1840, sexta edição, p. 560.

16

Fragments of Science for Unscientific People, por John Tyndall, LL. D., F. R. S., Londres, 1871, pp. 31,32 e 36.

17

[3,2] *Md.*, pp. 63, 64.

18

No volume supracitado há um artigo intitulado: “Miracles and Special Providences”, que é uma crítica feita pelo professor lyndall de *Bampton Lectures on Miracles*, da autoria do rev. Mr. Mozley. Nessa critica, “mágica, milagres e bruxaria” são postos na mesma categoria.

19

[3]A *Elements of Comparative Anatomy,* pp. 10, 11.

20

Physical Theory of Another Life. Por Isaac Taylor. Nova Iorque, 1852, p. 23 e todo o capítulo ii.

21

Commentar über die Psalmen, por G. W. Hengstenberg. *Abhandlung,* No. 7. *Zur Glaubenslehre der Psalmen,* edição de Berlim, 1847, vol. iv, parte 2. Na página 321, ele disse: “Quando negamos a doutrina da imortalidade nos escritores dos salmos, esse é o sentido cristão” da palavra.

22

Commentar überden Psalter, Leipzig 1860, vol. ii, p. 420.

23

Commentar über den Psalmen, Abhandlung No. 7, Berlim, 1847, vol. ív, parte 2, pp. 273 ss.

24

Veteris Testamenti Sententia de Rebus post Mortem Futuris G. F. Oehler, Stuttgart, 1846, p. 50.

25

A Criticai History of the Doctrine of a Future Life, with a Complete Bibliography of the Subject. Por William Rounseville Alger. Filadélfia, 1846, p. 149.0 apêndice, que constitui um instrutivo volume, intitulado “Um catálogo de obras relacionadas com a natureza, origem e destino da alma. Os títulos classificados e dispostos cronologicamente, com notas e indices de autores e matérias. Por Ezra Abbot”, é um prodígio de capacidade e erudição.

26

Die Voraussentzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit dargestellt von Hermann Schultz, Dr. der Phillosophie, Licent. der Theologie, etc., Gõttingen, p. 207.

27

Na página 438, ele diz: “A essência do racionalismo é a afirmação de que nem os pais, nem a Igreja, nem as Escrituras, nem todos eles juntos, podem com razão estabelecer qualquer proposição oposta à lógica da sã filosofia, os princípios da razão, a evidente veracidade da natureza. Em tomo desta tese a batalha foi travada e a vitória ganha; e resistirá com pródigo favor enquanto houver mentes livres e cultas no mundo. Esta posição é, em necessidade lógica, e de fato como uma coisa geral, aquela do grande corpo, embora vagamente coerente, de crentes conhecidos como ‘cristãos liberais’; e é tacitamente mantida por um número ainda maior e sempre crescente nominalmente conectado com seitas que ofícialmente se abstém dele com horror”. Mr. Alger indubitavelmente considerava isso simplesmente uma declaração de independência da autoridade humana em questões de religião. Para outros, e talvez homens mais sábios, ela soa como uma declaração de independência de Deus, a Razão infinita; como uma asseveração de que o Deus Infinito nada pode ensinar; ou, pelo menos, que ele não pode assim autenticar seus ensinos a ponto de tomá-los autoritativos. Os homens devem ser complacentes para com os que não têm melhor conhecimento dos mistérios do presente e do futuro do que o que se acham neles.

28

[5] Alger, *ut supra,* p. 340.

29

Guerra dos Judeus, de Joscfo, II.viii.ll; *Works,* edição de Leipzig, 1827, vol. v, p. 215, 216 [165].

30

Alger, *ut supra,* p. 290.

As Escrituras apresentam Abraão, Isaque e Jacó como estando no céu. Os bons são levados pelos anjos, ao morrer, para o seio de Abraão. Moisés e Elias apareceram em glória no monte da transfiguração, conversando com Cristo. Na Epístola aos Hebreus lemos: “Mas tendes chegado ao monte Sião e à cidade do Deus vivo, a Jerusalém celestial, e a incontáveis hostes de anjos, e à universal assembléia e igreja dos primogênitos, arrolados nos céus, e a Deus, o Juiz de todos, e aos espíritos dos justos aperfeiçoados, e a Jesus, o Mediador da nova aliança, e ao sangue da aspersão que fala coisas superiores ao que fala o próprio Abel”. Nada pode ser mais absolutamente inconsistente com a natureza do evangelho do que a idéia de que o fogo da vida divina que resplandece no coração dos eleitos de Deus tenha de ser apagado, na morte, na úmida escuridão de um cárcere subterrâneo, até o momento da ressurreição.

§ 2. O *Sono da Alma*

A doutrina de que a alma existe, durante o intervale entre a morte e a ressurreição, em um estado de repouso inconsciente, pressupõe, propriamente, que a alma é uma substância distinta do corpo. Portanto, ela deve ser distinguida da teoria materialista, a qual pressupõe que, como a matéria em certos estados e combinações exibe os fenômenos do magnetismo ou da luz, igualmente, em algumas combinações, exibe o fenômeno da vida, e, noutras, o fenômeno da mente, e, portanto, a atividade vital e mental são tanto o resultado ou o efeito das disposições moleculares como quaisquer operações físicas no mundo externo. Uma vez que, por este prisma, seria absurdo falar do sono ou da quietude do magnetismo ou da luz, quando as condições de sua existência estão ausentes, assim seria igualmente absurdo, nesta teoria, falar do sono da alma depois da dissolução do corpo.

A doutrina do sono da alma, além do mais, não é idêntica àquela que pressupõe que, embora a matéria seja, em uma de suas combinações, a causa da atividade mental, todavia é a condição necessária (no que diz respeito ao homem) de sua manifestação. Os melhores dentre os cientistas ensinam, com respeito à vida ou à força vital, que ela é não o resultado de combinações materiais, mas que tal combinação é necessária à sua manifestação. “Reconhecemos que esses fenômenos [vitais]”, diz o professor Nicholson, “nunca se manifestam exceto através de certas formas de matéria, ou, pode-se dizer, através de uma única forma de matéria. Portanto, concluímos que deve haver íntima conexão entre os fenômenos vitais e a ‘matéria da vida’; mas não podemos ir além disso, e as

premissas de forma alguma autorizam a asseveração de que a vida é o resultado de matéria viva, ou uma de suas propriedades.” “O ponto de vista mais filosófico quanto à natureza da conexão entre a vida e sua base material é aquele que considera a vitalidade algo superadicionado e estranho à matéria pela qual os fenômenos se manifestam. O protoplasma é essencial como meio físico através do qual a ação vital pode manifestar-se; assim como um condutor é essencial à manifestação dos fenômenos elétricos, ou como pincel e tintas são essenciais ao artista. Visto que o metal conduz a corrente elétrica e a toma perceptível a nossos sentidos, ninguém pensaria que, asseverando que eletricidade é uma das propriedades inerentes de um metal, isso levaria alguém a sentir-se inclinado a crer que o poder da pintura fosse inerente aos pêlos do camelo ou aos pigmentos sem vida. Por trás do substrato material, em todos os casos, está a força ativa e viva; e não temos o direito de presumir que a força cessa de existir quando sua base física é removida, ainda que não mais seja perceptível a nossos sentidos. Ao contrário, é teórica e totalmente concebível que as forças vitais de um organismo não sofram nenhuma mudança pela destruição da base física, assim como a eletricidade continua subsistindo em um mundo universalmente composto de isolantes. Em ambos os casos, é possível que a força manifeste sua presença, ou introduza alguma relação perceptível com o mundo exterior; mas em ambos os casos teríamos a mínima base para presumir que o poder era necessariamente inexistente.”[1]

Esta perspectiva, quando transferida para a alma, ou para os fenômenos mentais, pode ser aplicada, em três diferentes formas, à doutrina do estado do homem depois da morte.

Primeiro, Deus pode ser considerado a força mental universal que se manifesta através do cérebro humano, como faz a eletricidade através de um condutor. Quando o cérebro se desintegra, a força mental permanece, mas não o homem individual. Segundo, podemos supor a doutrina realista da humanidade genérica manifestando-se em conexão com as organizações corporais próprias. Aqui, uma vez mais, pareceria deduzir-se que, quando algum corpo humano individual se dissolve, a vida humana genérica permanece, mas não o homem. Esta é quase a doutrina de Olshausen, anteriormente referida. Ele sustentava que a individualidade do homem depende do corpo; de modo que, sem um corpo, não pode haver alma; que a única existência da alma humana possível entre a morte e a ressurreição seria o pó disperso de sua estrutura humana. Terceiro, podemos tomar a doutrina de Swedenborg, que ensinava que o homem possui dois corpos, um externo e o outro interno, um material e o outro espiritual, e que é somente o

primeiro que morre; o último permanece como o órgão da alma. Ou, como outros crêem, que se fornece, no momento da morte, um novo corpo, ou corpo espiritual, ou corpo da ressurreição, de modo que a alma passa, em um instante, do tabemáculo terreno para seu tabemáculo celestial. Em uma dessas formas, contudo, está a teoria da dependência absoluta da alma para seu poder de automanifestação propriamente aplicável à doutrina do sono da alma depois da morte. Não obstante, é provável que aqueles que defenderam esta doutrina, em diferentes períodos na história da Igreja, tivessem alguma teoria desse gênero subjazendo seus pontos de vista.

Eusébio[2] faz menção a uma pequena seita de cristãos na Arábia que sustentava que a alma permanecia inconsciente desde a morte até a ressurreição. Na época da Reforma, houve um avivamento tal dessa doutrina, e Calvino considerou necessário escrever um ensaio dedicado à sua refutação. Socino ensinou também que a alma, depois da morte, não percebia nem recebia nada fora dela mesma, ainda que permanecesse consciente e autocontemplativa. O arcebispo Whately[3] diz que, no que concerne às Escrituras, é uma questão não decidida se a alma está ou não em estado consciente depois da morte. Na terceira conferência ele apresenta as razões que favorecem a opinião de uma consciência continua; e na quarta, aquelas que parecem ensinar a doutrina oposta. Diz ele que, para o entendimento, não há diferença entre os dois grandes pontos de vista, ainda que, para a imaginação, a diferença seja grande. Na consciência da alma do crente, em ambos os casos, a entrada no céu sucederia imediatamente a morte. Um intervalo do qual a alma fosse inconsciente não teria existência para ela. O próprio arcebispo pensa que os argumentos de um lado são tão fortes quanto os do outro. As duas considerações que o fazem parecer favorecer a doutrina do sono da alma entre a morte e a ressurreição são, primeiramente, o fato de que a morte é freqüentemente chamada de sono. Os mortos são os que dormem (lTs 4.14). Essa expressão não pode ser entendida como uma referência ao corpo. Não se pode dizer que um corpo morto está dormindo mais do que se pode dizer que uma pedra dorme. A segunda consideração é que o Novo Testamento ensina com clareza que haverá um solene juízo final no último dia, quando o destino de cada alma ficará decidido para toda a eternidade. Mas isso se toma inconsistente com a doutrina de que a sorte da alma é decidida imediatamente depois que ela deixa o corpo. Ele

admite que, segundo as Escrituras, a provação termina com esta vida, e, portanto, se os justos passam, com a morte, para um estado de felicidade, enquanto os perversos passam para um estado de desgraça, são, portanto,

julgados, e não há, pois, necessidade evidente de um juízo futuro.

Refutação da Doutrina do Sono da Alma

É evidente que tais argumentos têm pouco peso contra os claros ensinamentos da Bíblia e da fé da Igreja universal e, aliás, de toda a humanidade. Quanto ao primeiro dos argumentos mencionados, é suficiente dizer que, como um corpo morto e um corpo que dorme têm aparência muito semelhante, é coisa mais natural do mundo referir-se à morte como um sono sem fim. E assim se referem continuamente aqueles que são crentes sólidos na atividade consciente e contínua da alma depois da morte. O outro argumento tem ainda, se é possível, menos peso. Mesmo que a sorte de cada pessoa seja decidida por si mesma e por seu conhecimento no momento da morte, poderia haver razões importantes e numerosas pelas quais deve haver um juízo público e solene no último dia, quando os segredos de todos os corações serão dados a conhecer, e quando se revelará a justiça de Deus na presença dos homens e dos anjos.

§ 3. *A Doutrina Patrística do Estado Intermediário*

Ainda que a verdadeira doutrina concernente ao estado dos mortos fosse, como já se demonstrou, revelada no Velho Testamento, foi mais ou menos pervertida na mente do povo. A idéia prevalecente era que todas as almas, depois da morte, desciam ao Sheol, e ali permaneciam na expectativa da vinda do Messias. Quando ele veio, esperava-se que os judeus, ou pelo menos os fiéis, ressurgissem dos mortos e fossem feitos participantes de todas as glórias e bem-aventuranças do reinado do Messias. Os pontos de vista apresentados nos escritos dos rabinos, sobre a condição das almas no Sheol, são não só divergentes, mas inconsistentes. A representação comum era que o próprio Sheol era uma morada tenebrosa e subterrânea, cujos habitantes eram fantasmas, fracos e impotentes, existindo em um estado indistinto; os melhores dentre eles, não em um estado de sofrimento, e contudo não desfrutando de outra coisa senão da antecipação de livramento quando o Messias chegasse. Em outras vezes, porém, era atribuída mais vida à alma dos falecidos; e o Sheol era descrito como que dividido em duas seções: Paraíso e Geena. Na primeira, de acordo com alguns, estavam os judeus, de acordo com outros, somente aqueles que haviam observado a lei fielmente; e na outra, os gentios. A opinião comum era que todos os judeus seriam ressuscitados dos mortos, quando o Messias viesse; e todos os gentios seriam deixados para sempre habitando as trevas. O paraíso, segundo este ponto de vista, era um lugar de desfruto positivo; e o Geena, um lugar de sofrimento

positivo. É evidente que não há grande diferença entre esta doutrina judaica, em seus aspectos essenciais, e a verdadeira doutrina como apresentada por nosso Senhor na parábola do rico e Lázaro. Ambas descrevem o ingresso no Sheol ou Hades. Um é de conforto, e o outro, de tormento. Uma barreira separava os dois. Até aqui, ambas as doutrinas se harmonizam. Quando o rabino Jochanan estava moribundo, ele disse: “Há duas veredas abertas diante de mim; uma conduz à bem-aventurança, e a outra, aos

tormentos; e eu não sei qual delas será meu destino”,[4] “O paraíso é separado do inferno por uma distância não maior que a extensão de um fio de cabelo.”[5]

Segundo muitos dos intérpretes modernos, os escritores neotestamentários adotaram essa doutrina judaica não só em substância, mas em seus detalhes. (1.) São descritos como a ensinar que todo o povo de Deus que morreu antes do advento de Cristo foi confinado no Sheol, ou no submundo. Sheol ou Hades, como supramencionado, é constantemente apresentado “como o desolador reino das sombras, onde estão congregadas e detidas as almas dos mortos de todas as gerações”. Dizem que a alma, na morte, é abandonada “nua na silenciosa, escura e lúgubre região do submundo”. (2.) Que, quando Cristo morreu na cruz, ele desceu “ad inferos”, ao Hades, ao Inferno, com o propósito de libertar os mortos piedosos de sua prisão; e que foram redimidos os cativos de quem o Apóstolo fala em Efésios 4.810, quando foram levados por Cristo para o céu. (3.) Que aqueles que morrem no Senhor, desde seu advento, em vez de serem admitidos no céu, passam ao mesmo lugar e ao mesmo estado para o qual os patriarcas foram, em sua morte, antes de sua vinda. (4.) E como os santos da antiga díspensação permaneceram no Sheol até a primeira vinda do Messias, assim os que morrem na nova díspensação devem permanecer no Hades até sua segunda vinda. Então serão não só libertados do Sheol, mas o corpo deles ressuscitará dos mortos, e alma e corpo, reunidos e glorifícados, serão admitidos no céu.

Dizem que esse é o esquema ensinado no Novo Testamento. Nosso Senhor é considerado como dando sua sanção na parábola concernente a Lázaro. Paulo é tido como que ensinando isso ao falar de Cristo como descendo “às partes inferiores da terra”, o que dizem significar “as partes mais baixas da terra”, isto é, o submundo. Seu objetivo em assim descer era, segundo a teoria, libertar as almas confinadas na lúgubre prisão do Sheol. O triunfo de Cristo sobre os principados e potestades é atribuído ao mesmo evento: sua descida ao Hades. Mr. Alger, representando grande classe de escritores, diz que, segundo a doutrina paulina, “Cristo foi a primeira pessoa vestida com humanidade e

experimentando a morte admitida no céu. De todas as hostes que viveram e morreram, cada uma dentre elas desceu ao penumbroso submundo. Foram todas mantidas em duradoura espera pelo Grande Libertador".[6] A sorte daqueles que morreram desde o advento não é melhor, pois todos eles, como Paulo é forçado a ensinar, "permanecem no submundo", até a segunda vinda de Cristo, "quando eles, e os vivos transformados, subirão juntamente com o Senhor".[7]

Pedro é forçado a ensinar a mesma doutrina em termos ainda mais explícitos. Em seu discurso pronunciado no dia de Pentecostes, ele argumentou que Jesus é o Cristo à luz do fato de que Deus o ressuscitou dentre os mortos. Seu argumento, de que ele foi assim ressuscitado, tem por base o Salmo 16, onde está escrito: "Tu não deixarás minha alma no inferno, nem permitirás que teu Santo veja corrupção". O motivo pelo qual tais palavras não podem referir-se a Davi, segundo o argumento de Pedro, é que ele viu corrupção, e seu sepulcro permaneceu até aquele dia. As palavras do salmista, pois, devem ser entendidas como uma referência a Cristo, cuja alma não foi deixada no inferno (Sheol) e cuja carne não

viu corrupção. Quanto a Davi, ele "não subiu ao céu" (At 2.34). Portanto, algo aconteceu a Cristo que não aconteceu a Davi, nem a qualquer outra pessoa. Cristo não foi deixado no inferno; Davi e todos os demais foram assim entregues. Cristo subiu ao céu; Davi, não; e se Davi não subiu, então os demais santos de seu tempo também não subiram. É assim que Pedro é visto como a ensinar que a alma dos mortos piedosos não subiu ao céu, mas desceu à lúgubre morada do Sheol, Hades ou Inferno, sendo equivalentes todos esses termos. Tal exposição do ensino do Apóstolo é plausível e, se fosse consistente com outras partes da Escritura, poderia ser aceita. Mas como contradiz o que a Bíblia claramente ensina, em muitos outros lugares, deve ser rejeitada. O objetivo de Pedro era provar a messianidade de Cristo à luz da ressurreição de seu corpo. A idéia essencial de "ressuscitar dos mortos" era a restauração do corpo à vida. A alma não morre, portanto não ressuscita. O Apóstolo provou que o corpo de Cristo não viu corrupção, mas foi restaurado à vida; primeiro, porque era um fato histórico do qual ele e seus irmãos eram testemunhas; e, segundo, à luz da predição do salmista de que o Messias não permaneceria no túmulo. Que o Salmo 16 não se refere a Davi, argumenta ele, uma vez que Davi morreu e foi sepultado; seu corpo viu corrupção; sua sepultura permanecia entre eles; ele, seu corpo, ele, como uma pessoa composta de alma e corpo, não havia subido ao céu. O significado simples do Salmo 16.10 é que a pessoa ali mencionada não podia permanecer sob o poder da morte. Devia ressuscitar dos mortos antes que

seu corpo tivesse tempo de decompor-se. Isso é tudo o que a passagem ensina. Isso é real no tocante a Cristo; não era real no tocante a Davi ou a quaisquer outros que morreram antes do advento; e não é real no tocante àqueles que tiverem morrido desde o advento. Neste aspecto, bem como nos demais, Cristo é gloriosamente o único.

A difícil passagem de 1 Pedro 3.18, 19, por melhor que seja interpretada, nada prova contra a doutrina protestante de que a alma do crente, imediatamente depois da morte, entra na glória. O que acontece aos homens comuns, aconteceu a Cristo quando morreu. Seu corpo gélido e sem vida foi posto no túmulo. Sua alma humana ingressou no mundo invisível. Isso é tudo o que o credo, comumente chamado dos Apóstolos, quer dizer quando afirma que Cristo foi sepultado e desceu ao Inferno, ou Hades, o mundo invisível. Isso é tudo o que a passagem em questão claramente ensina. Os homens podem nutrir dúvida e discutir quanto ao que Cristo fez durante os três dias de sua estada no mundo invisível. Podem divergir quanto a quem eram os espíritos em prisão aos quais ele pregou, ou, melhor, fez proclamação (éieipuÇev); se eram os antidiluvianos, ou as almas do povo de Deus detidas no Sheol, ou a massa dos mortos de todas as gerações e de todas a nações anteriores, que é a hipótese favorita dos intérpretes modernos. Podem discordar também quanto ao conteúdo da proclamação que Cristo fez aos espíritos em prisão: se era o evangelho, ou seu próprio triunfo, ou o livramento do Sheol, ou a vinda do juízo. Seja como for que essas questões subordinadas se decidam, tudo o que permanece é que Cristo, depois de sua morte na cruz, entrou no mundo invisível, e ali, de alguma forma, proclamou o que havia feito na terra. Tudo isso está muito longe do ensino da doutrina de um “Limbus Patrum”, como ensinado pelos judeus, pelos Pais, ou pelos romanistas.

É um grande equívoco na interpretação do Novo Testamento trazer seus ensinos para o nível das idéias judaicas ou pagãs. Uma vez que os judeus esperavam o Messias para estabelecer um reino terreno, infere-se que o reino de Deus, como proclamado por Cristo e seus Apóstolos, tinha de ser estabelecido nesta vida. Uma vez que esperavam que o Messias fosse

o libertador das almas de seus pais, do Sheol, presume-se que essa foi a obra realmente efetuada por Cristo. Uma vez que os judeus consideravam a prisão no submundo como a pena especial do pecado, infere-se que o livramento daquela prisão era a redenção que nosso Senhor realmente efetuou. Isso é interpretar as Escrituras pelo Talmude e pela Cabala, e não Escritura por Escritura. Isso é

interpretação histórica “en ôutre”. É verdade que Cristo proclamou que o reino de Deus estava próximo; mas seu reino não era deste mundo. É verdade que ele veio abrir as portas da prisão e proclamar liberdade aos cativos; mas a prisão não era o Sheol, e os cativos não eram as almas dos patriarcas falecidos. É verdade que ele veio redimir seu povo; mas a redenção que ele efetuou foi da maldição da lei violada de Deus, e não o livramento da lúgubre terra de sombras.

Tudo o que sabemos é que o grande mal contra o qual os Apóstolos tiveram de contender na Igreja primitiva, e a grande fonte de corrupção na Igreja em épocas posteriores, era o espírito judaizante. A maioria dos cristãos primitivos era composta de judeus, e a maioria dos conversos dentre os gentios era formada de prosélitos, imbuídos com as doutrinas judaicas. Essas doutrinas, além do mais, eram análogas ao que os Apóstolos chamam “a mente carnal”. Não é de admirar, pois, que fossem transferidas para a Igreja Cristã e se tomassem nela um fermento permanentemente corruptor. Os críticos modernos retrocedem ao princípio e trazem para nossos dias o que os judaizantes fizeram na era apostólica. Eliminam da cristan-dade o evangelho e o substituem pelo judaísmo, algo espiritualizado, mas ainda essencialmente judaico.

É notório que as doutrinas judaicas do mérito das obras; da necessidade e eficácia salvífica dos ritos externos; de um reino visível de Cristo, de esplendor e de grandeza mundana; de uma igreja externa fora de cujo pálio não há nenhuma salvação; do caráter sacerdotal do ministério; e de uma hierarquia eclesiástica, que logo se difundiu entre os cristãos e, por fim, se tomou ascendente. Sendo esse o caso, seria estranho que a doutrina judaica do Sheol, ou de um estado intermediário, não houvera sido adotada por muitos dos pais, juntamente com os demais elementos da judaísmo corrupto da era apostólica. Conseqüentemente, descobrimos que, como os judeus, contrariando os ensinos de sua própria Escritura, sustentavam que as almas dos que morreram antes da vinda do Messias desciam ao Sheol, e ali esperavam o advento do Redentor, do mesmo modo os cristãos começaram a crer, contrariando o ensino de suas Escrituras, que as almas dos crentes, na morte, em vez de entrar na glória, são encerradas no Hades, aguardando a segunda vinda de Cristo. É verdade que houve noções várias e inconsistentes idéias nutridas acerca da natureza desse estado intermediário; e o mesmo é verdade também com respeito aos pontos de vista sobre este tema que prevaleceu por muito tempo na Igreja. Há dois fatos que sobressaem tão claramente nas Escrituras neotestamentárias que não podem ser sempre ignorados nem negados. Um é que Cristo, quarenta dias após sua ressurreição, subiu ao céu e está agora assentado à destra da Majestade nas

alturas. O outro é que a alma do crente, quando se ausenta do corpo, se acha presente com o Senhor. Portanto, quantos dentre os judeus presumiram que havia no Sheol duas seções: Paraíso e Geena, uma a morada dos justos, a outra, dos perversos; de modo que os cristãos, em muitos casos, fizeram a mesma distinção com respeito ao estado intermediário; as almas dos crentes foram para o paraíso; as almas dos perversos, para o inferno. Dessa forma às vezes exaltavam a bem-aventurança dos primeiros, a ponto de fazer disso mera disputa sobre palavras, se estavam no céu ou em um estado intermediário. A controvér-

sia real, até onde existe, não é se há ou não um estado intermediário entre a morte e a ressurreição no qual os crentes são menos gloriosos e exaltados do que serão depois da segunda vinda de Cristo, mas qual é a natureza desse estado. Os crentes, depois da morte, estão com Cristo? A alma deles entra imediatamente na glória? ou permanece em um estado sonambulante e semiconsciente, nem feliz nem miserável, aguardando a ressurreição do corpo? Pode-se inferir que este último ponto de vista prevaleceu por muito tempo na Igreja: (1.) À luz do fato de que este era o ponto de vista do estado intermediário comumente adotado pelos judeus. (2.) É o ponto de vista atribuído aos escritores do Novo Testamento. (3.) É a doutrina declarada por muitos dos escritores patrísticos e medievais. (4.) De outra forma, não haveria base alguma para a manifesta oposição à doutrina dos protestantes sobre este tema. Diz Daillé: “A doutrina de que o céu não estará ainda aberto até a segunda vinda de Cristo - que durante esse tempo a alma de cada homem, com poucas exceções, se acha encerrada no submundo -, foi sustentada por Justino Mártir, Irineu, Tertuliano, Agostinho, Orígenes, Lactâncio, Vitorio, Ambrósio, Crisóstomo, Teodoreto, Ecumênio, Aretas, Prudêncio, Teofílato, Bernardo e muitos outros, como é confessada por todos. ... Esta doutrina é literalmente sustentada por toda a Igreja Grega nos dias atuais; tampouco alguns dos latinos negam expressamente qualquer parte dela até o Concilio de Florença, no ano de nosso Senhor, 1439”.[8]

Flügge[9] diz, em referência aos pais primitivos, que “não tinham dúvida quanto ao destino da alma quando separada do corpo até a ressurreição, porque tinham por base a doutrina judaica sobre o tema”. Justino Mártir assim fala:[10] [Orpl:] Tàç pèv [t|/uxàç] xcôv eúaepcôv èv Kpeircoví
TTOL peveiv, tàç ôè àôtKOuç xai novepàç *kv* xeípovi, tòv tflç Kpíaecoç

êKôexopévaç xpóvov xote, ou seja, “digo que a alma do piedoso habita em algum lugar melhor, e a alma do ímpio e perverso, em um lugar pior, aguardando assim o tempo do juízo”.

Os pais falam muito pouco sobre o Hades. Hipólito, contudo, apresenta um relato dele, que em substância é como se segue:[11] “O Hades, no qual as almas dos justos e dos injustos são detidas, foi deixado, na criação, em um estado de caos, no qual a luz do sol jamais penetra, porém onde reinam trevas perpétuas. Esse lugar é a prisão das almas, sobre o qual os anjos mantêm vigilância. Há no Hades uma fumaça de fogo inextinguível ao qual ninguém jamais foi lançado. É reservado para o banimento dos perversos no fim do mundo, quando os justos forem feitos cidadãos de um reino eterno. E o bom e o mau, ainda que estejam ambos no Hades, não estão na mesma parte dele. Entram no submundo pelo mesmo portão. Quando esse portão é ultrapassado, os anjos guardiãos guiam as almas dos falecidos de diferentes maneiras; os perversos são constrangidos a {ornar a via esquerda que leva a uma região nas proximidades do fogo inextinguível. Os bons vivem livres de todo o desconforto e se regozijam na expectativa de sua admissão no céu. Os perversos vivem miseravelmente em constante antecipação de sua ruína vindoura. Um abismo intransponível separa a morada dos

justos da morada dos perversos. Ali permanecem até a ressurreição, o que ele se põe a explicar e a defender.

Flügge admite que não houve uniformidade de descrição sobre este tema na Igreja primitiva. A mesma idéia geral, contudo, é constantemente reproduzida; os latinos concordam substancialmente com os gregos. Tertuliano descreve o submundo como o receptáculo geral dos espíritos desencarnados que retêm sua consciência e atividade. Nesse mundo invisível há duas divisões, ambas chamadas “Inferi”. “Nobis inferi non nuda cavositas, nec subdivalis aliqua mundi sentina creduntur: sed in fossa terrae et in alto vastitas, et in ipsis visceribus ejus abstrusa profunditas”.[12] Nessa região há duas divisões; uma chamada “infemum”, à guisa de eminência, ou Geena, “quas est ignis arcani subterraneus ad pcenam thesaurus”; a outra é o seio de Abraão ou paraíso, “divinae amcenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, matéria [maceria] quadam igneas illius zonas a notitia orbis communis segregatum”.[13] Segundo esse modo de descrição, o estado imediato era em si mesmo um estado de galardão e castigo; outras vezes, contudo, isso era negado; sendo toda a retribuição reservada ao dia do juízo. Na Igreja Grega antiga, este último ponto de vista era o mais prevalecente;[14] mas depois tanto os gregos quanto os latinos concordaram em considerar o estado dos justos após a morte muito mais favorável do que o dos perversos.

Os pontos de vista comuns sobre este tema são talvez corretamente representados na obra elaborada do Honorável Archibald Campbell, sobre “a doutrina de um intermédio entre a morte e a ressurreição”.[15] Ele assim sumaria os pontos que ele mesmo considera haver provado serem a doutrina da Bíblia, dos Pais e da Igreja da Inglaterra.

“Primeiro: Que as almas dos mortos permanecem em um estado mediato ou intermediário entre a morte e a ressurreição.

“Que o lugar próprio designado para a morada dos justos durante o ínterim entre a morte e a ressurreição, chamado paraíso, ou seio de Abraão, não são os céus excelsos, onde somente Deus presentemente está, a ser plenamente desfrutado, mas, não obstante, um lugar muito feliz, uma das seções ou mansões inferiores do céu, um lugar de purificação e aperfeiçoamento, de repouso e renovação e de divina contemplação. Um lugar donde a humanidade de nosso bendito Senhor é às vezes vista, ainda que encoberta e velada, se comparada com a glória com a qual ele há de aparecer e na qual será visto em e depois de sua segunda vinda. Estado intermediário e bendito lugar esse, para onde são levados pelos santos anjos, cuja feliz comunhão ali desfrutam; assim, depois da ressurreição, depois do juízo, são guiados em visão beatífica pelo Capitão de nossa salvação, Jesus Cristo pessoalmente, onde o verão plenamente como ele é, e ali desfrutarão de Deus para sempre e etemamente, ou sempitema-mente.”

As almas dos perversos, na morte, não entram no inferno, e, sim, no estado intermediário, “estado que é sombrio, sinistro e desconfortável, sem luz, descanso ou qualquer forma de refrigério, sem qualquer companhia, a não ser a de demônios e de almas impuras com

quem conversar, e onde essas almas miseráveis vivem em sinistras apreensões da merecida ira de Deus”.

“Segundo: Que não há juízo imediato depois da morte, nem tribunal donde se pronuncia sentença, quer dos justos, quer dos perversos, até a segunda vinda de Cristo. E que, portanto, nenhuma era ou classe, desde o princípio do mundo, até o glorioso aparecimento de nosso bendito Salvador em sua segunda vinda, é excetuada de continuar em seu estado intermediário próprio, desde sua morte até sua ressurreição, sejam patriarcas, profetas, apóstolos ou mártires.”

“Terceiro: Que os justos, em seu feliz estado intermediário, se aperfeiçoam em

santidade e progridem em perfeição, e no entanto não são por tudo isso tirados daquele estado intermediário e levados para a glória, em visão beatífica, senão depois de sua ressurreição."

"Quarto: Que as orações por aqueles que são batizados segundo a designação de Cristo, e que morrem nos limites e na paz de sua Igreja, que os antigos chamavam morrer com o sinal da fé, digo que as orações pelos tais são aceitáveis a Deus como frutos de nossa ardente caridade, e são proveitosas tanto para eles quanto para nós, e por demais antigas para serem papistas."

"Conclusão: Que esta doutrina de um estado intermediário entre a morte e a ressurreição, como tenho provado, destrói eficazmente o purgatório papista, a invocação aos santos falecidos, as penitências papistas, as comutações dessas penitências, suas indulgências e os tesouros de méritos adquiridos por meio de super-rogações."

Como exemplo das orações pelos mortos, ele apresenta os seguintes extratos do Ofício a ser usado no sepultamento dos mortos na primeira liturgia do Rei Eduardo VI:[16] "Ó Senhor, com quem vivem os espíritos dos que já morreram e em quem as almas dos que são eleitos, depois de serem libertados do fardo da carne, vivem em alegria e felicidade; faz com que este teu servo, cujos pecados foram cometidos neste mundo, não lhe sejam imputados, mas que ele, escapando dos portões do inferno e dos sofrimentos das trevas eternas, habite para sempre na região de luz, com Abraão, Isaque e Jacó, no lugar onde não há pranto, nem tristeza, nem aflição; e quando chegar aquele terrível dia da ressurreição geral, faz com que ele também ressuscite com os justos e santos, e receba este corpo novamente para a glória, quando se tomará puro e incorruptível".

Jeremy Taylor, bispo de Down e Connor, diz:[17] "O paraíso é distinto do céu dos bem-aventurados; sendo um receptáculo das almas santas, enobrecidas com a visitação de anjos, e felizes por serem um repositório para tais espíritos, que, no dia do juízo, se apresentarão em glória eterna".

Diz ainda:[18] "Faço isso agora tão evidente como perguntas dessa natureza produziriam, a saber, que no estado de separação, os espíritos dos bons serão almas abençoadas e felizes -têm uma prelibação ou sabor de seu galardão; mas seu grande galardão, sua coroa de justiça, não terão ainda; isso só se dará no dia do juízo.... Esta é a doutrina da Igreja Grega hoje, e foi a opinião da maior parte da Igreja antiga, tanto latina quanto grega; e foi gradualmente, no Ocidente,

aglutinada pela doutrina do purgatório e da invocação aos santos; e foi rejeitada um pouco acima, duzentos anos antes, no Concilio de Florença".

Portanto, parece que há pouca diferença entre os defensores de um estado intermediário e os que são considerados como a rejeitar essa doutrina. Ambos admitem: (1.) Que as almas dos crentes, na morte, entram em um estado de bem-aventurança. (2.) Que permanecem nesse estado até a ressurreição. (3.) Que, na segunda vinda de Cristo, quando as almas dos justos forem vestidas com seus corpos gloriftcados, elas serão grandemente exaltadas e elevadas ao mais sublime estado de existência. O bispo Hickes, em sua sumamente enaltecedora revisão da obra do Honorável Archibald Campbell já referida, a qual está apensa àquele volume, embora coloque forte ênfase na doutrina em questão, diz que aqueles que chamam o estado do qual os justos tomam posse, o céu, e no qual os perversos são introduzidos quando morrem, o inferno, podem continuar a fazer assim, contanto que por céu signifiquem um estado que é menos perfeito do que o que os aguarda depois da vinda de Cristo; e por inferno, uma condição menos miserável do que aquela que está destinada para os perversos.

A Igreja da Inglaterra concorda com as demais igrejas protestantes em seus ensinos sobre este tema. Na Liturgia de Eduardo VI, já citada, está expresso: (1.) Que os espíritos de todos os mortos vivem depois da dissolução do corpo. (2.) Que os justos estão com Deus em um estado de alegria e felicidade. (3.) Que já escaparam dos portões do inferno e dos sofrimentos das trevas eternas, nas quais entram imediatamente, como necessariamente se acha implícito, as almas dos que morrem sem estar reconciliados com Deus. Todos os membros daquela Igreja são instruídos a afirmar diariamente: "O glorioso colegiado dos Apóstolos te louva. A grandiosa comunhão dos Profetas te louva. O nobilíssimo exército dos Mártires te louva". Portanto, estes estão com Deus, e engajados em seu serviço. Em uma das orações designadas para serem usadas na visitação aos enfermos, encontram-se estas palavras: "Ó Deus Todo-poderoso, com quem vivem as almas dos justos aperfeiçoados, depois de serem libertados de suas prisões terrenas". As almas dos justos, portanto, são aperfeiçoadas quando se vêem livres de seus corpos.

§ 4. *A Doutrina da Igreja de Roma*

Embora os romanistas rejeitem a doutrina de um estado intermediário, no sentido da Igreja antiga, não obstante dividem o mundo no qual as almas humanas

entram, na morte, em muitas e diferentes seções.

O Limbus Patrum

Sustentam que as almas dos justos, antes da vinda de Cristo, desceram ao Sheol, onde permaneceram em estado de expectativa aguardando a vinda do Messias. Quando Cristo veio e consumou sua obra de redenção, morrendo na cruz, ele desceu ao Hades, ou ao submundo, onde as almas dos patriarcas estavam confinadas, libertou-as de seu cativeiro e levou-as em triunfo para o céu. Em outros termos, sustentam a doutrina judaica comum no tocante ao estado dos mortos, no que diz respeito aos santos do período veterotestamentário.
Seus pontos de vista sobre esse tema têm estreita relação, se causai ou inferencial, é incerto e sem importância, com sua doutrina dos sacramentos. Primeiro, mantêm que os sacramentos são os únicos canais pelos quais as bênçãos salvíficas da redenção são comunicadas aos homens; e, segundo, que os sacramentos da antiga dispensação simbolizaram a graça, porém

não a comunicaram; não conseguiram evitar a conclusão de que os que morreram antes da vinda de Cristo não foram salvos. O melhor que poderiam esperar concernente a eles era que não se perderam, mas foram retidos em um estado salvável aguardando o libertador vindouro. Não é fácil determinar se inferiram que os santos da antiga dispensação não se salvaram porque não tinham os sacramentos portadores da graça, ou se concluíram que seus sacramentos eram ineficazes porque os que não tinham nenhum outro não se salvaram. O último é muito mais provável; uma vez que naturalmente receberam dos judeus a doutrina do Sheol, fizeram assim com tantas outras doutrinas; e sendo levados a crer que os patriarcas não estavam no céu, não puderam evitar a conclusão de que a circuncisão e a páscoa eram bastante inferiores em eficácia aos sacramentos cristãos.

O Limbus Infantum,

Este é o nome dado ao lugar e estado pertencente às almas das crianças falecidas não batizadas. Como esta classe inclui, provavelmente, a metade de toda a raça humana, seu destino no mundo futuro é uma questão do mais profundo interesse. A doutrina da Igreja de Roma sobre este tema é que as crianças que morrem sem o batismo, ou mesmo depois dele, não são admitidas no reino do céu. Jamais participarão dos benefícios da redenção. Esta doutrina é explicitamente declarada nos símbolos dessa Igreja e defendida por seus teólogos. O cardeal

Gousset, por exemplo, diz que o pecado original, do qual todos os filhos de Adão são participantes, é a morte da alma. Suas conseqüências nesta vida são a ignorância ou obscurecimento do entendimento, a debilidade da vontade, a qual nada pode fazer espiritualmente bom sem a assistência da graça divina, a concupiscência ou rebelião de nossa natureza inferior, enfermidades, tristeza e a morte do corpo. Suas conseqüências na vida por vir são a exclusão do reino do céu, a privação da vida etema, da visão beatífica; "ninguém pode entrar no reino de Deus a menos que nasça de novo em Jesus Cristo, pelo batismo; 'a não ser que alguém nasça da água e do Espírito, não pode entrar no reino de Deus'. Isso é o que a fé ensina, mas não vai além disso. A Igreja deixa às discussões das escolas, que as diferentes opiniões dos teólogos, no tocante ao destino daqueles que são excluídos do reino do céu, expliquem o pecado original; as crianças, por exemplo, que morrem sem haver recebido o sacramento do batismo".[19]

Perrone, falando sobre este tema, diz: "Devemos distinguir o certo do incerto. O que é certo, sim, uma questão de fé, temos à luz das decisões do Segundo Concilio de Lyons e do Concilio de Florença, ambos os quais declaram concernente às crianças e os excepcionais: 'Credimus... illorum animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infemum descendere, poenis tamen disparibus puniendas.' Ita quidem Florentinum 'in decreto Unionis,' quod descripsit verba Lugdunensis in fídei professione. De fíde igitur est, (1.) parvulos ejusmodi in infemum descendere seu damnationem incurrere; (2.) poenis puniri disparibus ab illis quibus puniuntur adulti. Quse proinde spectant ad hunc infemi locum, ad poenarum disparitatem, seu in quo haec disparitas constituenda sit, ad parvulorum statum post judicii diem incerta sunt omnia, nec fidem attingunt. Hinc varise de his sunt patrum ac

theologorum sententiae".[20] Perrone continua a mostrar que os pais latinos representam as crianças como que sofrendo "pcenam sensus"; enquanto a maioria dos pais gregos diz que só incorrem "pcenam damni", o senso de perda ao serem privadas da bem-aventurança do céu. Contudo, o que isso envolve, ele diz ser muito discutido entre os teólogos.

A prova bíblica desta doutrina, como argumentada pelos romanistas, é principalmente dupla: a primeira deriva da doutrina do pecado original. Eles admitem que o pecado de Adão trouxe culpa e morte espiritual a toda a humanidade. O batismo é o único meio designado para livrar os homens desses terríveis males. Daí, segue-se que os não-batizados permanecem sob essa culpa e poluição. O segundo grande argumento fundamenta-se em João 3.5: "Quem não

nascer da água e do Espírito não pode entrar no reino de Deus". Os romanistas entendem isso como uma declaração explícita de que os não-batizados não podem salvar-se. Sobre este tema, contudo, como em todos os demais temas, sua principal dependência é da decisão dos Concílios de Lyons e Florença, ambos considerados pelos romanistas como ecumênicos; fazem-se apelos aos cânones do Concilio de Trento: "Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si a baptizatis parentibus orti; aut dicit in remissionem quidem peccatorum eos baptizari, sed nihil ex Adam trahere originalis peccati, quod regenerationis lavacro necesse sit expiari ad vitam aetemam consequendam. ... anathema sit".[21] Cita-se também o Sínodo de Cartago, 416 d.C, o qual decidiu:[22] "Quicunque negat, parvulos per baptismum Christi a perditione liberari, et salutem percipere posse; anathema sit". Embora os concílios declarem que as almas das crianças não batizadas descem imediatamente ao inferno, o cardeal Gousset observa que se deve ter em mente que há muitas seções no inferno. Havia uma para os impenitentes que morreram antes da vinda de Cristo, e outra para as almas dos justos que aguardaram o advento do Messias; e assim não há razão para negar que há ainda outra para as crianças não batizadas. "Repetimos", diz ele,[23] "que nem o Concilio de Florença, nem o de Lyons, se pronuncia sobre a natureza do castigo daqueles que morrem com apenas a culpa do pecado original, exceto para mostrar que estão para sempre excluídos do reino do céu". Podemos, pois, sem ir de encontro às decisões da Igreja, manter o sentimento que isenta tais desafortunados do castigo do inferno, e sem dúvida porque a opinião oposta é geralmente abandonada, e tal abandono está de acordo com o Papa Inocêncio III que, distinguindo entre o castigo do pecado original e o do pecado atual, faz o último ser o sofrimento do fogo eterno; o primeiro, a simples perda da visão beatífica (intuitiva): "Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero posna peccati est gehennae perpetua; cruciatus".[24] Diz ele na página seguinte: "Iremos ainda mais longe, e diremos com São Tomás que, embora as crianças não batizadas sejam privadas para sempre da felicidade dos santos, não sofrem nem tristeza nem pesares em conseqüência dessa privação". É motivo de regozijo que a doutrina dos romanistas sobre a condição das crianças não batizadas em uma vida futura tenha admitido esse melhoramento, embora seja difícil conciliá-la com as decisões dos concílios que declaram que as almas de tais crianças, quando mor-

rem, descem imediatamente ao inferno, se tal palavra for entendida segundo o sentido em que geralmente era usada quando tais decisões foram tomadas. As

descrições correntes dos teólogos da Igreja Latina são contra essa forma modificada da doutrina. O Concilio de Trento anatematiza os que dizem que o batismo não é necessário à expiação do pecado original; como o de Cartago, os que afirmam que ele não salva as crianças da perdição. Os romanistas de nossos dias, contudo, têm o direito de declarar sua doutrina a seu próprio modo, e não devem ser responsabilizados por manter sentimentos que repudiam.

O Inferno

O inferno é definido pelos romanistas como sendo o lugar ou estado no qual os anjos apóstatas, e os homens que morrem em um estado de pecado mortal, ou, como também se expressa, da impenitência final, sofrem para sempre o castigo de seus pecados.

Eles provam que o castigo dos perversos é infindável à luz de declarações bíblicas expressas e à luz da crença geral dos homens. Quanto à natureza dos sofrimentos dos que perecem, dizem que são sofrimentos dos perdidos; são privados do favor, da visão e da presença de Deus; e os sofrimentos provenientes "do senso", ou da aplicação positiva. A esta última classe devem ser atribuídos os sofrimentos tais como os oriundos das paixões ímpias, do remorso e do desespero, tanto quanto os que surgem das circunstâncias externas nas quais são postos os finalmente condenados. Se o fogo inextinguível do qual a Bíblia fala deve ser entendido literal ou figuradamente, é uma questão sobre a qual os romanistas diferem. Gousset propõe a questão, e diz que ela é algo sobre a qual a Igreja não tem oferecido nenhuma decisão. "Provém de fé", diz ele, "que os condenados serão etemamente privados da felicidade do céu, e serão etemamente atormentados no inferno; mas não provém de fé que o fogo que causa seu sofrimento seja material. Muitos doutores, cuja opinião não tem sido condenada, pensam que, como 'o verme que nunca morre' é uma expressão figurada, assim também é 'o fogo que nunca se apaga'; e que o fogo significa a dor análoga à causada pelo fogo, antes que uma dor real produzida pelo fogo. Não obstante, a idéia de que o fogo ao qual se faz referência é fogo material real é tão geral entre os católicos, que não nos aventuramos a apresentar uma opinião contrária."[25]

Nesse lugar ou estado de infindável miséria entram, na morte, todos os que morrem fora do pálio da Igreja Católica; todos os não-batizados (pelo menos entre os adultos); todos os cismáticos; todos os hereges; todos os que morrem impenitentes, ou em estado de pecado mortal, ou seja, pecado cuja penalidade é

a morte eterna, o qual não foi remitido pela absolvição sacerdotal.

O Céu

O céu, em contrapartida, é o lugar e o estado dos bem-aventurados, onde Deus está; onde Cristo está entronizado em majestade, e onde os anjos e os espíritos dos justos aperfeiçoados estão. Os que entram no céu estão de posse do sumo bem. “A felicidade dos santos acima é completa; possuem Deus, e nessa possessão encontram o perfeito descanso e o desfruto de

todo bem,” Sua bem-aventurança é perfeita, porque é eterna. Vêem Deus face a face. Amá-lo-ão etemamente, e por ele serão amados. “Beatitudo, qus etiam summum bonum aut ultimus finis nuncupatur, a Boetio[26] definitur: ‘status bonorum omnium congregatione perfectus;’ a

S. Augustino,[27] ‘Bonorum omnium summa et cumulus;’ a scholasticis autem: ‘summum bonum appetivus rationalis satiativum’”.[28] Portanto, é o céu no mais elevado sentido do termo, no qual se diz que os santos entram.

Não obstante, há graus nesta bem-aventurança. “Os eleitos no céu”, diz o cardeal Gousset, “vêem a Deus de maneira mais ou menos perfeita, segundo tenham mais ou menos mérito, ‘pro meritorum diversitate’, como é expresso pelo Concilio de Florença, o que concorda com as palavras de nosso Senhor, que diz: ‘Na casa de meu Pai há muitas moradas’.”[29] Nesse lugar, porém, só entram uns poucos, inclusive dos verdadeiros crentes, segundo os romanistas, quando morrem. Os defensores da doutrina de um estado intermediário, como já se viu anteriormente, afirmam que ninguém da família humana, nem patriarca, nem profeta, nem apóstolo, nem mártir, é admitido à visão de Deus quando deixa o corpo; e que nenhum dos perversos entra no lugar de retribuição final. Tanto os justos quanto os perversos permanecem em um estado intermediário, esperando eu destino final na segunda vinda de Cristo. Quanto a estes dois pontos, os romanistas estão mais de acordo com o grande corpo do protestantismo.

Sobre este ponto, o Concilio de Florença afirma: “Credimus ... illorum animas, qui post baptismum susceptum nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam animas qua: post contractam peccati maculam vel in suis corporibus, vel eisdem exutas corporibus sunt purgatas in ccelum mox recipi, et intueri clare ipsum Deum trinum et unum sicuti est”. Os romanistas asseveram que esta doutrina está não só em oposição aos que ensinam que a alma morre com o

corpo e revive na ressurreição, mas também aos que dizem que as almas, inclusive dos perfeitamente purificados, “in aliqua requie degere, donec post corporum resurrectionem adipiscantur aetemam beatitudinem, quam interim expectant”. Este erro, diz Perrone, amplamente disseminado entre os gregos, foi adotado por Lutero e Calvino.[30]

Duas classes de pessoas, portanto, segundo este ponto de vista, entram no céu antes da ressurreição: primeiro, os que são perfeitamente purificados no momento da morte; e, segundo, os que, embora não ainda perfeitos quando deixam este mundo, tomam-se perfeitos no purgatório.

O Purgatório

Segundo os romanistas, todos os que morrem na paz da Igreja, mas que não são perfeitos, entram no purgatório. Com respeito a este lugar, eles ensinam: (1.) Que é um lugar de sofrimento. A doutrina tradicional, ainda que não simbólica, comumente aceita sobre esta questão, é que o sofrimento é causado por fogo material. O desígnio desse sofrimento é tanto expiação quanto purificação. (2.) Que a duração e a intensidade das dores purgatoriais são

proporcionais à culpa e impureza dos sofredores. (3.) Que não há limite algum conhecido nem definido para a permanência da alma no purgatório, exceto o dia do juízo. Os mortos podem ficar neste estado de sofrimento por umas poucas horas ou por milhares de anos. (4.) Que as almas no purgatório podem ser auxiliadas; ou seja, que seus sofrimentos podem ser aliviados ou sua duração diminuída pelas orações dos santos, especialmente pelo sacrifício da missa. (5.) Que o purgatório está sob o poder das chaves. Ou seja, que é a prerrogativa das autoridades da Igreja, à discrição delas, remitir total ou parcialmente a pena dos pecados sob a qual estão sofrendo as almas ali detidas.

Esta doutrina está profundamente arraigada em todo o sistema romanista. Segundo esse sistema, (1.) Cristo nos liberta somente da “reatus culpas” e da exposição à morte eterna. (2.) O ofensor deve dar satisfação por todos os pecados cometidos depois do batismo através da penitência ou das boas obras. (3.) Essa satisfação deve ser completa e a alma deve ser purificada de todo pecado, antes de poder entrar no céu. (4.) Essa satisfação e essa purificação, se não forem efetuadas nesta vida, têm de ser cumpridas após a morte. (5.) A eucaristia é um sacrifício propiciatório que tem o propósito de assegurar o perdão dos pecados depois do batismo, e tem efeito segundo a intenção do

sacerdote oficiante. Portanto, se ele tem a intenção de beneficiar alguma alma no purgatório, ela desfruta de seu benefício. (6.) O papa, como vigário de Cristo na terra, tem pleno poder para perdoar os pecados; ou seja, para isentar os ofensores da obrigação de fazer satisfação por suas ofensas.

Moehler e outros filósofos defensores do romanismo suavizam esta doutrina descrevendo o purgatório simplesmente como um estado de preparação gradual dos imperfeitamente santificados para sua admissão ao céu, sem mencionar os sofrimentos positivos, e muito menos o fogo material. O cardeal Gousset não vai tão longe, porém diz:[31] "É artigo de fé: (1.) Que os justos que morrem sem haver feito uma total satisfação à justiça divina devem fazer satisfação à mesma depois desta vida com penas temporais, que são chamadas as penas do purgatório; (2.) Que as almas no purgatório são aliviadas pelas orações da Igreja. Isso é o que ensina a fé; porém se detém aqui. O purgatório é um lugar determinado mais que um estado, ou um estado mais que um lugar determinado? As penas do purgatório se devem ao fogo, ou essas penas são oriundas da consciência de haver ofendido a Deus? Qual é a severidade e a duração dessas penas? Estas e outras perguntas similares não estão incluídas no campo da doutrina católica. Trata-se de perguntas acerca das quais não há decisão nem juízo da Igreja. Não obstante, dever-se-ia saber que, na opinião da maioria dos teólogos, os tormentos do purgatório consistem em parte de fogo, ou, pelo menos, de tormentos que são análogos à dor produzida pelo fogo. Acrescentaremos que, segundo São Agostinho e São Tomás, cuja opinião é geralmente adotada (dont le sentiment est assez suivi), as dores do purgatório excedem às desta vida: 'Pcena purgatorii', diz o Doutor Angélico,[32] 'quantum ad poenam damni et sensus, excedit omnem poenam istius vitae'".

Em sua conferência acerca desta questão,[33] o cardeal Wiseman fala em termos mais suaves. Não diz nada acerca das penas do purgatório, exceto que são penas. A satisfação

pelo pecado que a Igreja de Roma exige, e que tem de ser feita nesta vida, consiste em orações, jejuns, esmolas e coisas semelhantes; e se nos diz que, se não se fizer satisfação antes da morte, dever-se-á fazer depois. Isso é tudo o que o cardeal atreve-se a dizer. Não tem a coragem de erguer o véu do lago de fogo no que se descreve sofrendo as almas do purgatório, segundo a fé comum dos romanistas. Embora seja verdade que a Igreja de Roma se tem abstido sabiamente de tomar alguma decisão autoritativa acerca da natureza e intensidade dos sofrimentos purgatoriais, nem por isso escapa à responsabilidade

acerca desta questão. Permite a livre circulação com sanção eclesiástica, expressa ou implícita, de livros que contêm as mais terríveis descrições dos sofrimentos purgatoriais que é possível conceber a imaginação humana. Portanto, esta doutrina, por muito suavemente que seja apresentada em obras dispostas aos leitores protestantes, é, não obstante, uma tremenda força motriz do poder sacerdotal. Os pés do tigre com garras retraídas são tão suaves como o veludo; quando essas garras se expõe, são terríveis instrumentos de laceração e morte.

Argumentos Usados em Favor da Doutrina

1. Os romanistas fazem uso relativamente exíguo da Escritura em defesa de suas doutrinas peculiares.[34] Seu principal apoio é a tradição e a autoridade da Igreja. O cardeal Wiseman cita apenas duas passagens do Novo Testamento em favor da doutrina do purgatório. A primeira é o dito de nosso Senhor de que a blasfêmia contra o Espírito Santo nunca será perdoada, nem neste mundo, nem no vindouro. Afirma-se que aqui está implícito que há pecados que jamais serão perdoados nesta vida, os quais podem ser perdoados no porvir; e, portanto, que os mortos, ou pelo menos parte deles, não saem do âmbito do perdão quando morrem. Este é um fio muito tênue para suportar tão grande peso. As palavras de Cristo não contêm tal implicação. Dizer que algo não pode acontecer nem agora nem depois, nem neste mundo nem no vindouro, é uma maneira familiar de dizer que nunca pode acontecer, sob nenhuma circunstância. Nosso Senhor disse simplesmente que a blasfêmia contra o Espírito Santo jamais poderá ser perdoada. A outra passagem é Apocalipse 21.27, onde se diz que nada imundo entrará no céu. Mas, como bem poucos, se é que há algum, da família humana estão perfeitamente puros quando morrem, segue-se que, se não há lugar ou processo para a purificação após a morte, poucos, se é que há algum, dos filhos dos homens poderiam ser salvos. Ou, tal como o cardeal Wiseman expressa o argumento: “Suponhamos que morra um cristão que cometeu uma transgressão leve; ele não pode entrar no céu nesse estado, e não obstante não podemos supor que esteja condenado para sempre. Que alternativa temos nós, pois, que admitir? Pois há algum lugar no qual a alma será

purificada do pecado e tomada apta para entrar na glória de Deus”.[35] Mas, porventura seria o caso de o sangue de Cristo não mais purificar todo o pecado? Não foram todos os pecados de Paulo perdoados no momento em que ele creu? O ladrão arrependido entrou no purgatório e não no paraíso? Para mentes instruídas sob a influência da doutrina evangélica, argumentos como os

anteriores não podem surtir o mais ínfimo efeito.

2. Põe-se demasiada ênfase no fato de que o costume de orar pelos mortos prevaleceu desde época muito antiga e durante muito tempo na Igreja. Tais orações pressupõem que os mortos necessitam de nossas orações; e isso pressupõe que não estão no céu. Mas, se não estão no céu, onde podem estar senão em um estado preparatório ou purgatorial? A isso se pode responder: (1.) Que orar pelos mortos é uma prática supersticiosa, que carece de apoio bíblico. Foi uma das corrupções que entraram em época antiga na Igreja. De nada servirá argumentar a partir de uma corrupção em apoio de outra. (2.) Os que vindicam a propriedade de orar pelos mortos são amiúde enérgicos oponentes da doutrina do purgatório. O doutor Pusey, por exemplo, diz: "Desde que Roma fundiu a cruel invenção do purgatório com o primitivo costume de orar pelos mortos, não está em comunhão com ela quem não pode buscar consolo neste rito".[36] Os cristãos primitivos oravam pela alma dos Apóstolos e mártires, a respeito dos quais tinham certeza de já estarem no céu. Portanto, não era buscando alívio algum para seus sofrimentos que se ofereciam tais orações, tal como argumenta o doutor Pusey, mas para que fosse aumentada sua felicidade e a consumação de sua bem-aventurança no último dia.

3. O argumento mais convincente para os que crêem nas premissas das quais isso deriva é o extraído da doutrina da satisfação. A doutrina romanista a respeito deste ponto inclui os seguintes princípios: "(1.) Que Deus, depois da remissão dos pecados, retém em seu poder um castigo menor que deve ser infligido sobre o pecador. (2.) Que as obras penitenciais, o jejum, as esmolas, o pranto de contrição e a oração fervorosa têm o poder de evitar este castigo. (3.) Que essa formulação da justiça divina não era parte da lei imperfeita, mas a ordenação invariável de sua administração, anterior ao rito mosaico e amplamente confirmada por Cristo no evangelho. (4.) Que, por conseguinte, se toma parte de todo o verdadeiro arrependimento tentar satisfazer essa justiça divina com a adoção das obras penitenciais que sua verdade revelada assegura tem eficácia diante dele".[37] É em relação a isso também que se relaciona a doutrina das indulgências. Somos informados que esta doutrina repousa sobre as seguintes bases: (1.) "Que é preciso dar satisfação a Deus pelo pecado remido, sob a autoridade e regulamentação da Igreja. (2.) Que a Igreja sempre tem sido considerada dotada da autoridade de mitigar, por diminuição ou comutação, a penitência que ordena; e que sempre

contou que essa mitigação era válida diante de Deus, que a sanciona e aceita. (3.)

Que os sofrimentos dos santos, em união com e em virtude dos méritos de Cristo, são considerados como disponíveis para a concessão dessa mitigação. (4.) Que tais mitigações, quando outorgadas com prudência e justiça, conduzem ao bem-estar e proveito espirituais dos cristãos".[38]

Temos assim amplo fundamento para toda a doutrina do purgatório. Deus, no perdão dos pecados, só remite a pena de morte eterna. Ficam as penas temporais a serem suportadas para satisfazer a justiça divina. Se essa satisfação não for feita neste mundo, tem de ser feita no vindouro. A Igreja tem o poder de regular essas satisfações, de decidir quais serão elas, de mitigá-las ou comutá-las nesta vida, e de minorar sua severidade ou duração na vida vindoura. O mérito infinito de Cristo, e os méritos restantes de todos os santos, alcançados mediante obras de super-rogação, constituem um tesouro inesgotável, ao qual podem aceder o papa e seus subordinados, à sua discrição, para a mitigação, ou a dispensa plenária, de toda a satisfação devida pelo pecado por meio de penitência, nesta vida, ou das penas do purgatório, na vida vindoura. Ora, quando se considera que as penas do purgatório são descritas de maneira autoritativa pelos romanistas como intoleravelmente severas, ver-se-á que jamais se pretendeu ou se concedeu um invento tal de poder, nenhum meio semelhante de submeter o povo, nem para exaltar e enriquecer o sacerdócio, como esse. Os homens que realmente forem investidos de tal poder são, necessariamente e por direito, donos absolutos de seus semelhantes; e os que o pretendam ilegitimamente, os que o arroga-rem sem o possuir, são os maiores impostores (consciente ou inconscientemente) e os maiores tiranos que o mundo já conheceu.

4. Para os próprios romanistas, o maior argumento em favor da doutrina do purgatório é a tradição. Afirmam eles que ela sempre foi crida na Igreja, e para apoiar tal afirmação citam dos pais todas as passagens que falam da purificação pelo fogo, ou de orar pelos mortos. Geralmente começam com o Segundo Livro de Macabeus 12.43, onde lemos que Judas Macabeus enviou "duas mil dracmas a Jerusalém para oferecer sacrifícios" pelos mortos. Citam Tertuliano,[39] que aconselhou a uma viúva que orasse por seu marido, e oferecesse oblações por ele no aniversário de sua morte; a Cipriano,[40] que diz que, se alguém houvera cometido certo pecado, "não se devia fazer oblação por ele, nem oferecer sacrifício por seu descanso"; Basílio, que diz de Isaías 9.19: "O povo será como lenha para o fogo", oúκ á<t>oaaapòi' áneiAel, áXXà xf]v KÚÔapoiv bitolaívei, "não ameaça de extermínio, mas denota purificação";[41] Cirilo de

Jerusalém, que diz: “Deinde et pro defunctis sanctis patribus et episcopis, et omnibus generatim, qui inter nos vita functi sunt, oramus, maximum hoc credentes adjumentum illis animabus fore, por quibus oratio defertur, dum sancta et tremenda coram jacet victima”,[42] ou seja, “Logo oramos pelos santos pais e pelos bispos que estão mortos, e, de forma breve, por todos os que já partiram desta vida em nossa comunhão, crendo que as almas daqueles pelos quais se oferece oração recebem grande alívio enquanto esta santa e

grande vítima se encontra sobre o altar”. Gregório de Nyssa,[43] que diz que nesta vida o pecador pode “ser renovado pelas orações e pelo seguimento da sabedoria”, mas, quando se tiver abandonado o corpo, “não pode ser admitido à presença da Deidade até que, purificado pelo fogo, haja expiado as manchas com as quais sua alma estava contaminada”. Ambrósio,[44] que assim comenta acerca de 1 Coríntios 3.15: “Será salvo, todavia como que através do fogo”. “Assim diz o Apóstolo: ‘todavia como que através do fogo’, a fim de que não se entenda que a salvação é sem dor. Mostra que será certamente salvo, mas sofrerá a pena do fogo, e ficará assim purificado; não como o incrédulo e perverso, que será castigado no fogo eterno. “ Jerônimo,[45] que diz: “Assim como cremos, serão eternos os tormentos do diabo e daqueles perversos que dizem no coração: ‘Não há Deus’; igualmente com respeito aos pecadores ímpios, e até mesmo os cristãos, cujas obras serão provadas e purificadas pelo fogo, concluímos que a sentença do juiz será temperada com a misericórdia”; e Agostinho,[46] que diz: “As orações da Igreja, ou de pessoas boas, são ouvidas em favor daqueles cristãos que partiram desta vida não sendo tão maus a ponto de serem considerados indignos de misericórdia, nem tão bons que não tenham o direito à felicidade imediata. Assim também, na ressurreição dos mortos, se acharão alguns aos quais se comunicará misericórdia, havendo passado por aquelas penas às quais são suscetíveis os espíritos dos mortos. Doutra sorte, não se haveria dito de alguns que, de fato, seu pecado ‘não será perdoado, nem neste mundo, nem no mundo por vir’, a não ser que alguns pecados pudessem ser remitidos no mundo por vir”. E outra vez: “Se houvessem edificado com ‘ouro, prata e pedras preciosas’, estariam a salvo de ambos os fogos; não só daquele no qual os perversos serão castigados para sempre, mas também daquele fogo que purifica àqueles que serão salvos como que através do fogo. Mas, devido a se dizer ‘serão salvos’, esse fogo não é considerado algo grave: embora esse sofrimento seja mais grave que algo que o homem possa sofrer nesta vida”. “Tais passagens”, diz o cardeal Wiseman, “contêm precisamente a mesma doutrina ensinada pela Igreja Católica”; podem ser encontradas em grande abundância em

todas as obras normativas dos teólogos católicos.

Com respeito a esse argumento com base nos pais, pode-se observar: (1.) Que se alguém

cita Dõllinger, Dupanloup, Wiseman e Manning em favor de qualquer doutrina cristã, teria mais peso para os protestantes que o mesmo número daqueles escritores primitivos; não só porque aqueles são, falando em termos gerais, homens de maior capacidade e cultura, mas porque estão em circunstâncias mais favoráveis para aprender a verdade. Os pais contemplavam tudo através de uma atmosfera cheia das formas das tradições e idéias pagãs. Os líderes modernos da Igreja de Roma estão rodeados pela luz do cristianismo protestante. (2.) Todos os escritores antigos citados em favor da doutrina do purgatório sustentavam doutrinas que nenhum romanista, atualmente, está disposto a reconhecer. Se descartam a autoridade dos pais quando ensinam um milênio judaico ou uma predestinação soberana, que foram doutrinas da Igreja universal, não podem esperar, razoavelmente, que os protestantes se inclinem ante à sua autoridade, quando se insiste em favor da idéia pagã da purificação pelo fogo. (3.) O testemunho citado em apoio à doutrina do purgatório fica muito longe de provar uma crença universal e constante da doutrina em questão. E, segundo os próprios romanistas, nenhuma doutrina pode apelar para o apoio da tradição se não pode suportar a prova crucial: “quod semper, quod ubique, quod ab omnibus”. (4.) O fato de o purgatório ser o que diz o doutor Pusey, “uma invenção moderna”, já foi demonstrado seguindo historicamente sua origem, surgimento e desenvolvimento na Igreja.

Argumentos contra a Doutrina

1. O primeiro argumento, o mais evidente, e para os protestantes o mais decisivo contra a doutrina, é que ela não é ensinada na Bíblia. Isso o admitem virtualmente todos os seus defensores. O que se mais pretende é que, uma vez adotada a doutrina sobre essas bases, é possível encontrar nas Escrituras uma passagem aqui, outra ali, que possa ser explicada consoante esse ensino. Não há passagem alguma que a ensine. Não há evidência alguma de que ela formasse parte dos ensinos de Cristo ou de seus Apóstolos.

2. Não só carece de todo o apoio das Escrituras, mas se opõe às suas mais claras e mais importantes revelações. Se há algo que se ensina claramente na Bíblia é que, se alguém abandona seus pecados, crê no Senhor Jesus Cristo como

o etemo Filho de Deus, confia simples e inteiramente nele e em sua obra, e vive uma vida santa, será certamente salvo. Isso o nega a doutrina do purgatório. Esta doutrina repousa na suposição de que, a despeito do sacrifício infinitamente meritório de Cristo, o pecador é obrigado a fazer satisfação por seus próprios pecados. Isso a Bíblia declara ser impossível. Ninguém guarda nem pode guardar perfeitamente os mandamentos de Deus, muito menos pode não só abster-se de incorrer em novas culpas, mas também fazer expiação pelos pecados anteriores.

Esta doutrina pressupõe, além disso, o mérito das boas obras. Aqui, novamente, fica mais claro do que a luz meridiana que o Novo Testamento ensina que somos salvos pela graça e não pelas obras [humanas]; que para aquele que trabalha, a recompensa é questão de dívida; mas, para aquele que simplesmente crê, é questão de graça; e que ambas as coisas são incompatíveis. O que é da graça não pode provir das obras; e o que provém das obras não provém da graça. Não há nada mais totalmente incompatível com a natureza do evangelho do que a idéia de que o homem pode "satisfazer a justiça divina" por seus pecados. Esta idéia, porém, subjaz como fundamento da doutrina do purgatório. Se não há satisfação da justiça por parte do pecador, não há purgatório, porque, segundo os romanistas, o purgatório é o lugar e o estado no qual se faz tal

satisfação. Como a renúncia de toda a dependência de nossos pró-prios méritos, de todo o propósito, desejo ou esforço para fazer satisfação por nós mesmos, e a confiança exclusivamente na satisfação realizada por Jesus Cristo, constitui a própria essência da experiência cristã, ver-se-á que a doutrina do purgatório entra em conflito não só com a doutrina da Bíblia, mas também com a consciência religiosa do crente. Com isso não se pretende dizer que ninguém que creia no purgatório pode ser um cristão verdadeiro. A história da Igreja demonstra que os cristãos podem ser muito inconsistentes: que podem aderir especulativamente a doutrinas que são inconsistentes com o que, em seu coração, sabem ser a verdade.

Não obstante, não é só a doutrina da satisfação, mas também a doutrina absolutamente absurda da super-rogação, a qual há de admitir-se se porventura adotarmos a doutrina da Igreja de Roma nesta questão. A idéia é que uma pessoa pode chegar a ser mais perfeita; que pode chegar não só a fazer mais do que a lei demanda dela, mas até mesmo a fazer satisfação à justiça de Deus de maneira tão meritória, que seja mais que suficiente para o perdão de seus próprios pecados. Esse mérito supérfluo é a base sobre a qual podem ser perdoados

os pecados dos que sofrem no purgatório. Esta é uma questão que não admite argumentação. Pressupõe uma impossibilidade. Pressupõe que uma criatura racional pode ser melhor que aquilo que deveria ser: ou seja, que aquilo que há de ser. Além do mais, os romanistas negam terminantemente a possibilidade de que a justiça de Cristo possa ser imputada ao crente como base de sua justificação. E no entanto ensinam que os méritos dos santos podem ser imputados aos pecadores no purgatório como base de seu perdão.

Outra pressuposição antibíblica implícita na doutrina é que o papa e seus subordinados têm poder sobre o mundo invisível; poder para reter ou redimir os pecados das almas dos mortos; para livrá-las do fogo do purgatório ou para deixar que continuem em seus tormentos. Este é um poder que não se poderia entregar nem mesmo nas mãos de um anjo. A única coisa que poderia evitar que fosse mal usado de maneira fatal seria um conhecimento e uma retidão infinitos. Podemos estar certos de que jamais se outorgou tal poder aos homens pecadores.

Há duas coisas totalmente diferentes envolvidas nesse poder sacerdotal de perdoar os pecados. Há duas classes de castigos que se proclamam contra o pecado. O primeiro é a sentença de morte etema; o segundo é o castigo temporal ao qual está sujeito o pecador depois que é redimida a pena etema.[47] E o sacerdote interfere com respeito a ambas. Ninguém pode ser redimido sem sua intervenção. A pena etema é redimida no sacramento da penitência. A outra é exigida, mitigada ou dispensada à discrição da Igreja ou de seus órgãos. Pelo que respeito à remissão da pena eterna, é necessária a intervenção do sacerdote, porque só ele pode administrar o sacramento da penitência, que inclui contrição, confissão e satisfa-

ção. Tudo isso se faz necessário. Não é suficiente que o pecador esteja arrependido, em seu coração, e verdadeiramente se aparte do pecado e vá para Deus; tem de confessar seus pecados ao sacerdote. A Igreja “mantém que o pecador está obrigado a revelar suas ofensas aos pastores de sua Igreja, ou, melhor, a um delegado e autorizado pela Igreja com esse propósito; a manifestar diante dele todos os pecados secretos de sua alma, a expor todas as suas feridas, e em virtude da autoridade dada por nosso bendito Salvador a ele, a receber de suas mãos, sobre a terra, a sentença do perdão de Deus, que é ratificada no céu”. Cristo também “deu à Igreja o poder de reter os pecados, ou seja, de reter o perdão ou de retardá-lo até um tempo mais oportuno”.[48] “Aqui temos um poder, em primeiro lugar, para verdadeiramente perdoar os pecados. Porque esta expressão, ‘perdoar pecados’, no Novo Testamento, sempre significa libertar o

pecador de culpa diante de Deus." Assim, os Apóstolos e seus sucessores receberam esta autoridade; conseqüentemente, a eles foi dado poder para absolver, ou para purificar a alma de seus pecados. Há também outro poder: o de reter os pecados. O que isso significa? Evidentemente, o poder de recusar-lhes perdão. Ora, isso implica claramente - porque a promessa anexa é que aqueles pecados que os ministros legítimos de Cristo retenham na terra, são retidos no céu - que não há outro meio de obter o perdão senão através deles. Porque o perdão celestial se toma dependente de que eles perdoem na terra; e não podem ser perdoados ali aqueles cujos pecados eles porventura retenham".[49] Isso é suficientemente explícito. Deve-se ter em mente que o poder de perdão que aqui se afirma se refere não ao castigo temporal, imposto como penitência ou satisfação, mas à remissão "da pena eterna". Ora, quanto ao castigo temporal, o qual, como vimos, pode durar milhares de anos e exceder em dureza a quaisquer sofrimentos na terra, os romanistas ensinam: (1.) Que "são expiatórios de transgressões passadas".[50] (2.) Que são da mesma natureza que as penitências impostas pela disciplina da Igreja primitiva. Essa disciplina era naturalmente, e talvez necessariamente, muito severa; a Igreja estava então rodeada pelo paganismo, e muitos de seus membros eram conversos do paganismo. As tendências inevitáveis, as tentações a uma conduta anticristã, podemos apreendê-las com base no estado da Igreja em Corinto, tal como transparece nas epístolas de Paulo. O grande perigo era que os cristãos se imiscuíssem, intencionalmente ou não, nos serviços idolátricos aos quais se haviam acostumado. Como o culto aos ídolos, em qualquer forma, era uma rejeição do evangelho, foi contra esse pecado que se dirigiu principalmente a disciplina da Igreja. Um partido mantinha que os "recaídos" nunca deviam ser restaurados à comunhão cristã; outros, que permitiam sua readmissão à Igreja, insistiam que só deviam ser restaurados depois de longo e severo caminho de penitência. A alguns exigia-se que ficassem "prostrados durante certo período de meses ou anos diante da porta da Igreja, depois do qual eram admitidos a partes distintas do serviço divino; enquanto outros eram com freqüência excluídos, durante toda a vida, da participação na liturgia com os fiéis, e não eram admitidos à absolvição até que estivessem às portas da morte". E os romanistas pronunciam que essas penitências são "meritórias diante de Deus", que "propi-ciam sua ira". Assim é a doutrina da satisfação, e tal satisfação pelo pecado é a condição necessária para seu perdão. (3.) Assim como essas penitências ou satisfações são

impostas pela Igreja, também podem ser mitigadas ou remitidas pela Igreja. (4.) Como as penas do purgatório têm a natureza de satisfações, "expiatórias", "meritórias" e "propiciatórias", estão tanto sob o controle da Igreja como as

penitências que devem ser suportadas nesta vida.

Esta é a verdadeira origem, e deve-se dizer que está virtualmente admitido, da doutrina do purgatório na Igreja de Roma. É uma perversão da disciplina eclesiástica dos cristãos primitivos. O certo é que sua origem, ou nascimento, é espúria; não há relação legítima entre as premissas e a conclusão. Admitindo-se o fato de que a Igreja primitiva impunha severas penitências sobre os ofensores antes de restaurá-los à comunhão; admitindo-se que a Igreja agia corretamente; admitindo-se que tais penitências participavam da natureza de satisfação, até onde tivessem o desígnio de dar satisfação à igreja de que o arrependimento do ofensor era sincero; e admitindo-se que ao serem tais penitências questão de disciplina eclesiástica, esta-vam legitimamente sob o poder da Igreja, como se demonstra com isso que fossem "expiatórias aos olhos de Deus", que "satisfizessem a justiça divina", ou que fossem as condições necessárias para o perdão diante de seu trono? Dar satisfação à Igreja quanto à evidência de arrependimento, e dar satisfação à justiça de Deus, são coisas bem distintas, e os romanistas têm caído na contusão entre as duas. Além do mais, como se pode deduzir que, pelo fato de a Igreja visível ter o controle da disciplina de seus membros nesta vida, ela tem o controle da alma dos homens na vida vindoura? Os romanistas, porém, arrazoam de um para o outro.

3. Outro argumento decisivo contra a doutrina do purgatório procede dos abusos aos quais ela tem levado, e que são inevitáveis, sendo sua conseqüência natural. É *a priori* evidente que um poder confiado a homens débeis e pecadores que não está a salvo em outras mãos mais que nas mãos de Deus mesmo, inevitavelmente leva aos mais terríveis abusos. A doutrina, como temos visto, é: (1.) Que o sacerdote tem poder de redimir ou de reter a pena da morte eterna pronunciada contra todo o pecado. (2.) Que ele (ou o órgão apropriado da Igreja) tem poder para aliviar, abreviar ou pôr fim aos sofrimentos das almas no purgatório. É impossível que tal poder, nas mãos dos melhores dentre os homens, deixe de ser mal usado. Dado nas mãos de homens ordinários, como tem de ser geralmente o caso, ou nas mãos de homens mercenários e perversos, a imaginação não pode pôr fim a seu abuso; e a imaginação dificilmente pode exceder os fatos históricos do caso. Isso é indiscutível. Os próprios romanistas admitem isso. O cardeal Wiseman reconhece que "abusos flagrantes e demasiadamente freqüentes ocorreram, indubitavelmente, pela avareza e rapacidade, e pela impiedade dos homens; especialmente quando se concediam indulgências aos que contribuíam para fundações caritativas ou religiosas, em cujo levantamento se imiscuíam, freqüentemente, motivos particulares".[51] Faz-se

necessário remeter o leitor às páginas da história para os detalhes sobre esta questão. Os males que de fato têm provindo desta doutrina do purgatório e do poder sacerdotal para reter ou redimir pecados são de tal gênero que asseguram que uma doutrina assim não pode provir de Deus.

4. Não obstante, os romanistas apelam confiantes, em apoio de suas doutrinas, para a declaração expressa de Cristo: “Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos” (Jo 20.23). Com o mesmo propósito se diz, em Mateus 16.19: “Dar-te-ei as chaves do reino dos céus; e o que Iigares na terra terá sido desligado nos céus;

e o que desligares na terra terá sido ligado nos céus”. A primeira observação que se deve fazer, nessas passagens, é que todo o poder que se conceda nelas aos Apóstolos é concedido em Mateus 18.18 a todos os cristãos, ou, pelo menos, a toda a agremiação de cristãos que constitua uma igreja: “Se teu irmão pecar [contra ti], vai argüi-lo entre ti e ele só. Se ele te ouvir, ganhaste teu irmão. Se, porém, não te ouvir, toma ainda contigo uma ou duas pessoas; para que, pelo depoimento de duas ou três testemunhas, toda palavra se estabeleça. E, se ele não os atender, dize-o à igreja; e, se recusar ouvir também a igreja, considera-o como gentio e publicano. Em verdade vos digo que tudo o que ligardes na terra terá sido ligado nos céus, e tudo o que desligardes na terra terá sido desligado nos céus” (vv. 15-18). Portanto, esse poder de atar e desatar, qualquer que fosse o seu significado, não foi dado exclusivamente aos Apóstolos e a seus sucessores, mas também à Igreja. A verdadeira Igreja, porém, à qual se aplicam as promessas e prerrogativas da Igreja, consiste nos verdadeiros crentes. Esta não só é a doutrina da Bíblia e de todos os protestantes na época da Reforma, mas parece ser uma coisa evidente. As promessas feitas aos Apóstolos foram feitas a verdadeiros Apóstolos, não aos que pretendiam o cargo e eram falsos apóstolos. Igualmente, as promessas feitas aos cristãos são feitas não a cristãos nominais, a falsos pretendentes, mas àqueles que são verdadeiramente o que professam ser. Se isso fica claro, então não fíca menos claro que o poder de atar e desatar, de redimir ou reter os pecados, nunca foi concedido por Cristo aos não-regenerados, aos perversos, seja qual for o nome que recebam. Este é um grande ponto. Os filhos de Deus neste mundo não estão sob o poder dos filhos do diabo, para serem perdoados ou condenados, salvos ou perdidos, à discrição deles. Portanto, quando Lutero foi anatematizado pelo corpo que se chamava a Igreja, como Atanásio o havia sido antes dele, não lhe afetou um único cabelo da cabeça.

Segundo, o poder de atar ou desatar, concedido por Cristo a sua Igreja, de perdoar ou de reter o pecado, não é absoluto, mas condicional. As passagens supracitadas são análogas a muitas outras contidas nas Escrituras, e todas devem ser explicadas da mesma maneira. Por exemplo, o Senhor disse a seus discípulos: Aquele que vos ouve, ouve a mim. Ou seja, o povo estava tão obrigado a crer no evangelho quando proclamado por seus discípulos como quando o ouvia dos lábios do próprio Cristo. Ou, se essas palavras hão de ser compreendidas como dirigidas exclusivamente aos Apóstolos, incluindo uma promessa de infalibilidade no ensino, o significado é basicamente o mesmo. Os homens estavam igualmente obrigados a receber as doutrinas dos Apóstolos como os ensinos de Cristo, porque o que eles ensinavam, ele o ensinava. Por isso diz João: “Aquele que conhece a Deus nos ouve; aquele que não é da parte de Deus não nos ouve” (lJo 4.6). Todavia, ainda que Cristo exigisse que todos os homens dessem ouvidos a seus Apóstolos, como se ele mesmo estivesse falando, ninguém se obrigava a ouvi-los a menos que pregassem o evangelho de Cristo. Portanto, Paulo afirma: “Mas, ainda que nós ou mesmo um anjo vindo do céu vos pregue evangelho que vá além do que vos temos pregado, seja anátema” (G11.8). Se os Apóstolos ensinassem algo contrário à revelação autenticada de Deus, deviam ser rejeitados. Se empreendiam atar ou desatar, remitir ou reter os pecados sob quaisquer outras condições que as prescritas por Cristo, sua ação nada significava; não produzia efeito algum. No ensino e na absolvição, seu poder era simplesmente declarativo. No primeiro caso, eles, como testemunhas, declaravam quais eram as condições da salvação e a regra de vida prescrita no evangelho; e, no outro, simplesmente declaravam sob que condições Deus perdoará o pecado, e anunciavam a promessa de Deus

de que sob tais condições ele perdoaria os pecados aos homens. Portanto, uma criança pode redimir os pecados com tanta eficácia como o papa; porque nem uma nem o outro pode fazer outra coisa senão declarar as condições do perdão. Uma vez foi preciso o heroísmo de Lutero para anunciar a verdade que emancipou a Europa; agora ela é uma verdade cotidiana.

Há, naturalmente, grande diferença entre os Apóstolos e os demais mestres cristãos. Cristo confirmou a genuinidade do testemunho deles no que diz respeito às suas doutrinas, e sancionou as declarações deles através de sinais, prodígios e dons do Espírito Santo, dando assim o selo da infalibilidade a seus ensinamentos tais como foram pronunciados e como os temos registrados na Bíblia. E há também diferença entre os ministros oficiais do evangelho e outros homens, até onde os primeiros são especialmente chamados à obra de pregar a Palavra. Em

todos os casos, porém, no dos Apóstolos e no dos que têm os encargos da Igreja, e no dos leigos, o poder é simplesmente declarativo. Declaram o que Deus revelou. Que diferença há na autoridade da mensagem, sempre que o evangelho é lido junto ao leito de um pecador moribundo, por uma criança ou por um arcebispo? Absolutamente nenhuma.

Há outra classe de passagens análogas às que estamos considerando. Quando nosso Senhor disse: Pedi, e recebereis, tudo o que pedirdes em meu nome eu o farei, ninguém entende tais promessas como incondicionais. Ninguém crê que qualquer oração do cristão é jamais ouvida se não for por algo conforme à vontade de Deus. E assim, quando se diz: “A quem perdoardes os pecados, lhe serão perdoados”, por que se haverá de presumir que não existe condição implícita? A linguagem não é mais explícita em um caso que no outro. Assim como não se ouvem as orações de alguém a não ser que ele peça coisas conformes a vontade de Deus, tampouco os pecados de alguém são perdoados a não ser que alguém verdadeiramente se arrependa, e verdadeiramente creia no Senhor Jesus Cristo. Nenhuma pessoa tem mais poder que outra para perdoar pecados. O perdão dos pecados é prerrogativa exclusiva de Deus.

Terceiro: há outra observação a ser feita sobre esse poder de atar e desatar. Cristo ordenou que os termos de admissão à Igreja sejam os mesmos que aqueles da admissão ao céu; e que a base da exclusão da Igreja seja a mesma que a da exclusão do céu. Portanto, ele disse virtualmente a seus discípulos: Aqueles a quem receberdes na Igreja serão recebidos no céu; e aqueles a quem excluirdes da Igreja serão excluídos do céu. Mas isso implica, naturalmente, que eles deviam agir com base em suas instruções. Cristo não se obrigou a sancionar todos os erros que porventura eles cometessem ao atar e desatar, como tampouco estava obrigado por sua promessa de ouvir suas orações a atender todas as petições insensatas ou perversas que seu povo porventura lhe fizesse; nem por sua promessa sobre seus ensinamentos, de sancionar todas as falsas doutrinas às quais pudessem ser seduzidos. Se interpretarmos as Escrituras através das Escrituras, escapamos de uma multidão de erros.

Quarto: os romanistas apóiam sua doutrina da absolvição e do poder das chaves sobre as almas no purgatório em grande medida sobre os dons especiais concedidos aos Apóstolos e a seus sucessores. Com referência a isso, pode-se observar:

1. Que os Apóstolos nunca pretenderam possuir, nem possuíram, nem

pretenderam exercer o poder pretendido pelos romanistas, na remissão dos pecados. Nunca presumiram pronunciar a absolvição de um pecador aos olhos de Deus. Cristo podia dizer: “Teus pecados estão perdoados”; mas nunca ouvimos tal linguagem da boca de algum Apóstolo. Nunca chamaram os que se sentiam dominados pela consciência de pecado a que fossem ao sacerdote para a ele confessar-se e receber sua absolvição. Não tinham a este respeito nenhuma

autoridade acima daquela que pertence aos oficiais ordinários da Igreja. Podiam declarar as condições com base nas quais Deus havia prometido perdoar os pecados; e podiam suspender ou excomungar membros, por alguma causa, da comunhão com a Igreja visível. No caso do homem incestuoso a quem a Igreja em Corinto havia permitido continuar em sua comunhão, Paulo decidiu fazer o que a Igreja não havia feito, censurando-a por isso; em virtude de sua jurisdição apostólica, a qual se estendia a todas as igrejas, excomungou o ofensor, ou o entregou a Satanás, para que se arrependesse (ICo 5). Quando aquele homem se arrependeu, o Apóstolo exortou os coríntios a recebê-lo em sua comunhão, dizendo-lhes: “A quem perdoais alguma coisa, eu também perdôo” (2Co 2.10). Não requeria para si mesmo nenhum poder que não reconhecesse como pertencente a eles. Tal poder de disciplina, que todas as Igrejas reconhecem e exercem, foi pervertido pelos romanistas no poder sacerdotal da absolvição.

2. Entretanto, admitindo-se o que não admitimos, a saber, que os Apóstolos tiveram poder especial para perdoar pecados, aquele poder deveria residir em seus dons e qualificações peculiares. Eram homens infalíveis. Não infalíveis em sua leitura do coração dos homens, nem no juízo de seu caráter, mas simplesmente infalíveis como mestres. Tinham autoridade também para organizar a Igreja e estabelecer normas para seu futuro governo e disciplina. Tais dons e prerrogativas certamente não os qualificavam para julgar a alma dos homens, nem para perdoá-los ou condená-los a seu bel-prazer, mas, sendo como eram, tais dons e prerrogativas eram pessoais. Os que pretendem ser seus sucessores oficiais, e arrogam para si suas prerrogativas peculiares, não pretendem possuir os dons deles; não pretendem uma infalibilidade pessoal no ensino, nem afirmam jurisdição fora de suas dioceses. E assim como ninguém pode ser profeta sem os dons de um profeta, tampouco ninguém pode ser Apóstolo sem os dons de um Apóstolo. O cargo é simplesmente uma autoridade para exercer os dons; se os dons, porém, não são possuídos, para que serve o cargo?

Mas, mesmo que se admitisse o impossível, que se admitisse que os prelados

possuem o poder de redimir e reter os pecados, da forma como pretendem os romanistas, em virtude de seu apostolado, como se concede tal poder aos sacerdotes que não são apóstolos? De nada valerá dizer que são representantes e delegados dos bispos. Do bispo diz-se que recebeu tal poder porque ele foi recebido do Espírito Santo. Se isso significa algo, significa que o Espírito Santo habita nele, e por isso ilumina sua mente e conduz seu juízo acerca da retenção ou da remissão do pecado, para que seja virtualmente a decisão de Deus. Mas essa iluminação e essa condução divina não podem ser delegadas, como tampouco o pode ser o conhecimento do advogado ou a habilidade do cirurgião, Como pode um profeta delegar a outro homem seu poder de prever o futuro? É impossível crer que Deus tenha dado aos homens o poder de perdoar ou de reter os pecados, a não ser que lhes haja dado o poder do juízo infalível. E ninguém pode crer que tal infalibilidade em juízo pertença ao sacerdócio romanista.

Já se enfatizou como argumentos válidos contra a doutrina romanista do purgatório: (1.) Que ela carece de todo apoio bíblico. (2.) Que se opõe às doutrinas mais claramente reveladas e mais importantes da Bíblia. (3.) Que os abusos aos quais tem conduzido, e que são suas inevitáveis conseqüências, demonstram que a doutrina não pode ser de Deus. (4.) Que o poder de perdoar pecados, no sentido pretendido pelos romanistas, e que está pressuposto em sua doutrina do purgatório, não tem apoio nas palavras de Cristo segundo se acham registradas em João 20.23 e Mateus 16.19, citados com esse propósito. (5.) O quinto argumento contra a doutrina deriva de sua história, que demonstra ter uma origem pagã, e que se

desenvolveu de maneira gradual e lenta até adquirir a forma na qual agora é sustentada pela Igreja de Roma.

A História da Doutrina

Os detalhes acerca desta questão devem ser buscados nos livros da história da doutrina. Aqui só se pode esperar um simples esboço. Uma exposição completa sobre este tema requereria, primeiro, um relato da prevalência da idéia de purificação pelo fogo entre os antigos antes da vinda de Cristo, especialmente entre o povo da Ásia central; segundo, um relato da antiga aparição dessa idéia nos primeiros três séculos da Igreja Cristã, até haver atingido uma forma definida nos escritos de Agostinho; e, terceiro, o estabelecimento da doutrina como um artigo de fé na Igreja Latina, principalmente através da influência de Gregório Magno.

O fogo é o meio mais eficaz de purificação. É quase o único meio pelo qual se pode separar a escória do ouro. Nas Escrituras se faz freqüente referência ao fogo como ilustração do penoso processo da santificação da alma humana. Em Zacarias 13.9, lemos: “Farei passar a terceira parte pelo fogo, e a purificarei como se purifica a prata, e a provarei como se prova o ouro; ela invocará meu nome, e eu a ouvirei; direi: é meu povo, e ela dirá: O Senhor é meu Deus”. Essa é uma alusão ao mesmo fato familiar de que as aflições são amiúde comparadas com o forno, e diz-se que as provações do povo de Deus são através do fogo. “O fogo”, diz o Apóstolo, “provará a obra de cada um, como de fato é.” Para os antigos persas, o fogo era sagrado. Veio a ser objeto de culto, como símbolo da divindade; um fogo elementar era inclusive para a alma o grande meio de purificação. No Zend-avesta, Ormuz é levado a dizer a Zoroastro: “Teus olhos verão certamente reviver todas as coisas: Porque a terra renovada dará ossos e água, sangue e plantas, cabelo, fogo e vida como no começo. As almas conhecerão seus corpos. Eis aqui meu pai! Minha mãe! Minha esposa! Então aparecerão os moradores do universo com a humanidade. Cada um verá seu bem ou seu mal. Então terá lugar uma grande separação. Tudo o que é corrompido se precipitará no abismo. Logo também se precipitarão todos os montes pela violência do fogo; e todos os homens haverão de passar pela corrente de fogo. Os bons irão por ela tão facilmente como por um manancial de leite. Os perversos o sofrerão como verdadeiro fogo; porém têm de passar e ser purificados. Logo toda a terra será renovada”.[52]

Também para os estóicos gregos, o fogo era um princípio elementar e a alma do mundo, e assim eles ensinaram uma renovação do mundo por meio do fogo. Para os estóicos, “O universo é um todo que compreende todas as coisas; porém contém um princípio passivo, a matéria, rò *ma%ou*, e um principio ativo, TÒ TTOLOUV, que é a razão, ou Deus. A alma do homem forma parte dessa natureza divina, e será reabsorvida nela, perdendo sua existência individual. A deidade em ação, se podemos assim falar, é um certo éter ou fogo ativo, possuindo inteligência. Este deu forma, no princípio, ao caos original, e, formando uma parte essencial do universo, sustenta sua ordem. O poder dominante, que parece às vezes haver sido separado conceptualmente do Ser Absoluto, era elpappevri, a fatalidade, ou necessidade absoluta. A esta está sujeito o universo, tanto em sua natureza material quanto na divina. Os homens voltam a esta vida totalmente sem memória do passado, e pelos decretos da fatalida-

de são possuídos pela existência renovada, porém ainda em imperfeição e sujeitos, como antes, à dor”.[53] Trata-se de uma forma inicial do panteísmo de

nossos dias. O sistema não é coerente como se acha enunciado, porque diz que as almas dos homens hão de ser absorvidas na alma do mundo, e que, não obstante, hão de voltar a esta vida, ainda que sem lembrança do passado; o que eqüivale a dizer que haverá uma nova geração de homens.

A idéia de uma purificação por meio do fogo depois da morte tomou-se familiar para a mente grega, e foi tomada por Platão, introduzindo-a em sua filosofia; ele ensinou que ninguém podia tomar-se perfeitamente feliz depois da morte até haver expiado seus pecados; e que, se eram grandes demais para serem expiados, que esses sofrimentos não teriam fim.[54] Que esta doutrina passou dos gentios para os judeus, pode-se inferir não só pelo fato supramencionado de Judas Macabeus enviar a Jerusalém dinheiro para pagar os sacrifícios que seriam oferecidos pelos pecados dos mortos, mas também pela doutrina dos rabinos, de que os filhos, por meio de oferendas pelo pecado, podiam propiciar os sofrimentos de seus pais falecidos.[55] Alguns deles ensinavam que todas as almas não perfeitamente santas tinham de lavar-se no rio de fogo do Geena; que os justos seriam ali purificados imediatamente, mas os perversos seriam retidos indefinidamente em tormento.[56] Foi nessa forma geral de uma purificação através do fogo, depois da morte, que a doutrina foi adotada por alguns dos pais. Nada mais que isso pode se pode demonstrar com base nos escritos dos três primeiros séculos. Orígenes ensinou que essa purificação ocorreria depois da ressurreição. “Ego puto”, diz ele, “quod et post resurrectionem ex mortuis indigeamus sacramento eluente nos atque purgante: nemo enim absque sordibus resurgere poterit: nec ullam posse animam reperiri quae universis statim vitiis careat”.[57] E, segundo, que no fogo purificador do fim do mundo, todas as almas, e todos os anjos caídos, e o próprio Satanás, serão, em última instância, purificados do pecado, e restaurados ao favor de Deus. Em seu comentário a Romanos 8.12, diz ele: “Qui vero verbi Dei et doctrinse Evangélicas purificationem spreverit, tristibus et poenalibus purificationibus semetipsum reservat, ut ignis gehennae cruciatibus purget, quem nec apostólica doctrina nec evangelicus sermo purgavit”.[58] Esta doutrina foi condenada pela Igreja; mas, como diz Flügge,[59] “esse anátema foi menos eficaz porque as perspectivas orientais acerca deste tema diferiam muito da doutrina ocidental, ou da Igreja. A doutrina de Orígenes contemplava a purificação dos maiores pecadores e do próprio diabo; a Igreja Latina só pensava

nos crentes justificados pelo sangue de Cristo. A primeira supunha que o pecador se purificava a si mesmo de seu desejo para o mal; a segunda afirmava a expiação através do sofrimento. Segundo a primeira, o pecador era curado e

fortalecido; segundo a segunda, a justiça divina devia ser satisfeita". Não se deve inferir por isso que a Igreja Grega adotara a doutrina de Orígenes acerca da "restauração de todas as coisas"; não obstante, manteve-se até um período muito mais recente as doutrinas pelas quais se distinguiu dos latinos com respeito à doutrina do estado futuro.

Foi na Igreja Ocidental, portanto, que ocorreu o desenvolvimento da doutrina do purgatório. Agostinho foi o primeiro a dar-lhe forma definitiva, ainda que seus pontos de vista nem sempre sejam expressos de maneira consistente ou confiante. Assim, ele diz: É duvidoso que certa classe de pessoas deva ser purificada através do fogo depois da morte para ser preparada para entrar no céu: "utrum ita sit", diz ele, "queeri potest: et aut inveniri, aut latere, nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium; quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari".[60] Em outros lugares, porém, ensina os dois pontos essenciais na doutrina do purgatório, primeiro que as almas de certa classe de pessoas que serão finalmente salvas sofre após a morte; e, segundo, que são auxiliadas através da eucaristia, das esmolas e das orações dos fiéis.[61]

Foi, porém, Gregório Magno quem consolidou as vagas e conflitantes idéias que circulavam pela Igreja, e deu tal forma à doutrina e em tal relação com a disciplina da Igreja, que a transformou em eficaz máquina para seu governo e receita. Desde esse tempo e através de toda a Idade Média, o purgatório tomou-se um dos temas mais destacados e constantemente reiterados na instrução pública. Apoderou-se solidamente da imaginação do público. O clero, desde o superior ao inferior, e as diferentes ordens de monges, competiam em zelo para inculcar a doutrina, e nos prodígios que relatavam nas aparições espirituais para apoiar a doutrina. Contendiam ferozmente pela honra de um poder superior para redimir as almas das penas do purgatório. Os franciscanos pretendiam que o superior de sua ordem descia anualmente ao purgatório para livrar a todos os da irmandade que estavam detidos ali. Os carmelitas afirmavam que a Virgem Maria prometera que ninguém que morrera com o escapulário carmelita sobre ele jamais se perderia.[62] O cinzel e o lápis do artista eram empregados na representação dos horrores do purgatório, como meio para impressionar a mente do público. Nenhuma classe escapou ao contágio dessa crença; tantos os eruditos quanto os ignorantes; os altos e os baixos; os soldados e os reclusos; os cépticos e os crentes, foram todos escravizados.[63] Foi dessa escravidão que a Bíblia, não o progresso da ciência, libertou a todos os protestantes.

1

Introducíion to íhe Study ofBiology, por H. Alleyne Nicholson, M. D., D. Sc., Ph. D., F. R. S. E., F. G. S., etc., professor de História Natural e Botânica na University College, Toronto, etc., etc. Edimburgo e Londres, 1872, pp. 8 e 11.

2

Ecclesiasica Historia, Vl.xxxvii; edição de Cambridge, 1720, p. 299.

3

A View of the Scripture Revelations concerning a Future State, por Richard Whately, D. D., arcebispo de Dublin. Filadélfia, 1856.

4

Talmude, *Tract. Barachoth*; citado por Alger, p. 167.

5

Entdecktes Judenthum, de Eisenmenger, Kõnigsberg, 1711; II, cap. v, p. 315.

6

Alger, *ut supra*, p. 284.

7

'Hbid., p. 288.

8

De *Usu Patrum*, Il.iv; edição de Genebra, 1656, pp. 290,291.

9

Geschichte des Glaubens ann Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, por W. Flügge, Universitãtsprediger in Gõttingen, III.i.3, Leipzig, 1799, vol. iii, parte 1, p. 87.

10

Dialogus cum H-yphone Judceo, 5;ediçãode Commelinus, Heidelberg, 1593,p. 172,16-19.

11

AgainstPlato on the Cause of the Universe, (fragmento): *Ante-Nicene Christian Library*, Edimburgo, 1869, vol. ix, Hipólito, vol. ii, p. 46 ss.

12

De Anima, de Tertuliano, 55; *Works*, edição de Basle, 1562, p. 685.

13

Apologeticus, de Tertuliano, 47; *ut supra*, p. 892.

14

Flügge, III.i.4; *ut supra*, pp. 215, 216.

15

The Doctrines of a Middle State between Death andthe Resurrection, o/Prayersfor the Dead etc. etc., pelo Honorável Archibald Campbell. Londres, 1721, folio, p. 44.

16

Publicado em Londres no ano de 1*549;* fólio cxlix, p. 2.

17

Life andDeath of Jesus Christ, Ill.xvi. ad, I; terceira edição de Londres, 1657, p. 588.

18

Sermon at Funeral ofSir George Dalston; Works, edição de Londres, 1828, vol. vi, pp. 553, 557.

19

Théologie Dogmatique, par S. É. le Cardinal Gousset, Archevêque de Reims, décima edição de Paris, 1866, vol. ii, pp. 95, 96.

20

Prcelectiones Theologicce, edição de Paris, 1861, vol. i, p. 494.

21

Sess. V, canon 4; Streitwolf, vol. i, pp. 18, 19.

22

Citado por Perrone, *Prcelectiones Theologicce,* III.vi, 599; edição de Paris, 1861, vol. i, pp. 496,497.

23

Gousset, *ut supra,* p. 96.

24

Innocent III. *Caput “Majores " de Baptismo.*

25

Gousset, *ut supra,* p. 160.

26

Consolatio Philosophice, Lib. iii, prosa 2; Lyons, 1671, p. 107.

27

Enarratio in Psalmum, ii. 11; *Works,* Paris, 1835, vol. iv, p. 8, c.

28

Perrone, *ut supra,* vol. i, p. 467.

29

Gousset, p. 132.

30

Ut supra, p. 473.

31

Gousset, *ut supra,* vol. ii, 143.

32

Ver Tomás de Aquino, *Summa,* IIl.xlvi.6, 3.

33

Lectures on the Principal Doctrines and Practices of the Catholic Church. Pelo cardeal Wiseman. Dois volumes em um tomo. Sexta edição americana da última de Londres. Revisada e corrigida. Baltimore, 1870. *LectureXI. On Satisfaction and Purgatory.*

34

[4] [5] O cardeal Wiseman diz: “Mais de uma vez comentei acerca do método incorreto de argumentação que exige que demonstremos cada uma de nossas doutrinas de maneira individual com base nas Escrituras. Dediquei-me, durante meu primeiro curso de conferências, a demonstrar o princípio católico de fé que a Igreja de Cristo foi constituída por ele como depositária de suas verdades, e que embora muitas fossem registradas em sua santa palavra, contudo muitas foram confiadas à preservação da tradição, e que o próprio Cristo prometeu ensinar fielmente em sua Igreja, e que a tem assegurado assim contra o erro”. *Lectures, ut supra,* xi. vol. ii, p. 45. Isso reduz todas as controvérsias com os romanistas a duas questões: Primeiro, qual é a prerrogativa da Igreja como mestra?; segundo, a Igreja de Roma, ou qualquer outro corpo organizado externo, é o corpo de Cristo ao qual pertencem todas as prerrogativas e promessas da Igreja?

35

Lectures, uí supra, p. 49.

36

[41] *An earnest Remonstrance to theauthor of the "Pope 's Pastoral Letter to certain Members of the University of Oxford*”, Londres, 1836, p. 25. O Honorável Archibald Campbell, cuja obra é supracitada, diz que todas as autoridades a que ele se refere dentre os bispos e teólogos ingleses se unem a ele na defesa das orações pelos mortos e na denúncia do purgatório.

37

Wiseman, *ut supra,* vol. ii, p. 40. Observar-se-á que o cardeal, ao detalhar o tipo de satisfação que se deve fazer, menciona o jejum, as esmolas e a oração, mas não diz nada de açoites, de cilício interior, de espinhos e outros meios de auto-suplício tão comuns e tão aplaudidos pela Igreja de Roma. Dessa forma suaviza e baixa o tom de todas as “Doutrinas e Práticas Católicas” para tomá-las menos repugnantes à razão e à consciência de seus leitores. O purgatório que ele apresenta é um leito de rosas com algum espinho aqui e acolá, em lugar do lago de verdadeiro fogo e enxofre que arde por toda a história da Igreja.

38

Ibid., vol. ii, p. 70.

39

De Monogamia, 10; *Works*, edição de Basiléia, 1562, p. 578.

40

Ep. xlvi, p. 114. (?)

41

In Esaice, ix.19; *Works*, edição de Paris, 1618, vol. i, p. 1039, d.

42

Catechesis Myslagogica, V.9; *Opera*, Veneza, 1763, p. 328, a, b.

43

Oratio de Mortuis; *Works*, Paris, 1615, vol. ii, pp. 1066-1068.

44

"Dixit: 'Sic tamen quasi per ignem', ut salus haec non sine pcena sit: ... ostendit salvum illum quidem futurum; sed pcenas ignis passarum, ut per ignem purgatus fiat salvus, et non sicut perfidi aeterno igne in perpetuum torqueatur." *Works*, edição de Paris, 1661, vol. iii, p. 351, a.

45

Comment, in c.lxv, Isai, *Opera*, Paris, 1579, tomo iv, p. 502, d, e.

46

"Nam pro defunctis quibusdam, vel ipsius Ecclesias, vel quorundam piorum exauditur oratio: sed pro his quorum in Christo regeneratorum nec usque adeo vita in corpore male gesta est ut tali misericórdia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere. Sicut etiam facta resurrectione mortuorum non deerunt quibus post pcenas, quas patiuntur spiritus motuorum, impertiatur misericórdia, ut in ignem non mittantur aetemum. Neque enim de quibusdam veraciter diceretur, quod non eis remittatur neque in hoc saeculo, neque in futuro, nisi assent quibus, etsi non in isto, tamen remittetur in futuro." *De Civitate Dei*, XXI.xxiv.2; *Works*, segunda edição Benedictine, Paris, 1838, vol. vii, p. 1028, c, d, "íEdificarent autem aurum, argentum, lapides pretiosos, et de utroque igne securi essent; non solum de illo aeterno qui in aetemum cruciaturus est impios, sed etiam de illo qui emendabit eos qui per ignem salvi erunt.... Et quia dicitur, 'salvus erit,' contemnitur illes ignis... Gravior tamen erit ille ignis quam quidquid potest homo pati in hac vita." *Enarratio in Psalmum* XXXVII.2,3; *Works*, vol. iv, pp. 418,419, a.

47

Na passagem citada parcialmente na página anterior, o cardeal Wiseman diz: “Nenhum jejum, nem oração, nem esmola, nem obra que porventura possamos conceber feita pelos homens, por prolongados, custosos ou rigorosos que sejam, podem, segundo a doutrina católica, ter o mínimo peso para obter a remissão do pecado ou do castigo eterno que lhe pertence. Isso constitui a essência do perdão, da justificação, e nisso sustentamos que o homem não tem poder. Ora, passemos para o resto do sacramento [da penitência]. Cremos que depois desse perdão dos pecados, ou seja, depois da remissão daquela dívida etema que Deus, em sua justiça, aplica às transgressões contra sua lei, ele se agrada em reservar-se certo grau de castigo inferior ou temporal apropriado à culpa na qual se tem incorrido; e é só nessa parte do castigo que, segundo a doutrina católica, se pode fazer satisfação a Deus”. *Lectures, ut supra*, vol. ii, p. 35.

48

Lectures, de Wiseman, vol. ii, p. 15.

49

Md., pp. 19, 20.

50

Md., p. 39.

51

Ibid., xii; vol. ii, p. 75,

52

Zendavesta im Kleinem, de Kleuker, 2 Thl. s. 128.

53

The Mutual Injluence of Chrístianity and the Stoic School. Por James Henry Bryant, B. D., St. John,’s College, Cambridge, lncumbente de Astley, Warwickshire. A dissertação Hulseana para o ano de 1865. Londres e Cambridge, 1866, p. 22. Sir Alexander Grant, em sua obra *Ethics of Aristotle*, Ensaio vi, *The Ancient Stoics* (primeiro um Ensaio de Oxford, 1858), Londres, 1866, vol. i, p. 246, observa o seguinte: “Se pusermos nossos olhos em uma lista dos estóicos primitivos e seus lugares nativos, não podemos deixar de observar quantos desta escola parecem provir de uma origem oriental, e às vezes semita”. Essa circunstância, relacionada com a afinidade na doutrina, passa a mostrar a origem oriental do sistema estóico. Inclui o panteísmo dos orientais com alguns dos elementos peculiares da religião da raça semita tais como os achamos na Bíblia.

54

Hcepfner, *De Origine Dogmatis de Purgtorio,* Halle, 1792-98; citado por Flügge, *ut supra,* p. 323.

55

Eisenmenger, *Endecktes Judenthum,* ll.vi; Kõnigsberg, 1711, pp. 357,358.

56

Kabbala Denudata, edição de Frankfurt, 1684, vol. ii, parte 1, pp. 108,109,113.

57

Homil. xv. in Luc. Works, edição de Delarue, Paris, 1740, vol. iii, p. 948, B, a.

58

Ibid., Paris, 1759, vol. iv, p. 640, B, b, c.

59

Ut supra, p. 327.

60

Enchiridion de Fide, Spe et Charítate, 69; *Works,* Paris, 1837, vol. vi, p. 382, b.

61

De Civitate Dei, XXI.xiii; *Ibid.,* vol. vii, p. 1015, d. *Enchiridion de Fide, Spe et Charitate,* 110; *Ibid.,* vol. vi, p. 403, b, c.

62

Historia Ecclesice, de Mosheim, Saeculum XIII, pars. II.2, § 29; edição de Helmstadt, 1764, p. 454.

63

Toda a experiência demonstra que a incredulidade não é proteção contra a superstição. Se os homens não crêem

no racional e verdadeiro, crerão no absurdo e no falso. Quando o escritor voltava da Europa, teve como companheiro de viagem um distinto diplomata francês. Uma noite em que, admirava a lua resplandecendo magnífica, aquele cavalheiro fez referência à criação e declarou que era absurda, manifestando-se ateu. Imediatamente, porém, acrescentou: “Não me entenda mal. Sou um bom católico e tenho a intenção de morrer na Igreja Católica. Vocês, protestantes, estão equivocados. Dizem a cada pessoa

que ela tem de pensar por si mesma. Pois bem, pensarei no que me interessa! Quero uma religião que me diga que não devo pensar, mas somente que me submeta. Muito bem, penso em submeter-me e ser sepultado em terra sagrada”.

Capítulo II

A RESSURREIÇÃO

§ 1. *A Doutrina Bíblica*

Por ressurreição não se tem em mente a existência continua da alma depois da morte. O fato de que os saduceus, nos dias de Cristo, e contra os quais se dirige a maioria dos argumentos do Novo Testamento em favor da doutrina da ressurreição, não só negavam esta doutrina, mas a existência contínua da alma depois da morte, explica suficientemente as Escrituras combinarem ambas as questões. E assim nosso Senhor, arrazoando com os saduceus, lhes disse: "Quanto à ressurreição dos mortos, não tendes lido no livro de Moisés, no trecho referente à sarça, como Deus lhe falou: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó? Ora, ele não é Deus de mortos, e, sim, de vivos" (Mc 12.26, 27). Tudo o que esta passagem demonstra diretamente é que os mortos continuam vivos após a dissolução do corpo. Mas, como esta é a resposta de Cristo a uma pergunta que tem a ver com a ressurreição, a referência é que a ressurreição nada mais significa além do fato de que a alma não morre com o corpo, mas ressuscita para uma vida nova e mais sublime. Assim também o Apóstolo, no elaborado argumento contido em 1 Coríntios 15, considera evidentemente que negar a ressurreição eqüivale a negar a vida futura da alma. Por isso muitos sustentam que a única ressurreição da qual a Bíblia fala é a ressurreição da alma quando o corpo morre.

Os Corpos Humanos Ressuscitarão

Tal fato é negado, primeiramente, por aqueles que tomam a palavra ressurreição em sentido figurado, expressando o erguer da alma da morte espiritual para a vida espiritual. Disse Marta a nosso Senhor, diante do túmulo de Lázaro: "Eu sei que ele ressuscitará na ressurreição do último dia". Ao que nosso Senhor, segundo Mr. Alger, replica substancialmente: "Presumes que no último dia o Messias restaurará os mortos novamente à vida sobre a terra. Eu sou o Messias e, portanto, os últimos dias já chegaram. Eu sou comissionado pelo Pai para outorgar vida eterna a todos quantos crêem em mim; mas não da maneira que tens antecipado. A verdadeira ressurreição não significa chamar o corpo do túmulo, mas abrir as fontes da vida eterna na alma. Eu vim abrir o mundo espiritual à tua fé. Aquele que crê em mim e guarda meus mandamentos já

passou da morte para a vida - tomam-se cônscíos de que, embora aparentemente jaz na sepultura, todavia adquire a experiência da verdade de que ‘Deus não é o Deus dos mortos, mas dos vivos; pois todos vivem para ele’. Sobre a alma que está cheia de tal experiência, a morte não tem poder. Na verdade, eu te digo: a hora já chegou,

e está presente, quando os mortos, os ignorantes e os culpados, sepultados em delitos e pecados, tomarão posse da vida assim oferecida e serão bem-aventurados”.[1]

Em segundo lugar, a ressurreição do corpo é negada por aqueles que, com os seguidores de Swedenborg, sustentam que o homem, nesta vida, possui dois corpos, um externo e interno; um material e psíquico.[2] O primeiro morre e é depositado no túmulo, e ali permanece sem nunca ressuscitar. O outro não morre, mas em união com a alma entra em outro estado de existência. Portanto, a única ressurreição que deve sempre ocorrer se concretiza no momento da morte.

Em terceiro lugar, é negada por aqueles que presumem que a alma, como um espírito puro, não pode ser individualizada nem localizada; que ela não pode ter nenhuma relação com espaço, nem agir nem receber ação, sem uma corporeidade de algum gênero; e, portanto, presumem que ela deve ser munida com um corpo novo, mais refinado e etéreo, enquanto seu tabemáculo terrestre é descartado. O corpo da ressurreição é, segundo este ponto de vista, também fornecido no momento da morte.

Não obstante, prova-se que as Escrituras ensinam uma ressurreição literal do corpo:

(1.) Pelo significado da palavra. Ressurreição significa voltar a levantar, um levantar daquele que estava no túmulo; ou uma restauração da vida para aquele que estava morto. A alma, porém, segundo as Escrituras, não morre quando o corpo é dissolvido. Portanto, ela não pode ser o sujeito de uma ressurreição, exceto no sentido antitético para a morte espiritual, a qual não entra agora em questão. O mesmo é verdade no tocante ao corpo psíquico, se é que tal coisa existe. Ele não morre e, portanto, não pode ressuscitar. O mesmo também se pode dizer de um novo corpo fornecido à alma quando sua casa terrestre, deste tabemáculo, se desfizer.

(2.) Afirma-se que aqueles que se encontram no pó da terra, “os que estão nos

sepulcros", se levantarão. Mas é só do corpo que se pode dizer que está no sepulcro; e, portanto, é em referência ao corpo que se deve entender a ressurreição.

(3.) São nossos "corpos mortais" os que hão de ressurgir. Essa forma de expressão é decisiva para a intenção do Apóstolo. "Se habita em vós o Espírito daquele que ressuscitou a Jesus dentre os mortos" (Rm 8.11). É "nosso corpo de humilhação" que será feito semelhante ao glorioso corpo de Cristo (Fp 3.21).

(4.) Esta é também a doutrina claramente ensinada no capítulo 15 de 1 Coríntios. Certos equivocados em Corinto negavam o fato e a aspiração da ressurreição dos crentes. O argumento de Paulo se dirige a estes dois pontos. No que tange ao fato de que os mortos podem ressuscitar, refere-se àquilo que nenhum cristão pode negar, a saber, a ressurreição de Cristo dentre os mortos. Este fato, de caráter histórico, ele sustenta com base em evidência histórica. Então lhes mostra que a negação da ressurreição de Cristo é a negação de todo o evangelho, o qual repousa sobre este fato. "Se Cristo não ressuscitou, então é vã nossa pregação, vã também vossa fé." Mas, se Cristo ressuscitou dentre os mortos, todo o seu

povo deverá também ressuscitar. Cristo ressuscitou como as primícias dos que dormem. Há, na visão de Paulo, a mesma conexão divinamente designada, e portanto necessária, entre a ressurreição de Cristo e a de seu povo, como entre a morte de Adão e a de seus descendentes. E tão certamente como em Adão todos morrem, assim todos em Cristo serão vivifica-dos. E, finalmente, acerca desta questão, o Apóstolo se condescende em argumentar com base na fé e na prática da Igreja. De que serve, pergunta ele, batizar-se pelos mortos, se os mortos não ressuscitam? Todo o cotidiano do cristão se baseia, afirma ele, na esperança da ressurreição; não meramente na existência contínua da alma, mas na gloriosa existência do homem integral, corpo e alma, com Cristo no céu. Quanto ao segundo ponto, a aspiração da ressurreição do corpo, ele mostra que todas as objeções relacionadas têm por base a suposição de que o corpo futuro há de ser como o corpo atual. E diz que a pessoa que faz tal objeção não passa de insensata. Os dois não são mais semelhantes que uma semente e uma flor, que um torrão de terra e uma estrela, que o terrestre e o celestial. "Semeia-se [o corpo natural] em corrupção, ressuscita-se em incorrupção. Semeia-se em honra, ressuscita-se em glória; semeia-se em fraqueza, ressuscita-se em poder. Semeia-se corpo natural, ressuscita-se corpo espiritual." Portanto, todo este discurso é em referência ao corpo. Ele passa a responder à objeção de que nosso corpo atual não está adaptado a nosso íuturo estado de existência: Admito; é verdade

que carne e sangue não podem herdar o reino de Deus; o corruptível deve revestir-se de incorruptibilidade, e o mortal deve revestir-se de imortalidade. Parece que o Apóstolo, neste capítulo, tinha em mente uma multidão de escritores de nossos dias, que se divertem rindo da doutrina da ressurreição, sobre bases muito semelhantes àquelas sobre as quais arrazoavam os equivocados de Corinto, cujos argumentos se espalharam aos ventos dezoito séculos atrás.

(5.) Outro argumento acerca desta questão provém da analogia constantemente apresentada entre a ressurreição de Cristo e a de seu povo. Os escritores sagrados, como já vimos, argumentam sobre a possibilidade e a certeza da ressurreição de nosso corpo com base no fato da ressurreição de Cristo; e a natureza de nosso corpo futuro, com base na natureza de seu corpo no céu. Não haveria sentido nesse argumento se o corpo não fosse o que ressuscitará.

(6.) Finalmente, como Paulo argumentava com base na fé da Igreja, não podemos errar seguindo seu exemplo. A Bíblia é um livro claro, e todo o mundo cristão tem compreendido, em todos os tempos, que ela ensinava não isso ou aquilo, mas a ressurreição literal do corpo dos mortos depositados nos sepulcros. Todos os cristãos, de todas as denominações, aprendem a dizer: Creio “no perdão dos pecados; na ressurreição do corpo; e na vida eterna”.

A Identidade de Nosso Corpo Futuro com o Atual

Aqui existem duas questões distintas a considerar: Primeira, as Escrituras ensinam que o corpo da ressurreição há de ser o mesmo que aquele depositado no sepulcro? Segunda, em que consiste tal identidade? À primeira destas perguntas podemos contestar confiantemente; à segunda, é possível que não possamos responder.

Os argumentos que demonstram que no futuro vamos possuir o mesmo corpo que possuímos nesta vida atual são substancialmente iguais aos já apresentados. A verdade é que a identidade está implícita na mesma idéia da ressurreição, porque a ressurreição é a vivificação do que estava morto; não de algo da mesma natureza, mas a mesma coisa. E todas as

passagens supracitadas que provam a ressurreição do corpo pressupõem ou declaram que o que ressuscita é o mesmo corpo. A promessa e a predição da ressurreição e transformação se referem a nosso “corpo mortal”; ao “nosso corpo

de humilhação"; "o corruptível"; "o mortal". Nossa ressurreição será análoga à de Cristo; neste caso, porém, não há dúvida alguma de que o corpo que pendeu da cruz e foi depositado no sepulcro ressurgiu dentre os mortos. Do contrário não teria havido ressurreição. A identidade era a mesma coisa que Cristo estava desejoso de mostrar a seus discípulos vacilantes. Mostrou-lhes suas mãos e pés perfurados e seu lado traspassado. Mas sobre isso há poucas diferenças de opinião. Onde a ressurreição do corpo é um artigo de fé, tem-se admitido a identidade do corpo atual e do futuro. A forma usual de sepultura cristã, no caso dos fiéis, sempre foi: "Entregamos este corpo ao túmulo na esperança inabalável de uma bendita ressurreição".

Em que Consiste essa Identidade?

É óbvio que a identidade, em diferentes casos, depende de condições diferentes. Primeiro, no caso da matéria não organizada, como um torrão de terra ou uma pedra, a identidade depende da continuidade da substância e da forma. Se a pedra se reduz a pó e se espalha, a mesma substância continua, mas não a forma; e, portanto, a identidade se desvanece. Em que sentido a água em um copo é a mesma hora após hora, ou dia após dia? É a mesma substância resultante da combinação de oxigênio e hidrogênio, e é a mesma porção daquela substância. Se esse copo for esvaziado num oceano, o que ocorre com a identidade da água que ele continha? Se você separar a água em seus gases constituintes, as substâncias elementares continuam, mas não mais são água. Você pode mudar seu estado sem destruir sua identidade. Se o gelo num freezer for novamente derretido, permanece ainda a mesma água. Se a corrente evaporar-se e for novamente condensada, permanece ainda a mesma água. Essa uniformidade, da qual a continuação da mesma substância é o elemento essencial, é a forma inferior de identidade. Na Igreja, com freqüência tem-se presumido que a uniformidade de substância é essencial à identidade entre nosso corpo atual e futuro. Essa idéia tem às vezes ido ao extremo máximo. Agostinho parece ter imaginado que toda a matéria que em algum período entrou no organismo de nosso corpo atual, de alguma forma seria restaurada no corpo da ressurreição. Cada corpo humano, por mais disperso seja aqui, será perfeita-mente restaurado na ressurreição. Cada corpo será completo em quantidade e qualidade. Quantos cabelos já foram cortados, ou unhas aparadas, não retomarão em tão vasta quantidade para não deformar seus lugares originais; mas tampouco perecerão; retomarão ao corpo naquela substância da qual cresceram.[3] Tomás de Aquino foi mais moderado. Ensinou que somente aquelas partículas que entram na composição do corpo na morte entrariam na composição do corpo da

ressurreição. Essa idéia parece ter-se introduzido na teologia dos romanistas, à medida que alguns, pelo menos, dos teólogos da Igreja de Roma se esforçaram em remover a objeção a este ponto de vista do tema derivado do fato de que as partículas do corpo humano depois da morte são não apenas dispersas para longe e misturadas com o pó da terra, mas também entram na composição dos corpos de plantas, animais e seres humanos. A isso Perrone responde: "Difficile Deo non est moléculas omnes ad corpus aliquod

spectantes, etiam post innumeros transitus ex uno in aliud colligere. Haec mutatio seu transitus accidentalis est, minime vere essentialis, ut ex physiologia ac zoobiologia constat universa".[4] É verdade, como nosso Senhor nos ensina: "Todas as coisas são possíveis para Deus"; e, se a uniformidade de substância é essencial a essa identidade entre nosso corpo atual e futuro, o que a Bíblia assevera, então teríamos de submeter-nos a essas dificuldades, satisfeitos com o fato de que está dentro do poder da onipotência onisciente fazer tudo o que Deus prometeu efetuar.

Outros pressupõem que não é necessário para a identidade contida que todas as partículas do corpo, na morte, sejam incluídas no corpo da ressurreição. É suficiente que o novo corpo seja formado exclusivamente das partículas pertencentes ao corpo atual. Mas, como o corpo, depois da ressurreição, deve ser aperfeiçoado e etéreo, um décimo, um centésimo ou um milésimo de porções daquelas partículas seriam suficientes. Levaria muito pouca matéria bruta para fazer um corpo de luz. Tertuliano pensava que Deus fizera com que os dentes fossem indestrutíveis a fim de fornecer material para o futuro corpo. Muitos outros também presumem haver em algum lugar um germe indestrutível em nosso corpo atual que deve ser desenvolvido no corpo do futuro.[5]

Segundo, nas obras de arte, a identidade de substância exerce um papel muito subordinado. O Apoio Belvedere esteve uma vez adormecido em um bloco de mármore. A porção central daquele bloco que contém muitas partículas de matéria na estátua não era o Apoio do artista. Se todas as partículas cortadas fossem restauradas a seu lugar, a substância permaneceria, porém a estátua desapareceria. Aqui a forma, a expressão, a idéia informadora são os principais constituintes da identidade. Se uma penitenciária fosse demolida e fossem empregados materiais para edificar uma catedral, a substância seria a mesma, porém não o edifício. Quando você se mira em um espelho, a imagem refletida permanece a mesma, mas não a substância; pois esta é mudada com um reflexo novo. E se era possível, ou provável, que de igual modo a Madonna dei Sixti de

Rafael tivesse mudado sua substância mil vezes, o quadro permaneceria ainda sendo o mesmo. A alma, aqui, informa o corpo. O caráter está mais ou menos visivelmente impresso na face. Conhecemos aquele por visualizarmos aquela. Se esse é o caso, se a alma tem poder de assim iluminar e fazer inteligente o material bruto de nossas estruturas presentes, por que não podemos, futuramente, tomar sua vestimenta etérea a expressão de si mesma a ponto de ser imediatamente reconhecida por todos os que já eram conhecidos? E assim podemos poderemos reconhecer imediatamente Isaías, Paulo e João. Não se diz que isso será assim; que anexo está a identidade de seus corpos celestiais e terrestres; mas, se provasse ser verdadeiro, não pararíamos para inquirir ou nos preocupar em como tantas partículas de um entram na composição do outro.

Terceiro, a identidade nos organismos vivos é algo ainda mais elevado e mais inescrutável que nas obras de arte. A semente e o carvalho são os mesmos; mas em que sentido? Não em substância, nem em forma. A criança e o adulto são a mesma coisa, ao longo de todos os estágios da vida; a infância, a maturidade e velhice; a substância do corpo, contudo, está em estado de perene mudança. Diz-se que tal mudança é completa a cada sete anos. Daí, se uma pessoa viver setenta anos, a substância de seu corpo terá, durante esse período, mudado

totalmente dez vezes. Aqui, pois, temos uma entidade independente da identidade de substância. Portanto, nosso corpo futuro pode ser o mesmo que o que agora temos, ainda que não haja nele uma partícula material pertencente ao anterior.

O objetivo destas observações sobre as diferentes classes de identidade não é o de explicar algo. Não se quer ensinar em que consistem a identidade do terrestre e do celestial; se é uma identidade de substância; ou de expressão de idéia, como nas obras de arte; ou da continuidade ininterrupta da mesma força vital na planta e animal através de todo o seu processo de crescimento e degeneração; ou se a identidade inclui a todas estas, ou se é diferente de todas elas. Nada afirmamos. Deixamos o tema onde a Bíblia o deixa. O objetivo dessas essas observações é duplo: primeiro, mostrar que é perfeitamente racional que uma pessoa afirme a identidade entre nosso corpo atual e futuro, embora se veja forçada a admitir que não sabe em que há de consistir esta identidade. Isso não é mais que o que os homens hão de admitir acerca da identidade de seu corpo atual. E, segundo, para deter as línguas dos opositores. Eles ridicularizam a idéia da ressurreição do corpo, perguntando se a criança ressuscitará como criança; se os velhos ressuscitarão enrugados e decrépitos; os mutilados como tais; os obesos com seu

grande volume; e pensam que, com tais arrazoados, já refutaram a doutrina da Escritura. A Bíblia não ensina tais absurdos, e nenhuma igreja avança para além das Escrituras ao afirmar duas coisas: que o corpo ressuscitará, e que será, depois da ressurreição, o mesmo que antes; mas nem a Bíblia nem a Igreja determinam em que consistirá tal identidade.

Com respeito ao nosso corpo atual, não se nega o fato de sua identidade contínua. Segundo um ponto de vista, o princípio dessa identidade está no corpo e perece, ou cessa, com ele. Segundo outro, embora ela esteja no corpo, não perece com ele, mas permanece unida à alma, e sob circunstâncias apropriadas, forma para si mesma um novo corpo. Segundo outros, esse princípio vital está na própria alma. Agassiz, como um zoologista, ensina que com todo o germe vivo há um princípio imaterial pelo qual uma espécie se distingue de outra, e que determina que o germe de um peixe se desenvolve em peixe; e o de uma ave, em ave, ainda que os dois germes sejam precisamente os mesmos (ou seja, semelhantes) em substância e estrutura. Quando o princípio individual morre, esse princípio imaterial cessa de existir. Esta é a doutrina de Agassiz. O dr. Julius MüIIer [6] pensa que essa força vital organizadora continua em união com a alma, mas não é operativa entre a morte e a ressurreição. Diz ele: “Não é a oápÇ, a massa de material terrestre, ... mas o otôpa, o todo orgânico, ao qual as Escrituras prometem uma ressurreição. ... O organismo, como uma forma viva, que é inerentemente uma matéria apropriada, é o verdadeiro corpo, que em sua glorificação se toma ocopa TTveuqauKÓv. Mas entende o Apóstolo em 2 Coríntios 5.4 como claramente ensinando que a alma, durante o intervalo entre a morte e a ressurreição, permanece desnuda. O dr. Lange, que às vezes se deixa dominar pela imaginação, ensina que a alma foi criada para ser encarnada; e por isso foi dotada com energias e talentos para esse fim. Em virtude de sua natureza, certamente reúne da matéria que a envolve os materiais para um corpo, da mesma forma que uma semente reúne da terra e do ar a matéria adequada às suas necessidades. Portanto, ele presume que há na alma “uma lei ou força que assegura a formação de seu próprio corpo adaptado às suas necessidades e esfera; ou, mais apropriadamente”, ele acres-

centa, “a identidade orgânica” pode ser caracterizada como o “Schema des Leibes”, que se acha incluso na alma, ou como o “Incamationstrieb des Geistes”; um “nisus formativus” que pertence à alma humana.[7] A alma, enquanto está na terra, forma para si um corpo de matérias terrenas; quando deixa a terra, forma uma habitação para si de matérias que se encontram em uma esfera mais elevada para a qual é trasladada; e no fím do mundo, quando ocorrer a grande

palingenesia, as almas humanas, segundo sua natureza, formarão corpos para si dos elementos do universo desintegrado. “Os justos se revestirão com os elementos refinados da terra renovada; brilharão como o sol. Os ímpios se revestirão com os refugos da terra; despertarão para vergonha e desprezo eternos.”[8]

Descartando do ponto de vista o que é fantasioso nessa interpretação, pode-se prontamente admitir por aqueles que aderem à doutrina geralmente aceita, de que o homem consiste em alma e corpo (e não em espírito, alma e corpo), que a alma, além de suas faculdades racionais, voluntárias e morais, possui em si o que se pode chamar de princípio de vida animal. Ou seja, possui não apenas faculdades que a adaptam para os exercícios mais elevados de uma criatura racional capaz de manter comunhão com Deus, mas também faculdades que a adaptam para viver em união orgânica com um corpo material. Pode-se também admitir que a alma, nesse aspecto, é o princípio animador do corpo, pelo qual todas as suas funções se concretizam. E pode-se ainda admitir que a alma, nesse aspecto, é aquilo que dá identidade ao corpo humano através de todas as mudanças de substância a que ela aqui se sujeita. E, finalmente, pode-se admitir, sendo esse o caso, que o corpo que a alma terá na ressurreição é tão real e verdadeiramente idêntico àquele que ela possuiu na terra, quanto o corpo do homem em sua maturidade é o mesmo que aquele que ele possuiu quando era ainda criança. Tudo isso pode ser considerado de algum valor. O que permanece certo é o que a Bíblia ensina, a saber: que nosso corpo celestial será, em algum sentido sublime e real, o mesmo que aquele que ora temos.

A Natureza do Corpo da Ressurreição

É óbvio que esta é uma questão da qual nada podemos saber a não ser à luz da revelação divina. Necessariamente, somos tão profundamente ignorantes nesta matéria como da natureza dos habitantes dos planetas ou do sol. Têm sido volumosas as especulações dos homens concernentes à natureza do corpo futuro; algumas meramente fantasiosas, outras, revoltantes.

Há acerca disso na Bíblia duas declarações negativas que têm grandes implicações. A primeira é a declaração de Cristo, de que na ressurreição as pessoas não se casam nem se dão em casamento, mas são como os anjos de Deus. A segunda é o que escreve Paulo em 1 Coríntios 15.50: “Carne e sangue não podem herdar o reino de Deus”. Parece haver três coisas claramente implícitas ou asseveradas nessas passagens: (1.) Que o corpo dos homens tem de

ser adequado especialmente ao estado de existência no qual deve viver e agir. (2.) Que nosso corpo atual, ou seja, nosso corpo tal como é agora organizado, não está adaptado ao nosso futuro estado de existência. (3.) Que tudo na organização ou constituição de nosso corpo designado para suprir nossas atuais necessidades cessará com a vida que é agora.

Nada desse tipo pertencerá ao corpo da ressurreição. Se o sangue deixa de ser nossa vida, não teremos necessidade de órgãos de respiração e nutrição. Uma vez que ignoramos as condições de existência que nos aguardam após a ressurreição, é debalde especular acerca da constituição de nosso corpo futuro. É suficiente saber que o povo glorificado de Deus não estará aparelhado com órgãos inúteis, nem embaraçado pelas limitações ora impostas por nosso atual estado de existência.

Não obstante, é possível deduzir os seguintes particulares com maior ou menor confiança, baseados no que a Bíblia revelou acerca desta questão:

1. Que nosso corpo, depois da ressurreição, reterá sua forma humana. Deus, nos é dito, deu a todas as suas criaturas na terra um corpo adaptado à sua natureza, e necessário para alcançar o propósito para o qual elas foram criadas. Qualquer mudança essencial na natureza do corpo envolverá mudança correspondente em sua constituição interna. Uma abelha com a forma de cavalo deixaria de ser uma abelha; e um homem com uma forma distinta da humana deixaria de ser um homem. Seu corpo é um elemento essencial em sua constituição. Todas as indicações que se dão nas Escrituras acerca desta questão levam a manter-se esta conclusão. Cada vez que Cristo apareceu a seus discípulos, não só antes, mas também depois de sua ascensão, como a Estêvão, Paulo e João, foi em forma humana. Orígenes imaginou que, uma vez que o circulo é a mais perfeita figura, o corpo futuro será globular. Mas uma figura com essa forma não seria reconhecida como ser humano nem na terra nem no céu.

2. É provável que o corpo futuro não só reterá sua forma humana, mas também terá uma semelhança glorificada ao que era na terra. Sabemos que cada ser humano tem seu caráter individual - peculiaridades mentais e emocionais que o distinguem de qualquer outro ser humano. Sabemos que seu corpo revela mais ou menos claramente seu caráter, através de sua expressão, fisionomia e porte. Tal revelação do interior pelo exterior será provavelmente mais exata e informativa no céu do que pode ser aqui na terra. Como poderíamos conhecer a

Pedro ou a João no céu, se não houvesse algo em sua aparência e porte que correspondesse à imagem deles impressa por seus escritos na mente de todos os seus leitores?

3. Isso conduz às observações adicionais de que não só reconheceremos nossos amigos no céu, mas também conheceremos, sem que nos precisem ser apresentados, os profetas, apóstolos, confessores e mártires, dos quais temos lido ou ouvido enquanto estávamos na terra, *(a.)* Isso é muito provável pela própria natureza do caso. Se o corpo futuro deve ser o mesmo que o atual, por que essa identidade não seria incluída em certa identidade de semelhança, além do mais que possa ser ainda incluído? (*b*.) Quando Moisés e Elias apareceram no monte com Cristo, foram imediatamente reconhecidos pelos discípulos. Sua aparência correspondia de maneira tão exata aos conceitos formados à luz do Velho Testamento acerca do caráter e conduta deles, que não havia dúvida alguma sobre sua identidade, (c.) Lemos que nos assentaremos com Abraão, Isaque e Jacó no reino dos céus. Isso implica que Abraão, Isaque e Jacó serão reconhecidos; e se eles o serão, também os demais o serão, *(d.)* Promete-se que nosso cálice de felicidade então ficará cheio; mas isso não será possível a não ser que nos encontremos no céu com aqueles a quem amamos na terra. O homem é um ser social com uma alma cheia de afetos sociais, e como há de ser um ser humano no céu, não é provável que irá nutrir todos os seus afetos sociais ali? Dificilmente Deus teria posto esse anelo puro nos corações de seu povo se isso nunca fosse ser satisfeito. Davi, chorando sobre seu filho morto, disse: “Eu irei a ele, mas ele não voltará a mim”. E esta tem sido a linguagem

de cada coração estremecido daquele até hoje. (e.) A Bíblia claramente revela que o ser humano reterá todas as suas faculdades na vida futura. Uma das mais importantes dessas faculdades é a memória. Se ela não fosse retida, haveria um vácuo em nossa existência. O passado deixaria de existir para nós. Dificilmente poderíamos estar conscientes de nossa identidade. Entraríamos no céu como criaturas recém-criadas, carentes de história. Nesse caso cessaríamos todos os cânticos do céu. Não haveria ação de graças pela redenção; não haveria reconhecimento de toda a relação de Deus conosco neste mundo. A memória, contudo, não só terá seguimento, mas, sem dúvida, será grandemente exaltada com todas as nossas faculdades, de maneira que os registros do passado poderão ser tão legíveis para nós como os acontecimentos da vida atual. Se esse é o caso, se os homens hão de reter no céu o conhecimento de sua vida terrena, isso envolve vínculos de respeito, amor e gratidão que unem as pessoas na família e na sociedade, *(f.)* A doutrina de que numa vida futura reconheceremos aos que

conhecemos e amamos na terra tem feito parte da fé da humanidade.
Está pressuposta na Bíblia, tanto no Velho quanto no Novo Testamento. Os patriarcas sempre falavam de partir e estar com seus pais quando morressem. Os Apóstolos exortaram os crentes a não lamentar por seus falecidos como os que não têm esperança, dando-lhes com isso a certeza de que se reunirão com todos aqueles que morrem no Senhor.

4. Sabemos com certeza que o corpo dos crentes há de ser:

(a.) Incorruptível; não meramente destinado a jamais corromper-se, mas também não suscetível à corrupção. Por determinada ação de leis físicas, nosso corpo atual, assim que é deixado pela alma, se reduz a uma massa de corrupção, de tal forma insuportável que nos apressamos a sepultar nossos mortos, pondo-os longe de nossa vista. O corpo futuro não será suscetível a tal mudança; tampouco, como lemos nas Escrituras, estará sujeito a enfermidades e acidentes que tão amiúde desfiguram a beleza ou destroem a energia do corpo no qual ora habitamos. Não sendo suscetível de deterioração, será incapaz de sofrer, ou, pelo menos, cuidadosamente será preservado de sofrimento por Aquele que prometeu enxugar todas as lágrimas de nossos olhos.

(b.) O corpo futuro será imortal. Isso é algo diferente, mais sublime, que a incorruptibilidade. Este último é negativo; o primeiro é positivo; um implica imunidade à corrupção; o outro não apenas imunidade à morte, mas perpetuidade de vida. Não haverá decrepitude com a passagem do tempo; nem decadência das faculdades; nem perda de vigor, mas uma juventude imortal.

(c.) O corpo atual é semeado em fraqueza; ressuscitará em poder. Sabemos muito bem quão débeis somos agora, quão pouco podemos realizar; quão poucos são nossos sentidos e quão limitado é seu alcance; mas ainda não sabemos de que maneira ou em que medida nosso poder há de ser aumentado. É provável que, por mais elevadas que sejam nossas expectativas acerca disto, não alcançarão a realidade; porque ainda não aparece, nem está revelado, seja na experiência seja na esperança, o que seremos. É possível que tenhamos novos sentidos, novas e grandemente exaltadas capacidades de tomar conhecimento de coisas externas, de apreender sua natureza e extrair conhecimento e participação de suas maravilhas e belezas. No lugar de frágeis e cansativos meios de locomoção, aos quais ora estamos confinados, é possível que sejamos capazes, no futuro, de passar com a velocidade da luz ou do próprio pensamento de uma parte do universo para outra. Nosso poder de visão, em vez de limitar-se ao raio de uma

curta distância, é possível que exceda ao do mais poderoso telescópio. Tais

expectativas não podem ser extravagantes, pois nos é asseverado que nem olho pode ver, nem ouvido pode ouvir, tampouco já entrou no coração humano conceber as coisas que Deus tem preparado para aqueles que o amam.

(d.) O corpo é semeado em desonra, e ressuscitará em glória. A glória é o que excita maravilha, admiração e deleite. O corpo dos santos há de ser feito semelhantes ao glorioso corpo de Cristo. Seremos como ele quando o virmos como ele é. Mais que isso não se pode dizer; o que isso significa não o sabemos agora, mas o saberemos mais adiante. Já sabemos que, quando o corpo de Cristo foi transfigurado no monte, os Apóstolos desmaiaram e ficaram como mortos em sua presença; e sabemos que, quando ele vier segunda vez para salvação, os céus e a terra fugirão da visão de sua glória. É suficiente dizer que, assim como levamos a imagem do que é terreno, também levaremos a imagem do que é celestial. É com razão que o Apóstolo exorta os crentes a não lamentar pelos santos que já haviam falecido, aos quais iriam ver novamente, revestidos de formosura e glória do que não podemos ora ter uma idéia precisa.

(e.) Semeia-se corpo natural, ressuscita corpo espiritual. Quando se empregam termos antitéticos assim, o sentido do primeiro nos permite determinar o sentido do segundo. Podemos, pois, ver o que significa a palavra “espiritual” pelo que conhecemos do sentido da palavra “natural”. A palavra x|juxi*kóvz, traduzida “natural”, como todos sabem, deriva de i|/uxií, que às vezes significa vida; às vezes, o princípio de vida que os homens têm em comum com os brutos; e às vezes a alma no sentido ordinário e inclusivo do termo: o princípio racional e imortal de nossa natureza; aquilo em que reside nossa personalidade. De maneira que dizer “Minha alma se regozija” ou “Minha alma está muito triste” eqüivale a dizer “Regozijo-me” ou “Estou muito triste”. Sendo este o significado de i|/uxn, é evidente que acôga ij/uxuráv, o corpo físico ou natural, não pode significar um corpo feito de i|mxr|. Da mesma forma, não é menos evidente que o<5|ícc TrveupanKÓv não pode significar um corpo feito de espírito. Isso seria tamanha contradição de termos como falar de um espírito feito de matéria. Também sabemos que o homem possui uma natureza tanto animal quanto racional. Ou seja, sua alma está dotada não só de razão e consciência, mas também de sensibilidades ou faculdades que o capacitam a ser sensível aos apetites do corpo, tais como fome e sede, e de suas sensações de prazer e dor. Esses apetites e sensações são estados da consciência da alma. Assim, o ocô |ia i|/uxikóv, o corpo natural, é um corpo adaptado à alma neste aspecto de sua

natureza; e o ocôpa TrveupauKÓv, ou corpo espiritual, é um corpo adaptado aos mais elevados atributos da alma. Sabemos pela própria experiência qual é o primeiro: é um corpo terreno, feito do pó da terra. O químico pode analisá-lo e reduzi-lo a seus componentes de amoníaco, hidrogênio, carbono etc. E no túmulo ele logo se toma indistinto de outras partes da superfície da terra. É um corpo que, enquanto vive, está em constante necessidade de reparação; tem de ser sustèntado pelo oxigênio do ar e pelos elementos químicos de sua alimentação. Facilmente se fatiga e precisa de descanso e sono. Ao cabo de pouco mais de setenta anos, fica desgastado e vai para túmulo. Com o corpo espiritual é o contrário. Não possui tais necessidades nem está à mercê de tal fadiga e envelhecimento. Indubitavelmente, nisso está envolvido o fato de que, enquanto o corpo atual está adaptado às faculdades inferiores de nossa natureza, e o corpo espiritual o está às faculdades mais elevadas, este há de ser mais refinado, etéreo e, como diz Paulo, mais celestial que o outro. Mesmo agora a alma, em certo sentido, impregna todo o corpo. Está em cada parte dele. E sensível a todas as suas mudanças de estado; e lhe

dá uma aparência e um porte que revelam o homem como o senhor deste mundo. E em grau muito superior a alma poderá impregnar o corpo refinado e glorificado que receberá na ressurreição dos justos, fazendo-o dessa maneira, e em um grau ora incompreensível, espiritual em sua própria natureza. Se o rosto do homem, formado do pó da terra, resplandece tão freqüentemente com inteligência e com emoções elevadas, o que não se poderá esperar de um semblante semelhante ao do Filho de Deus?

Então, se nosso futuro corpo há de reter a forma humana; se será assim distinguido por todos os que nos conheceram e amaram na terra; se há de ser dotado com poder inusitado; se há de ser incorruptível, imortal e espiritual; se levaremos a imagem do celestial, podemos inclinar-nos com coração humilde e alegre e receber a exortação do Apóstolo: “Portanto, meus amados irmãos, sede firmes, inabaláveis e sempre abundantes na obra do Senhor, sabendo que, no Senhor, vosso trabalho não é vão”.

§ 2. *História da Doutrina*

A doutrina da ressurreição do corpo não é exclusivamente uma doutrina bíblica. Encontra-se, em diferentes formas, em muitas das religiões do mundo. Isso é tão notável quanto é em si improvável, e extremamente fora da analogia da natureza. Uma geração de plantas e animais segue outra em sucessão ininterrupta; mas os

mesmos indivíduos jamais reaparecem. O caso é ainda mais notável quando consideramos as dificuldades das quais a doutrina está cercada; dificuldades tão grandes que ela é rejeitada e inclusive ridicularizada por todos nesta geração que não reconhecem as Sagradas Escrituras como uma autoridade da qual não ousam dissentir. Quando tais doutrinas são encontradas não só na Bíblia, mas também nas religiões das nações pagãs, pode-se presumir que os hebreus as tenham tomado por empréstimo de seus vizinhos pagãos. Essa é a hipótese adotada geralmente por racionalistas. Insistem em sua defesa, dizendo que as doutrinas de Satanás, a da ressurreição do corpo e da destruição e renovação da terra não aparecem nas porções das Escrituras que foram escritas antes do cativeiro babilônico. Ao apresentar este argumento, fazem referência a Jó, a Daniel e a uma grande porção de Isaías em um período subseqüente ao exílio, contrariando a evidência tanto externa quanto interna em favor de maior antiguidade desses livros. Ainda que se conceda que as doutrinas não aparecem distintamente em nenhum escrito, senão nos mais recentes, do Velho Testamento, isso não justificaria a pretensão de sua origem pagã, contanto que sua gênesis seja traçada nos livros mais antigos das Escrituras. Nada é mais óbvio nem mais geralmente admitido do que o caráter progressivo da revelações divinas. Doutrinas, a princípio obscuramente insinuadas, são gradualmente desenvolvidas. Este é o caso das doutrinas da Trindade, da personalidade do Espírito Santo, da divindade de Cristo, da natureza de sua redenção, do estado futuro; e, como se poderia esperar, da ressurreição dos mortos. É tão irracional e tão anti-histórico dizer que a Igreja recebeu do paganismo a doutrina da ressurreição do corpo como dizer que recebeu de Platão a doutrina da Trindade. Há outra consideração sobre este tema que para o cristão é decisiva. As doutrinas que no Novo Testamento são declaradas como parte da revelação divina são, com isso, declaradas não serem de origem pagã. É possível que os pagãos as tenham sustentado, como sustentam a doutrina da existência de Deus e da imortalidade do homem; o que não prova que tais doutrinas tenham apenas uma origem e uma autoridade humana.

Sendo essas coisas postas em forma de premissas, admite-se como fato notável que a crença na ressurreição do corpo prevaleceu entre os antigos anteriormente ao advento de Cristo. Às vezes se faz referência à doutrina brâmane da sucessão constante de ciclos de incontáveis eras na história do universo, sendo um ciclo uma reprodução ou uma renovação de outro, como se houvesse uma analogia à doutrina cristã da ressurreição. “O primeiro aparecimento de dessa noção de restauração corporal”, diz Mr. Alger,[9] “que ocorre na história das opiniões é entre os antigos hindus. Para eles, ela aparece como parte de uma vasta concepção, abarcando todo o universo em uma série infindável de

desenvolvimentos totais, degenerações e restaurações exatas. No princípio, o Ser Supremo é um e único. Ele pensa para si mesmo: ‘Eu me tomarei muitos’ [essa é uma figura de linguagem; pois, segundo o sistema hindu, o Ser Supremo, o Absoluto, não pode pensar]. Em linha reta, a criação multiforme se desenvolve, e todos os seres vivem. Então, por um período inconcebível -uma extensão de tempo na mesma medida da existência de Brahma, o Demiurgo [isso, uma vez mais, é uma mescla de idéias, pois o Brahma dos hindus não corresponde ao Demiurgo dos gregos] - as gerações sucessivas medram e se degeneram. Ao fim desse período, todas as formas de matéria, todas as criaturas, sábios e deuses recuam à Fonte Universal de onde vieram. Uma vez mais o Ser Supremo é um e único. Após um intervalo, as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, e todas as coisas reaparecem exatamente como eram antes”.[10] Segundo o sistema hindu, os homens não têm de esperar pela conclusão de um desses grandes ciclos para serem absorvidos no Ser Supremo. Através de uma vida estritamente conformada a regras prescritas, e através de um processo de completa renúncia, eles atingem um estado no qual se perdem no Infinito como gotas de chuva no oceano. Como indivíduos, ele jamais podem reproduzir-se, não mais que gotas de chuva podem ser recuperadas do oceano. O oceano, pela evaporação, pode produzir outras nuvens que destilarão outras gotas de chuva; mas isso não é uma reprodução daquelas que caíram mil anos atrás. Portanto, não há nenhuma analogia entre esta teoria e a doutrina cristã da ressurreição.

“A mesma concepção geral”, prossegue Mr. Alger,[11] “em uma forma modificada, foi sustentada pelos estóicos da Grécia recente, que, indubitavelmente, a tomaram por empréstimo do Oriente e a concretizaram com maiores detalhes. ‘Deus é um fogo artístico, do qual resulta a cosmopéia’. Esse fogo se processa em certo curso fixo, em obediência a uma lei fixa, passando por certas gradações intermediárias e períodos estabelecidos, até que ele volte a si e termine com uma conflagração universal. ... Os estóicos pressupunham que cada formação sucessiva seria perfeitamente semelhante à precedente. Cada particular que ocorre agora tem de ocorrer exatamente como milhares de vezes antes, e ocorrerá milhares de vezes novamente. Associavam este conceito a cálculos astronômicos, fazendo a combustão e a recriação do mundo coincidir com a mesma posição das estrelas como aquela em que previamente ocorreu. Chamavam isso de restauração de todas as coisas. A idéia desses enormes períodos idênticos em transformação - Dia de Brahma, Ciclo dos Estóicos ou Grande Ano de Platão - é um fatalismo físico, efetuando uma ressurreição universal do passado, reproduzindo-a reiterada e etemamente”.[12]

No início desta obra, fez-se a tentativa de demonstrar que o sistema brâmane e diversos sistemas gregos de filosofia não passavam de modificações da teoria panteísta do Infinito através de leis fixas e necessárias, manifestando-se no finito em todas as suas infíndas diver-sidades de formas. Essa sucessão infindável de indivíduos, contudo, não se afina com a doutrina bíblica da ressurreição dos mortos. A flora e a fauna desta não são uma ressurreição das plantas e dos animais dos períodos geológicos.

Na religião de Zoroastro há uma aproximação muito mais estreita com as doutrinas da Bíblia.[13] Como as Escrituras ensinam que Deus, no princípio, criou boas todas as coisas, e fez o homem segundo sua própria imagem, e o pôs à prova no Éden, assim Zoroastro ensinou que Ormuzd criou boas todas as coisas, e que tudo era sem pecado e feliz e adaptado para a imortalidade. E como a Bíblia ensina que, pela sedução de Satanás, o homem caiu de seu estado original e tomou-se sujeito ao pecado, à miséria e à morte, assim, na religião dos antigos persas ensinava-se que Ahriman, o princípio pessoal do mal, co-etemo com Ormuzd, o princípio do bem, efetuou a ruína do homem, quanto a este mundo e o vindouro. Tal foi a origem do mal; tal foi o princípio do conflito entre o bem e o mal, do qual nossa terra veio a ser o palco. Ambos os sistemas ensinam o triunfo final do bem e a redenção do homem; ambos ensinam um estado futuro, a ressurreição do corpo e a renovação da terra; ou, que haverá novo céu e nova terra. É indubitável, à luz dos ensinos do Novo Testamento, que os hebreus não derivaram dos persas tais doutrinas; portanto, no mais elevado grau, é provável que os persas é que as tenham derivado de seus vizinhos da família de Sem, que eram os depositários das revelações de Deus.

Já vimos que a doutrina da ressurreição do corpo foi claramente ensinada no Velho Testamento e nos livros apócrifos dos judeus; que era um artigo cardinal de fé entre os judeus quando Cristo ingressou no mundo; e que foi enfaticamente asseverada por Cristo e seus Apóstolos. Vimos também que a Bíblia nada mais ensina, sobre este tema, além de: (1.) Que o corpo ressuscitará. (2.) Que sua identidade será preservada. (3.) Que será tão idêntico e refinado a ponto de adaptar-se ao sublime estado de existência a que se destina. Nesta forma simples, a doutrina sempre foi sustentada pela Igreja, a qual não é responsável pelas teorias fantasiosas adotadas por muitos de seus membros.

Os teólogos filosóficos da escola alexandrina, na Igreja primitiva, dispuseram-se a espiritualizar tudo o que a Bíblia diz com respeito à ressurreição do corpo e ao seu futuro estado. Os latinos, em contrapartida, aderiram a uma interpretação

literal da linguagem bíblica, chegando às vezes a extremos os mais grosseiros. Agostinho, como já vimos, pensava que o corpo da ressurreição era composto de toda a matéria a que sempre pertenceu neste mundo; e Jerônimo pergunta: “Se os homens não ressuscitam com carne e ossos, como poderão evitar ranger seus dentes no inferno?”,[14]

Durante a Idade Média, a fé da Igreja, sobre este tema, permaneceu imutável. As especulações de escritores individuais foram diversas, inconsistentes e de pouco interesse, porque não continham autoridade.

Ao tempo da Reforma, a doutrina simples da Bíblia foi reafirmada; e os teólogos, além desses limites, foram entregues à sua própria orientação. A forma em que a doutrina foi comumente apresentada pelos teólogos do século dezessete era: (1.) Que o corpo da ressurreição será numericamente, e em substância, o mesmo que o corpo atual. (2.) Que ele terá os mesmos órgãos de visão, audição etc., como tem nesta vida. (3.) Muitos sustentaram que todas as peculiaridades do corpo atual quanto a tamanho ou estatura, aparência etc. hão de ser restauradas. (4.) Como os corpos dos justos hão de ser refinados e glorificados, os dos ímpios, presumia-se, seriam proporcionalmente repulsivos. Os teólogos protestantes mais recentes, tanto luteranos quanto reformados, põem-se mais estritamente dentro dos limites das Escrituras.

O racionalismo, enquanto prevaleceu, aboliu toda a doutrina. A razão não ensina a doutrina nem pode explicá-la; portanto, ela não possui nenhuma razão para ser reconhecida. Os racionalistas deístas admitiam que a doutrina era ensinada nas Escrituras, mas isso significava para eles uma simples razão adicional para negar sua origem divina. Os racionalistas mais moderados, que admitiam que a Bíblia era uma revelação das verdades da razão, ou da religião natural, explicavam tudo o que ela ensina concernente à ressurreição, fazendo-a referir-se ao soerguimento da alma de um estado de pecado para um estado de santidade; ou relacionando-se não com a ressurreição do corpo, mas com a vida contínua da alma em um estado futuro.

Naturalmente, a teologia especulativa moderna, ou teologia panteísta, ignora a doutrina da ressurreição. Nem sempre admite a existência da alma após a dissolução do corpo. A raça é imortal, mas os indivíduos dos quais ela se compõe não o são. O materialismo científico não admite nenhuma outra ressurreição além do reaparecimento dos mesmos elementos químicos que ora formam nosso corpo, no corpo das plantas, animais ou homens futuros. A cal

de nossos ossos pode ajudar na formação dos ossos daqueles que vierem depois de nós. Assim a filosofia e a ciência, quando divorciadas da Bíblia, só nos conduzem a negações, trevas e desesperos.

Capítulo III

A SEGUNDA VINDA

§ 1. *Observações Preliminares*

Este é um tema muitíssimo vasto e difícil. Está estreitamente relacionado a todas as outras grandes doutrinas que vêm sob o tópico da escatologia. Tem suscitado tanto interesse em todas as eras da Igreja que os livros escritos sobre ele formariam por si sós uma biblioteca. Este tema não pode ser discutido adequadamente sem que se examinem todos os ensinamentos proféticos das Escrituras, tanto do Velho quanto do Novo Testamento. Esta área não pode ser levada a bom efeito por parte de alguém que não se tenha especializado nos estudos das profecias. O autor, sabendo que não está qualificado para esta tarefa, propõe limitar-se, em grande medida, a um exame histórico dos diferentes sistemas de interpretação das profecias das Escrituras acerca desta questão.

O primeiro ponto a ser considerado é o desígnio real da profecia, e como esse desígnio deve ser averiguado. Profecia é muito diferente de história. Não se destina a dar-nos um conhecimento do futuro, análogo àquele que a história nos fornece do passado. Esta verdade é amiúde negligenciada. Vemos intérpretes pretendendo fazer uma exposição detalhada das profecias de Isaías, de Ezequiel, de Daniel e do Apocalipse, relativas ao futuro, com a mesma confiança com que anotariam a história do passado recente. Tais interpretações têm sido sempre refutadas pelos acontecimentos. Mas isso não deve desencorajar certa classe de mentalidades, nas quais o futuro exerce fascínio e as quais se deleitam na solução de enigmas, a renovar as tentativas. Na profecia, a instrução se subordina à impressão moral. A ocorrência de eventos importantes é tão profetizada que chega a produzir na mente do povo de Deus a fé de que eles certamente se concretizarão. É suficiente que se faça conhecer sua natureza, o tempo e o modo de sua ocorrência, para despertar a atenção, o desejo ou a apreensão, como poderia ser o caso; e assegurar esforço próprio por parte daqueles que se destinam a preparar-se para o que está para acontecer. Embora tais predições sejam variadamente mal interpretadas antes de seu cumprimento, todavia, quando se cumprem, a harmonia entre a profecia e o evento é vista

como a tomar a origem divina da profecia uma questão de certeza. Assim, com respeito ao primeiro advento de Cristo, as profecias veterotestamentárias tomaram certo que um grande Redentor estava prestes aparecer; que ele seria um Profeta, Sacerdote e Rei; que libertaria seu povo de seus pecados e dos males sob os quais gemiam; que estabeleceria um reino que, por fim, absorveria todos os reinos da terra; e que faria todo o seu povo supremamente feliz e bem-aventurado. Essas predições tiveram o efeito de volver a mente de toda a nação judaica para o futuro, em confiante expectação de que o Libertador viria; de excitar ardente desejo por sua vinda; e de levar a porção piedosa do povo a uma devota preparação para aquele evento. Não obstante, de todas

as centenas de milhares a quem essas predições das Escrituras hebraicas se fizeram conhecidas, nem uma única pessoa, até onde se sabe, as interpretou corretamente; no entanto, quando se cumpriram, podemos quase construir a história dos eventos dessas predições mal-entendidas concernentes a eles. Cristo, na verdade, foi um rei, mas um rei como o mundo jamais havia visto, e tal como nenhuma pessoa jamais esperou; ele foi um sacerdote, mas o único sacerdote que já viveu e de cujo sacerdócio ele era a própria vítima; ele estabeleceu um reino, porém não era deste mundo. Estava predito que Elias viria primeiro e prepararia o caminho do Senhor. Ele veio; mas de uma maneira que ninguém antecipara, nem poderia antecipar.

Segue-se do que se tem dito que a profecia faz uma impressão geral com respeito a eventos futuros, a qual é suscetível e salutar, embora os detalhes permaneçam obscuros. Os judeus não se desapontaram na impressão geral provocada em sua mente pelas predições relacionadas ao Messias. Só fracassaram na explicação dos detalhes. O Messias era um rei; ele se assentou no trono de Deus; mas não da forma como esperavam; ele subjugaria todas as nações, não pela espada, como presumiam, mas pela verdade e pelo amor; ele transformaria seu povo em sacerdotes e reis, mas não em príncipes e sátrapas terrenos. O total fracasso da Igreja veterotestamentária em interpretar as profecias relativas à primeira vinda de Cristo deve ensinar-nos a ser modestos e diferentes na exposição daquelas que se relacionam à sua segunda vinda. Devemos sentir-nos satisfeitos com as grandes verdades que aquelas profecias desvendam e deixar que os detalhes se expliquem pelo evento. Isso a Igreja, como Igreja, geralmente tem feito.

§2 .*A Doutrina Comum da Igreja*

A doutrina comum da Igreja é que, primeiro, haverá uma segunda vinda do Filho de Deus, pessoal, visível e gloriosa. Segundo, que os acontecimentos que hão de preceder essa vinda são:

1. A difusão universal do evangelho; ou, como expressa nosso Senhor, a reunião dos eleitos; esta é a vocação da Igreja Cristã.

2. A conversão dos judeus, que será nacional. Como sua dispersão foi nacional, embora um remanescente fosse salvo, assim sua conversão poderá ser nacional, embora alguns permaneçam endurecidos.

3. A vinda do Anticristo.

Terceiro, que os acontecimentos que acompanharão a segunda vida são:

1. A ressurreição dos mortos, de justos e injustos.

2. O juízo geral.

3. O fim do mundo.

4. A consumação do reino de Cristo.

§3.4 *Vinda Pessoal de Cristo*

Admite-se que as palavras “vinda do Senhor” são às vezes usadas nas Escrituras para qualquer manifestação extraordinária de sua presença, ou para juízo, ou para mercê. Quando Jesus prometeu manifestar-se a seus discípulos, “Disse-lhe Judas, não o Iscariotes: Donde procede, Senhor, que estás para manifestar-te a nós e não ao mundo? Respondeu Jesus: Se

alguém me ama, guardará minha palavra; e meu Pai o amará, e viremos para ele e faremos nele morada” (Jo 14.22,23). Há uma vinda de Cristo, verdadeira e real, que não é externa e visível. Assim também na epístola à Igreja de Pérgamo, lemos: “Arrepende-te; e, se não, venho a ti sem demora” (Ap 2.16). Essa forma de expressão é usada com freqüência na Bíblia. Há, pois, muitos comentaristas que explicam tudo o que está expresso no Novo Testamento, sobre a segunda vinda de Cristo, como sendo a manifestação espiritual de seu poder. Assim Mr. Alger, para citar um único exemplo dessa escola, diz: “Os hebreus chamavam qualquer manifestação extraordinária de poder - especialmente qualquer

calamidade espantosa - uma vinda do Senhor. Foi uma vinda de Jeová quando sua vingança salpicou a terra com os corpos da hoste de Senaqueribe; quando sua tempestade de fogo varreu Jerusalém e levou Israel para o cativeiro; quando sua espada desceu sobre a Iduméia e a banho no sangue de Edom. 'O dia do Senhor' é outro termo de conteúdo precisamente similar. Ocorre no Velho Testamento cerca de quinze vezes. Em cada instância significa alguma poderosa manifestação do poder de Deus com calamidade. Essas ocasiões são retratadas com as mais espantosas figuras de linguagem".[15] Na página seguinte ele diz crer plenamente que os evangelistas e os primeiros cristãos entenderam a linguagem de Cristo em referência à sua segunda vinda como predições de uma vinda pessoal e visível, conectada a uma ressurreição e a um juízo geral, mas ele nutre dúvidas se tal foi a intenção do próprio Cristo. (1.) Porque nada diz de uma ressurreição dos mortos. (2.) As figuras que usa são precisamente as que as profecias judaicas empregaram ao predizer "acontecimentos grandes e inusitados sobre a terra". (3.) Porque "fixou a data dos acontecimentos a que se referiu dentro daquela geração". Ele crê que Cristo quis ensinar que suas "verdades prevaleceriam e seriam apropriadas como o critério do juízo divino. De acordo com elas", ele entende Cristo a dizer, "todos os justos serão distinguidos como meus súditos, e todos os iníquos serão separados do meu reino. Alguns dos que ficarem aqui não provarão a morte até que todas as coisas se cumpram, Então se verá que eu sou o Messias, e através dos princípios eternos da verdade que tenho proclamado me assentarei no trono de glória - não literalmente, em pessoa, como pensais, abençoando os judeus e amaldiçoando os gentios, mas espiritualmente, na verdade, ministrando alegria aos bons e dores aos maus, segundo seus merecimentos". É algo a admitir-se que os Apóstolos e os primeiros cristãos criam na vinda pessoal de Cristo. No que os Apóstolos criam, somos obrigados a crer; pois João disse: "Aquele que conhece a Deus nos ouve". Que o Novo Testamento ensina um segundo aparecimento, visível e glorioso, do Filho de Deus, é evidente:

1. À luz da analogia entre a primeira e a segunda vinda. Os judeus racionalistas devem ter tido precisamente as mesmas razões para crer em uma vinda mais espiritual do Messias que os racionalistas modernos têm para dizer que sua segunda vinda deve ser espiritual. A vinda em ambos os casos é predita quase nos mesmos termos. Portanto, se sua primeira vinda foi pessoal e visível, então sua segunda vinda também o será. As duas vindas são às vezes expressas em conexão, uma ilustrando a outra. Ele veio pela primeira vez como o Cordeiro de Deus carregando os pecados do mundo; ele virá "segunda vez, sem pecado, para a salvação" (Hb 9.28). Deus, disse o Apóstolo Pedro, "a fim de que, da

presença do Senhor, venham tempos de refrigério, e que envie ele o Cristo, que já vos foi designado, Jesus, ao qual é necessário que o céu receba até aos tempos da restauração de todas as coisas, de que Deus

falou por boca de seus santos profetas desde a antiguidade" (At 3.20, 21). Cristo, agora, nos é invisível, tendo sido recebido no céu. Ele permanecerá assim invisível até que Deus o envie na restauração de todas as coisas.

2. Em muitos lugares declara-se que sua manifestação será pessoal e visível. Ao tempo de sua ascensão, os anjos disseram a seus discípulos: "Varões galileus, por que estais olhando para as alturas? Esse Jesus que dentre vós foi assunto ao céu virá do modo como o vistes subir" (At 1.11). Sua segunda vinda será tão visível quanto sua ascensão. Eles o viram ir; e eles o verão vir. Lemos em Mateus 26.64: "Entretanto, eu vos declaro que, desde agora, vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo sobre as nuvens do céu". Mateus 24.30: "Então aparecerá no céu o sinal do Filho do Homem; todos os povos da terra se lamentarão e verão o Filho do Homem vindo sobre as nuvens do céu, com poder e muita glória". Lucas 21.27: "Então se verá o Filho do Homem vindo numa nuvem, com poder e grande glória".

3. As circunstâncias que acompanharão a segunda vinda provam que ela será pessoal e visível. Será nas nuvens; com poder e grande glória; com os santos anjos e todos os santos; e será acompanhada com um clangor e com voz de arcanjo.

4. Os efeitos atribuídos à sua vinda provam a mesma coisa. Todas as tribos da terra prantearão; os mortos, pequenos e grandes, ressuscitarão; os ímpios clamarão às rochas e aos montes que caiam sobre eles; os santos serão arrebatados para o encontro do Senhor nos ares; e a terra e os céus fugirão de sua presença.

5. Não se admite dúvidas de que os Apóstolos entenderam a predição de Cristo de que sua vinda seria pessoal. Aliás, quase todos os comentaristas racionalistas ensinam que os Apóstolos criam plenamente, e ainda ensinavam, que a segunda vinda, com todas as suas gloriosas conseqüências, ocorreria em seus dias. E verdade que criam que ele viria visivelmente com grande glória, e declararam sua vinda como o grande objeto de expectativa e desejo. Aliás, os cristãos são descritos como aqueles que "aguardando vós a revelação de nosso Senhor Jesus Cristo" (ICo 1.7); como aqueles que estão "aguardando a bendita

esperança e a manifestação da glória de nosso grande Deus e Salvador Cristo Jesus" (Tt 2.13) (é para aqueles que o aguardam que ele "aparecerá segunda vez, sem pecado, aos que o aguardam para a salvação", Hb 9.28); como aqueles que estão aguardando e ardentemente aspirando a vinda do dia de Deus (2Pe 3.12). É uma notável característica dos escritos apostólicos o fato de darem proeminência à doutrina da segunda vinda. "Nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor" (ICo 4.5). "Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo, em sua vinda" (ICo 15.23). Devemos alegrar-nos "no dia de Jesus, nosso Senhor" (2Co 1.14). "Aquele que começou boa obra em vós há de completá-la até ao Dia de Cristo Jesus" (Fp 1.6). "Para que, no Dia de Cristo, eu me glorie de que não corri em vão" (Fp 2.16). "Pois nossa pátria está nos céus, de onde também aguardamos o Salvador, o Senhor Jesus Cristo" (Fp 3.20). "Quando Cristo, que é nossa vida, manifestar-se, então vós também sereis manifestados com ele, em glória" (Cl 3.4). "E para aguardardes dos céus seu Filho, a quem ele ressuscitou dentre os mortos, Jesus, que nos livra da ira vindoura" (lTs 1.10). "Pois quem é nossa esperança ... na presença de nosso Senhor Jesus em sua vinda?" (lTs 2.19). "A fim de que seja vosso coração confirmado em santidade ... na vinda de nosso Senhor Jesus" (lTs 3.13). "Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. Porquanto o Senhor mesmo, dada

sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os vivos, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e assim estaremos para sempre com o Senhor" (lTs 4.15-17). Em sua segunda epístola, ele assegura aos tessalonicenses que terão descanso, "quando o Senhor do céu se manifestar" (2Ts 1.7). A vinda de Cristo, contudo, ele mesmo diz estar próxima; mas antes haverá grande apostasia. Disse Paulo a Timóteo: "Que guardes o mandato imaculado, irrepreensível, até à manifestação de nosso Senhor Jesus Cristo" (lTm 6.14). "Já agora a coroa da justiça me está guardada, a qual o Senhor, reto juiz, me dará naquele Dia; e não somente a mim, mas também a todos quantos amam sua vinda" (2Tm 4.8). As epístolas de Pedro fornecem a mesma evidência da profunda influência que a promessa da segunda vinda de Cristo exerceu na mente dos Apóstolos e de todos os primeiros cristãos. Ele diz a seus leitores "que sois guardados pelo poder de Deus, mediante a fé, para a salvação preparada para revelar-se no último tempo. Nisso exultais, embora, no presente, por breve tempo, se necessário, sejais contristados por várias provações, para que, uma vez confirmado o valor de vossa fé, muito mais preciosa do que o ouro

perecível, mesmo apurado por fogo, redunde em louvor, glória e honra na revelação de Jesus Cristo" (lPe 1.5-7). Os homens deverão "prestar contas àquele que é competente para julgar vivos e mortos" (4.5). "Pelo contrário, alegrai-vos na medida em que sois co-participantes dos sofrimentos de Cristo, para que também, na revelação de sua glória, vos alegreis exultando" (v. 13). "Ora, logo que o Supremo Pastor manifestar-se, recebereis a imarcescível coroa de glória" (5.4). "Porque não vos demos a conhecer o poder e a vinda de nosso Senhor Jesus Cristo seguindo fábulas engenhosamente inventadas, mas nós mesmos fomos testemunhas oculares de sua majestade" (2Pe 1.16). A transfiguração no monte foi um tipo e penhor da glória da segunda vinda. O Apóstolo adverte os discípulos contra os escamecedores que viriam, que diriam: "Onde está a promessa de sua vinda? Porque, desde que os pais dormiram, todas as coisas permanecem como desde o princípio da criação. Porque, deliberadamente, esquecem que, de longo tempo, houve céus bem como terra, a qual surgiu da água e através da água pela palavra de Deus, pela qual veio a perecer o mundo daquele tempo, afogado em água. Ora, os céus que agora existem e a terra, pela mesma palavra, têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o Dia do Juízo e a destruição dos homens ímpios. Há, todavia, uma coisa, amados, que não deveis esquecer: que, para o Senhor, um dia é como mil anos, e mil anos, como um dia. Não retarda o Senhor sua promessa, como alguns a julgam demorada; pelo contrário, ele é longânimo para convosco, não querendo que nenhum pereça, senão que todos cheguem ao arrependimento. Virá, entretanto, como ladrão, o Dia do Senhor, no qual os céus passarão com estre-pitoso estrondo, e os elementos se desfarão abrasados; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas" (2Pe 3.4-10).

À luz de todas essas passagens, e à luz de todo o teor do Novo Testamento, fica evidente: (1.) Que os Apóstolos criam plenamente que haverá uma segunda vinda de Cristo. (2.) Que sua vinda será pessoal, visível e gloriosa. (3.) Que eles mantinham este grande evento constantemente diante de sua mente, e chamando a atenção do povo, como razão de paciência, constância, alegria e vida santa. (4.) Que os Apóstolos criam que a segunda vinda de Cristo seria acompanhada pela ressurreição geral, o juízo final e o fim do mundo.

Como já se notou, as seguintes objeções são apresentadas contra esta perspectiva acerca

das profecias do Novo Testamento que se referem à Segunda Vinda:

1. Que a primeira vinda de Cristo é predita no Velho Testamento em termos quase tão entusiastas quanto a segunda vinda no Novo Testamento: havia de vir nas nuvens do céu; com grande poder e glória; todas as nações se lhe submeteriam; o sol se escureceria e a lua se transformaria em sangue. Estas descrições não formam cumpridas pela primeira vinda, e são entendidas como uma referência às grandes mudanças no estado do mundo por conseqüência de sua vinda. Portanto, agrega-se que é irracional esperar algo que cumpra literalmente as profecias do Novo Testamento. A essas objeções pode-se responder: (1.) Que no Velho Testamento o período messiânico é descrito em sua totalidade. O fato de o Messias haver de vir e estabelecer um reino eterno que triunfaria sobre toda oposição e experimentaria gloriosa consumação fica claramente predito. Todos estes acontecimentos foram, por assim dizer, incluídos na mesma imagem; porém não se preservou a perspectiva. As profecias não tinham a intenção de fornecer uma ordem cronológica dos acontecimentos preditos. Portanto, a consumação do reino do Messias é apresentada como em uma proximidade imediata à sua manifestação em carne. Isso levou quase todos os judeus, inclusive os próprios discípulos de Cristo, antes do dia de Pentecostes, a esperar o estabelecimento imediato do reinado do Messias em glória. Sendo tal o caráter das profecias do Velho Testamento, não se pode inferir com justiça que tenham recebido já seu pleno cumprimento, ou estejam sendo agora cumpridas no silencioso avanço do evangelho. Incluem o passado e o presente, porém muito fica por cumprir-se no futuro, mas em consonância com seu sentido literal. (2.) O caráter das predições do Novo Testamento não admite que elas sejam atribuídas a alguma vinda espiritual de Cristo nem ao constante avanço de sua Igreja. Elas evidentemente se referem a um acontecimento singular; a um acontecimento no futuro, não agora em desenvolvimento; a um acontecimento que atrairá a atenção de todas as nações, e que será acompanhado da ressurreição dos mortos, da completa salvação dos justos e da condenação dos perversos. (3.) Uma terceira resposta à objeção em pauta é que os Apóstolos, como se concebe, compreenderam as predições de Cristo acerca de sua segunda vinda da maneira que elas têm sido entendidas pela Igreja como um todo, desde aquele dia até hoje.

2. Uma segunda objeção à perspectiva comum da Igreja acerca da escatologia do Novo Testamento é que nosso Senhor diz expressamente que os acontecimentos que ele predisse teriam lugar durante aquela geração. Suas palavras foram: “Em verdade vos digo que não passará esta geração até que isso aconteça”. Esta objeção se baseia no frutifero discurso de Cristo registrado nos capítulos vinte e quatro e vinte e cinco de Mateus. Deve-se observar que esses

capítulos contêm a resposta que Cristo deu a três perguntas que lhe fizeram os discípulos: Primeiro, quando ocorreria a destruição do templo e de Jerusalém; segundo, qual seria o sinal de sua vinda; e, terceiro, quando ocorreria o fim do mundo. A dificuldade na interpretação desse discurso é determinar sua relação com essas diversas perguntas. Três métodos de interpretação têm sido aplicados a esta passagem. O primeiro pressupõe que todo o discurso de nosso Senhor se refere só a uma pergunta, ou seja: Quando Jerusalém seria destruída e inaugurado o reino de Cristo; o segundo adota a teoria do que costumava chamar-se o sentido duplo da profecia; ou seja, que as mesmas palavras ou predições se referem a um acontecimento em um sentido, e a um acontecimento diferente em outro sentido; o terceiro pressupõe que parte das predições de nosso Senhor se refere exclusivamente a uma das perguntas feitas, e as outras partes se referem exclusivamente às outras questões.

Os intérpretes racionalistas adotam o primeiro método e atribuem tudo à destruição da política judaica, à destruição de Jerusalém e à inauguração da Igreja que deve fazer sua obra de juízo na terra. Alguns intérpretes evangélicos também entendem que nosso Senhor responde a três perguntas que lhe fazem como se fossem uma só, porque de fato eram uma para a mente de seus discípulos, visto que criam que os três acontecimentos, a destruição de Jerusalém, a segunda vinda de Cristo e o fim do mundo, ocorreria simultaneamente. Assim, diz Luthardt: “Há três perguntas com base no que é dito, porém somente uma na mente dos discípulos, porque não consideravam os três acontecimentos, a destruição de Jerusalém, a segunda vinda de Cristo e o fim do mundo, como separados cronologicamente, mas como três grandes atos no drama final da história do mundo”.[16] Foi nesse sentido, acrescenta ele, que nosso Senhor respondeu às perguntas. Ele não separa os acontecimentos distintos, falando primeiro de um, e logo do outro, mas mantém a todos diante dos olhos. “É o método da profecia bíblica”, diz ele, “e que nosso Senhor observa, de sempre predizer um grande fim e tudo mais, e o que é preparatório só enquanto tem relação com aquele fim e aparece como um de seus elementos”.[17] Portanto, ainda que a profecia de Cristo se estenda a acontecimentos no futuro distante, ele pôde dizer que aquela geração não passaria sem que tudo acontecesse, porque a destruição de Jerusalém era o começo da obra de juízo que Cristo havia predito.

Segundo este ponto de vista, o primeiro método de interpretação difere bem pouco do segundo entre os mencionados. Ambos pressupõem que as mesmas palavras ou descrições querem referir-se a dois ou mais acontecimentos muito

distintos em sua natureza e no tempo de sua ocorrência. A predição de Isaías da grande libertação que Deus operaria em favor de seu povo foi dada de tal maneira que correspondesse sucessivamente à redenção dos judeus de seu cativeiro na Babilônia e à redenção maior operada pelo Messias. Era de fato e igualmente uma predição de ambos os acontecimentos. O primeiro era o tipo e passo inicial para o cumprimento do segundo. O mesmo se dá com o capítulo quatorze de Zacarias - a profecia da destruição de Jerusalém, a redenção espiritual e o juízo final são todos amalgamados. Assim, como as profecias messiânicas do Velho Testamento incluíam tudo ao alcance do modo de Deus tratar seu povo, incluindo sua libertação da Babilônia e sua redenção por Cristo, de maneira que chega a ser duvidoso o que se refere ao primeiro e o que se refere ao último; assim esse discurso de Cristo pode ser considerado como a incluir toda a história de seu reino, inclusive sua grande obra de juízo na exclusão dos judeus e na vocação dos gentios, bem como a consumação final de sua obra. Portanto, tudo o que se prediz do juízo final tem sua contrapartida no que se cumpriu naquela geração.

O terceiro método de interpretação deve ser preferido sobre os demais, se puder ser aplicado com êxito. Cristo de fato responde às três perguntas que lhe fizeram os discípulos. Disse-lhes quando seriam destruídos o templo e a cidade; seria quando Jerusalém fosse rodeada de exércitos. Disse-lhes que o sinal da vinda do Filho do Homem seria a grande apostasia na Igreja, terríveis perseguições e tentações praticamente irresistíveis, e que, com sua vinda, estariam relacionados o juízo final e o fim do mundo; mas que não lhes era dado

saber o tempo em que esses acontecimentos ocorreriam, nem a eles nem mesmo aos anjos do céu (Mt 24.36).

Se este é o método de interpretar tais importantes predições, então a declaração contida em Mateus 24.34, “Não passará esta geração sem que tudo isso aconteça”, tem de restringir-se a “tudo isso” de que se falou com referência à destruição de Jerusalém e ao estabelecimento da Igreja como reino de Cristo na terra. Não obstante, há grande autoridade para entender ri Yeveà oukri, tanto aqui quanto nas passagens paralelas de Marcos 13.30 e Lucas 21.32, em referência a Israel como povo ou raça; neste caso, o sentido seria que os judeus não deixariam de ser um povo separado até que essas predições se cumprissem.[18] Portanto, não há nada inconsistente nesse discurso de Cristo com a doutrina comum da Igreja quanto à natureza e aos acontecimentos concomitantes de sua segunda vinda.

§ 4. *A Vocação dos Gentios*

O primeiro grande acontecimento que precederá a segunda vinda de Cristo é a proclamação universal do evangelho.

1. O primeiro argumento em abono à posição de que o evangelho deve ser proclamado a todas as nações antes da segunda vinda fundamenta-se nas predições do Velho Testamento. Ali se prediz distintamente que, quando o Messias surgisse, o Espírito seria derramado sobre toda a carne, e todos os homens veriam a salvação de Deus. O Messias seria luz para iluminar os gentios, tanto quanto a glória de seu povo Israel. Os pés dos que levassem as boas-novas e publicassem a paz seriam formosos sobre os montes. Deus disse a Oséias: "Direi: Tu és meu povo! Ele dirá: Tu és meu Deus!" (2.23). E em Isaías 45.22,23: "Olhai para mim e sede salvos, vós, todos os limites da terra; porque eu sou Deus, e não há outro. Por mim mesmo tenho jurado; de minha boca saiu o que é justo, e minha palavra não tomará atrás. Diante de mim se dobrará todo joelho, e jurará toda lingua". Isto é, a verdadeira religião prevaleceria sobre toda a terra. Jeová seria reconhecido e adorado por toda a parte como o único Deus verdadeiro. Deve-se ter em mente que estas passagens e muitas outras de conteúdo semelhante são citadas e aplicadas pelo Apóstolo à dispensação evangélica. O propósito de quem as escreveu foi demonstrar aos gentios que o evangelho lhes era destinado, como era aos judeus, e imprimir na Igreja a obrigação de proclamar o evangelho a toda a criatura debaixo do céu.

2. Cristo repetidamente ensinou que o evangelho seria pregado a todas as nações antes de sua segunda vinda. Assim em Mateus 24.14, lemos: "Será pregado este evangelho do reino por todo o mundo, para testemunho a todas as nações. Então virá o fim". "Mas é necessário que primeiro o evangelho seja pregado a todas as nações" (Mc 13.10).

3. Conseqüentemente, nosso Senhor, depois da ressurreição, ao dar sua comissão à Igreja, disse: "Ide, portanto, fazei discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo; ensinando-os a guardar todas as coisas que vos tenho ordenado. E eis que estou convosco todos os dias até à consumação do século" (Mt 28.19,20). Em

Marcos 16.15, a comissão está redigida assim: "Ide por todo o mundo e pregai o evangelho a toda criatura". Esta comissão prescreve o atual dever da Igreja, ou seja: que não se deve adiá-la nem realizá-la displicentemente, até que uma nova

e mais eficaz dispensação seja inaugurada. A promessa de Cristo de estar com sua Igreja, como então comissionada, até o fim do mundo, implica que sua obrigação de ensinar as nações continuaria até a consumação final.

4. Havendo imposto sobre sua Igreja o dever de pregar o evangelho a todas as criaturas debaixo do céu, ele a dotou com todos os dons necessários para o devido desencargo desse dever, e prometeu enviar seu Espírito para tomar sua pregação eficaz. “E ele mesmo concedeu uns para apóstolos, outros para profetas, outros para evangelistas e outros para pastores e mestres.” Dentre esses oficiais, alguns eram temporários, sendo sua função peculiar à fundação e organização da Igreja; alguns eram permanentes. Seu objetivo comum era o aperfeiçoamento dos santos. Sua missão e deveres eram e deviam continuar sendo até que “cheguemos à unidade da fé e do pleno conhecimento do Filho de Deus, à perfeita varonilida-de, à medida da estatura da plenitude de Cristo” (Ef 4.11-13). Os deveres do ministério, portanto, devem continuar até que todos, ou seja, todos os crentes, toda a Igreja, ou, como diz nosso Senhor, todos os eleitos, sejam congregados e conduzidos à estatura da perfeição em Cristo.

5. Os Apóstolos entenderam sua comissão neste sentido e assumiram seus deveres com clara visão da tarefa que tinham diante de si. Nosso Senhor, em sua oração sacerdotal, disse acerca deles: “Como me enviaste ao mundo, assim também eu os enviei ao mundo”. Não os deixaria sozinhos; prometeu enviar o Paracleto, o Consolador, que os faria lembrar de todas as coisas; e lhes daria boca e sabedoria a que seus adversários não poderiam contestar nem resistir. O Espírito estaria com eles e neles habitaria, de modo que não seriam eles a falar, mas o Espírito do Pai que falaria neles; esse Espírito convenceria o mundo do pecado, da justiça e do juízo; tomaria a pregação deles a sabedoria e o poder de Deus para a salvação. Seu simples dever era ensinar; sua comissão era: “Ide, ensinai todas as nações”. Um dos grandes elementos da apostasia papal foi a idéia derivada do paganismo de que o principal desígnio da Igreja é “cultus”, adoração, e não instrução. Os Apóstolos, como Pedro ensina (At 1.22) e, como em todas as demais partes se ensina nas Escrituras, devem ser testemunhas de Cristo; dar testemunho de suas doutrinas, dos fatos de sua vida, de sua morte e, especialmente, de sua ressurreição, do que tudo mais dependia. Entretanto, como de si mesmos nada podiam fazer, não se exigiu deles mais que permanecer em Jerusalém até que fossem revestidos do poder do alto. Quando foram assim revestidos, começaram imediatamente a declarar as maravilhosas obras de Deus aos “partos, medos, elamitas e os naturais da Mesopotâmia, Judéia, Capadócia, Ponto e Ásia, da Frigia, da Panfília, do Egito e das regiões da Líbia,

nas imediações de Cirene, e romanos que aqui residem, tanto judeus como prosélitos, cretenses e arábios"; fazendo assim a primeira proclamação do evangelho depois da ressurreição de Cristo, típica de seu desígnio e destino, como a religião do mundo inteiro.

Os Apóstolos, conseqüentemente, "foram por toda parte", e por toda parte ensinaram: (1.) Que Deus não é o Deus apenas dos judeus, mas também dos gentios; que ele é rico em misericórdia para com todos os que o invocam, justificando, pela fé, a circuncisão e, através da fé, a incircuncisão. (2.) Que o evangelho, portanto, foi designado e adaptado para o mundo inteiro; para todas as classes humanas; não só para os judeus e os gentios, mas

também para os cultos e os incultos, os jovens e os idosos, os ímpios e os justos. Ele é o poder de Deus para a salvação de todo aquele que crê. (3.) Sendo assim adaptado a todos os homens, deve ser pregado a todos os homens. "Como invocarão aquele em quem não cre-ram? e como crerão naquele de quem nada ouviram? e como ouvirão se não há quem pregue? e como pregarão se não forem enviados?" (Rm 10.14, 15). Paulo glorificou seu oficio: ele agradecia a Deus por dar-lhe o privilégio de ser Apóstolo aos gentios. Ele disse que estava sob a obrigação de pregar o evangelho tanto a gregos como a bárbaros; tanto a sábios como a ignorantes. Dedicou não pequena porção de sua Epístola aos Romanos, e a porção maior da parte doutrinai aos Efésios, a apresentar o propósito de Deus em introduzir os gentios em sua Igreja e tomá-los iguais aos judeus na participação da redenção de Cristo. Ele ensina que o muro de separação entre as duas facções foi derrubado, e que os gentios não mais eram "estrangeiros e peregrinos, mas concidadãos dos santos e da família de Deus" (Ef 2.19).
O grande objetivo da Epístola aos Hebreus é demonstrar que o evangelho é a substância da qual a antiga dispensação era a sombra; que nada mais glorioso, real e eficaz era, nem podia ser, no que diz respeito à salvação dos pecadores. O eterno Filho de Deus, o esplendor da glória do Pai e a expressa imagem de sua pessoa assumira nossa natureza para ser o Apóstolo e Sumo Sacerdote de nossa confissão. Não havia esperança para aqueles que negligenciassem a grande salvação que ele anunciou, e não restava nenhum sacrifício para o pecado em favor dos que rejeitassem ser purificados por seu precioso sangue. A revelação final da verdade de Deus, a oferenda do sacrifício infinitamente meritório pelo pecado e a cooperação do onipresente e onipotente Espírito de Deus, tudo isso sendo conhecido no evangelho; e a Biblia nada sabe de outros expedientes para a salvação dos homens. É evidente que os Apóstolos consideravam a dispensação do Espírito sob a qual ora vivemos como a única que se interpunha entre a

primeira vinda de Cristo e o fim do mundo.

6. Em 2 Coríntios 3, o Apóstolo contrasta a nova e a antiga dispensação, mostrando que aquela excede esta: (1.) Porque uma usava o ministério da letra; a outra usa o do Espírito. (2.) Porque uma era o ministério da morte e da condenação; a outra é o ministério do Espírito e da justiça; e (3.) Porque uma era transitória; e a outra, permanente. “Se o que se desvanecia teve sua glória, muito mais glória tem o que é permanente” (v. **11**).

7. Em Romanos 11.25, Paulo ensina que a conversão nacional dos judeus não ocorrerá “até que haja entrado a plenitude dos gentios”. O lUfipupa twv *kQvQv* é aquilo que faz completo o número dos gentios; o perfeito complemento que os gentios farão tomará completo o número dos eleitos.

Essa reunião dos pagãos é a obra especial da Igreja. É uma obra missionária. Foi assim entendida pelos Apóstolos. Seus dois grandes deveres eram a propagação e a defesa da verdade. A isso eles se dedicaram. Enquanto trabalhavam noite e dia e viajavam de um lado para outro por toda a parte do mundo romano, pregando o evangelho, trabalhavam não menos assiduamente em sua defesa. Todas as epístolas do Novo Testamento, as de Paulo, de Pedro e de Tiago, destinavam-se à correção da falsa doutrina. Esses dois deveres, de propagar e de defender a verdade, os Apóstolos desenvolveram em seus sucessores. Durante a era apostólica, e algum tempo depois dele, o primeiro teve a ascendência; pregar o evangelho a todas as nações, conduzir todos os homens ao conhecimento da verdade, percebeu-se ser a vocação especial da Igreja. Gradativamente, e especialmente depois da conversão de Constantino e do estabelecimento do cristianismo como a religião do império romano, a mente da Igreja

ocupou-se principalmente em assegurar o que havia alcançado; a aperfeiçoar sua organização e declarar seu credo e a defendê-lo contra as numerosas formas de erro pelas quais era ele assaltado.

Desde esse tempo e ao longo dos séculos, a Igreja se viu de mãos cheias com suas atividades internas. Suas energias foram gastas principalmente em três direções: construir uma hierarquia com um pontífice supremo, cercado por príncipes eclesiásticos, os quais buscavam concentrar em si todo o poder sobre o corpo e a alma dos homens; fundar numerosas ordens de monges; e nas sutilezas das discussões metafísicas. A obra de missões, durante esse período, foi quase inteiramente negligenciada.

Quando chegou a Reforma, os protestantes procuraram fazer o máximo que podiam para subsistir. Tinham ordenado contra si, por toda a parte, o remendo poder da igreja romana, e na maioria dos casos todo o poder do estado. Precisavam defender sua doutrina contra os preconceitos e a erudição da época; organizar suas igrejas, e mais: perturbavam-se uns aos outros. Em tais circunstâncias, não admira que o mandamento "Ide por todo o mundo, e pregai o evangelho a toda criatura" estivesse quase esquecido. Somente nos últimos cinqüenta anos é que a Igreja foi levada a sentir que seu grande dever é a conversão das nações. Mais, provavelmente, tem sido feito nesta direção durante a última metade do século do que durante os quinhentos anos precedentes. Espera-se que uma nova efusão do Espírito, semelhante à do dia de Pentecostes, seja outorgada à Igreja, cujos frutos excederão em muito aos da primeira, como os milhões de cristãos que agora vivem excedem em número às cento e vinte almas então reunidas em Jerusalém.

O fato de que a conversão do mundo gentílico é a tarefa designada à Igreja sob a atual dispensação, e de que ela não deve cruzar os braços esperando a segunda vinda de Cristo para que cumpra esta obra, parece evidente pelo que já foi dito: (1.) Esta é a obra que Cristo ordenou que sua Igreja empreenda. (2.) Ele proveu a Igreja com todos os meios necessários para seu cumprimento; revelou a verdade que é o poder de Deus para a salvação; instituiu o ministério, que deve ser perpetuado até o fim do mundo, e prometeu dotar os homens, em todas as épocas, com os dons e as graças necessários para o desempenho de seus deveres, e conceder-lhes sua presença e auxílios constantes. (3.) Os Apóstolos e a Igreja daquela época entenderam assim a obra que lhes havia sido confiada e se lançaram a ela com uma dedicação e êxito que, se fossem continuados, a obra já teria sido alcançada há muito, falando em termos humanos. (4.) Não há indicação no Novo Testamento de que a obra de converter o mundo será concretizada por quaisquer outros meios além dos que agora estão em uso. (5.) É uma desonra para o evangelho e para o poder do Espírito Santo presumir que eles sejam inadequados para o cumprimento desta obra. (**6**.) O maravilhoso êxito das missões em nossos dias vem demonstrar o fato que se mantém. Têm-se eliminado barreiras consideradas intransponíveis; as facilidades de acesso e comunicação se têm aumentado a cem por um; têm-se estabelecido centenas de pontos missionários por todas as partes do mundo; muitos milhares de conversos se têm reunido em igrejas e centenas de milhares de crianças estão sendo instruídas no cristianismo; têm-se minado os fundamentos de antigos sistemas idolátricos; nações na maioria pagãs têm-se tomado cristãs e estão tomando parte no envio do evangelho aos que continuam assentados nas trevas; e nada parece

faltar para a consecução da colheita dos gentios, exceto um avivamento do espírito missionário da era apostólica nas igrejas deste século.

§ 5. *A Conversão dos Judeus*

O segundo grande acontecimento que, segundo a fé comum da Igreja, deve preceder a segunda vinda de Cristo é a conversão nacional dos judeus.

Primeiro, que há de ser uma conversão nacional desse gênero, pode-se argumentar:

1. Pelo chamamento e destino originais desse povo. Deus chamou Abraão e prometeu que, através dele e de sua semente, seriam benditas todas as nações da terra. Entrou com ele em um pacto solene, comprometendo-se a ser o seu Deus e o Deus de sua posteridade até as últimas gerações; e que eles seriam seu povo. Essas promessas têm sido cumpridas até os dias atuais; Deus preservou os hebreus, embora relativamente poucos em número no meio de nações hostis, da destruição ou da dispersão, até a vinda da semente prometida a Abraão e da consumação de sua obra redentora. Isso confirma a certeza de que as outras promessas acerca desse povo serão plenamente cumpridas.

2.0 segundo argumento baseia-se no teor geral do Velho Testamento acerca do povo eleito. Aquelas profecias percorrem um ciclo regular freqüentemente repetido em diferentes formas. O povo é repreendido por seus pecados e ameaçado com severos castigos; quando o castigo é infligido, e a nação levada ao arrependimento, promessas de restauração e favor se seguem. Isaías predisse que o povo seria levado em cativeiro por causa de sua idolatria, mas um remanescente seria restaurado à sua própria terra, e seus privilégios lhes são uma vez mais assegurados. Joel e Zacarias predisseram que, por rejeitarem o Messias, eles seriam dispersos até os confins da terra, mas Deus novamente os traria de volta, e o seu favor não lhes seria tirado definitivamente. Assim aparece em todos os profetas. Uma vez que todos os leitores da Bíblia estão familiarizados com essas predições gerais, não é necessário especificá-las.

3. Há no Velho Testamento predições expressas de sua conversão nacional à fé naquele a quem rejeitaram e crucificaram. Assim, em Zacarias 12, lemos: “E sobre a casa de Davi e sobre os habitantes de Jerusalém derramarei o espírito da graça e de súplicas; olharão para aquele a quem traspassaram; pranteá-lo-ão como quem pranteia por um unigênito e chorarão por ele como se chora

amargamente pelo primogênito" (v. 10). Isso será uma conversão nacional, porque se diz que "a terra lamentará", cada linhagem à parte.

4. Mas, a passagem mais decisiva relacionada a esta questão, e que pode ser tomada "instar omnium", é o capítulo 11 da Epístola aos Romanos. Paulo havia ensinado: (1.) Que Deus tinha rejeitado os judeus como nação, porque eles, como nação, representados pelo Sinédrio, o sumo sacerdote, os escribas e os fariseus, seus governantes de todas as classes, e pela voz popular, haviam rejeitado a Cristo. "Veio para o que era seu, e os seus não o receberam." Portanto, Deus os rejeitou como nação. (2.) Não obstante, ele nos ensina aqui que essa rejeição não é total. Havia "um remanescente conforme a eleição da graça" que creu em Cristo e foi recebido em seu reino. (3.) Essa rejeição nacional de Israel, uma vez que não era total, tampouco seria definitiva. Continuaria até a entrada dos gentios. Deus fizera um pacto com Abraão de que sua posteridade seria seu povo; porque "os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis". Por isso, ainda que quebrados temporariamente da oliveira, serão enxertados outra vez. (4.) E assim "todo o Israel será salvo". É possível pôr em dúvida que isso signifique os judeus como nação, ou todo o povo eleito de Deus, incluindo tanto judeus como gentios. Em todo o caso, porém, em vista do contexto, é uma promessa de restauração dos judeus como nação. Portanto, tem de haver uma conversão nacional dos judeus.

Segundo, essa conversão ocorrerá antes da segunda vinda de Cristo. Isso o Apóstolo ensina quando diz que a salvação dos gentios foi designada com o fim de provocar os judeus a ciúme, versículo **11**; e que a misericórdia demonstrada para com os gentios seria o meio de os judeus obterem misericórdia, versículo 31. A rejeição dos judeus era a ocasião da conversão dos gentios; e a conversão dos gentios seria a ocasião da restauração dos judeus. Sobre este ponto, diz Lutero: "Como disse nosso Senhor (Mt 23.39): 'Declaro-vos, pois, que, desde agora, já não me vereis, até que venhais a dizer: Bendito o que vem em nome do Senhor' - portanto é certo que, quando Jesus vier, o que será visível a todo o mundo, como o raio que sai do oriente e brilha no ocidente, a quem todos os olhos, mesmo daqueles que o traspassaram e todas as famílias da terra verão (Ap 1.7; Zc 12.10) -, os judeus terão sido convertidos e se tomarão uma nação cristã. ... E, além do mais, quando Pedro (At 3.19-21) exorta ao arrependimento e à conversão até os tempos de refrigério vindos da presença do Senhor, assim parece-me fora de toda dúvida que a conversão de Israel há de preceder a segunda vinda de Cristo".[19]

Os Judeus Hão de Ser Restaurados à Sua Própria Terra?

Consoante certo ponto de vista, os judeus, depois de sua conversão, hão de ser restaurados à terra de seus pais e ali constituídos uma nação distinta. Conforme outro, sua restauração à própria terra há de preceder sua conversão. E, de acordo com um terceiro ponto de vista, não haverá tal restauração, mas eles serão amalgamados com o grande corpo dos cristãos como foi nos tempos dos Apóstolos.

Em favor de uma restauração literal, argumenta-se:

1. Que ela está predita no Velho Testamento, nos termos mais expressos. Luthardt diz que um homem que negue tal restauração tem de "torcer" as Escrituras. Para ele, é certo e inegável que os judeus hão de ser trazidos de volta à sua própria terra e restabelecidos como nação.[20]

2. Argumenta-se que a promessa de Deus a Abraão nunca se cumpriu plenamente. Deus prometeu dar a ele e a sua semente depois dele toda a terra, do rio do Egito (entendido ser o Nilo) ao rio Eufrates. Entretanto, durante toda a sua história nacional viveram encerrados na estreita faixa entre o Jordão e o mar Mediterrâneo, exceto por um tempo quando as duas tribos e meia habitaram no lado oriental do Jordão. Uma vez que a promessa não pode falhar, viria ainda o tempo em que toda a região concedida a Abraão seria ocupada por seus descendentes.

3. Um pretenso argumento é extraído da estranha preservação dos judeus ao longo de tantos séculos como povo distinto. Eles têm sido às vezes comparados a um rio fluindo mar adentro se sem mesclar com suas águas. Deve haver algum propósito nessa prodigiosa preservação. Esse povo deve ter um futuro correspondente a seu maravilhoso passado.

4. Faz-se também referência ao fato de que a terra prometida aos judeus está agora desocupada, como que aguardando seu regresso. Uma vez multiplicada a uma população que conta por milhões, não há razão pela qual ela não venha a ser no futuro densamente habitada.

E os argumentos contra a pretendida restauração dos judeus à Terra Santa são:

1. Prova-se ser inválido o argumento à luz das profecias antigas, porque ele provaria demasiadamente. Se aquelas profecias predizem uma restauração literal,

predizem que o templo há de ser reconstruído, o sacerdócio restaurado, os sacrifícios novamente oferecidos e todo o ritual mosaico observado em todos os seus detalhes. (Ver as profecias de Ezequiel, do capítulo 37 em diante.) Sabemos, contudo, à luz do Novo Testamento, que o serviço do Velho Testamento foi finalmente abolido; não haverá nenhum novo templo feito por mãos; nenhum outro sacerdote pode ser o sumo sacerdote de nossa confissão; e nenhum outro sacrifício senão aquele já oferecido na cruz. É totalmente inconsistente com o caráter do evangelho que haja ainda uma inauguração renovada do judaísmo dentro do pálio da Igreja Cristã. Caso se declare que os judeus hão de regressar à sua própria terra, como judeus, e ali restaurar seu templo e seu serviço, e então se converter, pode-se responder que isso é inconsistente com as descrições proféticas. Eles serão conduzidos ao arrependimento e fé e restaurados à sua terra ou, para usar a figura empregada pelo Apóstolo, enxertados novamente em sua própria oliveira, em virtude de seu arrependimento. Quando Cristo vier, "enviará seus anjos com grande clangor de trombeta, os quais reunirão seus eleitos dos quatro ventos, de uma a outra extremidade do céu" (Mt 24.31). Além disso, porém, em Zacarias 14 prediz-se que, depois da restauração, todas as nações da terra "subirão de ano em ano para adorar ao Rei, o Senhor dos Exércitos, e para celebrar a Festa dos Tabemáculos". Assim está escrito em Isaías 66.22, 23: "Porque, como os novos céus e a nova terra, que hei de fazer, estarão diante de mim, diz o Senhor, assim há de estar vossa posteridade e vosso nome. E será que, de uma Festa da Lua Nova a outra, e de um sábado a outro, virá toda carne a adorar perante mim, diz o Senhor". A interpretação literal das profecias veterotestamentárias relativas à restauração de Israel e ao futuro reino de Cristo não pode, possivelmente, ser concretizada; e, se for abandonada em um ponto, não pode ser forçada em outros.

2. É inegável que as profecias antigas, ao predizer os acontecimentos do período messiânico e do futuro reino de Cristo, tomaram por empréstimo sua linguagem e imagens das instituições e dos usos do Velho Testamento. O Messias é às vezes chamado de Davi; sua igreja é chamada de Jerusalém e Sião; seu povo é chamado de Israel; Canaã era a terra de sua herança; a perda do favor divino era expressa com linguagem de que perderam o direito à sua herança, e a restauração ao favor divino era denotada por um regresso à terra prometida. Esse uso é tão abrangente que a convicção produzida por ela na mente dos cristãos é indelével. Para eles, Sião e Jerusalém são a Igreja e não a cidade feita por mãos. Interpretar tudo o que as antigas profecias dizem de Jerusalém, como uma cidade terrena, e tudo o que se diz de Israel, como uma nação judaica, seria descer o céu

à terra e transformar o cristianismo no judaísmo corrupto da era apostólica.

3. Conseqüentemente, ensina-se no Novo Testamento, não em imagem poética, mas didaticamente, em prosa simples, inequívoca, que os crentes são a semente de Abraão; são seus filhos; seus herdeiros; são o genuíno Israel. (Ver especialmente Romanos 4 e 9, e Gálatas 3.) Não é a descendência natural que faz alguém filho de Abraão. "Isto é, estes filhos de Deus não são propriamente os da carne, mas devem ser considerados como descendência os filhos da promessa" (Rm 9.8). O Apóstolo assevera que as promessas são feitas não ao Israel *tcarà oápxu,* mas ao Israel *xam vvevpa.* Diz ele no nome dos crentes: "Somos a circuncisão" (Fp 3.3). "Também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a pro-

raessa" (G1 3.29). A promessa feita a Abraão, de que ele seria o pai de muitas nações, não significa meramente que seus descendentes naturais seriam mui numerosos; mas que todas as nações da terra teriam o direito de chamá-lo de pai (Rm 4.17); pois ele é "o pai de todos os que crêem, embora não circuncidados" (Rm 4.11). O evangelho ficaria de ponta-cabeça; não só o argumento do Apóstolo, mas todo o seu sistema entraria em colapso, caso o que a Bíblia diz de Israel seja entendido como se falasse dos descendentes naturais de Abraão à exclusão de seus filhos espirituais.

4. A idéia de que os judeus devem ser restaurados à sua própria terra e ali constituídos em nação distinta da Igreja Cristã é inconsistente não só com as afirmações das Escrituras, mas também com suas mais claras e mais importantes doutrinas. Assevera-se reiteradamente que o muro de separação entre judeus e gentios foi derrubado; que Deus fez de ambos um só; que os crentes gentílicos são concidadãos dos santos e membros da família de Deus; que são juntamente edificados com os judeus um só templo (Ef 2.11-22). "Porque todos quantos fostes batizados em Cristo, de Cristo vos revestistes. Dessarte, não pode haver judeu nem grego; nem escravo nem liberto; nem homem nem mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus. E, se sois de Cristo, também sois descendentes de Abraão e herdeiros segundo a promessa" (G1 3.27-29). Não é possível haver declaração mais distinta de que toda a diferença entre o judeu e o gentio foi descartada dentro do pálio da Igreja Cristã. Isso, contudo, não é mera questão de asseveração; está envolvido na própria natureza do evangelho. Nada é mais claro à luz dos ensinos da Escritura do que o fato de que todos os crentes são um só corpo em Cristo, de que todos são participantes do Espírito Santo e, em virtude de sua união com ele, estão unidos e são igualmente participantes dos

benefícios de sua redenção; de que, se há alguma diferença entre eles, não é em virtude de distinções nacionais ou sociais, mas unicamente do caráter e devoção individual. Que somos todos um em Cristo Jesus, é uma doutrina que cerceia a possibilidade da preeminência designada aos judeus na teoria de que a restauração à sua própria terra e à sua individualidade nacional são elementos constituintes.

5. Os Apóstolos invariavelmente agiram sobre este princípio. Não reconhecem nenhum futuro para os judeus no qual os cristãos gentílicos sejam participantes. Da mesma forma que os prosélitos dentre os pagãos, sob a antiga dispensação, eram incorporados ao povo judaico e perdia-se toda a distinção entre eles e os que eram judeus de nascença, assim foi sob o evangelho. Judeus e gentios foram unidos em membresia indistinta e indistinguível na mesma Igreja. E assim continua até os dias de hoje; e os dois fluxos, judaico e gentílico, unidos na Igreja Apostólica, têm fluído como um grande rio através de todas as eras. Uma vez que essa foi uma ordenação divina, não se deve crer que eles hão de ser separados no futuro.

6. A restauração dos judeus à sua própria terra e à sua individualidade nacional contínua geralmente está associada à idéia de que eles constituirão uma sorte de nobreza na Igreja do futuro, exaltados em prerrogativas e dignidade acima de seus irmãos crentes; e isso novamente está mais ou menos estreitamente conectado à doutrina de que aquilo que a Igreja atual deve aguardar ansiosamente é o estabelecimento de um reino terreno de grande esplendor e prosperidade mundial. Porque em nada disso existe nenhuma autoridade nas porções didáticas do Novo Testamento. Não há notícia alguma de que uma classe de cristãos, ou de cristãos de alguma nação ou raça, há de ser exaltada acima de seus irmãos; tampouco há a

menor sugestão de que o reino futuro de Cristo há de ter esplendor terreno. Tais expectativas são não só destituídas de qualquer fundamento nos ensinos dos Apóstolos, mas são também inconsistentes com todo o espírito de suas instruções. Eles não exortaram os crentes a aguardar ansiosamente um reino de riqueza e poder, mas a aspirar pela plena conformidade com a imagem de Cristo e a orar pela vinda do reino que é justiça, alegria e paz no Espírito Santo. Qualquer cristão deve alegrar-se por ser servo de Paulo, ou de João, de um mártir, ou de um pobre e exausto missionário; porém ser servo de um judeu, meramente porque é ele um judeu, é uma questão bem diferente; a não ser que tal coisa prove ser a vontade de Cristo - então tal serviço seria uma honra. É por

demais oposto ao espírito do evangelho dizer que a preeminência no reino de Cristo há de ser imposta a qualquer pessoa ou posta sobre os homens com base na descendência natural ou com base em estatura, força física ou riqueza.

E assim as Escrituras, tais como são geralmente compreendidas na Igreja, ensinam que antes da segunda vinda haverá o reconhecimento dos pagãos; que o evangelho será pregado a todas as nações; e também que haverá a conversão nacional dos judeus; mas não deve inferir-se disso que todos os pagãos ou todos os judeus hão de tomar-se verdadeiros cristãos. Em muitos casos, a conversão pode ser apenas nominal. Haverá, provavelmente, um remanescente sem uma mudança de coração, o germe daquele poder perseguidor que trará os dias de tribulação que a Bíblia parece ensinar precederão imediatamente a vinda do Senhor.

§ 6. *O Anticristo*

Que o Anticristo há de aparecer antes da segunda vinda de Cristo, é algo expressamente dito pelo Apóstolo em 2 Tessalonicenses 2.1-3: “Irmãos, no que diz respeito à vinda de nosso Senhor Jesus Cristo e à nossa reunião com ele, nós vos exortamos a que não vos demovais de vossa mente, com facilidade, nem vos perturbeis, quer por espírito, quer por palavra, quer por epístola, como se procedesse de nós, supondo tenha chegado o Dia do Senhor. Ninguém, de nenhum modo, vos engane, porque isso não acontecerá sem que primeiro venha a apostasia e seja revelado o homem da iniqüidade, o filho da perdição”. Isso é claro; mas, quanto a quem ou o que é o Anticristo, não há pouca diversidade de opinião.

1. Alguns entendem pelo termo anticristo qualquer espírito, poder ou pessoa de caráter anticristão. O Apóstolo João diz: “Filhinhos, já é a última hora; e como ouvistes que vem o anticristo, também agora muitos anticristos têm surgido; pelo que conhecemos que é a última hora.... Quem é o mentiroso, senão aquele que nega que Jesus é o Cristo? Este é o anticristo, o que nega o Pai e o Filho” (1 Jo 2.18,22). E ainda: “E todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e presentemente já está no mundo” (4.3). E em 2 João 7, lemos: “Porque muitos enganadores têm saído pelo mundo fora, os quais não confessam Jesus Cristo vindo em carne; assim é o enganador e o anticristo (ó irÀávoç κcu ó **àvtíxpLotoç,** o enganador e o anticristo)”. Assim predisse nosso Senhor: “Porque surgirão falsos cristos e falsos profetas operando grandes sinais

e prodígios para enganar, se possível, os próprios eleitos” (Mt 24.24). E o Apóstolo Paulo diz, em 1 Timóteo 4.1: “Ora, o Espírito afirma expressamente que nos últimos tempos alguns apostatarão da fé, por obedecerem a espíritos enganadores e a ensinos de demônios”. Essas passagens se referem a uma característica marcante do período entre a era apostólica e a segunda vinda de Cristo. Haveriam de surgir muitos anticristos; muitas

manifestações de uma oposição maligna à pessoa e à obra de Cristo; muitas tentativas de desvencilhar-se de sua autoridade e perturbar seu reino.

2. Além dessa referência geral ao espírito anticristão que haveria de manifestar-se de muitas formas e em diferentes graus de intensidade, muitos crêem que haverá ainda uma pessoa em quem se concentrará o poder do mundo, e que exercerá todas as suas energias para derrubar o cristianismo e para usurpar o posto de Cristo sobre a terra. Este é o Anticristo da profecia, de quem se pressupõe falarem Daniel, Paulo e João em Apocalipse. Este ponto de vista é o geralmente adotado pelos romanistas e por muitos eminentes teólogos protestantes evangélicos.

1

Alger, *ut supra,* p. 324.

2

Palingénésie Philosophique. Essai Analytique sur l'Ame, de Bonnet, cap. xxiv, parte xxii, Neufchatel, 1783, vol. xiv, p. 205 ss., especialmente p. 230 ss., e vol. xvi, p. 481 ss. Lange, *Beitrãge zu der Lehre von den letzten Dingen,* Meurs, 1841. A doutrina de Lange, contudo, como aparecerá na seqüência, não a de Swedenborg.

3

De Civitate Dei, xxii, xix, xx; *Works,* Paris, 1838, vol. vii, pp. 1085-1089.

4

Prcelectiones, edição de Paris, 1861, vol. i, p. 503.

5

Ver *Essay on the Identity and General Resurrection of the Human Body,* por Samuel Drew, capítulo vi, seção 7, Brooklyn, 1811, p. 315 ss.

6

Studien undKritiken, 1835, pp. 777, 785.

7

[1] *Beitrãge zu der Lehre von den Letzten Dingen,* Meurs, 1841, p. 235.

8

[s]*Ibid,,* p. 251.

9

Alger, *ut supra,* p. 488.

10

Lectures on theReligion of lhe Hindus, de Wilson, Londres, 1862, vol. ii, pp. 91,95,100-103.

11

Alger, *ut supra,* p. 489.

12

Geschichte d. Philosophie d. alt. Zeil., de Rilter, 3terTh. xi.4; Hamburgo, 1831, p. 582.

13

Ver *Ten Great Religions: an Essay in Comparative Theology.* Por James Freeman Clarke. Boston, 1872, cap. v, especialmente p. 200.

14

Ver Jerônimo. *Contra Joannem Hierosolumitanum,* 33, Works, edição de Migne, vol. i, pp. 384,385 [441].

15

Criticai History of the Doctrine of a Future Life, de Alger. Filadélfia, 1864, p. 319.

16

Die Lehre von den Letzten Dingen in Abhandlungen und Schriftauslegungen dargestelli von Chr. Emst Luthardt, der Theologie Doktor und Professor zu Leipzig, 1861 p. 87.

17

Ibid., pp. 87, 88.

18

De Oratione Christi Eschatologica, Tractatus Theologicus, de Domer. Stuttgart, 1844, pp. 76-86.

The Profecies of Daniel and the Revelations of St. John, de C. A. Auberlen, Traduzido pelo rev. Adolph Saphir, Edimburgo, 1856, p. 354. “O próprio Senhor Jesus”, diz Auberlen, “profetizou (Mt 24.34) que Israel seria preservado durante todo o período histórico da Igreja”.

19

Lehre von den letzten Dingen, pp. 71, 72.

20

Ibid., p. 71.

3. A opinião comum, contudo, entre os protestantes é que as profecias concernentes ao Anticristo fazem especial referência ao papado. Tal convicção se fundamenta principalmente na notável predição contida na segunda epístola de Paulo aos Tessalonicenses. O Apóstolo sabia que os tessalonicenses, em comum com outros cristãos da Igreja primitiva, estariam expostos a graves perseguições; para confortá-los em seus sofrimentos, para dar-lhes paciência e sustentar sua fé, ele fez referência à segunda vinda de Cristo. Quando o Senhor viesse, todos os seus sofrimentos teriam fim; os que no ínterim tivessem adormecidos, não perderiam sua parte na bênção da segunda vinda. "Ora, ainda vos declaramos, por palavra do Senhor, isto: nós, os vivos, os que ficarmos até à vinda do Senhor, de modo algum precederemos os que dormem. Porquanto o Senhor mesmo, dada sua palavra de ordem, ouvida a voz do arcanjo, e ressoada a trombeta de Deus, descerá dos céus, e os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro; depois nós, os que ficarmos, seremos arrebatados juntamente com eles, entre nuvens, para o encontro do Senhor nos ares, e, assim, estaremos para sempre com o Senhor. Consolai-vos, pois, uns aos outros com estas palavras" (lTs 4.15-18). Tudo indica que estas palavras foram pervertidas e mal interpretadas por alguns que estavam "vivendo desordenadamente, sem trabalhar", e que eram "intrometidos"; desestabilizando a mente do povo, desviando-o de seus deveres, como se o dia do Senhor já houvera chegado. Para corrigir tal abuso, o Apóstolo escreve sua segunda epístola. Ele não põe a doutrina da segunda vinda em segundo plano, nem diz algo para despertar seu poder como fonte de consolação para os crentes sofredores. Ao contrário, realça a glória dessa vinda e a riqueza das bênçãos que a acompanhariam, em termos mais crescentes do que fizera antes. Diz ele: "A tal ponto que nós mesmos nos gloriamos de vós nas igrejas de Deus, à vista de vossa constância e fé, em todas as vossas perseguições e nas tribulações que suportais, sinal evidente do reto juízo de Deus, para que sejais considerados dignos do reino de Deus, pelo qual, com efeito, estais sofrendo; se, de fato, é justo para com Deus que ele dê em paga tribulação aos que vos atribulam e a vós outros, que sois atribulados, alívio juntamente conosco, quando do céu se manifestar o Senhor Jesus com os anjos de seu poder, em chama de fogo, tomando vingança contra os que não conhecem a Deus e contra os que não obedecem ao evangelho de nosso Senhor Jesus.... quando vier para ser glorificado em seus santos e ser admirado em todos os que creram, naquele dia" (2Ts 1.4-10). Tudo isso permanece verdadeiro. Apesar disso, os tessalonicenses não deviam deixar-se enganar. O grande dia do livramento ainda não chegara. Havia muito que fazer e muito que sofrer antes que esse dia chegasse. O tempo da segunda vinda não fora revelado. Em sua

primeira epístola, ele disse: “Irmãos, relativamente aos tempos e às épocas, não há necessidade de que eu vos escreva; pois vós mesmos estais inteirados com precisão de que o Dia do Senhor vem como ladrão de noite” (lTs 5.1, 2).

Uma vez conscientes disso, deviam saber que grandes coisas ocorreriam antes da chegada daquele dia. Primeiro, haveria grande apostasia. Uma vez que a Igreja ainda estava em sua infancia, e já havia começado a fazer progresso entre as nações, tal linguagem, naturalmente, pressupõe uma propagação muito mais extensa do evangelho do que anteriormente. O segundo acontecimento que devia preceder a segunda vinda era o aparecimento do Anticristo, ou, em outros termos, o homem do pecado tinha de ser revelado,

A primeira questão a ser determinada na interpretação desta profecia é se o Anticristo seria um indivíduo particular ou uma instituição, um poder ou uma corporação. Os protestantes geralmente adotam o segundo ponto de vista; porque não consideram como o Anticristo bíblico algum papa, mas o papado. Em favor deste ponto de vista, enfatiza-se: (1.) Que está em harmonia com a analogia da profecia falar de nações, instituições ou reinos, como indivíduos. Em Daniel, os dez reis são dez reinos ou dinastias; as várias bestas reveladas em visão não eram símbolos de pessoas em particular, mas de nações. Quando, pois, o Apóstolo fala do Anticristo como “o homem do pecado” e “o filho da perdição”, é perfeitamente consistente com o uso bíblico entendê-lo referindo-se a uma ordem de pessoas ou a uma instituição. (2.) A obra designada ao Anticristo na profecia se estende a um período muito mais longo do que poderia ser realizado por um só homem. (3.) Os que insistem em que o Anticristo aqui predito é um homem individual são forçados a admitir que o que é dito em 2 Tessalonicenses 2.7 (“O mistério da iniqüidade já opera e aguarda somente que seja afastado aquele que agora o detém”) deve ser entendido como sendo um poder. Deduz-se geralmente como sendo o poder romano. Luthardt o entende como sendo o poder moral que sustenta o direito, e portanto se opõe ao inconseqüente desrespeito a toda a lei, que é uma das características do Anticristo. É verdade que ele presume ser a referência também a um dos anjos guardiães e protetores referidos pelo profeta Daniel. Mas tal anjo não deve ser “tirado do caminho”. E não há nada no contexto ou em nenhum dos escritos de Paulo que justifique a idéia de que a referência aqui feita é a algum personagem angélico.

A segunda questão é se o Anticristo aqui descrito é um poder eclesiástico ou civil; se ele surgirá da Igreja ou do mundo. As considerações que estão a favor

da primeira dessas pressuposições são:

1. Que as designações “homem do pecado” e “filho da perdição” têm um conteúdo religião, e são muito mais apropriadas a um poder ou potentado eclesiástico do que mundano.

2. O Anticristo deveria ter a sede de seu poder no “templo de Deus”. É ali que ele se assenta. Isso parece indicar claramente que o que está aqui descrito é um usurpador eclesiástico, um poder tirânico e perseguidor. Por templo de Deus, nesta passagem, entende-se geralmente a Igreja que é tão freqüentemente e por toda a parte chamada de templo de Deus, especialmente por Paulo. Contudo, alguns presumem que a referência é ao templo literal em Jerusalém; mas isso pressupõe: *(a.)* Que os judeus hão de ser restaurados a sua própria terra, (i*b*.) Que eles hão de ser restaurados como judeus, ou não-convertidos, e que o templo há de ser ali reedifícado. (c.) Que os tessalonicenses sabiam de tudo isso e entendiam que o Apóstolo se referia ao templo feito por mãos; o que em última instância é improvável.

3. Sua vinda é após a operação de Satanás, com todo o poder e sinais e prodígios da mentira. Esse não é o modo como os apóstatas do mundo conquistam seu poder; eles confiam na força. Mas este é o modo, como que traçado pela pena de um escritor antes que do pincel da profecia, na qual o papado tem atingido e mantido sua terrível ascendência no

mundo. Seu poder tem-se concretizado principalmente pela fraude, “pelo engano da injustiça”; por documentos forjados e falsas pretensões; pela reivindicação de que Pedro foi feito primaz sobre toda a Igreja e o vigário ou plenipotenciário de Cristo sobre a terra; que foi o bispo de Roma; que seus sucessores naquele ofício foram seus sucessores naquela primazia; e que, como o vigário de Cristo, ele era superior a todos os potentados terrenos, não meramente como o espiritual acima do temporal, mas como senhor da consciência, autorizado a decidir o que era certo e o que era errado em sua vida prática em todas as suas relações como homens e como governantes; o que eqüivale a uma reivindicação de domínio absoluto. Não obstante, esta é uma questão pequena no que diz respeito às coisas deste mundo. Era para a massa do povo de pouca importância se seu soberano absoluto era um bispo ou um príncipe; se residia em Roma ou em Paris; se sua autoridade se estendia sobre uma nação ou sobre todas as nações. É uma falsa pretensão do papado possuir autoridade suprema sobre a fé dos homens; decidir por eles o que devem crer sobre as penas da perdição etema,

que é o poder mais terrível já imaginado por seres humanos pecaminosos. A isso deve-se acrescentar a falsa pretensão ao poder de perdoar pecados. Este é, como já vimos, um poder duplo, correspondente à dupla pena devida ao pecado, ou seja, à pena etema como uma violação da lei divina, e os suplícios ainda devidos depois da remissão da pena etema, como satisfações à justiça divina. A primeira só pode ser obtida pela intervenção ou pela absolvição do sacerdote; e a segunda pode ser imposta ou redimida à discrição da Igreja. Isso inclui o poder sobre o purgatório, cujas penas são representadas como terríveis e de duração indefinida. Tais penas, o papa e seus subordinados falsamente reivindicam o poder de aliviar ou redimir. Tais reivindicações não conhecem paralelo na história do mundo. Se pretensões como estas não constituem o poder que faz delas o Anticristo, então nada mais resta. Qualquer anticristo futuro que porventura surja não passaria de algo por demais pequeno comparado ao papado.

Então, uma vez mais, o Apóstolo nos diz que essas reivindicações portentosas, essas fraudes injustas, seriam endossadas por “sinais e prodígios da mentira”. Raras vezes se tem apelado para esses como sendo poderes mundanos em apoio às suas pretensões. Sempre estiveram e ainda estão entre os principais apoios do papado. Não há sequer uma falsa doutrina que ele ensine, ou uma falsa pretensão que ele apresente, que não seja sustentada pelos “prodígios da mentira”. Toda a sua história é uma história de aparições da Virgem Maria ou dos santos e anjos; e de milagres de toda a descrição possível, dos mais estupendos aos mais absurdos. Ele tem sempre agido sobre o princípio “populus vult decipi”, e é justo enganá-los para seu próprio bem, ou para o bem da Igreja. Todo o sistema, até onde é ele distintivo,[1] é um sistema de falsidade, ou de falsas pretensões, apoiado pelo engano.

4. O Anticristo tem de ser um poder perseguidor. Não é essa a verdade no tocante ao papado? Não se tem ele embriagado com o sangue dos santos? Ele não só persegue, mas justifica a perseguição e confessa hoje o propósito de exercer seu domínio por meio dos

instrumentos de suplício e da fogueira, sempre que tem poder para isso. Este poder está envolvido em sua justificativa do passado e em fazer dele um dever para suprimir toda a forma de religião que não seja a romana. A guerra dos trinta anos da Alemanha; as persistentes tentativas de exterminar os piemonteses; os massacres pelo duque de Alva na Holanda; os horrores da inquisição espanhola; as perseguições e o massacre de São Bartolomeu, na França, durante o qual Te Deums foram cantados em Roma, mostram que o povo de Deus dificilmente

pode sofrer mais sob algum anticristo futuro do que tem sofrido e, talvez, tenha ainda de sofrer sob o papado.

5. O Anticristo, segundo o Apóstolo, opor-se-á e se exaltará acima de tudo o que se chama Deus ou é cultuado: “o qual se opõe e se levanta contra tudo o que se chama Deus ou é objeto de culto, a ponto de assentar-se no santuário de Deus, ostentando-se como se fosse o próprio Deus”. Isso nunca é dito de um poder oriundo do mundo. Não se falou isso de Antíoco Epífanes, que é considerado o tipo donde se extraiu o retrato profético do Anticristo. Nem se falou de nenhum dos imperadores romanos. Alguns deles permitiram que fossem arrolados entre os milhares de deus do Panteão; mas isso fica muito longe da descrição dada aqui. Não obstante, ela se encaixa perfeitamente no papado, e não combina com nenhum outro poder que porventura já tenha surgido sobre a terra. Paulo não se preocupa com teorias, mas com fatos. Isso não significa que os papas professem publicamente ser superiores a Deus; ou que teoricamente reivindiquem para si mais que os homens. É a operação prática do sistema que ele representa. Os fatos atuais, primeiramente, revelam que os papas reivindicam a honra que é devida exclusivamente a Deus; segundo, que eles assumem os poderes que são prerrogativas exclusivas dele; e, terceiro, que substituem a autoridade de Deus, pondo no lugar a sua própria. É assim que se exaltam acima de Deus.

Eles assumem a honra que pertence a Deus não simplesmente por alegarem ser os vigários de Cristo na terra e permitirem que as pessoas se dirijam a eles como Senhor e Deus, mas por reivindicarem para sua autoridade a submissão da razão, da consciência e da vida. Este é o mais elevado tributo com o qual uma criatura pode retribuir o Criador; e isso os papas alegam pertencer-lhes por direito sobre toda a humanidade. Eles reivindicam prerrogativas divinas como mestres infalíveis em todas as questões de fé e prática, e como que tendo o poder de perdoar pecados. E exaltam sua autoridade acima da que é de Deus, praticamente descartando sua Palavra e substituindo-a por seus decretos e pelo que anunciam como sendo os ensinamentos da Igreja. É um fato simples e inegável que, em todos os países sob o domínio efetivo do papa, as Escrituras são inacessíveis ao povo e a fé das massas repousa não sobre o que a Bíblia ensina, mas sobre o que a Igreja declara ser verdadeiro.

Inclusive um escritor da estirpe de John Henry Newman, em um ensaio escrito antes de sua adesão formal à Igreja de Roma, usa linguagem tal como a seguinte: A pergunta é esta: “Cristo designou ou não um corpo representante seu na terra

durante sua ausência?". A esta pergunta ele responde na afirmativa, e diz: "Nem mesmo a prova da divindade de nosso Senhor é mais clara do que a comissão da Igreja. Nem mesmo as promessas a Davi ou a Salomão evidentemente pertencem a Cristo mais do que aquelas feitas a Israel, ou a Jerusalém, ou a Sião, pertencem à Igreja. Nem mesmo as profecias de Daniel são mais exatas à letra do que aquelas que revestem a Igreja com poderes que os protestantes consideram babilônicos. Sim, nem mesmo o santo Daniel, em mínima medida, é empregado neste mesmo sentido. É ele quem anuncia um quinto reino, como 'uma pedra cortada sem o auxílio de mãos', que

'quebrou em pedaços e consumiu' todos os primeiros reinos, mas ele mesmo 'permanece para sempre', e tomou-se 'uma grande montanha', e 'encheu toda a terra'. É ele também quem profetiza que 'os Santos do Altíssimo tomarão o reino e possuirão o reino para sempre'. Ele 'viu em suas visões da noite, e eis que um semelhante a Filho de Homem veio com as nuvens do céu e chegou ao Ancião de Dias, e ali lhe foi dado domínio e glória e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem'. Tal foi também a profecia de Isaías: 'de Sião sairá a lei, e a palavra do Senhor, de Jerusalém, e ele julgará entre as nações e repreenderá muitos povos'. Ora, Cristo mesmo se foi da terra. Ele, pois, não poderia, em sua própria pessoa, estar incluído nestas grandes profecias; se ele agiu, foi através de delegação".[2] Portanto, segundo os romanistas, essas profecias, relativas a Cristo e a seu reino, referem-se ao papado. Ele é a pedra cortada da montanha sem o auxílio de mãos, a qual é quebrada em pedaços e consome todos os demais reinos; o qual permanece para sempre; o qual enche toda a terra; ao qual se dá o domínio, e a glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas sirvam. Se isso não é se colocar no lugar de Deus, é difícil ver como as profecias concernentes ao Anticristo possam cumprir-se.

Não se poderia construir argumento mais conclusivo para provar que o papado é o Anticristo do que o fornecido pelo dr. Newman, sendo ele mesmo um romanista. Segundo ele, as profecias acerca da glória, da exaltação, do poder e do domínio universal de Cristo têm seu cumprimento nos papas. Mas quem é o Anticristo senão o homem que se põe no lugar de Cristo, reivindicando para si a honra e o poder que pertencem a Deus manifestado na carne? Quem quer que aja assim é o Anticristo, na mais elevada forma em que possa aparecer.

6. Outro argumento para provar que o Anticristo descrito pelo Apóstolo é um poder eclesiástico, é que seu aparecimento é conseqüência de uma grande apostasia. Que a apostasia mencionada é uma deserção da verdade, fica claro à

luz do uso bíblico do termo (At 21.21) e à luz da conexão na qual ele aqui ocorre. Quando Deus trouxe os pagãos sobre o povo como conquistadores, em castigo de sua apostasia, seus sofrimentos eram a conseqüência judicial de sua apostasia, mas não se pode dizer que o poder dos opressores caldeus ou egípcios era fruto de sua deserção da verdade. Neste caso, contudo, o Anticristo é representado como o desenvolvimento final da apostasia predita. Se um simples ministro reivindica ser um sacerdote, e então um sacerdote assume o domínio sobre muitos sacerdotes, e então um prelado, sobre muitos prelados, e então um sobre todos, e então esse único prelado alega ser o governante do mundo inteiro como o vigário de Cristo, investido de sua autoridade, de modo que as profecias de que todos os povos, nações e línguas sirvam ao Filho do Homem, se cumprem nele, por fim temos de fato e em verdade um desenvolvimento regular, do primeiro ao último passo. O bispo Ellicott, embora crendo que o Anticristo fosse "um único ser pessoal, como realmente o homem a quem ele impiamente se opõe", e que ele há de ser revelado no futuro, ainda admite que o Anticristo há de ser "o fenômeno mais conclusivo e aterrador" da grande apostasia. Mas, se esse é o caso, ele tem de ser um poder eclesiástico e não um poder oriundo do mundo.

7. Uma vez mais o Apóstolo diz que "o mistério da iniqüidade já opera". Ou seja, os princípios e espírito já haviam começado a manifestar-se na Igreja, os quais culminariam na revelação do

Homem do Pecado. Como é possível dizer isso de uma pessoa que fosse um príncipe profano, surgindo fora da Igreja, separado não só cronologicamente por séculos da era apostólica, mas também logicamente, de todas as causas então em operação? Se o Anticristo tem de ser uma pessoa singular, concentrando em si todo o poder profano como um monarca universal, surgindo um pouco antes do fim do mundo, como se presume por muitos expoentes da profecia, é difícil de ver como ele seria o produto do fermento já em operação nos dias dos Apóstolos.

Entretanto se, como os protestantes têm assim geralmente crido, o papado é o Anticristo que o Apóstolo tinha em sua visão profética, então esta passagem é perfeitamente inteligivel. Os dois elementos que o papado é o desenvolve são a aspiração por preeminência ou cobiça por poder, e a idéia de um sacerdócio, ou seja, que os ministros cristãos são mediadores cuja intervenção se faz necessária para assegurar o acesso a Deus, e que são autorizados a fazer expiação pelo pecado, ao que se acrescenta a reivindicação de outorgar absolvição. Ambos

os elementos estavam em operação na era apostólica. O papado é o produto da transferência das idéias judaicas e pagãs para o sistema cristão. Os judeus tinham um sumo sacerdote, e todos os ministros do santuário eram sacerdotes sacrifícadores. Os romanos tinham um “Pontifex Maximus”, e os ministros da religião, entre eles, eram sacerdotes. Nada era mais natural e nada é mais claro como um fato histórico do que a pretensão de um caráter e funções sacerdotais para o ministério cristão fosse uma das primeiras corrupções da Igreja. E nada é mais claro do que atribuir-se, em grande medida, esta pretensão de poder ao papado. E quanto à aspiração à preeminência, sabemos que houve, mesmo entre os doze, certa contenda sobre quem seria o maior. O Apóstolo João (3Jo 9) fala de Diótrefes, “que aspira a preeminência”; e em todas as Epístolas há evidência da luta por ascendência por parte de ministros e mestres indignos. O fermento da iniqüidade, portanto, estava em operação na era apostólica, e se concentrou gradativamente no portentoso sistema do papado.

8. Segundo este ponto de vista, a difícil passagem nos versículos **6** e 7 admite uma interpretação fácil. O Apóstolo diz ali: “E agora sabeis o que o detém, para que ele seja revelado somente em ocasião própria. Com efeito, o mistério da iniqüidade já opera e aguarda somente que seja afastado aquele que agora o detém”. Havia, pois, naquele tempo um obstáculo que impedia o progresso do Homem do Pecado, e continuaria a impedi-lo, enquanto permanecia como então estava. Deve-se notar que Paulo diz: “E agora sabeis o que o detém”. Como é possível que os tessalonicenses soubessem a que ele se referia? Somente através das instruções do Apóstolo, ou da natureza do caso. O fato, contudo, é que eles sabiam, e por isso é provável que o conhecimento era comunicado a outros, para que não fosse logo esquecido. Esta consideração dá mais peso ao juízo quase unânime dos primeiros pais de que o obstáculo do progresso do Anticristo era o império romano. Enquanto continuava em vigor, era possível que um eclesiástico se tomasse o soberano virtual do mundo. É um fato histórico que o conflito entre os imperadores e os papas pela ascendência continuou por séculos e que, enquanto o poder daqueles decrescia, o destes crescia.

Sobre o pressuposto de que o Anticristo de que Paulo fala em sua Epístola aos Tessalonicenses é um monarca poderoso oriundo do mundo a surgir no futuro, estes versículos **6** e 7 apresentam a maior dificuldade. As causas que introduziriam tal monarca na posse de seu poder não estavam ainda em operação; não havia então nenhum obstáculo à sua manifestação que fosse tão claro que pudesse ser geralmente conhecido dos cristãos, e sua remoção devia seguir-se imediatamente após sua revelação. Mesmo sobre o pressuposto de que

o

obstáculo de que fala o Apóstolo não era o império romano, mas, antes, o respeito pela lei e pela ordem profundamente fixada na mente do público, o qual permanecia no caminho da revelação do Homem do Pecado, esta dificuldade dificilmente será amenizada. Como é possível que os tessalonicenses conhecessem isso? Quão estranho para suas mentes teria sido a idéia de que o respeito pela lei seria tirado do caminho antes que o iníquo pudesse aparecer. Parece evidente que os primeiros pais estivessem certos em sua interpretação da linguagem do Apóstolo; e que ele quis dizer que o aparecimento dos candidatos eclesiásticos ao domínio universal não era possível até que o império romano fosse eficazmente desfeito.

Segundo o relato de Paulo, o Anticristo estava prestes a levantar-se na Igreja. Estava prestes a formular as reivindicações mais exorbitantes; exaltar-se acima de toda a autoridade humana; assumir para si as prerrogativas divinas, demandando uma submissão que só era devida a Deus, e virtualmente descartar a autoridade divina e substituí-la pela sua. Tais pretensões estavam prestes a ser sustentadas por todas as formas de enganos iníquos, por sinais e pelos prodígios da mentira. Este retrato se ajusta com precisão ao papado, tanto que os protestantes raramente têm duvidado que ele é o Anticristo que o Apóstolo pretendia descrever.

O dr. John Henry Newman diz que, se os protestantes insistem em fazer da Igreja de Roma o Anticristo, com isso lançam todos os católicos romanos, do passado e do presente, “em total e irremediável perdição”.[3] Isso não é verdade. A Igreja de Roma deve ser considerada de diferentes aspectos; como o papado, uma hierarquia externa e organizada, com o papa, com todas as suas reivindicações arrogantes, como cabeça; e também como um corpo de seres humanos que professam certas doutrinas religiosas. Muito se pode dizer dela nesse aspecto, que não é verdade como o é do outro. Muito se pode dizer da Rússia como um império que não se pode dizer de todos os russos. Em certa época, o primeiro Napoleão era considerado por muitos como o Anticristo; isso não envolveu a crença de que todos os franceses que o reconheciam como imperador, ou todos os soldados que o seguiam como líder, fossem filhos da perdição. Que muitos católicos romanos, do presente e do passado, são verdadeiros cristãos, é fato palpável. É um fato que ninguém pode negar sem cometer grande pecado. É um pecado contra Cristo deixar de reconhecer como cristãos genuínos os que levam sua imagem e a quem ele reconhece como seus irmãos. É também um

pecado contra nós mesmos. Não teremos nascido de Deus enquanto não amarmos seus filhos. O que será de nós se odiarmos e denunciarmos aqueles a quem Cristo ama como membros de seu próprio corpo? É melhor ser achado do lado de Cristo para não deixar que isso aconteça. É perfeitamente consistente, pois, que alguém denuncie o papado como o homem do pecado, e todavia se alegre em crer e publicamente reconhecer que há e sempre houve muitos romanistas que são verdadeiramente filhos de Deus.

Admitindo-se que as predições do Apóstolo se referem aos pontífices romanos, não se segue que o papado é o único anticristo. João afirma que há muitos anticristos. Nosso Senhor diz que muitos virão em seu nome, reivindicando de um modo ou de outro sua autoridade e tudo fazendo para assumir seu lugar, destronando-o. O Apóstolo João nos diz que esta "é a última hora" (1 Jo 2.18), quando muitos anticristos estão prestes a aparecer. Esta "última hora" se estende da primeira à última vinda de Cristo. Este longo período era como um cenário na mente dos profetas. E eles contam o que lhes fora dado ver, não como se estives-

sem escrevendo uma história e desvendando os acontecimentos em sua ordem histórica, mas descrevendo as figuras que viam, como se fossem representadas no mesmo escrutínio. Como Isaías descreve a redenção da Babilônia e a redenção do Messias como se fossem contemporâneas, assim Joel, quase com a mesma frase, conecta a efusão do Espírito que acompanharia o primeiro advento de Cristo com as grandes mudanças elementares que acompanhariam sua segunda vinda. A distância do período entre a primeira e a segunda vinda do Filho de Deus não é descrita nem revelada. Já se passaram quase dois mil anos, e, pelo que sabemos, podem passar mais dois mil anos. Como esse longo período, tumultuado com grandes acontecimentos, foi apresentado como um todo na mente dos profetas, não surpreende que, sob as diretrizes do Espírito Santo, uma pessoa se fixe em um aspecto proeminente da cena, e outra, noutro. Sob a diretriz divina concedida a esses santos videntes, não pode ter havido erro nem contradição, mas dificilmente poderia não ter havido grande variedade. Portanto, invalidaria o relato que Paulo fez do Anticristo caso se descobrisse que ele difere em alguns aspectos do Anticristo de Daniel e do Apocalipse.

O Anticristo de Daniel

O leitor das profecias de Daniel tem, pelo menos em muitos casos, a vantagem de uma interpretação divina de suas predições. O próprio profeta não entendia a

essência de suas visões, e rogou que ela lhe fosse explicada; e seu pedido foi, em certa medida, atendido. E assim lemos no sétimo capítulo: “Eu estava olhando, durante minha visão da noite, e eis ... quatro animais, grandes, diferentes uns dos outros, subiam do mar. O primeiro era como leão, ... o segundo semelhante a um urso, ... outro, semelhante a um leopardo, ... o quarto animal, terrível espantoso e sobremodo forte, ... tinha dez chifres. ... E eis que entre eles subiu um outro pequeno, diante do qual três dos primeiros chifres foram arrancados; e eis que neste chifre havia olhos, como os de homem, e uma boca que falava com insolência”.

Esses animais eram, como mostra a explicação, símbolos de quatro reinos, o babilônio, o medo-persa, o grego e o romano. Este último seria dividido em dez reinos. Que os reis, nesta profecia, significam reinos, não indivíduos, mas uma comunidade organizada sob um rei, é claro à luz da natureza das predições e da declaração expressa do profeta; pois ele diz, no versículo 17, que os quatro animais são quatro reis; e, no versículo 23, que o quarto animal é o quarto reino. Rei e reino, portanto, são alternados como tendo a mesma significação. A seguir, ou no meio desses dez reinos representados pelos dez chifres, havia de surgir outro reino ou poder simbolizado pelo pequeno chifre. Desse poder se diz: (1.) Que seria de um gênero diferente dos outros. É provável que, uma vez que eram reinos civis ou seculares, este fosse eclesiástico. (2.) Granjearia a ascendência sobre os demais poderes; pelo menos três deles seriam derrubados pela raiz. (3.) Falaria grandes coisas, ou demonstraria arrogância em suas pretensões. (4.) Iria colocar-se contra Deus; falando “grandes palavras contra o Altíssimo”. (5.) Perseguiria os santos; iria prevalecer contra eles e guerreá-los; e estes seriam entregues em suas mãos. (**6.**) Esse poder anticristão continuaria até o juízo, ou seja, “até que o Ancião de Dias chegasse e o juízo fosse dado aos santos do Altíssimo” (Dn 7.22). Em todos esses particulares, o Anticristo de Daniel corresponde à descrição dada por Paulo em 2 Tessalonicenses. Em um ponto,

contudo, parecem diferir. Segundo Daniel, o poder do Anticristo, ou pelo menos sua perseguição aos santos, só duraria “um tempo, tempos e metade de um tempo”; ou seja, três anos e meio. (Comparar Ap 13.5 e 11.2, 3.) Esta é a interpretação geralmente aceita. Calvino adota o princípio de que nas profecias períodos definidos de tempo são usados para períodos de duração indefinida. Em seu comentário a Daniel, ele faz o pequeno chifre, mencionado no sétimo capítulo, ser Júlio César, e diz: “Qui annum putant hic notari per tempus, falluntur meo judicio ... Annus sumetur figurate pro tempore

aliquo indeterminato”.[4] Significativamente, declara: “In numeris non sum Pythagoricus”. [5]

Há duas respostas a esta dificuldade. A palavra anticristo pode ser um termo genérico, como transparece ter sido usada por João não em referência exclusiva a qualquer pessoa individualmente, ou a qualquer organização, mas a qualquer e a cada poder anticristão, possuindo determinadas características. De modo que pode haver, como diz o Apóstolo, muitos anticristos. Daí Daniel descrever um e Paulo, outro. Segundo, o mesmo poder, retendo todas as suas características essenciais, pode mudar sua forma. Se a França republicana, durante a primeira revolução, era uma nação anticristã, necessariamente não mudou seu caráter quando se tomou um império; e o que foi dito, ou poderia ser dito, dela em profecia sob uma forma, poderia não corresponder ao que ela era sob outra forma. Durante a Idade Média, bispos eram às vezes príncipes e guerreiros. Uma descrição profética deles, embora dando suas características gerais adaptadas a ambas as funções, eclesiástica e secular, poderia dizer algumas coisas deles como príncipes guerreiros que não lhes pertenciam como bispos. Não obstante, não pretendemos ser especialistas em questões de profecia; nosso objetivo é simplesmente declarar o que Paulo disse do Anticristo que ele tinha em vista, e o que Daniel disse do Anticristo que foi inspirado a descrever.

No décimo primeiro capítulo de Daniel, do versículo 36 até o final, há uma passagem que é comumente entendida como referência ao Anticristo, porque o que ali é dito não é um fato acerca de Antíoco Epífanes, a quem a primeira parte do capítulo se refere, e é um fato acerca do Anticristo como descrito em outras partes das Escrituras. Não é um fato acerca de Antíoco Epífanes, que abandonou os deuses de seus pais. Ao contrário, seu propósito era forçar todos sob seu controle, inclusive os judeus, a adorar esses deuses. O que se diz no versículo 36 é, em substância, o que Paulo diz em 2 Tessalonicenses 2.4, do Homem do Pecado. Daniel diz que “o rei”, a quem ele descreve, “fará conforme sua vontade, e se exaltará e se engrandecerá acima do próprio deus, e falará coisas grandiosas contra o Deus dos deuses, e prosperará até que a indignação seja consumada: pois se fará aquilo que está determinado”. Este exaltar-se “acima daquilo que é chamado deus” é a característica preponderante do Anticristo, como ele é em outra parte apresentado nas Escrituras.

O Anticristo do Apocalipse

O Apocalipse parece ser um sumário e uma expansão de todas as profecias

escatológicas do Velho Testamento, especialmente daquelas de Ezequiel, Zacarias e Daniel. Os mesmos símbolos, as mesmas formas de expressão, os mesmos números, o mesmo ciclo de aconte-

cimentos ocorrem nas predições neotestamentárias que são encontradas naquelas do Velho Testamento. Todos sabem que os comentaristas diferem não só em sua inteipretação dos detalhes, mas até mesmo no que diz respeito a toda a estrutura e desígnio do livro do Apocalipse. Há quem o considere uma descrição em imagens orientais de acontecimentos contemporâneos; outros como destinado a apresentar as diferentes fases da vida espiritual da Igreja; outros, como designado a desvendar os principais acontecimentos na história da Igreja e do mundo em sua ordem cronológica; ainda outros presumem que ele é uma série, falando em termos figurados, de ciclos; cada visão ou série de visões se relaciona aos mesmos acontecimentos sob diferentes aspectos; sendo o fim, e a preparação para o fim, apresentados repetidamente; e o grande tema, a vinda do Senhor e o triunfo de sua Igreja.[6]

O ponto de vista mais comumente aceito do conteúdo geral do livro, por aqueles que adotam o método cronológico, é o apresentado de forma tão clara na admirável e pequena obra do dr. James M. Macdonald (agora de Princeton, New Jersey).[7] Segundo este ponto de vista, a introdução está contida nos capítulos 1-3; a segunda parte relata as perseguições judaicas e a destruição daquele poder, nos capítulos 4-11; a terceira parte relata as perseguições pagãs, e o fim do poder perseguidor pagão, nos capítulos 11.15-13.10; a quarta parte relata as perseguições e os erros papais e seu fim, nos capítulos 13.11-19; e a quinta parte relata o último dia de glória, a batalha de Gogue e Magogue, o juízo final, e o estado celestial, nos capítulos **20-22.**

Luthardt pode ser considerado representante dos defensores da teoria de que a seqüência histórica dos acontecimentos não se destinava a ser exposta no Apocalipse. As três obras do Apóstolo João contidas no Novo Testamento: o Evangelho, as Epístolas e o Apocalipse, segundo Luthardt, formam um todo belo e harmonioso; como fé, amor e esperança se entrelaçam, assim fazem esses escritos de João, embora cada um tenha sua própria característica; a fé é proeminente no Evangelho; o amor, nas Epístolas; e a esperança, no Apocalipse. O tema do Livro do Apocalipse é: “Eis que ele vem”. Luthardt admite que os comentaristas

diferem grandemente quanto aos pontos de vista de seu significado, e que, a

princípio, parece muito saturado de enigmas; mas acrescenta:[8] “Quem quer que esteja familiarizado com as profecias antigas, e se entregue com amorosa confiança a este livro, logo descobrirá o caminho certo que o conduz em segurança através de todos os seus labirintos”. Essa é a experiência de todo o comentarista no que lhe diz respeito, por mais que ele fracasse em satisfazer a seus leitores de que seu caminho é o certo. O principal princípio da exposição de Luthardt é: “Que o Apocalipse de João não visa os acontecimentos da história, quer da Igreja, quer do mundo. Ele contempla o fím. Descobrimos que seu conteúdo é o antagonismo da Igreja e do mundo, e o resultado de seu conflito; seu tema é a vinda de Cristo. Os acontecimentos da história anteriores à consumação são apreendidos até onde se conectam ao resultado final. Essa consumação não se revela cronologicamente, mas é sempre apreendida de novo a fim de conduzir-nos por um novo caminho até o fim”.[9] Uma coisa é certa, ou seja, que o Apocalipse contém a série de predições comuns a todos os profetas; as defecções do povo de Deus; as perseguições de seus inimigos; os terríveis juízos sobre os perseguidores; e o triunfo e a bem-aventurança finais dos eleitos. Sob diferentes formas, essa é a idéia principal de todas as revelações que Deus viu adequar-se à sorte de sua Igreja aqui na terra; e essa é a idéia principal do Apocalipse. Segundo Luthardt, a primeira visão, 1.9-3.22, diz respeito ao atual estado da Igreja; a segunda visão, 4.1-8.1, diz respeito a Deus e ao mundo; a terceira visão, 8.2-11.19, diz respeito ao juízo sobre o mundo e à consumação da associação pactuai com Deus; a quarta visão, 12-14, diz respeito à Igreja e ao poder anticristão mundial; esta seção contém a visão da mulher que deu à luz um filho varão; e em 12.1813.18, o Anticristo e o falso profeta; em 14, a Igreja do fim e o juízo sobre o mundo anticristão; e a quinta visão, 15-22, diz respeito ao derramamento da ira sobre o mundo e à redenção da Igreja.

É característica do Apocalipse que ele apreende e expande as predições escatológicas das primeiras porções da Escritura. O que no Velho Testamento e nas Epístolas do Novo Testamento é exposto em um só símbolo e na forma concreta, no Apocalipse é apresentado sob dois ou mais símbolos representando os elementos constitutivos do todo. Assim o Anticristo é predito em Daniel sob o símbolo de “o pequeno chifre”, e na Epístola de Paulo aos Tessalonicenses, sob o título de o Homem do Pecado. O Anticristo, como assim descrito, inclui um elemento eclesiástico e um profano; uma Igreja apóstata investida com poder imperial e secular. No Apocalipse, esses dois elementos são representados separadamente e unidos: uma mulher assentada sobre uma besta com dez chifres. A mulher é a Igreja apóstata; a besta é o símbolo do poder profano pelo qual se acha apoiada. Portanto, a destruição de um não envolve a destruição do outro.

Segundo a predição, no capítulo dezoito, os reis da terra, cansados da arrogância e da presunção da Igreja apóstata, se voltarão contra ela, a devastarão e a consumirão; ou seja, a despojarão de seu poder e glória externos. Portanto, a destruição da Babilônia, aqui predita, é compreendida pelo diligente estudante de profecia, Mr. D. N. Lord, não como subentendendo a ruína do papado, mas sua "desnacionalização" e espoliação.[10]

Por todas as Escrituras, a relação entre Deus e seu povo é ilustrada pela relação do esposo com sua esposa; portanto, a apostasia em relação a Deus é, nos antigos profetas, chamada de adultério. No Apocalipse, a Igreja, considerada fiel, é chamada a mulher; como apóstata, a adúltera ou meretriz; e como glorificada, a noiva, a esposa do Cordeiro. E em concordância com a analogia da Escritura que a meretriz, expressa nos capítulos 17 e 18, é compreendida como sendo a Igreja apóstata. Desta mulher se diz: (1.) Que ela se assenta sobre muitas águas. Isso é explicado em 17.15 como sendo seu amplo domínio: "As águas que viste, onde a meretriz está assentada, são povos, multidões, nações e línguas". (2.) Que ela seduziu as nações à idolatria; levando os habitantes da terra a embriagar-se com o vinho de sua fomicação. (3.) Que ela é sustentada, em sua blasfema pretensão de prerrogativas e poderes divinos, pelos reis e príncipes da terra. Ela é vista assentada sobre uma besta escarlate, cheia de nomes de blasfêmias, tendo sete cabeças e dez chifres. No versículo 12, lemos que esses dez chifres são dez reis, ou seja, na linguagem da profecia, dez reinos. (4.) Que ela assume posição entre e acima dos reis e príncipes da terra. Ela está "vestida de púrpura e escarlate, e adornada com ouro, pedras preciosas e pérolas". (5.) Que suas riquezas estão acima de qualquer avaliação. Isso é expresso extensamente no capitulo 18. (**6.**) Que ela é um poder perseguidor: "embriagada com o sangue dos santos e com o sangue dos mártires de Jesus". (7.) Que as reivindicações desse poder perseguidor, como transparece de Apocalipse 13.13, 14, hão de ser sustentadas pelos prodígios da mentira. "Também opera grandes sinais, de maneira que até fogo do céu faz descer à terra, diante dos homens. Seduz os que habitam sobre a terra por causa dos sinais que lhe foi dado executar diante da besta, dizendo aos que habitam sobre a terra que façam uma imagem à besta, àquela que, ferida à espada, sobreviveu". Portanto, descobrimos nessa descrição todas as peculiaridades que em Daniel e na Epístola aos Tessalonicenses são atribuídas ao Homem do Pecado, ou, ó **àvuKeípevoç,** o Anticristo. Não importa do que seja chamado tal poder. "Onde estiver o cadáver, aí se ajun-tarão os abutres." Qualquer ser humano; qualquer instituição; qualquer poder organizado que corresponda a essa descrição profética, se acha dentro das denúncias proféticas aqui registradas.[11] Tampouco importa o que aconteça depois desse

juízo sobre a Babilônia mística. Erguer-se-á outro Anticristo, essencialmente profano em seu caráter, como tantos que se anteciparam, o qual deterá o domínio universal e se porá contra Deus e seu Cristo com mais pretensões blasfemas, com um ódio ainda mais maligno contra a Igreja e um espírito ainda mais demoníaco do qualquer outro de seus predecessores, e isso de forma alguma nega a exatidão da interpretação dada acima das predições de João concernentes a Babilônia. Sobre

"A Babilônia é descrita:

Como um poder feminino.

Sedutora e abandonada, prevalecendo através de seu cálice de ouro.

É sucedida por dez reis anticristãos.

É incendiada pelos dez reis que, depois, lutam contra o Cordeiro.

É pranteada por seus cúmplices de crime.

Contém alguns algumas pessoas que serão de Deus até o fim.

Está estabelecida sobre as sete colinas.

O Anticristo é descrito:

Como um poder masculino.

Feroz e guerreiro, impondo suas reivindicações pela espada.

Uma apostasia final provocando a segunda vinda de Cristo para vingança.

Destruído, juntamente com os reis, na grande batalha contra o Cordeiro.

Não encontra ninguém para lamentar sua queda. Desastroso para a salvação de todos os seus seguidores. Começa em Jerusalém."

este ponto, diz Maitland: "Os dois grandes poderes cujos nomes são ostentados na profecia entram em contato histórico em um ponto singular. Onde a Babilônia termina, começa o Anticristo; os mesmos dez reis que destroem aquela dão seu poder a este. Quando os dez reis tiverem queimado Roma, tão completa será a ruína, que nenhum sinal de vida ou habitação será outra vez encontrado nela. Aqui, pois, está um timbre decisivo; Roma, portanto, está ainda de pé e o Anticristo ainda não veio: estamos ainda nos dias da Babilônia, quer

bebendo, quer recusando seu cálice de ouro". Nesta perspectiva, isto é, na pressuposição de que as profecias bíblicas acerca do Anticristo não têm pleno cumprimento em nenhum outro poder ou personagem exclusivamente anticristão, muitos dentre os mais eminentes escatologistas, como Auberlen e Luthardt, substancialmente concordam. A antiga predição de que Jafé habitaria nas tendas de Sem teve cumprimento toda a vez que os descendentes do último participaram da herança temporal ou espiritual dos filhos do primeiro; e teve seu final e grande cumprimento nos filhos de Jafé, participando das bênçãos da redenção, a qual havia de ser realizada na linhagem de Sem. Semelhantemente, é possível que as predições concernentes ao Anticristo tenham tido cumprimento parcial em Antioco Epífanes, em Nero e na Roma pagã, bem como no papado, e ainda pode ter cumprimento em algum grande poder anticristão que porventura apareça. É tão claro, pelo menos no tempo de Paulo, que haveria no futuro grande apostasia e um poder anticristão arrogante e perseguidor, o qual se tem concretizado, em todas as suas características essenciais, no papado, que o que quer que aconteça depois do Anticristo, naquela forma, é totalmente despojado e pisado sob os pés,[12] .

Ante o indevido tamanho que este volume já atingiu, toma-se inviável uma discussão mais plena deste tema. O leitor deve consultar a edição americana do *Smith s Dictionary of the Bible*, sob o verbete "Antichrist", para uma elaborada exibição dos diferentes pontos de vista que têm prevalecido na Igreja, e para um afirmação exaustiva da literatura do tema. *Doctor William Smith 's Dicitionary of the Bible.* Revisado e editado pelo professor H. B. Hackett, D.D., com a cooperação de Ezra Abbot, LL.D., Bibliotecário Assistente de Harvard College. Nova Iorque, 1870.

A Doutrina Católico-Romana do Anticristo

A opinião geral na Igreja primitiva era que o Anticristo era um homem com espirito satânico dotado de poder satânico, que surgiria antes da segunda vinda de Cristo. Jerônimo diz, em seu Comentário a Daniel: "Afirmamos o que todos os escritores eclesiásticos têm feito, a saber, que no fim do mundo, quando o império romano for destruído, haverá dez reis que dividirão o mundo romano entre si; e surgirá um décimo primeiro pequeno rei que subjugará três dos dez reis, ou seja, o rei do Egito, da África e da Etiópia, como futuramente demonstraremos. E estes sendo mortos, os outros sete também se submeterão. 'E eis', diz ele, 'que o carneiro tinha os olhos de homem.' Diz-se-nos isso para que não presumamos ser ele um diabo ou demônio, como pensam alguns, mas um homem em quem Satanás habitará plena e fisicamente. 'E uma boca que falava grandes coisas', porque ele é 'o homem do pecado, o filho da perdição, que se assenta no santuário de Deus, como se fosse o próprio Deus"'.[13]

Substancialmente, o mesmo ponto de vista prevaleceu durante a Idade Média. Entretanto, alguns dos teólogos da Igreja Latina viram que o desenvolvimento do Homem do Pecado estava ocorrendo na própria Igreja e se conectava a uma apostasia geral da fé. Portanto, viram-se obrigados a ensinar suficientemente que a Igreja de Roma caminhava para a apostasia, e que o papado, ou alguns pontífices individualmente, iriam transformar-se no Anticristo anunciado nas Escrituras. O abade Joaquim de Foris (falecido em 1202), um franciscano, pôs-se em oposição ao espírito profano da Igreja de seu tempo, e seus seguidores, chamados “Spirituales”, chegaram a denunciar a Igreja de Roma como a Babilônia mística do Apocalipse. Isso foi feito com grande ousadia por João Pedro de Oliva (falecido em 1297), cujas obras foram formalmente condenadas como “blasfemas e heréticas”. Entre as passagens assim condenadas estão as seguintes: “A mulher está aqui em relação ao povo e ao império romano, tanto como ela existia anteriormente em um estado de paganismo, quanto como ela tem desde então existido, sustentando a fé de Cristo, ainda que, através de muitos crimes, praticando o meretrício com este mundo. E, portanto, ela é chamada de a grande meretriz; porque, afastando-se do culto fiel, do verdadeiro amor e dos deleites de seu Esposo, sim, de Cristo, seu Deus, ela aderiu a este mundo, suas riquezas e deleites; sim, por causa destes ela aderiu ao diabo, bem como aos reis, aos nobres e prelados, e a todos os amantes deste mundo”. “Ela disse em seu coração: Estou sentada como rainha - Estou em repouso; governo sobre meu reino com grande domínio e glória. Viúva, não sou - não estou destituída de bispos e reis gloriosos.”[14]

Os poetas Dante e Petrarca não só denunciaram as corrupções da Igreja de Roma, mas desde os tempos da Reforma a Igreja foi denunciada, por uma sucessão de teólogos ou eclesiásticos, como a Babilônia do Apocalipse que estava prestes a ser subvertida e passar por uma desolação.

Quando os reformadores, a uma só voz, pronunciaram o mesmo juízo e, fazendo pouca distinção entre a Babilônia e o Anticristo, denunciaram o papado como o poder anticristão predito por Daniel, Paulo e João, os romanistas saíram em campo para defender sua Igreja contra tal denúncia. Belarmino, o grande advogado da causa do romanismo, dedica extensa dissertação à discussão sobre o tema, a qual constitui o terceiro livro de sua obra: “De Romano Pontífice”. Os pontos que ele pressupõe são: Primeiro, que a palavra “anticristo” não pode significar, como pensam alguns protestantes, “substituto ou vigário” de Cristo, mas um oponente de Cristo. Nisto todos os partidos estão agora de acordo. Segundo, que o Anticristo é “unus homo”, de não “genus hominum”. Os

Centuriators de Magdeburgh[15] disseram: “Docent [Apostoli] Antichristum non fore unam aliquam tantum personam, sed integrum regnum, per falsos doctores in templo Dei, hoc est in Ecclesia Dei presidentes, in urba magna, que habet regnum super reges terre id est, in Romana civitate, et império Romano, opera diaboli, et fraude, et deceptione comparatum”. Belarmino esforçou-se por refutar este ponto de vista, impugnando os argumentos de Calvino e Beza em seu apoio. Com esta opinião também concordam os principais intérpretes protestantes de nossos dias, como supracitado. Segundo os pontos de vista já mencionados, é possível haver no futuro um grande poder anticristão, concentrado em um governante individual, o qual será totalmente destruído na vinda do Senhor, e ao mesmo tempo pode-se manter a crença de que o Anticristo descrito por Daniel e Paulo não é um homem, mas uma instituição ou poder organizado, tal como um reino ou o papado.

A terceira posição assumida por Belarmino é que o Anticristo é ainda futuro. E assim ele se esforça por deixar bem claro que o papado não é o Anticristo. Mas, como se acabou de dizer, mesmo que um anticristo, e mesmo que o Anticristo κοστ’ êÇoxpv, estiver ainda por vir, isso não provaria que o papado não é o poder predito pelo Apóstolo como o Homem do Pecado e a Babilônia mística, como predita no Apocalipse.

Belarmino afirma que o Espírito Santo nos dá seis sinais do Anticristo, à luz dos quais fica em evidência que ele ainda não apareceu. Dois desses sinais precedem sua vinda: a proclamação universal do evangelho e a completa destruição do império romano; dois irão acompanhá-lo, a saber, a pregação de Enoque e Elias e perseguições tão severas que farão cessar todo o culto público de Deus; e dois acompanharão seu aparecimento; sua total destruição depois de três anos e meio; e o fim do mundo. A passagem que ele usa para provar que Enoque e Elias hão de vir e fazer oposição ao Anticristo, e preservar os eleitos, são Malaquias 4, Eclesiástico 44 e 48, Mateus 17.11 (Disse Jesus: “Elias de fato virá primeiro e restaurará todas as coisas”) e Apocalipse 11.3, onde é predito o aparecimento das duas testemunhas, que profetizariam dois mil e duzentos e seis dias. Uma vez que os intérpretes evangélicos modernos concordam com Belarmino em tantos outros pontos, também concordam com ele em ensinar que haverá um segundo aparecimento de Elias, antes da segunda vinda de Cristo. Luthardt entende Mateus 17.11 como uma predição do reaparecimento do profeta do Velho Testamento. Ele

será uma e Moisés será a outra testemunha apresentada em Apocalipse 11.3.

Naturalmente, diz Luthardt, Elias e Moisés reaparecerão em um sentido no qual Elias apareceu na pessoa de João Batista.[16]

Em quarto lugar, segundo Belarmino, o Anticristo há de ser um judeu, provavelmente da tribo de Dã. Ele reivindicará ser o Messias, e tal reivindicação será reconhecida pelos judeus. Em virtude de sua messianidade, ele se porá contra Cristo e se colocará no seu lugar, arro-gando a reverência, a obediência, o domínio universal e a autoridade absoluta, que legitimamente pertencem ao Senhor Jesus Cristo. A sede de seu domínio será Jerusalém. No templo restaurado, na cidade santa, ele assumirá seu trono como Deus e se exaltará acima de tudo o que se chama Deus. Ele é chamado "o pequeno chifre", porque os judeus são, comparativamente, um pequena nação. Ele, porém, subjugará um reino após outro até que seu domínio, como um soberano profano, se tome absolutamente universal. A autoridade evocada para este ponto de vista é principalmente aquela dos pais, muitos dos quais ensinaram que o Anticristo haverá de ser um judeu da tribo de Dã. Aqueles pais, bem como seus seguidores, apelaram para Gênesis 49.17, onde lemos: "Dã será serpente junto ao caminho, uma víbora junto à vereda, que morde os talões do cavalo e faz cair seu cavaleiro por detrás". E também Apocalipse 7, porque, na contagem das tribos, das quais cento e quarenta e quatro mil foram selados, o nome de Dã é omitido. Belarmino argumenta que, à luz de João 5.43, o Anticristo há de ser um judeu: "Eu vim em nome de meu Pai, e [vós, judeus] não me recebeis; se outro vier em seu próprio nome, certamente [vós, judeus] o recebereis". Ou seja, o recebereis como o Messias; mas os judeus, como argumenta Belarmino, jamais receberiam como o Messias alguém que não fosse judeu. A principal base bíblica da opinião de que o Anticristo há de ser um judeu se fundamenta em Apocalipse 11.8, onde lemos ser a sede de seu domínio a grande cidade: "onde também nosso Senhor foi crucificado". Em resposta a este argumento, pode-se dizer: primeiro que, admitindo-se que a Jerusalém literal há de ser a sede do reino do Anticristo, não se segue que, ou ele ou seu reino, não será judeu. Muitos intérpretes sustentam que os judeus, em vez de serem os defensores do Anticristo, serão os principais objetos de sua malícia, e que será perseguindo-os e oprimindo-os que ele tomará posse de sua cidade santa e profanará seu templo de modo muito mais atroz do que o templo foi profanado por Antíoco Epífanes. E, segundo, intérpretes tão diferentes, como Hengstenberg e Mr. David N. Lord, concordam em entender as predições de Apocalipse 11 como uma referência, não a Jerusalém e seu templo, literalmente, mas àquilo de que eram símbolos. A Nova Jerusalém é o símbolo da Igreja purificada e glorifícada; a cidade onde nosso Senhor foi crucificado, o símbolo da Igreja profana e nacionalizada.[17]

Em quinto lugar, quanto à doutrina do Anticristo, tudo se deduz da pretensão de ser ele Cristo. Ao reivindicar ser o Messias predito pelos profetas, ele estará reivindicando ser o

único objeto de culto. Que ele não admitirá nenhum outro Deus, falso ou verdadeiro, nem quaisquer ídolos, Belarmino infere de 2 Tessalonicenses 2.4: "o qual se opõe e se levanta contra tudo que se chama Deus ou é objeto de culto". "Certum esf', diz Belarmino, "Antichristi persecutionem fore gravissimam et notissimam; ita ut cessent omnes publicae religionis ceremonias et sacrificia ... [Daniel xii.docet] Antichristum interdicturum omnem divinum cultum, qui in ecclesiis Christianorum exercetur."[18] E assim diz também Stapleton: "Pelli sane poterit in desertam ecclesia, regnante Antichristi, et illo momento temporis in deserta, id est, in locis abitis, in speluncis, in latibulis quo sancti se recipient, non incommode quaeretur ecclesia".[19] Durante o reinado do Anticristo, segundo as notas à versão romana do Novo Testamento em 2 Tessalonicenses 2, "Pode cessar o estado externo da Igreja Romana e da relação pública dos fiéis com ela. Todavia, não cessaria a honra e obediência devidas à sé romana, a sincera comunhão com ela, a prática secreta dessa comunhão e a confissão pública da mesma". Lemos ainda no versículo 4: "O grande Anticristo que virá no fim do mundo abolirá todas as demais religiões, verdadeiras e falsas; e substituirá o bendito sacramento do altar, no qual consiste principalmente o culto ao verdadeiro Deus, e também todos os ídolos dos gentios". "A oblação do sangue de Cristo", se diz, "será abolida entre todas as nações e igrejas do mundo."

Finalmente, acerca do reino e das guerras do Anticristo, o cardeal romano ensina: (1.) Que a partir de pequenas investidas, através de fraude e engano, ele logrará o reino dos judeus. (2.) Que haverá de subjugar e tomar posse dos três reinos, Egito, Líbia e Etiópia (Dn 11). (3.) Que, então, há de reduzir a sujeição os outros sete reinos mencionados pelo profeta; e (4.) Que, com inumerável exército, fará por algum tempo bem-sucedida guerra contra todos os cristãos, em todas as partes do mundo, e, finalmente, será vencido e completamente destruído, como descrito no capítulo 20 do Apocalipse.

À luz deste enfoque, parece que a doutrina dos teólogos romanos acerca do Anticristo concorda com aquela de um grande grupo de escritores protestantes modernos, nos seguintes pontos: (1.) Que ele há de ser um indivíduo, e não uma corporação, ou "genus hominum". (2.) Que há de ser um potentado secular. (3.) Que há de alcançar o domínio universal. (4.) Que há de ser, em seu caráter, ateu e irresponsável, cheio de intuito maligno contra Cristo e seu povo. (5.) Que, por

suas seduções e perseguições, quase chegará a ter êxito, por algum tempo, em banir do mundo a verdadeira religião. (**6.**) Que seu reinado será breve.

A principal diferença entre os primeiros protestantes e os intérpretes evangélicos modernos é que os primeiros identificam a Babilônia com o Anticristo; ou seja, atribuem ao mesmo poder as profecias de Daniel referidas ao pequeno chifre, a descrição dada pelo Apóstolo em 2 Tessalonicenses 2 e o relato da besta do capítulo 13 de Apocalipse e o do capítulo 17. Enquanto isso, os modernos, geralmente, distinguem entre as duas coisas. Consideram o papado como sob o símbolo da Babilônia; e o Anticristo como um príncipe profano, sob a besta que subiu do abismo.[20]

A grande verdade estabelecida nessas profecias é que, haveria um futuro no tempo não só de Daniel, mas também dos Apóstolos, em que existiria grande apostasia da Igreja; que essa apostasia seria anticristã (ou Anticristo), aliando-se com o mundo e tomando-se um grande poder perseguidor, e que os dois elementos, o eclesiástico e o profano, que entram nesse grande desenvolvimento anticristão, se fariam mais proeminentes altemadamente; às vezes agindo em harmonia, e às vezes em mútua oposição; e por isso às vezes são mencionados como um só poder, às vezes como dois distintos. Ambos, unidos ou separados, seriam finalmente alcançados por uma destruição definitiva quando o Senhor vier. O que é certo é que todo e qualquer poder, seja um ou mais, que corresponda às descrições dadas em Daniel 7 e 11 e com 2 Tessalonicenses 2, é o Anticristo no sentido bíblico do termo.

Assim, segundo a fé comum da Igreja, os três grandes acontecimentos que hão de preceder a segunda vinda de Cristo são a proclamação universal do evangelho, ou a conversão do mundo gentílico; a conversão nacional dos judeus; e o aparecimento do Anticristo.

CAPÍTULO IV

OS EVENTOS CONCOMITANTES DA SEGUNDA VINDA

Os acontecimentos que, segundo a doutrina comum da Igreja, devem acompanhar a vinda de Cristo são: primeiro, a ressurreição geral dos mortos; segundo, o juízo final; terceiro, “o fim do mundo”; e, quarto, a consumação do reino de Cristo.

§ 1. *A Ressurreição Geral*

O fato de que haverá uma ressurreição geral dos justos e dos injustos não é uma questão de dúvida entre os cristãos. Já em Daniel 12.2, 3, lemos: “Muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão, uns para a vida eterna, e outros para vergonha e horror eterno. Os que forem sábios, pois, resplandecerão como o fulgor do firmamento; e os que a muitos conduzirem à justiça, como as estrelas, sempre e etemamente”. Nosso Senhor repete esta predição sem nenhuma limitação. “Não vos maravilheis disto, porque vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo” (Jo 5.28, 29). Ainda: “Quando vier o Filho do Homem em sua majestade e todos os anjos com ele, então se assentará no trono de sua glória; e todas as nações serão reunidas em sua presença, e ele separará uns dos outros, como o pastor separa dos cabritos as ovelhas” (Mt 25.31, 32). Paulo, em seu discurso perante Félix (At 24.15), declarou sua fé pessoal e a de seus pais, dizendo que “haverá ressurreição, tanto de justos como de injustos”. João afirma: “Vi também os mortos, os grandes e os pequenos, postos em pé diante do trono. Então se abriram livros. Ainda outro livro, o Livro da Vida, foi aberto. E os mortos foram julgados, segundo suas obras, conforme o que se achava escrito nos livros. Deu o mar os mortos que nele estavam. A morte e o além entregaram os mortos que neles havia. E foram julgados, um por um, segundo suas obras” (Ap 20.12, 13).

O Tempo Dessa Ressurreição Geral

A representação uniforme das Escrituras sobre este tema é que essa ressurreição geral deverá ocorrer “no último dia”, ou na segunda vinda de Cristo. A mesma forma de expressão é usada para designar o tempo em que o povo de Cristo há de ressurgir, e o tempo em que ocorrerá a ressurreição geral. A Bíblia, excetuando-se a duvidosa passagem de Apocalipse 20.4-6, nunca fala de nenhuma outra, senão de uma só ressurreição. Os mortos, segundo as Escrituras, ressuscitarão concomitantemente, alguns para a vida eterna, e outros para a vergonha e o horror eterno. Quando Cristo vier, todos os que estiverem nos túmulos sairão, alguns para a ressurreição da vida, outros para a ressurreição da condenação. Quando 1

Tessalonicenses 4.16 afirma “Os mortos em Cristo ressuscitarão primeiro”, isso não significa que haverá duas ressurreições, uma daqueles que estão em Cristo, e

a outra daqueles que não estão nele. O Apóstolo está falando de um tema distinto. Ele conforta os tessalonicenses com a certeza de que seus amigos que dormem em Jesus não perderão a parte nas glórias da segunda vinda. Os que, então, estiverem vivos não estorvarão, ou seja, não precederão os que dormem; mas, os mortos em Cristo ressuscitarão antes que aqueles que estiverem vivos sejam transformados; e então ambos os grupos serão arrebatados para o encontro do Senhor nos ares. A passagem paralela é 1 Corintios 15.51, 52: “Eis que vos digo um mistério: nem todos dormiremos, mas transformados seremos todos, num momento, num abrir e fechar de olhos, ao ressoar da última trombeta. A trombeta soará, os mortos ressuscitarão incorruptíveis, e nós seremos transformados”.

Em 1 Corintios 15.23,24, o Apóstolo, ao falar da ressurreição, afirma: “Cada um, porém, por sua própria ordem: Cristo, as primícias; depois, os que são de Cristo, em sua vinda. E, então, virá o fim”. Esta passagem é amiúde entendida como a ensinar que a ressurreição ocorrerá na seguinte ordem: (1.) A de Cristo. (2.) A de seu povo. (3.) Então a do restante da humanidade. E, uma vez que a ressurreição de Cristo e a de seu povo são separadas por um longo intervalo, assim a ressurreição do povo de Deus e a ressurreição geral poderão também ser separadas por um intervalo de duração maior ou menor. Essa interpretação pressupõe que a palavra “fim”, como aqui usada, significa o fim da ressurreição. Entretanto, pode-se objetar a essa idéia: (1.) Que ela se opõe ao constante “usus loquendi” do Novo Testamento. O “fim”, quando assim usado, sempre significa, em outras partes, o fim do mundo. Em 1 Pedro 4.7, lemos: “O fim de todas as coisas está próximo”. Mateus 24.6: “Ainda não é o fim”; versículo 14: “Então virá o fim”. Assim em Marcos 13.7 e Lucas 21.9. Em todas essas passagens, o “fim” significa o fim do mundo. (2.) As expressões equivalentes servem para explicar o significado do termo. Os discípulos perguntaram a nosso Senhor: “Qual será o sinal de tua vinda e do fim do mundo?”. Em resposta a essa pergunta, Cristo disse que certas coisas teriam de acontecer, mas “ainda não é o fim”; e mais adiante: “então virá o fim” (Mt 24.3, **6**, 14). A mesma expressão ocorre no mesmo sentido em Mateus 13.39, 28.20 e outros lugares. (3.) O que imediatamente se segue no versículo 24 parece decisivo em favor desta interpretação. O fim indicado é quando Cristo tiver entregue seu reino, ou seja, quando toda a obra da redenção tiver sido consumada. (4.) É ainda mais notável que, em 1 Corintios 15, Paulo não faz a mais leve referência à ressurreição dos ímpios, desde o início até o fim do capítulo. Todo o interesse está na ressurreição dos crentes. Isso foi o que os equivocados de Corinto negavam; e foi o que o Apóstolo se empenhava em provar ser certo e

desejável. Cristo certamente ressuscitou dos mortos; assim todo o seu povo ressuscitará; mas cada um em sua própria ordem: primeiro, Cristo; então, os que estão em Cristo; em seguida vem o fim; o fim de todas as coisas. Fazer isso referir-se a outra ressurreição geral seria introduzir um tema inteiramente estranho à questão em mãos.

Meyer, ainda que faça táÀoç, no versículo 24, referir-se à ressurreição, não obstante diz:[21] "Esta é a doutrina constante do Novo Testamento (deixando Apocalipse fora de questão), que está conectado com a vinda de Cristo o 'finis hujus sasculi', de modo que a segunda vinda é o término do tempo messiânico e o começo do futuro período do mundo".

Diz Luthardt:[22] "Então, não antes da ressurreição,... virá o fim; o fim não da ressurreição, que é a ressurreição de outros, antes que dos crentes, mas o fim absoluto; o fim da história". Se o fim de todas as coisas seguirá a ressurreição dos crentes, imediatamente ou depois de um longo período, é, a seus olhos, uma questão indiferente. Ele admite que o ponto de vista comum é que a vinda de Cristo, a ressurreição geral dos mortos, o juízo geral, o fim do mundo e os novos céus e a nova terra vão ocorrer contemporaneamente. Seu próprio ponto de vista é diferente.

Que o Novo Testamento ensina que a ressurreição geral ocorrerá ao tempo da segunda vinda, aparece:

1. À luz de passagens tais como as seguintes. Na passagem de Daniel, supracitada, lemos que os justos e os ímpios ressuscitarão concomitantemente; uns para a vida eterna, os outros para a vergonha e o horror eterno. Esta passagem é reiterada por nosso Senhor, ao dizer: "Vem a hora em que todos os que se acham nos túmulos ouvirão sua voz e sairão: os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem praticado o mal, para a ressurreição do juízo" (Jo 5.28, 29). Em Mateus 25.31, 32, lemos que, quando o Filho do Homem aparecer em sua glória, todas as nações se porão diante ele. O mesmo é dito em Apocalipse 20.12, 13. Em 2 Tessalonicenses 1.7-10, ensina-se que, quando o Senhor Jesus for revelado do céu, será feita vingança daqueles que não obedecem ao evangelho, para ser ele glorificado em todos aqueles que crêem. Em todas essas passagens se declara que a ressurreição dos justos será contemporânea à dos ímpios.

2. Outra classe de passagens ensina que a ressurreição dos justos ocorrerá "no

último dia", e portanto não mil antes dessa vinda. E assim Marta, falando de seu irmão Lázaro, disse: "Eu sei, replicou Marta, que ele há de ressurgir na ressurreição, no último dia" (Jo 11.24). Nosso Senhor, em João 6.39, diz que a vontade do Pai é "que nenhum eu perca de todos os que me deu; pelo contrário, eu o ressuscitarei no último dia". Esta declaração é repetida nos versículos 40,44,54; comparar 12.48: "a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia". É verdade que as expressões "o último tempo", "o último dia", "o fim dos dias", "o fim do mundo" são às vezes usadas na Escritura muito indefinidamente. Às vezes significam nada mais que "porvir". Mas esse não é o caso com a expressão èv xf) èoxáxp fipépq:, como usada nessas passagens. Em "o último dia" é um período conhecido e definido. Deve-se ter em mente também que, o que se prediz acontecer em "o último dia", diz-se em outros lugares que acontecerá quando Cristo aparecer em sua glória.

3. Uma terceira classe de passagens ensina que a ressurreição dos santos ocorrerá no dia do juízo e em conexão a esse evento. Segundo as representações comuns das Escrituras, quando Cristo vier pela segunda vez, os mortos ressuscitarão, todas as nações serão julgadas, e a presente ordem de coisas cessará. Os céus hão de reter a Cristo "até os tempos da restituição de todas as coisas" (At 3.21). Essa *àwomxáaxaoiç*, é "die Wiederherstellung aller Dinge in ihren frühem vollkommnem Zustand",[23] a restauração de todas as coisas a sua perfeita condição original. "Esta consumação pode ser chamada de 'restituição', em alusão a um círculo que retoma para si mesmo, ou, mais provavelmente, porque ele realmente envolve a cura de toda a desordem recuperável e a restauração à comunhão com a Deidade, de

tudo o que ele escolheu para que seja assim restaurado. Até que esse grande ciclo tenha efetuado sua evolução, e esse grande processo curativo tenha concretizado seu desígnio, o corpo glorificado do Cristo ressurrecto e assunto não só poderá, mas deverá, como um meio designado dessa concretização, ser residente no céu, e não na terra".[24]

A ressurreição geral é representada como que conectada ao juízo final, em Mateus 24.30, 31 e 25.31-46; 2 Tessalonicenses 1.7-10 e outros lugares. Sobre este ponto o dr. Julius Müller diz: "É a clara doutrina das Escrituras de que a ressurreição geral dos mortos, contemporânea com a transfiguração dos crentes então vivos sobre a terra, ocorrerá no fim do mundo (ou da história), no reaparecimento de Cristo para o juízo e para a glorificação de seu reino. ... Com essa comunhão com o reino de Cristo, e com ela conectado áuoláípcoau;

toO acóiaatoç rpúv kttò tfjç ôouleíaç Tfjç cjiGopâç, o Apóstolo, na profunda passagem de Romanos 8.19-23, apresenta, como igualmente conectada a esses eventos, a renovação da natureza da terra e sua exaltação a uma participação na glória dos filhos de Deus. Uma vez que o corpo humano se põe em íntima relação com a natureza,... é quase impossível formar alguma idéia da ressurreição do corpo ... sem pressupor uma exaltação correspondente do mundo externo como o palco de sua nova vida. Essa exaltação da natureza, os novos céus e a nova terra, pressupõe, segundo o Apóstolo, a destruição do mundo como é agora".[25] Com essas perspectivas, as quais concordam com a doutrina comum da Igreja, Lange confessa seu total assentimento.[26]

A única passagem que parece ensinar que haverá uma primeira e uma segunda ressurreição do corpo, sendo a primeira confinada aos mártires, e aos mais ou aos menos santos, e a segunda incluindo "o restante dos mortos", é Apocalipse 20.4-6. Deve-se admitir que essa passagem, focalizada em si mesma, parece ensinar a doutrina cujo fundamento é ela própria. Entretanto,

1. É uma sólida regra na interpretação das Escrituras que as passagens obscuras sejam explicadas em plena concordância com as passagens claras. É irracional fazer da linguagem simbólica e figurada da profecia e da poesia a norma para explicar a prosa clara e didática da Bíblia. Não é menos irracional tirar uma multidão de passagens de seu sentido natural para fazê-las concordar com uma única passagem de sentido duvidoso.

2. Apocalipse é um livro obscuro. Isso é reconhecido por quase todos os leitores com base em sua própria experiência e na interminável diversidade de interpretações às quais se tem submetido o livro.

3. A Biblia informa a respeito de uma ressurreição espiritual, bem como de uma ressurreição literal. Essa figura de linguagem é empregada em referência tanto a indivíduos quanto a comunidades. Do pecador morto em delitos e pecados, diz-se ser vivifica-do e ressurgido em Cristo Jesus (Rm **6**; Ef 2). Comunidades inteiras, quando soerguidas de um estado de depressão e miséria, são descritas em linguagem profética como que ressurgidas dos mortos (Rm 11.15; Is 26.19). "Portanto, profetiza e dize-lhe: Assim diz o Senhor Deus: Eis que abrirei vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo meu, e vos trarei à terra de Israel" (Ez 37.12). "Abrirei vossa sepultura, e vos farei sair dela, ó povo

meu, e vos trarei à terra de Israel." Mais que isso, lemos que Elias reviveu na

pessoa de João Batista; e, segundo uma interpretação comum, as duas testemunhas indicadas em Apocalipse são Moisés e Elias, que ressuscitarão, não pessoalmente, mas representados por homens cheios do mesmo espírito, dotados com dons similares e chamados a exercer os mesmos ofícios. Portanto, não seria inconsistente com a analogia da profecia se entendermos o Apóstolo, como aqui, a predizer que uma nova raça de seres humanos se erguerá tomada pelo mesmo espírito dos mártires, e viverá e reinará com Cristo mil anos. Segundo Hengstenberg, o Apóstolo viu no céu as almas dos mártires. Ali elas foram entronizadas. Essa foi sua primeira ressurreição. "Não pode haver dúvida", diz ele, "que por primeira ressurreição, aqui, temos de, inicialmente, entender aquele primeiro estágio de bem-aventurança."[27]

4. João não diz que o corpo dos mártires ressurgirá dentre os mortos. Ele diz: "Vi ainda as almas dos decapitados por causa do testemunho de Jesus". A ressurreição dos mortos nunca foi descrita assim nas Escrituras. Há um sentido no qual se diz que os mártires vivem de novo, mas nada se diz que eles voltam a ressurgir de seus sepulcros. É possível que a primeira ressurreição seja espiritual, e a segunda, literal. É possível haver um tempo de grande prosperidade na Igreja, quando será uma grande bênção dela participar. Afirma-se que não existe neste argumento força alguma, uma vez que o Apóstolo não fala de uma ressurreição de almas. Ele simplesmente diz que viu as almas dos mártires; como se expressa no capítulo 6.9: "Vi debaixo do altar as almas daqueles que tinham sido mortos por causa da palavra de Deus e por causa do testemunho que sustentaram". O profeta, em concordância com 20.4, primeiramente viu os mártires no estado de mortos, e então os viu vivos. Entretanto, o argumento não se fundamenta meramente no uso da palavra "almas", mas no fato de a ressurreição dos mortos nunca ser expressa nas Escrituras na forma em que se descreve aqui o reviver dos mártires.

5. A doutrina milenarista comum é que haverá uma ressurreição literal quando Cristo vier reinar pessoalmente sobre a terra, mil anos antes do fim do mundo, e que os santos ressurgidos habitarão aqui e participarão com Cristo das glórias de seu reino. Mas isso parece inconsistente com o que se ensina em 1 Coríntios 15.50. Paulo diz ali: "Isto afirmo, irmãos, que carne e sangue não podem herdar o reino de Deus, nem a corrupção herdar a incorrupção". Aqui se diz expressamente que nosso corpo, tal como ora é constituído, não está adaptado ao estado de coisas que existirá quando for inaugurado o reino de Deus. Todos nós deveremos ser transformados. Disso se segue que o corpo espiritual não está adaptado a nosso atual modo de existência; ou seja, que ele não é adequado nem

designado para um reino terrestre. Luthardt admite isso. Admite que o corpo renovado ou transfigurado pressupõe necessariamente uma terra renovada. Admite também que, quando os corpos dos crentes forem transformados assim, eles serão arrebatados da terra e habitarão com Cristo no céu. Quando Cristo manifestar-se, os seus serão manifestados com ele em glória. Bengel e outros depois dele tentam conciliar tais admissões com a teoria de um reino terrestre de glória, presumindo que os santos ressurgidos governarão nesse reino, não a partir da Jerusalém literal, mas do céu. Isso, todavia, implica introduzir uma idéia extrabíblica e conjetural.

6. Já se afirmou, ao fazer referência à restauração dos judeus à sua própria terra, que toda

a teoria de um esplêndido reinado terrestre é relíquia do judaísmo, e externa à espiritualidade do evangelho,[28]

Tudo isso é expresso com modéstia e submissão. A experiência na interpretação da profecia a cumprir-se ensina que ela é muito precária. Há boas razões para crer que as predições acerca da segunda vinda de Cristo, e os acontecimentos que a acompanham e a seguem, propiciarão frustrações aos comentaristas pelo modo como se cumpriram as profecias concernentes à primeira vinda.

§2. *O Juízo Final*

As Escrituras são ricas em passagens que apresentam Deus como o governante moral dos homens; as quais declaram que ele haverá de julgar o mundo segundo a justiça. A Bíblia o apresenta como o Juiz de nações e de indivíduos; como o vingador dos pobres e dos perseguidos. Ela é igualmente rica em promessas e ameaças, bem como ilustrações dos justos juízos de Deus. Portanto, nada é mais claro do que o fato de os homens, neste mundo, estarem sujeitos ao governo moral de Deus. Além disso, a Bíblia também ensina que há um futuro estado de recompensa e castigo, no qual as iniqüidades e as anomalias, aqui permitidas, serão ajustadas. Segundo alguns, isso é tudo o que a Bíblia ensina sobre o tema. O que se diz do castigo dos perversos e da recompensa dos justos se deve entender por esse prisma geral. Esta é a doutrina da escola comum dos racionalistas.[29] Bretschneider[30] [31] admite, contudo, que a razão nada tem que objetar à doutrina da Igreja sobre este tema adequadamente entendido.

Um segundo ponto de vista do último juízo pressupõe que ele é um processo que

está em desenvolvimento. No Velho Testamento, o período messiânico é expresso como o “último dia”, “o último tempo”, “o fím dos dias”, “o fim do mundo”, e é representado como um tempo de conflito e juízo. Os judeus esperavam que, quando o Messias viesse, os mais severos juízos recairiam sobre os pagãos, e que o povo escolhido seria grandemente exaltado e abençoado. Esse era o dia do juízo. Os que apresentam substancialmente a mesma interpretação das profecias veterotestamentárias sustentam que o dia do juízo cobre todo o período entre a primeira e a segunda vinda de Cristo.

Uma terceira doutrina declara que o mundo, em seu progresso, corrobora todas as manifestações possíveis de Deus, de sorte que, segundo a máxima estereotipada de Schelling, Díe Weltgeschichte ist das Weltgericht; a história do mundo é o juízo do mundo. Os pré-milenaristas utilizam precisamente as mesmas palavras, ainda que não no mesmo sentido filosófico. Para eles, “julgar” é reinar; e, quando Cristo vier estabelecer seu reinado pessoal na terra, então começará o último juízo, e “o juízo de Deus é a administração do governo de Deus”."

Pode-se mencionar ainda uma quarta teoria. Há certas leis imutáveis, ou independentes,

como alguns preferem, da vontade de Deus, ou dependentes de sua constituição voluntária, que asseguram que os justos sejam felizes e os ímpios, miseráveis; e isso é tudo o que, ou a razão ou as Escrituras, propriamente entendidas, ensinam sobre recompensas e castigo.

Uma quinta doutrina consiste em que o dia do juízo é uma dispensação futura alongada, como se acaba de mencionar, a começar com a segunda vinda de Cristo e a prosseguir durante os mil anos de seu reinado pessoal sobre a terra. Esta teoria está conectada à doutrina da vinda pré-milenial de Cristo.

A Doutrina da Igreja

Por doutrina da Igreja entende-se aquela doutrina que é sustentada pela Igreja universal: pelos romanistas e protestantes, no Ocidente, e pelos gregos, no Oriente. Essa doutrina inclui os seguintes pontos:

1. O juízo final é um evento futuro concreto (não um processo prolongado) no qual finalmente ficará determinado e publicamente manifestado o destino etemo dos homens e dos anjos. Que esta é a doutrina da Biblia, prova-se com passagens

como Mateus 11.24: “Digo-vos, porém, que menos rigor haverá, no Dia do Juízo, para a terra de Sodoma do que para contigo”. Mateus 13.30: “Deixai-os crescer juntos até à colheita, e, no tempo da colheita, direi aos ceifeiros: ajuntai primeiro o joio, atai-o em feixes para ser queimado; mas o trigo, recolhei-o em meu celeiro”; versículo 39: “O inimigo que o semeou é o diabo; a ceifa é a consumação do século, e os ceifeiros são os anjos”; versículo 49: “Assim será na consumação do século: sairão os anjos, e separarão os maus dentre os justos”. João 12.48: “Quem me rejeita e não recebe minhas palavras tem quem o julgue; a própria palavra que tenho proferido, essa o julgará no último dia”. Atos 17.31: “Porquanto estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça”. Romanos 2.5: “Mas, segundo tua dureza e coração impeniten-te, acumulas contra ti mesmo ira para o dia da ira e da revelação do justo juízo de Deus”. 1 Coríntios 4.5: “Portanto, nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor”. É verdade que a palavra “dia”, na Escritura, é ffeqüentemente empregada para um período indefinido; como “o dia do Senhor” é o tempo do Senhor. E, portanto, não se segue do uso desse termo que o juízo irá começar e terminar no espaço de vinte e quatro horas. Não obstante, a forma em que se emprega a palavra neste contexto e nas circunstâncias que acompanham o juízo mostra que o termo pretende comunicar um período definido e limitado, e não uma dispensação prolongada. A manifestação de Cristo, a ressurreição dos mortos e a reunião das nações não são acontecimentos que irão estender-se ao longo dos anos ou séculos.

2. Cristo será o Juiz: “E o Pai a ninguém julga, mas ao Filho confiou todo julgamento, a fim de que todos honrem o Filho do modo por que honram o Pai. Quem não honra o filho não o Pai que o enviou” (Jo 5.22, 23). “E [o Pai] lhe deu autoridade para julgar, porque é o Filho do Homem” (v. 27). Pedro, em Atos 10.34-43, diz que Deus “ungiu a Jesus de Nazaré com o Espírito Santo e com poder”; “ressuscitou-o” dentre os mortos e “o manifestou publicamente” e “nos mandou pregar ao povo e testificar que ele é quem foi constituído por Deus Juiz de vivos e de mortos”. Paulo, em seu discurso na Colina de Marte, diz aos atenienses que Deus “estabeleceu um dia em que há de julgar o mundo com justiça, por meio de um varão que destinou e acreditou diante de todos, ressuscitando-o dentre os mortos” (At 17.31). E em 2 Coríntios 5.10, diz ele: “Porque importa que todos nós compareçamos perante o

tribunal de Cristo, para que cada um receba segundo o bem ou o mal que tiver feito por meio do corpo”. Nosso Senhor afirma que ele dirá aos ímpios: “Apartai-vos de mim, os que praticais a iniqüidade” (Mt 7.23; Lc 13.27). Em

todas as expressões gráficas dadas no Novo Testamento do processo do juízo final, Cristo é representado agindo como o Juiz. Sobre este ponto, deve-se observar: (1.) Que ele é descrito agindo em sua própria autoridade; e não meramente como o “Bevollmâchter”, ou plenipotenciário de Deus. Por toda a parte no Novo Testamento, declara-se que nossa responsabilidade é em relação a ele. Vamos ser postos em pé perante seu tribunal. Ele dirá: “Apartai-vos de mim, malditos”. É ele que trará a juízo todas as coisas secretas. (2.) Ele está assim qualificado a assentar-se em juízo sobre os homens e anjos; porque ele é onisciente e infinito em justiça e misericórdia. (3.) É especialmente apropriado que o homem Cristo Jesus, Deus manifestado na carne, seja o Juiz de todos os homens. Ele tem essa autoridade que lhe foi confiada em virtude de ser ele o Filho do Homem; “pois ele, subsistindo em forma de Deus, não julgou como usurpação o ser igual a Deus; antes, a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo, tomando-se em semelhança de homens; e, reconhecido em figura humana, a si mesmo se humilhou, tomando-se obediente até à morte, e morte de cruz”. Essa é a parte de sua exaltação, em virtude de haver ele consentido tomar-se obediente até a morte. Admite-se que aquele que foi condenado no tribunal de Pilatos seja entronizado no trono do juízo universal. É uma alegria e motivo de especial confiança para todos os crentes que aquele que os amou e por eles se entregou seja seu Juiz no último dia.

3. Esse juízo se efetuará na segunda vinda de Cristo e na ressurreição geral. Umas poucas passagens que apoiam este ponto são as seguintes: Na parábola do trigo e o joio (Mt 13.3743), já mencionada, somos informados de que a separação final entre os justos e os injustos ocorrerá no fim do mundo, quando o Filho do Homem enviar seus anjos a ajuntar de seu reino todas as coisas que causam escândalo. Isso implica que a ressurreição geral, a segunda vinda, e o último juízo são eventos contemporâneos. A Bíblia nada sabe de três vindas pessoais de Cristo: uma no tempo da encarnação; uma segunda antes do milênio; e uma terceira para julgar o mundo, Aquele que veio na carne há de vir uma segunda vez, sem pecado, para a salvação. Mateus 16.27: “Porque o Filho do Homem há de vir na glória de seu Pai, com seus anjos, e então retribuirá a cada um conforme suas obras”. Mateus 24.29-35 ensina que, quando surgir nos céus o sinal do Filho do Homem, todas as tribos da terra se lamentarão, e os eleitos serão congregados. Mateus 25.31-46 descreve todo o processo do juízo. Quando o Filho do Homem vier em sua glória, todas as nações serão reunidas perante ele, e ele as separará como um pastor separa as ovelhas dos cabritos; e ele então dirá aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai; e aos que estiverem à sua esquerda: Apartai-vos de mim, malditos. 1 Coríntios 4.5:

“Portanto, nada julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor, o qual não somente trará à plena luz as coisas ocultas das trevas, mas também manifestará os designios dos corações; e então cada um receberá seu louvor da parte de Deus”. Quando Cristo vier, efetuar-se-á o juízo geral. Em 2 Tessalonicenses 1.7-10, ensina-se que, quando o Senhor Jesus Cristo revelar-se do céu, será com um duplo propósito: tomar vingança daqueles que não conhecem a Deus, e ser glorificado em todos os que crêem. Lemos em 2 Timóteo 4.1: O Senhor Jesus Cristo “há de julgar vivos e mortos, por sua manifestação e por seu reino”. No capítulo 15 de 1 Coríntios, o Apóstolo ensina expressamente que a corrupção não pode herdar a incorrupção, de modo que nosso corpo atual de vileza será transformado antes que ingresse no reino de Deus; e essa transformação, do

natural em espiritual, do mortal em imortal, ocorrerá quando soar a última trombeta; e em Filipenses 3.20, 21, ele diz que ela ocorrerá quando Cristo vier do céu, o qual transformará nosso corpo à semelhança de seu próprio e glorioso corpo. Em todas essas diferentes formas, ensina-se que o juízo geral ocorrerá na segunda vinda de Cristo.

4. As pessoas que serão julgadas são seres humanos e anjos. Em várias passagens já citadas, lemos que Cristo há de vir para julgar “os vivos e os mortos”; lemos em outras que “todas as nações estarão em pé diante dele”; ainda em outras, que “todos nós compareceremos perante o tribunal de Cristo”; ainda em outras, que “retribuirá a cada um segundo suas obras”. Portanto, esse juízo é absolutamente universal; inclui tanto pequenos como grandes; e todas as gerações humanas. Com respeito aos anjos maus, lemos que Deus “os entregou a abismos de trevas, reservando-os para juízo” (2Pe 2.4). Lemos que Satanás é o deus deste mundo. O conflito no qual os crentes estão engajados nesta vida é com os principados e potestades e a perversidade espiritual nas regiões celestes, *kv rolç hovpauíoiç.* Tal conflito terá seguimento até a segunda vinda, quando Satanás e seus anjos serão lançados no poço.

Os teólogos mais antigos especularam sobre a maneira na qual o juízo será organizado, a fim de receber os incontáveis milhões de seres humanos que tiverem vivido desde o princípio do mundo até a consumação final, sendo todos congregados perante o trono do Filho do Homem. A resposta comum a tal dificuldade foi que o trono será tão exaltado e tão glorioso, que será visível, como o sol e a lua, de grande parte da superfície da terra simultaneamente. Entretanto, não há necessidade de nos preocuparmos com esse tipo de questões; tais descrições do juízo se destinam a ensinar verdades morais,

não fenômenos físicos que acompanharão o solene julgamento sobre o destino dos homens.

5. A base ou matéria do juízo são as obras feitas no corpo. Os homens serão julgados de conformidade com suas obras; os segredos do coração serão trazidos à luz. O juízo de Deus não se baseará nas profissões de fé ou nas relações dos homens, nem em suas aparências, nem na reputação que tiverem entre seus semelhantes, mas em seu verdadeiro caráter e conduta, por mais secretos e encobertos que sejam seus atos diante dos homens. De Deus não se zomba, e ele não pode ser enganado; o caráter de cada pessoa será claramente revelado: (1.) À vista de Deus. (2.) À vista do próprio ser humano. Todo o auto-engano será banido. Cada pessoa se verá como de fato aparece aos olhos de Deus. Sua memória provavelmente se revelará um registro de todos os seus atos e pensamentos e sentimentos pecaminosos. Sua consciência também ficará tão iluminada que reconhecerá a justiça da sentença que o justo Juiz pronunciará contra ela. Todos aqueles que Cristo condenar serão por si mesmos condenados. (3.) Haverá tal revelação do caráter de cada pessoa ante todos os que a rodeiam, ou diante de todos os que a conhecem, que a justiça da sentença de condenação ou absolvição será evidente. As representação das Escrituras não exigem de nós mais que isso.

Além dessas descrições gerais da Escritura, de que o caráter e a conduta dos homens constituem a base sobre a qual se pronunciará a sentença final, temos a clara indicação da Palavra de Deus de que o destino daqueles que ouvem o evangelho depende da atitude que adotem com respeito a Cristo. “Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que crêem em seu nome” (Jo 1.11, 12). Ele é Deus manifestado na came, e ele veio ao mundo para salvar os pecadores; todos aqueles que o recebem como seu Deus e Salvador são salvos, enquanto todos os que recusam reconhecê-lo e confiar nele, perecem. Já estão con-

denados, porque não crêem no nome do unigênito Filho de Deus (Jo 3.18). “ Quem crê no Filho tem a vida etema; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus” (Jo 3.36). Todo aquele que me confessar diante dos homens, eu também o confessarei diante de meu Pai que está no céu. Mas todo aquele que me negar diante dos homens, eu também o negarei diante de meu Pai que está no céu. Quando os judeus perguntaram a nosso Senhor: “O que faremos para realizar as obras de Deus?”,

sua resposta foi: “Esta é a obra de Deus, que creiais naquele que por ele foi enviado”. No solene relato dado do último juízo, em Mateus 25.31-46, o inquérito tem por base a conduta dos homens em relação a Cristo. E o Apóstolo diz: “Se alguém não ama o Senhor, seja anátema. Maranata!” (ICo 16.22). A base especial para a condenação sob o evangelho, portanto, é a incredulidade; a recusa em receber a Cristo no caráter em que ele é apresentado para nossa aceitação.

6. Os homens serão julgados com base na luz que tiverem individualmente. O servo que conheceu a vontade de seu Senhor e não a fez será castigado com muitos açoites; aquele, porém, que não a conhecia será castigado com poucos açoites. “Àquele a quem muito foi dado, muito lhe será exigido” (Lc 12.48). Paulo diz que os pagãos são inescusáveis, “porquanto, tendo conhecimento de Deus, não o glorificaram como Deus” (Rm 1.21); e estabelece o princípio de que os que pecam sem lei serão julgados sem lei; e os que pecaram sob a lei serão julgados pela lei (Rm 2.12).

7. No juízo do último dia será determinado inalteravelmente o destino dos justos e o dos perversos. Designar-se-á a morada final de cada classe. Isso é ensinado através das solenes palavras: “E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida etema” (Mt 25.46).

É inútil indagar até que ponto se devem entender literalmente as descrições bíblicas do processo do juízo final. Há duas coisas notáveis sobre as profecias das Escrituras que já foram cumpridas. A primeira é que o cumprimento tem sido, em muitos casos, bem diferente daquele que uma interpretação literal levou os homens a esperar. A outra é que, em alguns casos, elas foram cumpridas nos mínimos detalhes. Esses fatos devem levar-nos a ser modestos em nossa interpretação das predições que ainda não se cumpriram, satisfeitos que aquilo que agora não conhecemos o conheceremos depois.

§3.0 *Fim do Mundo*

Várias passagens das Escrituras falam especificamente da consumação final ou fim do mundo: “Em tempos remotos, lançaste os fundamentos da terra; e os céus são obra de tuas mãos. Eles perecerão, mas tu permaneces; todos eles envelhecerão como uma veste, como roupa os muda-rás, e serão mudados” (SI 102.25, 26). “Levantai os olhos para os céus e olhai para a terra embaixo, porque os céus desaparecerão como a íumaça, e a terra envelhecerá como um vestido, e

seus moradores morrerão como mosquitos; mas minha salvação durará para sempre, e minha justiça não será anulada" (Is 51.6). "Pois eis que eu crio novos céus e nova terra; e não haverá lembrança das coisas passadas, jamais haverá memória delas" (Is 65.17). "Passará o céu e a terra, porém as minhas palavras não passarão" (Lc 21.33). "A ardente expectativa da criação ktÍoiç aguarda a revelação dos filhos de Deus. Pois a criação está sujeita à vaidade, não voluntariamente, mas por causa daquele que a sujeitou, na esperança de que a própria criação será redimida do cativeiro da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus" (Rm 8.19-21). "Porque, deliberadamente, esquecem que, de longo tempo, houve céus bem como terra, a qual surgiu da

água e através da água pela palavra de Deus, pela qual veio a perecer o mundo daquele tempo, afogado em água. Ora, os céus que agora existem e a terra, pela mesma palavra, têm sido entesourados para fogo, estando reservados para o Dia do Juízo e destruição dos homens ímpios. ... Virá, entretanto, como ladrão, o Dia do Senhor, no qual os céus passarão com estrepitoso estrondo, e os elementos se desfarão abrasados; também a terra e as obras que nela existem serão atingidas.... Nós, porém, segundo sua promessa, esperamos novos céus e nova terra, nos quais habita justiça" (2Pe 3.5-13). "Vi um grande trono branco e aquele que nele se assenta, de cuja presença fugiram a terra e o céu, e não se achou lugar para eles" (Ap 20.11). "Vi novo céu e nova terra, pois o primeiro céu e a primeira terra passaram, e o mar já não existe" (Ap 21.1).

Observações

1. Essas passagens não devem ser entendidas como que predizendo grandes revoluções políticas e morais. É possível que algumas delas comportem tal interpretação; outras, porém, devem ser entendidas evidentemente em um sentido mais literal. Esse é especialmente o caso de 2 Pedro 3.6-13, onde o Apóstolo contrasta a destruição do mundo, através das águas do dilúvio, com a destruição através do fogo, destruição essa ainda futura. Caso se estabeleça o fato de que as Escrituras em parte claramente predizem a destruição do mundo no último dia, tal fato se toma uma regra para a interpretação das passagens mais complexas. Não há nada na destruição predita de nossa terra à parte da analogia com o curso da natureza. Estrelas uma vez claramente visíveis no firmamento, depois de breve período de inusitado esplendor, já desapareceram; ante toda a evidência, já foram queimadas. Os cientistas nos informam que há farta evidência de que a terra existiu uma vez em estado de fusão; e há causas em operação que são adequadas para reduzi-la àquele estado uma vez mais, sempre

que Deus entender ser oportuno colocá-las em operação.

2. A destruição aqui predita não significa aniquilação. *(a.)* O mundo há de ser queimado; a combustão, porém, não eqüivale à destruição da substância. É meramente uma mudança de estado ou condição. (*b.)* A destruição do mundo, através da água, e sua destruição, através do fogo, são fatos análogos; a primeira não foi aniquilação; portanto, a segunda não o será. (*c*.) A destruição mencionada é em outro lugar chamada TrodiYYÉveaía, regeneração (Mt 19.28); uma KtiOKKxáoTKOLç, restauração (At 3.21); um livramento do cativeiro da corrupção (Rm 8.21). O Apóstolo ensina que nosso corpo vil há de ser transformado à semelhança do glorioso corpo de Cristo, e que uma mudança similar há de ocorrer no mundo em que habitamos. Haverá novos céus e nova terra, justamente como teremos um novo corpo. Nosso corpo não será aniquilado, mas transformado, *(d.)* Não há evidência, nem nas Escrituras nem na experiência, de que qualquer substância já tenha sido aniquilada. Se força é movimento, ela pode cessar; mas cessação não é o mesmo que aniquilação; e a idéia comum em nossos dias, entre os homens da ciência, é que a força nunca é perdida; como dizem eles, é apenas transformada. Por mais que seja assim, não passa de presunção gratuita dizer que alguma substância nunca deixa de existir. Em todas as mudanças infindáveis e complexas que têm tido seguimento, desde o princípio, em nossa terra e por todo o universo, nada, até onde sabemos, já deixou de existir. Naturalmente, Aquele que cria pode destruir; a questão, porém, diz respeito ao propósito, não ao poder de Deus; e ele jamais, seja em sua Palavra, seja mediante suas obras, revelou seu propósito de destruir alguma coisa que uma vez criou.

Muitos dos antigos teólogos, especialmente entre os luteranos, entenderam que a Bíblia ensina a aniquilação absoluta de nosso mundo. Schmid[32] declara como sendo doutrina luterana que o mundo há de ser reduzido a nada (in Nichts sich auílõsen). Ele cita Baier, Hollaz e Quenstedt em apoio a seu ponto de vista. Diz Quenstedt:[33] “Forma consummationis hujus non in nuda qualitatum immutatione, alteratione seu innovatione, sed in ipsius substantire mundi totali abolitione et in nihilum reductione consistit”. Gerhard[34] assume o mesmo ponto de vista: “Forma consummationis dicimus fore non nudam qualitatum alterationem, sed ipsius substantiae abolitionem, adeoque totalem annihilationem, ut sic terminus a quo consummationis sive destructionis sit ‘esse,’ terminus vero ad quem ‘non esse’ sive nihil”. Ele admite, contudo, que muitos dos pais e o próprio Lutero estiveram do lado contrário. Ele cita Irineu, Cirilo de Jerusalém, Jerônimo, Agostinho e Crisóstomo como se pondo em favor da mutação e contra

a aniquilação. Lutero costumava dizer: “Os céus têm seu modo rotineiro de vestir-se; no futuro se vestirão de sua indumentária dominical”. A maioria dos teólogos reformados geralmente se opõe à idéia de aniquilação. Turrettin certamente o faz.[35] Uma de suas perguntas é: “Qualis futuris sit mundi interitus? An per ultimam conflagrationem sit annihilandus, an instaurandus et renovandus?”. Seu argumento é totalmente em prol da última.

3. O sujeito da transformação que há de ocorrer no último dia não é todo o universo material, mas nossa terra e o que lhe pertence, *(a.)* É verdade que a Bíblia diz: “Passarão o céu e a terra”, e por céu e terra as Escrituras amiúde querem dizer o universo; e, portanto, seria consistente com a linguagem da Escritura sustentar que todo o universo há de ser transformado no último dia. Era natural que esta interpretação fosse expressa na linguagem da Bíblia, visto que nossa terra era vista como o corpo central do universo, e o sol, a lua e as estrelas, como luminares subordinados, na intenção simplesmente de beneficiar os habitantes de nosso mundo. “Wenn der Tanz”, diz Strauss,[36] “zu Ende ist, blást der Wirth die Lichter aus.” O caso, contudo, assume um aspecto diferente quando descobrimos que nossa terra, e até mesmo nosso sistema solar, é meramente uma partícula na imensidão das obras de Deus. Uma das evidências inequívocas da origem divina das Escrituras consiste em que elas estão escritas em nível tão elevado, que todas as mutações da ciência humana ocorrem abaixo delas sem jamais entrar em colisão com seus ensinamentos. Podiam ser lidas por aqueles que criam que o sol se move em tomo da terra, sem que suas convicções se abalassem ante suas declarações; e podem ser lidas por nós, que sabemos ser a terra que se move em tomo do sol, com a mesma satisfação e confiança. Se o céu e a terra que hão de passar são todo o universo material, ou somente a nossa terra e seus céus atmosféricos, a linguagem das Escrituras deixa indefinido. Qualquer dos pontos de vista é perfeitamente consistente com o significado das palavras empregadas. A escolha entre os dois pontos de vista tem de ser determinada por outras considerações. (*b*.) A probabilidade é, *a priori,* esmagadora em prol da interpretação mais limitada. Algo tão estupendo como o desaparecimento de todo o universo, como o último ato do drama da história humana, seria totalmente fora de questão, (c.) A Bíblia se

preocupa com o homem. A terra foi amaldiçoada por sua transgressão. Essa maldição há de ser removida quando a redenção do homem estiver completa. A κτΐσις que ficou sujeita à vaidade pelo pecado do homem é nossa terra; e nossa terra é a kuoiç que há de ser libertada do cativeiro da corrupção. A mudança efetuada será no lugar onde o homem habita, *(d.)* Segundo o Apóstolo Pedro, é o

mundo que uma vez foi destruído por intermédio da água que há de ser consumido por intermédio do fogo. Mas ainda que as predições da Escritura se preocupem tão-somente com nossa terra, não se segue que o universo material durará para sempre. É possível que seja ele uma das grandes moradas provindas da maravilhosa operação de Deus na esfera do espaço infinito e no decurso das eras infindas.

4. Lemos que o resultado de tal mudança será a introdução de novos céus e nova terra. Isso se declara não só no uso desses termos, mas em chamar a mudança predita de "uma regeneração", "uma restauração", um livramento do cativeiro da corrupção e uma introdução à gloriosa liberdade do Filho de Deus. Esta terra, segundo a opinião comum, ou seja, esta terra renovada, há de ser a sede final do reino de Cristo. Este é o novo céu; esta é a Nova Jerusalém, o monte Sião onde se reunirá a assembléia geral e a igreja dos primogênitos inscritos no céu; os espíritos dos justos aperfeiçoados; esta é a Jerusalém celestial; a cidade do Deus vivo; o reino preparado para seu povo antes da fundação do mundo.

5. Naturalmente que, em si mesma, não é uma questão de interesse qual porção do espaço esses novos céus e nova terra ocuparão, ou de que material serão formados. Uma vez que os corpos ressurgidos dos crentes hão de ser corpos humanos, deverão ter uma habitação local, embora ela seja uma habitação não feita por mãos humanas, etema nos céus. Tudo o que sabemos sobre ela é que será gloriosa e adaptada aos corpos espirituais que os que estão em Cristo hão de receber quando ele vier a segunda vez para a salvação.

§ 4. *O Reino do Céu*

No relato feito do juízo final em Mateus 25.31-46, somos informados de que "dirá o Rei aos que estiverem à sua direita: Vinde, benditos de meu Pai! Entrai na posse do reino que vos está preparado desde a fundação do mundo".

1. No Velho Testamento foi predito que Deus estabeleceria um reino, *o* qual haveria de ser universal e eterno.

2. O Messias seria o Cabeça desse reino. Por toda a parte, no Velho Testamento, ele é apresentado como um rei. (Ver Gn 49.10; Nm 24.17; 2Sm 7.16; Is 9.6, 7; 11; 52; 53; Mq4; e SI 2; 45; 72; 110.)

3. Ele é chamado, por razões óbvias, nas Escrituras, indiferentemente, de reino

de Deus, reino de Cristo, reino do Filho do Homem (Mt 13.41) e reino do céu.

4. É descrito nos profetas em termos os mais laudatórios, em figuras tomadas por empréstimo em parte do estado paradisíaco do homem, em parte do estado da teocracia durante o reinado de Salomão.

5. Esse reino pertence a Cristo, não ao Logos, mas como o Filho do Homem, o Teantropo; Deus manifestado na carne.

6. Seu duplo fundamento, como apresentado na Bíblia, é a posse por parte de Cristo de todos os atributos divinos e sua obra de redenção (Hb 1.3; Fp 2.6-11). É em virtude de ele ser igual a Deus, "a si mesmo se humilhou, tomando-se obediente até a morte, e morte de cruz",

1

Esta qualificação se faz necessária. Os papistas, naturalmente, sustentam as verdades da religião natural; e muitas das doutrinas distintivas do evangelho. Isso tem de ser reconhecido. Não devemos negar que a verdade é verdade só porque é defendida pelos romanistas; nem devemos negar que onde a verdade está, ali podem estar seus frutos. Embora condenem o papado, os protestantes podem admitir, e alegremente admitem, que há entre os romanistas pessoas realmente piedosas como São Bernardo, Fénélon e Pascal, e sem dúvida milhares só conhecidos de Deus.

2

Essays Criticai andHistorical. Por John Henry Newman, Primaz do Oriel College, Oxford. Londres, 1871. *The Protestant Idea of Antichrist,* vol. ii, pp. 173-175.

3

The Protestant Idea of Antichrist, no vol. ii de seu *Essays Criticai and Historical,* p. 148.

4

In Danielem vii.20, 25; *Works,* Amsterdã, 1667, vol. v, pp. 109, 113.

5

Ibid. xii.12; *Ibid.,* p. 205 b..

6

The Prophecies of Daniel andthe Revelations ofSt. John, viewed in their MutualRelation, with an

Exposition of the Principal Passages. Por Carl August Auberlen, dr. Phil., licenciado e professor extraordinário de Teologia em Basílio. Edimburgo, 1856. Auberlen diz, na página 359: “A interpretação do Apocalipse pode ser reduzida a três grandes grupos. Primeiro, o ponto de vista histórico eclesiástico considera as revelações como um compêndio profético da história eclesiástica”. Este era o ponto de vista da Igreja primitiva. Seu principal representante na Alemanha é Bengel. Ele é geralmente adotado pelos intérpretes britânicos e franceses. A esta classe pertence Elliott, *HorceApocalypticce, ora Commentaryon the Apocalypse, Criticai andHistorical,* segunda edição, Londres, 1846; quatro volumes; e a obra de Gaussen de Genebra, intitulada *Daniel le Prophéte.* A segunda classe inclui os intérpretes alemães modernos que, negando qualquer predição real do futuro, confinam os pontos de vista de Daniel e João à sua história contemporânea. A esta classe pertencem Ewald, De Wette, Lücke e outros. O terceiro grupo inclui aqueles que admitem a inspiração divina das profecias e reconhecem a predição até mesmo de minudentes acontecimentos, mas negam que o Apocalipse tenha sido designado para servir como uma história detalhada do íuturo. “Seu objetivo é representar as grandes épocas e os principais poderes no desenvolvimento do reino de Deus, visto em sua relação com os reinos mundiais” (p. 361). A esta classe pertence o próprio Auberlen, que levou a bom termo a teoria com singular clareza e habilidade. Sua obra é excelentemente traduzida pelo rev. Adolph Saphir.

7

A Key to the BookofRevelation; with an Appendix. Por James M. Macdonald, ministro da Igreja Presbiteriana, Jamaica, L. I. Segunda edição. New London, 1848.

8

Die Lehre von den letzten Dingen, pp. 165-173; ver p. 173.

9

Ibid., p. 171.

10

An Exposition of the Apocalypse. Por David N. Lord. Nova Iorque, 1859, p. 502.

11

Auberlen, p. 293, cita com aprovação a seguinte passagem de John Michael Hahn *(Briefe undLieder über die Offenbarung. Works,* vol. v, § 6, Tübingen, 1820): “A meretriz não é somente a cidade de Roma, tampouco é unicamente a Igreja Católica Romana, à exclusão de outras, mas todas as igrejas e cada uma delas, inclusive as nossas, ou seja, toda a cristandade que está sem o Espírito e a vida de nosso Senhor Jesus, que se chama cristã, e que não tem a mente de Cristo nem o Espírito”. Embora dê à profecia esse escopo amplo, Auberlen, não obstante, acrescenta: “A Igreja Católica Romana é uma meretriz não só acidentalmente e ‘de facto’, mas em virtude de seu próprio princípio; ela tem a lamentável distinção de ser a meretriz kcíx’ *kíflxw,* a metrópole da prostituição, a mãe das meretrizes (Ap 17.5); é ela que, mais que qualquer outra, se vangloria, dizendo: ‘Estou sentada como rainha. Viúva, não sou. Pranto, nunca hei de ver’ (18.7), enquanto a Igreja Evangélica (Protestante) é, segundo seu princípio e credo fundamental, uma mulher pródiga; a Reforma foi um protesto da mulher contra a meretriz”.

12

The Apostle s School ofProphetic Interpretation: with its History down to the Present Time. Londres, 1849, p. 41. Mr. Maitland, na p. 42, apresenta a diferença entre Babilônia e o Anticristo na seguinte forma:

13

"Dicamus quod omnes scriptores ecclesiastici tradiderunt: in consummatione mundi, quando regnum destruendum est Romanorum, decem futuros reges, qui orbem Romanum inter se dividant, et undecimum surrecturum esse regem parvulum, qui tres reges de decem regibus superaturus sit, id est, 43gyptiorum regem, et Africas et TEthiopiae, sicut in consequentibus manifestius dicemus. Quibus interfectus, etiam septem alii reges victori colla submittent. 'Et ecce', ait, 'oculi quasi oculi hominis erant in comu isto.' Ne eum putemus juxta quorumdam opinionem, vel diabolum esse, vel dtemonem: sed unum de hominibus, in quo totus satanas habitaturus sit corporaliter. 'Et os loquens ingentia (2 Thess. ii.).' Est enim homo peccati, filius perditionis, ita ut in templo Dei sedere audeat, faciens se quai Deum." *In Danielem,* vii.8; *Works,* edição de Migne, vol. v, p. 531, a, b [667, 668],

14

The Apostle 's School of Prophetic Interpretation, de Maitland, p. 340; ver também *Kirchengeschichte,* de Guericke, sexta edição, Leipzig, 1846, vol, ii, pp. 223-226.

15

De Antichristo, cent. I, lib. ii, cap. iv; Basle, 1562, vol. i, pp. 434,435, da segunda coleção.

16

Lehre von den letzíen Dingen, Luthardt, p. 46.

17

Diz Mr. Lord: "O lugar onde Cristo foi crucificado era um espaço elevado e público fora dos muros de Jerusalém e em uma das principais entradas da cidade. A rua onde os corpos mortos das testemunhas hão de ser expostos representa, portanto, partes dos dez reinos, sustentando uma relação de conspicuidade e a importância para as hierarquias apóstatas, como aquela pela qual a grande entrada para Jerusalém passava ao longo do sopé do Calvário até a cidade; partes daqueles reinos dos quais aquelas hierarquias extensamente dividiam seu sustento, sua riqueza e seus adoradores". *An Exposition of the Apocalypse,* p. 297.

18

De Romano Pontífice, de Belarmino, Ill.vii; *Disputationes,* Paris, 1608, vol. i, pp. 721 e, 723 c.

19

Princip. Doct. cap. 2.

20

Ebrard diz: “Os reformadores e os teólogos antigos só erraram nisto: que identificaram a besta que devia permanecer três anos e meio, mencionada em Apocalipse 13, com a mencionada no capítulo 17. Ou seja, identificaram o papado com o reino do Anticristo”. *Christliche Dogmatik,* Kõnigsberg, 1852, vol. ii, p. 736.

21

Commentar über das Neue Testament, segunda edição, Gõttingen, 1849, vol. v, p. 323.

22

Lehre von den letzten Dingen, Leipzig, 1861, p. 127.

23

Exegetisches Handbuch zum Neuen Testamení, de De Wette, Leipzig, 1845, vol. i, parte 4, p. 48.

24

The Acts of the Apostles Explained. Por Joseph Addison Alexander. Nova Iorque, 1857, vol. i, p. 118,

25

Studien undKritiken, 1835, pp. 783-785.

26

Lehre von de letzen Dingen, 1841, pp. 246, 247.

27

The Revelation ofSí. John Expounded, edição de Edimburgo, 1852, vol. ii, p. 281.

28

A interpretação de toda esta passagem (Ap 20.1-6) é exaustivamente discutida na elaborada obra do rev. David Brown, de St. James’ Free Church, Glasgow, intitulada *Christ’s Secotid Corning: Will it be Pre-Milleniall,* capítulo x, edição de Nova Iorque, 1851, pp. 218 ss.

29

[5] *Instiiuitiones Theologicce,* de J. A. L. Wegscheider, lV.ii.99; quinta edição de Halle, 1826, pp. 614 ss.

30

Dogmatik der evangelisch-lutheríschen Kirche, § 172, terceira edição de Leipzig, 1828, vol. ii,p. 445.

31

The Last Times, por Joseph A. Seiss, D.D., Filadélfia, 1866, p. 141.

32

Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, por Heinrich Schmid, professor de Teologia em Erlangen;

Frankfurt e Erlangen, 1853, p. 506.

33

Theologia Didactico-Polemica, edição de Leipzig, 1715.

34

Loci Theologici, XXX.v.37; Tübingen, 1779, vol. xx, pp. 51,52.

35

Institutio, XX.v; edição de Edimburgo, 1847, vol. iii, p. 506.

36

[16] *Dogmatik,* § 104; Tübingen, 1841, vol. ii, p. 665.

que “Deus também o exaltou sobremaneira, e lhe deu o nome que está acima de todo nome, para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho, nos céus e na terra e debaixo da terra, e toda língua confesse que Jesus Cristo é Senhor, para glória de Deus Pai”. Todo o poder no céu e na terra foi entregue em suas mãos; e todas as coisas, xà rávta, o universo, foram postas debaixo de seus pés. Inclusive os anjos são seus espíritos ministradores, enviados por ele para ministrar àqueles que hão de ser os herdeiros da salvação.

Esse reinado messiânico ou mediador de Cristo, sendo assim inclusivo, apresenta-se em diferentes aspectos na Palavra de Deus. Contemplado como que se estendendo sobre todas as criaturas, é um reino de poder que, segundo 1 Coríntios 15.24, ele entregará a Deus o Pai quando tiver cumprido sua obra medianeira. Contemplado em relação a seu próprio povo na terra, é um reino da graça. Todos esses o reconhecem como seu Amo e Soberano absoluto. Todos eles confiam em sua proteção e se dedicam a seu serviço. Ele os rege e reina sobre eles, e submete todos os inimigos, deles e seu. Contemplado em relação a todo o corpo dos redimidos, quando for consumada a obra da redenção, é o reino de glória, o reino dos céus, no mais elevado sentido do termo. Sua condição de Cabeça sobre seu povo deve continuar para sempre, e seu domínio sobre aqueles que ele adquiriu com seu sangue jamais terá fim.

8. Uma vez que esse reino é assim multiforme, também é, em alguns de seus aspectos, progressivo. É representado na Escritura como passando por diferentes estágios. Na profecia, ele é descrito como uma pedra cortada sem auxílio de mãos, a qual se tomou uma grande montanha que encheu toda a terra. Em Daniel 7.14, lemos acerca do Messias que “lhe foi dado domínio, glória e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o sirvam”. Assim também no Salmo 2.8 está escrito sobre ele: “Pede-me, e eu te darei as nações por herança e as extremidades da terra por tua possessão”; no Salmo 72.11: “E todos os reis se prostrem perante ele; todas as nações o sirvam”; versículo 17: “E as nações lhe chamem bem-aventurado”; no Salmo 86.9: “Todas as nações que fizeste virão, prostrar-se-ão diante de ti, Senhor, e glorificarão teu nome”; em Isaías 49.6: “Também te dei *como* luz para os gentios, para seres minha salvação até à extremidade da terra”; em Habacuque 2.14: “Pois a terra se encherá do conhecimento da glória do Senhor como as águas cobrem o mar”; e em Malaquias 1.11: “Mas, desde o nascente do sol até ao poente, é grande entre as nações meu nome; e em todo lugar lhe é queimado incenso e trazidas ofertas puras, porque meu nome é grande entre as nações, diz o Senhor dos

Exércitos". As Escrituras são ricas de passagens de teor similar. Não só se assevera que o reino de Cristo há de abarcar paulatinamente extensão universal, mas seu progresso gradual é ilustrado de várias formas. Nosso Senhor compara seu reino a um grão de mostarda, que é a menor de todas as sementes; mas, quando cresce, se toma a maior entre as hortaliças; e ao fermento que uma mulher tomou e ocultou em três medidas de farinha, até que levedou toda a massa.

9. Ainda que Deus sempre tenha um reino sobre a terra, todavia o reino do qual falam os profetas começou em sua forma messiânica quando o Filho de Deus veio em carne. João Batista, o precursor de Cristo, veio pregando que o reino de Deus estava próximo. Lemos que nosso Senhor mesmo ia de uma vila a outra, pregando o reino de Deus (Lc 4.43; 8.1). Quando Pilatos lhe perguntou se ele era rei, sua resposta foi: "Tu dizes que eu sou rei" (Jo 18.37). Os Apóstolos, por onde iam, "testificavam do reino de Deus" (At 28.23). Sua missão era convocar os homens a receber o Senhor Jesus como o Cristo, o Messias ungido e predito, ou rei de seu povo, e a adorá-lo, a amá-lo, a confiar nele e obedecer-lhe como tal. Foram, pois, acusados de agir contra "os decretos de César, afirmando ser Jesus outro rei" (At 17.7). Os homens são exortados a buscar

primeiro o reino de Deus, como um bem presente. Ele é comparado a uma pérola ou tesouro, pelo qual era sábio que os homens tudo sacrificassem. Cada crente recebe Cristo como seu rei. Todos os que sinceramente o recebem constituem seu reino, no sentido em que os súditos leais de um soberano deste mundo constituem seu reino. Os que professam adesão a Cristo como rei constituem seu reino visível sobre a terra. Nada, pois, pode ser mais contrário ao claro ensino do Novo Testamento do que ser o reino de Cristo algo ainda futuro e não estar ainda inaugurado senão em sua segunda vinda. Isso é confundir sua consumação com seu começo.

10. Quanto à natureza desse reino, nosso Senhor mesmo nos ensina que ele não é deste mundo. Não é análogo aos reinos existentes entre os homens. Não é um reino de esplendor, riquezas ou poder terrenos. Não tem nada que ver com os assuntos civis ou políticos dos homens, exceto em suas relações morais. Suas recompensas e desfruto não são as coisas boas deste mundo. Lemos que ele consiste em "justiça, e paz, e alegria no Espírito Santo" (Rm 14.17). Cristo disse a seus ouvintes: "O reino de Deus está entre vós", A condição para a admissão nesse reino é a regeneração (Jo 3.5), a conversão (Mt 18.3) e a santidade de coração e vida, pois os injustos não herdarão o reino de Deus; nem ladrões,

nem avarentos, nem bêbedos, nem roubadores (ICo 6.9, 10; G1 5.21; Ef 4.5).

11. No intervalo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, é dito que haverá como um campo onde o joio e o trigo crescerão juntos até a colheita, que é o fim do mundo. Então, “mandará o Filho do homem os seus anjos, que ajuntarão do seu reino todos os escândalos e os que praticam a iniqüidade, e os lançarão na fornalha acesa; ali haverá choro e ranger de dentes. Então, os justos resplandecerão como o sol, no reino de seu Pai” (Mt 13.41-43). A experiência se alia às Escrituras para ensinar que o Reino de Cristo há de passar por muitas vicissitudes; terá momentos de depressão e períodos de exaltação e prosperidade. Não cabe duvidar que assim foi no passado. E a profecia lança suficiente luz, no tocante ao futuro, para ensinar-nos não apenas que tais alternâncias hão de continuar até o fim, mas, ainda mais claramente, que antes da segunda vinda de Cristo haverá um tempo de grande e constante prosperidade, seguido de um tempo de fracasso e sofrimento, de sorte que, quando o Filho do Homem vier, quase não se achará fé na terra. No capítulo anterior observamos que todas as nações se converterão, que os judeus hão de ser introduzidos e reenxertados em sua própria oliveira, e que sua restauração há de ser a ocasião e a causa de uma mudança da morte para a vida; ou seja, análoga à mudança de um corpo desfeito no túmulo a um impregnado de jovial atividade e poder. Desse período falam os antigos profetas em termos designados a enaltecer ao máximo as esperanças da Igreja. É um fato difícil de separar, em suas descrições, o que se refere a “esse último dia de glória” daquele que se relaciona com o reino de Cristo como consumado no céu. Assim também era difícil para o antigo povo de Deus separar o que, nas declarações de seus profetas, se referia à redenção do povo cativo na Babilônia daquilo que se refere à redenção maior a ser efetuada pelo Messias. Em ambos os casos é bastante simples satisfazer a Igreja. Houve uma redenção do cativeiro babilônico, e houve uma redenção efetuada por Cristo; e, semelhantemente, espera-se, haverá um período de glória milenial sobre a terra, e uma consumação ainda mais gloriosa da Igreja no céu. Esse período é chamado de milênio, porque lemos em Apocalipse sobre os últimos mil anos, expressão que, talvez, deva ser entendida literalmente. Entretanto, alguns pensam que significa um tempo prolongado de duração indefinida, como quando se diz que um dia é para o Senhor como mil anos. Outros, pressupondo que na linguagem profética um dia é posto por um ano, presumem que o assim chamado milênio é a duração de trezentos e sessenta e cinco mil anos. Durante esse período, seja mais longo

ou mais curto, a Igreja desfrutará de um tempo de paz, pureza e bem-

aventurança, como jamais experimentou.

A principal razão para presumir-se um estado glorioso da Igreja antes da segunda vinda é que os profetas representam a Igreja como próspera e gloriosa sobre a terra. Sabemos, porém, que quando Cristo voltar os céus e a terra se desvanecerão, e não se encontrará lugar para eles. A sede da Igreja, depois da segunda vinda, não será na terra, mas nos novos céus e na nova terra. Portanto, os ensinos das Escrituras de que o reino de Cristo há de estender-se sobre toda a terra, de que todas as nações devem servi-lo, e de que todo o povo o chamará bem-aventurado, devem referir-se a uma era anterior à segunda vinda de Cristo. Essa era é descrita como de prosperidade espiritual - Deus derramará seu Espírito sobre toda carne; o conhecimento será abundante em todos os lugares; as guerras cessarão até os confins da terra; e nada fará dano ou destruição em todo o santo monte de Deus. Isso não implica que não haverá pecado e dor no mundo durante esse longo período, nem que todos os homens serão verdadeiros cristãos. O joio há de crescer com o trigo até a colheita. Os meios da graça continuarão sendo necessários; a conversão e a santificação serão então o que sempre foram. O que se nos ensina a esperar do milênio é só uma medida mais elevada do bem que a Igreja já experimentou no passado. Esse, todavia, não é o fim. Depois desse bendito período e da apostasia que o seguirá, virá a consumação.

A Consumação

12. Quando Cristo voltar, ele será “admirado em todos os que creram” (2Ts 1.10). Os que então estiverem vivos serão transformados, em um abrir e fechar de olhos; seu corpo corruptível se revestirá de incorruptibilidade, e sua carne mortal se revestirá de imortalidade (ICo 15.51-53). Os que estiverem nos túmulos ouvirão a voz do Filho do Homem e sairão para a ressurreição da vida, seu corpo transformado como o corpo glorioso do Filho de Deus. Assim combinadas, ambas as classes estarão para sempre com o Senhor.

O lugar da morada final dos justos é às vezes chamada de casa, como quando o Senhor disse: “Na casa de meu Pai há muitas moradas” (Jo 14.2); e, às vezes, “uma cidade que tem fundamentos, cujo artífice e edificador é Deus” (Hb 11.10). Sob tal figura, ela é descrita como a nova ou Jerusalém celestial (Ap 21). Às vezes é mencionada como “uma pátria melhor, isto é, celestial” (Hb 11.16), um país através do qual flui o rio da água da vida e “ no meio da sua praça, de uma e outra margem do rio, está a árvore da vida, que produz doze frutos, dando o seu

fruto de mês em mês, e as folhas da árvore são para a cura dos povos. Nunca mais haverá qualquer maldição. Nela, estará o trono de Deus e do Cordeiro. Os seus servos o servirão, contemplarão a sua face, e na sua fronte está o nome dele. Então, já não haverá noite, nem precisam eles de luz de candeia, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus brilhará sobre eles, e reinarão pelos séculos dos séculos" (Ap 22.2-5). E às vezes a morada final dos redimidos recebe o nome de "novos céus e nova terra" (2Pe 3.13).

Sabemos que a bem-aventurança desse estado celestial é inconcebível: "Nem olhos viram, nem ouvidos ouviram, nem jamais penetrou em coração humano o que Deus tem preparado para aqueles que o amam" (ICo 2.9).

"Não sabemos, oh! não sabemos,

Que alegrias nos aguardam lá;

Que radiância de glória,

Que felicidade além de comparação".

Entretanto, é possível discernir: (1.) Que incompreensível bem-aventurança do céu surgirá da visão de Deus. Essa visão é bem-aventurada. Ela abençoa. Ela transforma a alma à imagem divina, irradiando nela a vida divina, de modo que se toma cheia da plenitude de Deus. Essa visão de Deus será na face de Jesus Cristo, em quem habita corporalmente a plenitude da glória divina. Deus é visto em forma de homem, essa manifestação de Deus na pessoa de Cristo é inconcebivelmente arrebatadora. (2.) A bem-aventurança da vida redimida virá não só da manifestação da glória, mas também do amor de Deus - aquele misterioso amor, imutável e infinito cujo fruto é a obra da redenção. (3.) A felicidade futura dos santos envolverá a indefinida expansão de todas as suas faculdades. (4.) A total isenção de todo e qualquer pecado e dor. (5.) A relação e comunhão com as mais excelsas inteligências do céu: patriarcas, profetas, apóstolos, mártires e todos os redimidos. (**6**.) Um constante crescimento em conhecimento e no útil exercício de todos os seus poderes. (7.) Uma posse segura e eterna de todo bem possível. E (**8**.) Infalíveis circunstâncias externas que servirão para o aumento de sua bem-aventurança.

§ 5. *A Teoria do Advento Pré-milenial*

A doutrina comum da Igreja supracitada consiste em que a conversão do mundo,

a restauração dos judeus e a destruição do Anticristo hão de preceder a segunda vinda de Cristo, evento que será acompanhado pela ressurreição geral dos mortos, o juízo final, o fim do mundo e a consumação da Igreja. Em oposição a esse ponto de vista, a doutrina de um advento pré-milenial de Cristo tem sido extensamente sustentada desde os dias dos Apóstolos até o tempo atual.[1] Segundo esse ponto de vista: (1.) As nações não se converterão, nem os judeus serão restaurados à sua posição na Igreja até a segunda vinda de Cristo. (2.) Seu advento será pessoal e glorioso. (3.) Ele se estabelecerá em Jerusalém como o Cabeça de um reino visivel e externo. (4.) Quando ele vier, os mártires, como dizem alguns, ou como crêem

outros, todos os que dormem em Jesus, ressuscitarão dentre os mortos e se associarão a ele nesse reino terreno. (5.) Os judeus se converterão, serão restaurados à sua própria terra, serão investidos com honras e prerrogativas especiais e serão os instrumentos na conversão do mundo. (**6**.) Esse reino será de grande esplendor, prosperidade e bem-aventurança, e durará mil anos; isso, contudo, como já mencionado, é entendido em sentidos diferentes. (7.) Depois de expirar o milênio, ocorrerão a ressurreição geral dos mortos, o fim do mundo e a consumação final da Igreja. Tais são os aspectos gerais do esquema que, com muitas modificações quanto a detalhes, é conhecido como a teoria do advento pré-milenial.

As principais objeções a esta doutrina foram apresentadas nas discussões dos vários tópicos incluídos sob o tópico geral da escatologia. Podem ser expressos sumariamente como segue:

1. É uma doutrina judaica. Os princípios adotados por seus defensores na interpretação da profecia são os mesmos que os adotados pelos judeus no tempo de Cristo; e levam, substancialmente, às mesmas conclusões. Os judeus esperavam que, quando o Messias viesse, ele estabeleceria um glorioso reino terreno em Jerusalém; que os que morreram na fé ressuscitariam dentre os mortos para participar das bênçãos do reinado do Messias; que todas as nações e povos sobre a face de toda a terra lhes seriam sujeitos; e que qualquer nação que não os servisse seria destruída. Todas as riquezas e honras do mundo estariam à sua disposição. O advento frustraram essas expectativas; e os princípios de interpretação profética, sobre os quais essas expectativas se fundamentavam, provaram ser incorretos.

2. Esta teoria é inconsistente com as Escrituras, visto que ela ensina que os

crentes somente ressuscitarão dentre os mortos quando Cristo vier; entretanto, a Bíblia declara que, quando ele aparecer, todos quantos se encontram nos túmulos ouvirão sua voz e sairão; os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; e os que tiverem feito o mal, para a ressurreição da condenação,

3. A Bíblia ensina que, quando Cristo vier, todas as nações comparecerão perante seu tribunal para juízo. Esta teoria ensina que o juízo final não ocorrerá apenas depois do milênio. Pode-se dizer que o juízo começará com o segundo advento e continuará durante o reinado de mil anos. Mas o juízo geral não pode ocorrer antes da ressurreição geral, e visto que a ressurreição geral, segundo esta teoria, não ocorrerá antes do milênio, tampouco o juízo geral.

4. As Escrituras ensinam que, quando Cristo vier a segunda vez sem pecado, para a salvação, então a Igreja assumirá seu estado eterno de exaltação e glória. Os que estiverem em Cristo, já falecidos nesta vida, ressuscitarão dentre os mortos e serão revestidos de seus corpos espirituais; e os que estiverem vivos serão transformados num instante, e assim estarão para sempre com o Senhor. Segundo esta teoria, em vez de o céu aguardar os santos ressurgidos, eles serão introduzidos em um reino meramente terreno.[2]

5. É inconsistente com todas as descrições dadas a respeito da glória e bem-aventurança dos santos falecidos presumir que na ressurreição eles descerão a um estado inferior de existência, degradados do céu à terra. O milênio poderia ser um grande avanço no presente estado da Igreja; porém, por mais que se possa exaltá-lo, ainda ficará muito aquém do céu. Este argumento se põe, pelo menos, contra a doutrina patrística do milênio.

6. O ponto de vista apresentado pelos pré-milenaristas do reino de Cristo sobre a terra é, em muitos aspectos, inconsistente com o relato bíblico de sua natureza, *(a.)* Ele será um reino secular. (*b*.) Sua bem-aventurança consistirá grandemente em prosperidade mundana. Embora os defensores modernos da doutrina tenham limitado os elementos mais abruptos incluídos na teoria de muitos dos pais sobre este tema, não obstante permanece o caráter essencial e terreno do reino. Os homens não serão como os anjos. Nascimentos e mortes continuarão não só durante o milênio, mas sem fim. Não que os crentes glorificados que terão ressurgido dentre os mortos se casarão e se darão em casamento, mas a raça humana prosseguirá indefinidamente a aumentar no futuro como crescera no passado.[3] (c.) A Bíblia ensina que a distinção entre judeus e gentios é abolida no reino de Cristo. Esta teoria ensina que, depois da segunda vinda, tal distinção

continuará e se fará maior do que antes. O templo de Jerusalém há de ser reconstruido; os sacrifícios, restaurados; e todos os detalhes do ritual mosaico, como descritos em Ezequiel, serão novamente introduzidos, *(d.)* A Bíblia ensina que, depois do fim do mundo, como descrito em 2 Pedro 3.10 e no Apocalipse, haverá novo céu e nova terra. Esta teoria ensina "a eterna perpetuidade da terra".[4] Somos informados de que "os fogos dissolventes de que fala Pedro se destinam 'à perdição dos ímpios'; e não à completa despovoação e destruição do mundo inteiro.... Homens e nações os sobreviverão e ainda continuarão a viver na carne".[5]

7. Esta teoria desacredita o evangelho. "A opinião mais comum", diz o dr. McNeile, "é que esta é a dispensação final, e que, através de um derramamento mais copioso do Espírito Santo, ela será magnificada e se dilatará na bem-aventurança predita pelos profetas, expandindo-se com judeus e gentios, ainda com o mundo inteiro, em um glorioso rebanho sob um só Pastor, Jesus Cristo o Senhor. Isso é reiterado dos púlpitos, da imprensa e das tribunas. É o clímax usual da exortação missionária, ou, melhor, da profecia missionária."[6] "A prevalecência universal da religião futura a ser desfrutada", diz Mr. Brooks, "não será efetu-

ada por algum ímpeto crescente fornecido pelos meios atuais de evangelização das nações, mas por uma estupenda exibição da ira divina sobre todos os apóstatas e ímpios."[7] A ira, contudo, jamais converteu uma única alma, e jamais o fará. Segundo Mr. Tyso, "As Escrituras declaram o desígnio do evangelho e o que ele há de efetuar; mas jamais dizem que ele converte o mundo. Seus poderes têm sido provados durante dezoito séculos, e jamais converteram realmente uma só nação, uma só cidade, nem mesmo uma única vila".[8] Na obra do rev. David Brown sobre a Segunda Vinda,[9] abundante evidência é apresentada dos escritos de Mr. Brooks, dr. McNeile e do rev. Mr. Bickersteth, com o fim de mostrar que aqueles nobres senhores ensinam que as Escrituras "serão suprimidas" no milênio. Outros meios, provavelmente, segundo dizem, farão outras revelações para a salvação dos homens. Qualquer teoria que desacredita assim o evangelho da graça de Deus só pode ser falsa. A comissão de Cristo à sua Igreja foi a pregação do evangelho a toda criatura debaixo do céu; Paulo diz que o evangelho é o poder de Deus para a salvação; que, mesmo sendo pedra de tropeço para o judeu e loucura para o grego, é a sabedoria de Deus e o poder de Deus; que agrada a Deus que, pela loucura da pregação, sejam salvos os que crêem; e ele ensina claramente (Rm 10.11-15) que não há outro meio de salvação. A ira, os juízos, as manifestações da glória visivel, bem como os

milagres, não se destinam à conversão das almas, nem são adaptados a tal fim.

8. Outra objeção à teoria pré-milenarista é a falta de consistência entre seus defensores e as conflitantes conclusões a que chegam. Professam adotar o princípio de interpretação literal. Interpretam literalmente as profecias relativas ao regresso dos judeus à sua própria terra; essas lhes prometem como nação o domínio sobre todas as demais nações da terra, a reconstrução do templo e a restauração do serviço no templo, a maior prosperidade secular e até mesmo a eterna perpetuidade de sua nação no mais elevado estado de bem-aventurança aqui na terra e "na carne". Todavia são forçados a abandonar seu literalismo quando chegam à interpretação das profecias que predizem que todas as nações da terra subirão a Jerusalém a cada mês e ainda a cada sábado. E mais ainda, vão ao extremo da interpretação figurativa ou espiritual para explicar as profecias referentes ao fim do mundo. O Apóstolo Pedro diz em termos expressos: "Os céus passarão com estrepitoso estrondo, e os elementos se desfarão abrasados". Isso eles negam. Dizem que somente algumas nações serão destruídas; que a terra não será despovoada; que a conflagração final produzirá menos mudança ou prejuízo do que fez o dilúvio".[10]

Máxima confusão também prevalece nos pontos de vista dos pré-milenaristas quanto à natureza do reino de Cristo. De acordo com certo ponto de vista, Cristo e seus santos ressurgidos e glorificados habitarão visivelmente na terra e reinarão mil anos; de acordo com outro, os santos ressurgidos viverão no céu, e não na terra, ainda mais do que os anjos fazem agora; não obstante, os sujeitos da primeira ressurreição, embora habitando o céu, governarão a terra; conforme outro ainda, é a nação judaica convertida e restaurada à sua própria terra que será a governante do mundo; e, segundo outro, a Bíblia divide os homens em três

classes: os gentios, os judeus e a Igreja de Deus. As profecias são relativas aos judeus e aos gentios, neste mundo, e não aos crentes ressurgidos e glorifícados. Outro ponto de vista parece afirmar que esta terra, que não será transformada pelo fogo do último dia mais do que o foi pelo dilúvio, será o único céu dos redimidos. O dr, Cumming e o dr. Seiss dizem que não desejam um céu melhor do que a terra isenta da maldição do pecado. O último diz:[11] "Minha fé é que essas mesmas colinas e vales ainda se alegrarão com os cânticos de uma redenção consumada, e esta terra ainda se tomará a fulgurante, bendita e eterna morada dos homens feitos gloriosos e imortais no corpo e na alma". Mais outro ponto de vista diz que há dois céus: um aqui e o outro lá no alto; duas Jerusaléns, ambas continuando para sempre: uma na terra e a outra no céu; uma feita com o

auxílio de mãos, e a outra sem o auxílio de mãos; ambas gloriosas e benditas, mas a terrena muito inferior à celestial; são igualmente círculos concêntricos, um dentro do outro; ambos infindáveis. Os homens continuarão para sempre na terra, vivos e mortos; felizes, porém não perfeitos, necessitando de regeneração e santificação; e, quando morrerem, serão trasladados para o reino lá do alto.

Portanto, parece que a tocha dos literalistas é um "ignis fatuus", conduzindo os que a seguem sem saber para onde. Não seria melhor permanecer no claro ensino doutrinai da Bíblia, em vez de confiar em exposições incertas de profecias não cumpridas? O que quase todos os cristãos crêem é: (1.) Todas as nações se converterão a Deus. Jesus reinará desde o nascente até o poente do sol. (2.) Os judeus serão reenxertados em sua própria oliveira e reconhecerão a nosso Senhor como seu Deus e Salvador. (3.) Todos os poderes anticristãos serão destruídos. (4.) Cristo virá outra vez pessoalmente e com grande glória; os mortos ressuscitarão, os que tiverem feito o bem, para a ressurreição da vida; os que tiverem feito o mal, para a ressurreição da condenação; e (5.) Os justos, revestidos de um corpo glorificado, então herdarão o reino preparado para eles desde a fundação do mundo; e os ímpios serão consignados à sua ruína eterna.

Os Apóstolos Esperavam que a Segunda Vinda Acontecesse em Seus Dias?

Os fatos simples sobre este tema são: (1.) Que a vinda do Messias e o estabelecimento de seu reino eram o grande objeto de expectativa e anseio para o povo de Deus, desde o princípio do mundo. Era o grande tema da profecia e promessa sob a antiga dispensação. Os santos antigos são descritos (como os cristãos o são agora) como aqueles que estavam constantemente esperando pela vinda do Senhor (Ef 2.12; At 26.6, 7). O ladrão moribundo disse: "Senhor, lembra-te de mim quando vieres em teu reino". A última pergunta formulada a nosso Senhor pelos discípulos foi: "Senhor, tu nesse tempo restaurarás novamente o reino a Israel?". (2.) Como o Messias veio a primeira vez como varão de dores, para fazer de si mesmo um sacrifício pelo pecado, ele prometeu vir a segunda vez sem pecado para salvar, ressuscitar os mortos e congregar todo o seu povo em seu lar eterno. Sua segunda vinda, portanto, era para os cristãos o que sua primeira vinda foi para os santos da antiga dispensação: constante objeto de expectativa e anseio. (3.) Como o tempo da segunda vinda não foi revelado nem aos homens nem aos anjos, os primeiros cristãos esperavam que ela ocorresse em seus dias. Sem dúvida, os próprios Apóstolos a princípio nutriam essa expectativa. (4.) Ao

Apóstolo Paulo, contudo, foi revelado que o dia do Senhor não viria sem que primeiro ocorresse a grande apostasia. (5.) Não obstante, como os cristãos apostólicos não sabiam quanto tempo aquela apostasia duraria, sua constante oração era: Ó, Senhor, vem logo! Os Apóstolos continuaram a sustentar a segunda vinda como um evento iminente, cuja impressão moral suscitaria os afetos do povo do mundo e os faria olhar fixamente para as coisas invisíveis e eternas. Os que insistem no fato de que os escritores neotestamentários falam do dia do Senhor como próximo, e exortam os crentes a vigiar e orar por sua vinda, como prova de que os Apóstolos criam que ela poderia ocorrer imediatamente, para que nenhum acontecimento então futuro viesse tomar a dianteira da vinda de Cristo, esquecem que homens inspirados disseram o que Deus disse. Se Deus, que sabia que Cristo não viria pelo menos dezoito séculos depois de sua ascensão, poderia dizer a seu povo: “O dia do Senhor está próximo”; “Vigiai, pois, pois não sabeis nem o dia nem a hora em que o Filho do Homem virá”, então essa linguagem era apropriada mesmo pressupondo que os que a usavam sabiam que a segunda vinda não ocorreria durante mil anos; pois mil anos, para Deus, são como um dia, e um dia, como mil anos. A Igreja esperou quatro mil anos pela primeira vinda; podemos viver contentes em esperar o tempo de Deus para a segunda.[12]

§ 6. O *Castigo Futuro*

Nosso Senhor, em seu relato do juízo final, diz que os ímpios irão para o castigo eterno, porém os justos para a vida eterna.

Os sofrimentos dos finalmente impenitentes, segundo as Escrituras, são oriundos: (1.) Da perda de todo o bem terreno. (2.) Da exclusão da presença e do favor de Deus. (3.) Da total reprovação ou retirada final do Espírito Santo. (4.) Do conseqüente domínio irreprimível do pecado e das paixões pecaminosas. (5.) Da obra da consciência. (**6.**) Do desespero. (7.) Da perversa companhia em que se encontravam. (**8.**) De suas circunstâncias externas; ou seja, o sofrimento futuro não é exclusivamente a conseqüência natural do pecado, mas inclui também aplicações positivas. (9.) De sua perpetuidade.

Não parece haver mais razões para presumir-se que o fogo de que se fala nas Escrituras será um fogo literal, como o verme que nunca morrer deve ser um verme literal. O diabo e seus anjos, que devem sofrer a vingança do fogo eterno, e de cuja condenação os finalmente impenitentes participarão, não têm corpos materiais que possam receber a ação do fogo elementar. Da mesma forma que

haverá graus de glória e bem-aventurança no céu, como ensina nosso Senhor na parábola dos dez talentos, também haverá diferenças de grau nos sofrimentos dos perdidos: alguns serão açoitados com poucos açoites; outros, com muitos.

A Duração do Castigo Futuro

Sobre este tema, têm-se sustentado as seguintes opiniões:

1. Presume-se que o desígnio do castigo é a reforma, e que ele é eficaz para tal fim. Virá, pois o tempo em que todas as criaturas pecadoras, sejam seres humanos ou anjos, serão purgadas de toda a corrupção e restauradas à imagem e ao favor de Deus. Essa foi a doutrina de Orígenes na Igreja primitiva. Outros restauracionistas colocam sua esperança da salvação final de todos os seres humanos, não no efeito purificador do sofrimento, mas na eficácia da morte de Cristo. Se ele morreu por todos, inferem eles, então todos se salvarão.

2. Outros sustentam que o castigo futuro é eterno apenas hipotético. Ou seja, os ímpios sofrerão para sempre se continuarem a pecar para sempre. Mas, se o Espírito continuar a insistir com os homens do mundo a vir, ou, como crêem outros, se a capacidade plenária pertence à própria natureza de uma criatura racional, então podemos pressupor que alguns, talvez muitos, talvez todos, no curso das eras, se arrependerão e se voltarão para Deus e viverão.

3. Outros, ainda, ensinam que os sofrimentos dos impenitentes só serão infindáveis em termos relativos; ou seja, será para sempre verdade que sua condição será inferior à que teriam caso tivessem sido pessoas melhores.

4. Outros sustentam que a vida prometida aos justos é a imortalidade, e que a morte ameaçada contra os ímpios é a extinção da vida, ou a cessação da existência consciente. A alma morrerá no mundo futuro; deixará de existir. Essa morte da alma é chamada eterna, porque a vida nunca será restaurada. O castigo dos ímpios é, portanto, em certo sentido, etemo. É a perda final e eterna de todo o bem. Assim Cícero[13] chama a morte “sempitemum malum”; e Lucrécio[14] fala de um “mors immortalis”. Essa segunda morte pode ser muito dolorosa e prolongada. Os impenitentes finais podem sofrer, e indubitavelmente sofrerão, por um período mais longo ou mais breve, e a um grau menor ou maior, antes da extinção final de sua existência. E assim haverá retribuição futura, correspondente a todos os fins da justiça.[15]

5. A doutrina comum consiste em que a existência consciente da alma depois da morte do corpo é infindável; que não há arrependimento nem reabilitação no mundo futuro; que os que partem desta vida sem se reconciliar com Deus permanecem para sempre nesse estado de alienação, e portanto são para sempre pecaminosos e miseráveis. Esta é a doutrina de toda a Igreja Cristã, dos.gregos, dos latinos e de todos os grandes grupos protestantes históricos.

É evidente que a questão da duração do castigo futuro só pode ser decidida por revelação divina. Ninguém pode, com razão, pretender decidir sobre algum princípio geral de bem ou mal quanto tempo os perversos devem sofrer por seus pecados. As condições do problema não estão ao nosso alcance. O que o Deus infinitamente sábio e bom considere oportuno fazer com suas criaturas, ou quais sejam as exigências de um governo que abarca todo o

universo e continua através dos séculos eternos, não podemos determinar por nós mesmos, vermes do pó. Se cremos que a Bíblia é a Palavra de Deus, tudo o que devemos fazer é observar o que ela ensina sobre isso e nos submeter humildemente.

1. É uma pressuposição quase invencível de que a Bíblia ensina o castigo infindável dos finalmente impenitentes, o que todas as igrejas cristãs assim têm compreendido. Não há outro modo pelo qual essa unanimidade de juízo possa ser explicada. Fazer referência a alguma filosofia especulativa que granjeou ascendência na Igreja, tal como o dualismo de bem e mal, como dois princípios coetemos e necessários, ou a doutrina platônica da imortalidade inerente e natureza destrutiva da alma humana, seria designar uma causa totalmente inadequada a um efeito. Muito menos pode esse consenso geral ser explicado com base no fato de que a doutrina em questão é congênita com a mente humana e crida por sua própria causa sem nenhum apoio adequado das Escrituras. O reverso é o caso. É uma doutrina contra a qual o coração natural se revolta e reluta, e à qual só se submete sob imposição e autoridade. A Igreja crê na doutrina porque deve crer nela ou renunciar à fé na Bíblia e desistir de toda a esperança fundamentada em suas promessas. Não há nenhuma doutrina em suporte da qual se possa alegar esse consenso, o qual se pode demonstrar que não é ensinado na Bíblia. As doutrinas da Trindade, da divindade de Cristo, da personalidade do Espírito Santo, da pecaminosidade do homem, e outras de gênero semelhante, são admitidas serem bíblicas mesmo por aqueles que não crêem nelas. O argumento ora enfatizado não pressupõe que a Igreja é infalível; nem que a autoridade da Igreja é a base da fé; apenas presume que o que o

grande corpo dos leitores competentes de um de um livro claro assume ser seu significado, deve ser seu significado.

É irracional explicar a recepção geral da doutrina em questão com base na autoridade eclesiástica. Ela foi universalmente aceita antes que a Igreja externa arrogasse para si o direito de ditar ao povo de Deus no que ele deve crer; e continuou a acreditar-se nela quando, na Reforma, a autoridade da Igreja foi repudiada e as Escrituras foram declaradas a única regra infalível de fé e prática. Qualquer pessoa, pois, põe sobre si uma fiel responsabilidade em oposição à fé da Igreja universal.

2. Admite-se que a doutrina da perpetuidade do castigo futuro dos ímpios foi sustentada pelos judeus sob a antiga dispensação e no tempo de Cristo. Nem nosso Senhor, nem seus Apóstolos, jamais contradisseram esta doutrina. Reprovaram os falsos mestres de seus dias pelos erros doutrinais sobre muitos pontos, mas nunca corrigiram a fé deles nesta doutrina. Nunca ensinaram algo inconsistente com ela. Suas instruções registradas não oferecem nenhuma base para a crença ou da restauração final de todas as criaturas ao favor de Deus, ou da aniquilação dos ímpios. As passagens evocadas pelos universalistas em abono de sua doutrina admitem uma interpretação natural e simples em harmonia com o ensino geral da Bíblia sobre este tema. Por exemplo, em Efésios 1.10, lemos ser o propósito de Deus trazer à luz, como um todo harmonioso (ou, como o expressa Colossenses 1.20, para reconciliar com ele), todas as coisas, ou seja, tudo o que está no céu e na terra. A pergunta é quem, ou o que, são todas as coisas, quem é que tem de reconciliar-se com Deus? Essa pergunta deve ser respondida através de uma referência à natureza da coisa indicada e à analogia da Escritura. “Todas as coisas” não pode representar absolutamente o universo todo, inclusive o sol, a lua e as estrelas, pois estes não são suscetíveis de reconciliação com Deus. Pela mesma razão, não pode significar todas as criaturas sensíveis, inclusive animais irracionais. Tampouco

pode referir-se a todas as criaturas racionais, inclusive os anjos santos; pois estes não necessitam de reconciliação. Nem pode simbolizar todas as criaturas racionais apostatadas, pois se ensina expressamente em Hebreus 2.16 que Cristo não veio redimir anjos apóstatas. Nem ainda significa todos os seres humanos, pois a Bíblia por toda a parte ensina que todos os seres humanos não são reconciliados com Deus; e a Escritura não pode contradizer a Escritura; pois seria Deus se contradizendo. O significado tencionado de “todas as coisas” é o “todas as coisas” expresso no contexto; toda a corporação do povo de Deus;

todos os objetos da redenção.

Os restauracionistas apelam ainda para Romanos 5.18: “Pois assim como por uma só ofensa veio juízo sobre todos os homens para condenação, assim também, por um só ato de justiça, veio a graça sobre todos os homens para a justificação que dá vida”. Isso pode significar que, uma vez que todos os homens estão condenados pela ofensa de Adão, assim todos os homens são justificados pela justiça de Cristo. A mesma interpretação se põe em paralelo com a passagem de 1 Coríntios 15.22: “Porque, assim como, em Adão, todos morrem, assim também todos serão vivificados em Cristo”. Em ambas as passagens, contudo, o “todos” é necessariamente limitado pelo contexto. Quem morre são todos os que estão em Adão; e os vivificados são todos os que estão em Cristo. Os restauracionalistas limitam a palavra a todos os homens, ou a todas as criaturas, em cuja obediência pressupõem ser a analogia das Escrituras; e isso é tudo o que os ortodoxos fazem. A única pergunta é: O que ensinam as Escrituras por toda a parte? Se claramente ensinam que todos os homens e anjos apóstatas hão de ser salvos, então essas passagens devem ser interpretadas em harmonia; mas se ensinam que todos os homens não se salvam, então essas passagens não podem ser entendidas como a asseverar o contrário. Em si mesmas não decidem nada. Podem ser entendidas de duas formas: o seu real significado depende do que é ensinado em outras partes.

Pode-se fazer a mesma observação em referência a outras passagens nas quais os universalistas confiam. Assim em 1 Coríntios 15.25 lemos que Cristo “deve reinar até que seus inimigos sejam postos debaixo de seus pés”. Isso pode significar que ele deve reinar até que todo o pecado e toda a miséria sejam banidos do universo; mas isso não é necessariamente seu significado, pois Satanás poderia ser subjugado sem se converter ou ser aniquilado. Semelhantemente, em 1 Timóteo 2.4 lemos que Deus “deseja que todos os homens sejam salvos”; se a palavra desejar, **0**éÀei, aqui significa *propor,* a passagem ensina que todos os homens final e infalivelmente se salvarão. Mas se a palavra significar, aqui, como faz em Mateus 22.43, ter complacência em (el 0éAev aikóv), então ela ensina somente o que a Bíblia por toda a parte ensina, a saber, que Deus é amor; que ele não se deleita na morte dos pecadores. Eqüivale a perverter e a interpretar mal a Palavra de Deus fazer uma passagem contradizer outra simplesmente porque a linguagem usada admite uma explicação que as coloca em conflito. A pergunta não é “O que certas passagens significam?”, mas “A que se destinavam significar como usadas em determinadas conexões?”.

Se Cristo e seus Apóstolos não ensinaram que todos os homens hão de se salvar, tampouco ensinaram que os ímpios hão de ser aniquilados. Mr. Constable, em sua obra supracitada, estabelece o principio de que a linguagem das Escrituras, especialmente a do Novo Testamento, deve ser interpretada segundo o "usus loquendi" dos escritores gregos. Temos de recorrer a nossos dicionários clássicos a fim de aprender o significado das palavras que eles

usam. À luz deste princípio, ele infere que, uma vez que a palavra (wq, vida, em grego ordinário, significa existência contínua; e Gavoaóç, morte, a cessação de existência, tal é seu significado nas Escrituras. Portanto, quando na Biblia se promete vida etema aos justos, se lhes promete imortalidade; e, quando se ameaça os ímpios com a morte etema, declara-se ser seu destino a aniquilação. O povo de fala grega, diz ele, não poderia apreender nenhum outro significado para tal linguagem. Semelhantemente, uma vez que as palavras que traduzimos por destruir, ou fazer perecer, significam apagar a existência, a inferência é que, quando se diz que os ímpios serão destruídos, ou que perecerão, isso só pode significar que eles serão aniquilados.

Sobre isso, pode-se observar:

1. Que a regra de interpretação aqui estabelecida é obviamente incorreta, e sua aplicação reduziria as doutrinas da Bíblia ao nível do paganismo. Se as palavras gregas, como usadas nas Escrituras, não expressam idéias mais elevadas do que nos lábios dos pagãos, então só podemos ter os pensamentos de pagãos na Bíblia. Com base neste princípio, como se poderia pregar o evangelho aos pagãos? aos hindus, por exemplo, se lhes fosse impedido compreender as palavras Deus, pecado, arrependimento e uma vida santa, nenhuma outra palavra além daquelas sugeridas pelos termos correspondentes de seu próprio idioma? A Bíblia, até onde está escrita em grego, deve ser entendida como grego. Mas o "usus loquendi" de cada idioma varia mais ou menos em diferentes épocas e como falado pelas diferentes tribos e nações. Cada um admite que o grego heleno tem um uso distinto do idioma dos clássicos. A linguagem da Biblia deve explicar a linguagem da Bíblia. Ela tem seu próprio "usus loquendi". Entretanto, não é verdade que as palavras vida e morte (Çwf| e Gávatoç) são em qualquer língua usadas somente no sentido limitado que o argumento de Mr. Constable lhe designaria. Quando o poeta disse: "dum vivimus vivamus", ele seguramente não quis dizer: "Enquanto continuarmos existindo, continuemos existindo". As Escrituras escritas no idioma dos homens usam palavras como os homens costumam usá-las, literal ou figuradamente, e em sentidos adaptados à

natureza dos sujeitos a quem elas se aplicam. A palavra vida significa uma coisa quando usada para falar de plantas, outra quando aplicada aos animais, e outra ainda quando expressa em referência à alma humana. A morte de uma planta é uma coisa; a morte de uma alma imortal é algo inteiramente diferente. Que as palavras vida e morte não se confinam ao sentido limitado no qual os anilicionistas as tomam, dificilmente necessita provar-se. As Escrituras por toda a parte reconhecem a distinção, em relação ao homem, entre vida animal, intelectual e espiritual. Uma pessoa pode ter as duas primeiras e ser destituída da última. Deus vivifíca os mortos em delitos e pecados; ou seja, ele comunica vida espiritual aos que estão no pleno vigor de sua existência animal e intelectual. Portanto, somos informados que o favor de Deus é vida; que conhecer a Deus é vida etema; que ser inclinado espiritualmente é vida; e que ser inclinado camalmente é morte. O Apóstolo diz aos colossenses: “Estáveis mortos, e vossa vida foi oculta com Cristo em Deus”. Ele diz aos gaiatas: “Vivo não mais eu, mas é Cristo que vive em mim”. Os que “vivem nos prazeres” estão “mortos, embora vivam”. Ninguém crê que a palavra vida, em frases bíblicas tais como “o pão da vida”, “a água da vida”, “a árvore da vida”, “a coroa da vida”, signifiquem apenas existência contínua. A palavra, quando usada em referência à alma humana, significa não só existência consciente, mas um estado normal de existência na semelhança, comunhão e desfruto de Deus. E, semelhantemente, a palavra morte, quando indica a alma, significa alienação ou separação de Deus; e quando essa separação é final, significa morte etema. Isso é tão claro, que nunca foi posto em dúvida, exceto com o propósito de endossar a doutrina da aniquilação dos ímpios.

2. A mesma observação se aplica ao uso das palavras destruir e perecer. Destruir é arruinar. A natureza dessa ruína depende da natureza do sujeito do qual ela é predicado. Uma coisa é arruinada quando se toma inadequada para uso, quando se acha em tal estado que não mais pode corresponder ao fim para o qual foi designado. Um navio no mar, desmastreado, sem leme, com as laterais bombardeadas, está arruinado, porém não aniquilado. Ainda é um navio. Um ser humano se destrói quando arruina sua saúde, esbanja sua propriedade, avilta seu caráter e se toma sem condição de fazer sua parte na vida. Uma alma está completamente e para sempre destruída quando é reprovada, alienada de Deus, feita uma companhia apropriada somente para os diabo e seus anjos. Essa é uma destruição mil vezes mais terrível do que a aniquilação. A veemência com que a doutrina do castigo infindável dos ímpios é denunciada por aqueles que a rejeitam deveria convencê-los de que sua veracidade é a única solução racional do fato de que Cristo e seus Apóstolos não a condenaram.

3. Cristo e os Apóstolos, porém, não só se omitiram de corrigir os ensinos dos judeus de seus dias acerca do castigo etemo dos ímpios, mas eles mesmos também ensinaram essa doutrina da forma mais explícita e solene. Declara-se afirmativamente que o castigo futuro é etemo; na forma negativa, que ele jamais poderá ter fim; que há no mundo por vir um abismo intransponível entre os justos e os ímpios; e que há pecados para os quais nunca haverá perdão, nem nesta vida nem na vindoura. Portanto, se as palavras podem ensinar esta doutrina, então ela é ensinada na Bíblia do princípio ao fim. No Velho Testamento, os profetas afirmam: "Os pecadores em Sião se assombram, o tremor se apodera dos ímpios; e eles perguntam: Quem dentre nós habitará com o fogo devorador? Quem dentre nós habitará com chamas eternas?" (Is 33.14). Lemos em Isaías 66.24 sobre aqueles que serão excluídos dos novos céus e da nova terra, dos quais o profeta predisse que "sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim; porque seu verme nunca morrerá, nem seu fogo se apagará; e eles serão um horror para toda carne". Entretanto, "o inferno é de ambos os mundos, de modo que, no mesmo sentido essencial, ainda que em diferentes graus, pode-se dizer que em ambos ele [o ímpio] ainda vive, porém amaldiçoado; e ainda que tenha perecido séculos atrás, seu verme não morre e seu fogo não se apaga".[16] O profeta Daniel (12.2) diz que os perversos "serão despertados ... para vergonha e desprezo eternos". Lemos em Lucas 3.17 as palavras de Cristo: "Sua pá, ele a tem na mão, para limpar completamente sua eira e recolher o trigo em seu celeiro; porém queimará a palha em fogo inextinguível". Em Marcos 9.42-48, nosso Senhor diz que é melhor que "entres maneta na vida do que, tendo as duas mãos, ires para o inferno, para o fogo inextinguível". Três vezes num só discurso saíram essas terríveis palavras dos lábios de misericórdia para dar-lhes maior efeito. Cristo chorou sobre Jerusalém. Por que não impediu sua ruína? Simplesmente porque não teria sido justo fazê-lo. Da mesma maneira ele pôde lamentar a perdição dos perversos impenitentes, porém os deixou entregues à própria sorte. Não é mais possível que um cálice passe dos lábios deles do que fosse ele tirado da mão trêmula do próprio Filho de Deus. Este último espetáculo foi muito mais assombroso para os olhos dos anjos do que o lago de fogo preparado para o diabo e seus anjos.

Somos informados de que o Juiz, no último dia, dirá aos que estiverem à sua esquerda:

"Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno". "E irão estes para o castigo eterno, porém os justos, para a vida eterna" (Mt 25.41, 46). A mesma palavra é usada em ambas as cláusulas: os ímpios irão para eíç KÓÀaoiv aícoviov; e os

justos, eíç Cwpv alwviov; tendo em ambas o mesmo sentido. Lemos em João 3.36: “Por isso, quem crê no Filho tem a vida eterna; o que, todavia, se mantém rebelde contra o Filho não verá a vida, mas sobre ele permanece a ira de Deus”. Paulo nos ensina em 2 Tessalonicenses 1.9 que, quando Cristo vier, os impios “sofrerão penalidade de eterna destruição, banidos da face do Senhor e da glória de seu poder”. Judas (v. **6**) diz que os anjos que não guardaram seu primeiro estado estão “reservados em cadeias eternas, para o juízo do grande dia; como Sodoma e Gomorra, e as cidades circunvizinhas, que, havendo-se entregado à prostituição como aqueles, seguindo após outra carne, são postas para exemplo do fogo eterno, sofrendo punição”. Dos apóstatas ele diz (vv. 12,13) que lhes está reservada “a negridão das trevas eternas”. Em Apocalipse 14.9-11, os que cultuam a besta e sua imagem, ou recebem sua marca, “serão atormentados com fogo e enxofre na presença dos santos anjos, e na presença do Cordeiro. A fumaça de seu tormento sobe pelos séculos dos séculos, e não têm descanso algum, nem de dia nem de noite, os adoradores da besta e de sua imagem e quem quer que receba a marca de seu nome”. Quase as mesmas palavras são repetidas nos capítulos 19.1-3, 20; 20.10.

Objeta-se ao argumento fundamentado nessas passagens que a palavra “eterno” é às vezes usada nas Escrituras para períodos de limitada duração. Em referência a essa objeção, pode-se observar: (1.) Que as palavras hebraicas e gregas, traduzidas em nossa versão por eterno ou perpétuo, significam uma duração cujo término é desconhecido. Quando usadas em referência a coisas perecíveis, como quando a Bíblia fala de “os montes eternos”, simplesmente indicam existência indefinida, ou seja, existência para a qual não há limite conhecido ou designado. Mas, quando usadas em referência àquilo que é, em sua própria natureza, imperecivel, ou do qual se revela a existência infindável, como a alma humana, ou em referência àquilo sobre o qual não temos autoridade, de outra fonte, para designar um limite, como a bem-aventurança futura dos santos, então as palavras devem ser tomadas em seu sentido literal. Se, porque às vezes dizemos que damos a alguém algo eterno, sem a intenção de dizer que ele possua toda a eternidade, fosse argumentado que a palavra para sempre expressa duração limitada, cada um veria que a inferência era infundada. Se a Biblia afirma que os sofrimentos dos perdidos hão de ser eternos, eles durarão eternamente, a menos que se possa demonstrar, ou que a alma não é imortal, ou que as Escrituras em outras partes ensinam que aqueles sofrimentos hão de chegar ao fim. Ninguém argumenta dizendo que a bem-aventurança dos justos cessará depois de certo tempo, só porque a palavra eterno às vezes é usada para coisas que não subsistem para sempre. Nosso Senhor ensina que o castigo dos

ímpios é eterno, no mesmo sentido em que a bem-aventurança dos santos é eterna. (2.) Deve-se ter em mente que, admitindo-se que a palavra “eterno” nunca é tão ambígua, a Bíblia diz que o verme nunca morre e o fogo nunca se apaga. Temos, pois, a afirmação direta da Palavra de Deus, de que os sofrimentos dos perdidos são infindáveis. Todos os modos de expressão usados para apresentar a perpetuidade da salvação dos crentes e a eterna duração do reino de Cristo são empregados para ensinar a perpetuidade do castigo futuro dos ímpios. Portanto, se esta doutrina não é ensinada nas Escrituras, então será difícil ver como ela poderia ser ensinada em linguagem humana.

4. Um quarto argumento sobre este tema é extraído das passagens nas quais a doutrina está implícita, embora não enunciada de forma direta. Isso inclui aquelas passagens que ensinam que não há arrependimento, nem perdão, nem mudança de estado no mundo futuro. Isso é feito, por exemplo, na parábola de nosso Senhor sobre o rico e Lázaro, na qual ele ensina que não há possibilidade de passar do inferno para o céu. Assim, também, somos ensinados de que os que morrem em pecado permanecem pecadores para sempre. E nosso Senhor diz que seria melhor para alguém nunca haver nascido, do que incorrer na culpa de escandalizar os pequeninos que crêem nele. Isso, pelo menos, é conclusivo contra a doutrina da salvação universal; pois se, depois de algum período de sofrimento, uma eternidade de felicidade aguarda o ser humano, nascer ser toma uma bênção inaudita.

Os racionalistas dizem ser muito imprudente que os cristãos representem o castigo eterno para os ímpios como uma doutrina da Bíblia. Isso é sem dúvida procedente. Por isso Paulo sentia ser imprudente ensinar a doutrina da Cruz. Ele sabia que a doutrina seria escândalo para os judeus e loucura para os gregos. Sabia que, tivesse ele ensinado a doutrina consensual da salvação pelas obras, o escândalo da cruz cessaria. Não obstante, ele sabia qué a doutrina do Cristo crucificado era a sabedoria e o poder de Deus para a salvação. Sabia que não era sua obrigação elaborar um evangelho, porém declarar que o evangelho lhe fora ensinado mediante a revelação de Jesus Cristo. Seria bom se todos os que se chamam cristãos aprendessem que não é sua missão crer e ensinar o que acreditam ser verdadeiro e certo, mas o que Deus, em sua Santa Palavra, viu ser justo revelar.

Objeções

Argumenta-se que não pode ser consistente com a justiça de Deus infligir uma

pena realmente infinita sobre uma criatura como o homem. A esta objeção pode-se observar.

1. Que somos incompetentes para ser juizes da pena que o pecado merece. Não temos um entendimento adequado de sua culpa inerente, da dignidade daquele contra quem ele é cometido, nem da medida do mal que pode produzir. O fim próprio do castigo é retribuição e prevenção. Só Deus conhece o que é necessário para esse fim; e por isso mesmo a pena que ele impõe ao pecado é a única medida justa de seu merecimento.

2. Se fosse inconsistente com a justiça de Deus que os homens houvessem de perecer por seus pecados, então a redenção não seria questão de graça, nem de misericórdia imerecida. A libertação de uma pena injusta é assunto de justiça. Não obstante, nada é mais conhecido universalmente, nem de maneira mais deleitosa por todos os cristãos, do que o fato de que todo o plano da redenção - a missão do Filho de Deus para a salvação dos pecadores - é uma maravilhosa exibição do amor de Deus que excede a toda a compreensão. Mas se a justiça demanda que todos os homens sejam salvos, então a salvação é uma questão de justiça; e então todos os cânticos de gratidão e louvor dos redimidos, quer no céu, quer na terra, cessariam imediatamente.

3. Ouvimos amiúde que o pecado é um mal infinito porque é cometido contra uma pessoa de dignidade infinita, e por isso merece uma penalidade infinita. A isso pode-se responder que, uma vez que o pecado é um ato ou estado de um sujeito finito, deve, necessariamente, ser finito em si mesmo. Os homens estão aptos a envolver-se em contradições quando tentam arrazoar sobre o infinito. A palavra é tão vaga e abrangente, e nossas idéias do que ela

tenciona expressar são tão inadequadas, que logo nos vemos perdidos quando buscamos fazer dela um guia na formação de nossos juízos. Se o mal de um único pecado, por menor que seja, dura para sempre, é em certo sentido um mal infinito, ainda que em comparação com outros pecados, ou com toda a massa de pecado já cometido, possa parecer mera futilidade. A culpa do pecado é infinita no sentido em que não podemos impor limites à sua torpeza ou ao mal a que está adaptado a produzir.

4. Busca-se compensação sobre este assunto a partir da consideração de que, como os perdidos continuam a pecar para sempre, podem com justiça ser castigados para sempre. Entretanto, a isso se responde que as retribuições da

eternidade são ameaçadas pelos pecados praticados no corpo. Isso é verdade; não obstante, é também verdade: primeiro, que o pecado, em sua natureza, é alienação e separação de Deus; e como Deus é a fonte de toda a santidade e felicidade, a separação dele é necessariamente a perda de todo o bem; segundo, que essa separação é de sua própria natureza final, e conseqüentemente envolve pecaminosidade e miséria infindável. É, portanto, final, exceto no caso da intervenção imerecida e supematural de Deus, como na redenção do homem; e, terceiro, é também verdade que, à luz da natureza do caso, "a mente carnal é morte". Degradação e miséria estão inseparavelmente associadas a pecado. Enquanto as criaturas racionais forem pecadoras, têm de ser degradadas e miseráveis. Não há lei da natureza mais imutável do que essa. Se os homens não esperam que Deus reverta as leis da natureza para assegurar sua isenção da abominável transgressão dessas leis, por que esperam que ele reverta as leis ainda mais imutáveis de nossa constituição moral e de seu governo moral? A condenação dos anjos nos ensina que um ato de rebelião contra Deus é fatal. Não há diferença em se tudo o que sofreram desde então, e tudo o que sofrerão na eternidade, é a pena daquele ato, ou a conseqüência inevitável da condição à qual os levou aquele ato.

A Bondade de Deus

Uma objeção ainda mais séria é aquela oriunda da bondade de Deus. Diz-se ser inconsistente com sua benevolência permitir ele que qualquer de suas criaturas seja etemamente desgraçada. À vista desta objeção, deve-se observar:

1. Que é tão impossível que Deus cometa um pequeno erro quanto um grande. Se ele permitiu que tão vasta quantidade de pecado e miséria existisse no mundo, desde a queda de Adão até nossos dias, como podemos dizer ser inconsistente com sua bondade permitir que continuem a existir? Como podemos saber que as razões, por assim dizer, que constrangeram Deus a permitir que seus filhos fossem pecadores e miseráveis por mil anos, não o constrangem a permitir que alguns deles permaneçam miseráveis para sempre? Se a mais sublime glória de Deus e o bem do universo têm sido promovidos pela pecaminosidade e miséria humana do passado, por que não poderiam tais objetos ser promovidos pelo que é declarado ser futuro?

2. Temos razão de crer, como se enfatiza no inicio desta obra e é tão amiúde enfatizado em outras partes, que o número dos finalmente perdidos, em comparação a todo o número dos salvos, será por demais pequeno. Nosso

bendito Senhor, quando for rodeado pela companhia inumerável dos redimidos, será saudado como o “Salvator Hominum”, o Salvador dos Homens, como o Cordeiro que tira os pecados do mundo.

3. Devemos deixar-nos conduzir à humildade e ao silêncio acerca desta questão, pelo fato

de que as declarações mais solenes e explícitas da desgraça eterna dos perversos saíram dos lábios daquele que, embora igual a Deus, foi encontrado em forma humana, e a si mesmo se humilhou até a morte, e morte de cruz, por nós, seres humanos, e para nossa salvação.

Índice de Temas e Referência Onomástica

"Concursus ", doutrina do, 445-450 “Descensus ad inferos”

significado do termo como usado no Credo dos Apóstolos, 944; Salmo 16.10 e 1 Pedro 3.18, 19, 944, 945; doutrina romana sobre este tema, 947; doutrina luterana, 946, 947 “Fcederati”,

quem foi assim considerado pelos teólogos reformados, 1444 “Levar o pecado”,

significado bíblico de, 860 “Limbus infantum”, 1569-1571 “Nisns formativus”, 199 “Opere operato”,

significado da frase na teologia dos romanistas, 1383, 1398-1401 “Potentia absoluta et ordínata”, 309 “Reatus Culpae et reatus pcenae”, 625 “Scientia”

"libera” e “necessária”, 300; “media”, 300-301; origem e aplicação da teoria, 301-302 “Suppositum”,

significado do termo, 342 “Unigenitus”, Bula

emitida por Clemente XI contra os jansenitas, 990; proposições condenadas nessa bula, 990-991 “Vestígios de Criação”,

advoga a hipótese de que as plantas e animais vivos se desenvolvem de uma célula simples, por leis físicas, 491-492 “Vitium”,

distinção às vezes feita entre “vitium” e “peccatum”, 655 “Limbus patrium”, 1568-1569 Abbott, Ezra, prof. (Harvard),

catálogo de obras sobre o estado futuro, 1551 Abelardo (f 1142)

idéia de onipotência, 310; sobre o realismo, 523; sobre a origem do pecado, 610-611 Absoluto e infinito, o

definição filosófica de, 261; conclusões extraídas dessas definições, 261-263; falácia dessas conclusões,

263 Absolvição

meramente declarativa, 1582; doutrina dos romanistas, 1387, 1575, 1579, 1583; argumentos contra, 1583-1584; não sustentada por João 20.23, 1581-1582

Adão

estado original, 552, 570; sua queda, 576-577; os efeos de sua queda sobre si mesmo, 580; sobre sua posteridade, 626-627; o representante de sua raça, 630-631; um tipo de Cristo, 1139-1140 Administrador dos sacramentos, 1401-1403 Adoração

significado das palavras hebraicas e gregas assim introduzidas, 1232; significado da palavra em português, 1232; diferentes tipos e graus de adoração, 1232; em que consiste a adoração divina, 1232; Cristo é o objeto adequado de adoração divina, 373; o sentido em que Cristo como homem, ou Deus encarnado, é o objeto de adoração, 777; a adoração a imagens, a santos e a Virgem Maria é idolatria, 1232, 1243-1238, 1239 Adultério,

base bíblica para o, 1313 Advento pré-milenial

teoria do, 1645-1646; argumentos contra, 1653-1655 Agassiz, prof. (Harvard)

sua confissão do teísmo, 167; definição de espécie, 543, 1593; condenação do darwinismo, 494 Agobardo (bispo de Lyons, f 840), número dos sacramentos, 1389 Agostianismo

seus princípios fundamentais, 732; o poder desse sistema na história, 732-733; prova do agostianismo, 733; ensinado especialmente por Cristo, 742-743; objeções consideradas, 743-746 Agostinho (t 403)

identifica conhecimento com poder em Deus, 280, 297; infinitude de Deus, 291; eternidade, 291; conhecimento e presciência, 302; sobre a Trindade, 349, 350, 359; criação “ex nihilo”, 413; criação mediata e imediata, 414-416; sobre a ima gem de Deus, 555; sobre pecado, o elemento filosófico e moral de sua doutrina, 601-606; imputa-ção do pecado de Adão, 605; exigências da lei, 622; sobre a eleição, 730; convicção de pecado, 985; graça eficaz, 990-992; sobre a fé, 10581059, 1066; divisão do decálogo, 1226; sobre votos, 1254; sobre matrimônio, 1300, 1324-1326 sobre casamentos proibidos, 1324-1326; sobre divórcio, 1312, 1315; sobre falsidade, 13, 1350; fraudes piedosas, 1354; sobre falsos milagres, 1357; número dos sacramentos, 1389; sua eficácia, 1393; sobre a Eucaristia, 1521; sobre o pur-

gatório, 1573, 1577, 1587; sobre a ressurreição, 1577; sobre aniquilação do mundo, 1647 Agrícola (| 1566),

sobre as boas obras, 1200 Alexander, Joseph Addison, prof. (t 1566)

sobre o sofrimento vicário, 862; sobre o fim do mundo, 1639; sobre o inferno, 1662 Alexander, Stephen, prof. (Princeton), sobre o conhecimento de Deus, 275 Alford, Deão

deserção, uma base bíblica para o divórcio, 1314; sobre a distinção entre “crer” e “comer” na recepção da Ceia do Senhor, 1496 Alger, William Rounseville

sua definição de raeionalismo, 1552; faz Cristo, em sua resposta aos saduceus, ensinar simplesmente uma vida futura, 1552; a doutrina de Paulo sobre o estado intermediário, 1558; nega a ressurreição do corpo,

1588-1589; sobre a teoria hindu do universo, 1599; confunde a segunda vinda de Cristo com a manifestação espiritual de seu poder, 1604 Alma

argumento em prol da existência de Deus, à luz da existência da alma humana, 168; ela não provém da essência de Deus, 485; é uma substância imaterial, espiritual, distinta da substância do corpo, 515; relação entre a alma e o corpo, 517-518, 764; a alma não ê uma substância genérica racional individualizada por sua união com o corpo, 522- 523; a alma e o espírito não são dois elementos distintos na constituição do homem, 518-519; origem da alma: a teoria da preexistência, 532; traducianismo, 534-535; criacionismo, 536-537; o que a consciência nos ensina de sua natureza, 254-255; seu estado depois da morte: doutrina do Antigo Testamento sobre este ponto, 1549-1554; doutrina protestante, 1547-1559; o sono da alma, 1559-1561; doutrina patrística do estado intermediário, 15611568; doutrina da Igreja de Roma, 1568-1584 Ambrósio

todos pecaram em Adão, 596; deserção, base para o divórcio, 1315; o estado intermediário, 1565; sobre o purgatório, 1577 Amigos (quacres)

origem de sua sociedade, 66-67; doutrinas, 67-69; quanto à luz interior dada a todos os homens, 6970; pontos de vista de Barclay, 70-73 Amigos,

reconhecimento no céu, 1595 Amor,

sua relação com a fé, 1096-1097 Amsdorf (1565),

sobre as boas obras, 1201 Amyraut (1564)

sobre imputação mediata, 636; sobre redenção hipotética, 724 Analogia da fé

distinta de tradição, 85-86; analogia das Escrituras como regra de interpretação, 140

Anaxágoras (428 a.C.), fdosofía de, 170 Anaximandro (546 a.C.), fdosofía de, 239 Anaxímenes (556 a.C.), filosofia de, 239 Ancira (314 a.C.), Concilio de, 1229 Andradius (1575)

a pecaminosidade só pode ser predicado dos atos da vontade, 562, 616; os pecados veniais não são realmente pecados, 1197 Aniquilação

do mundo?, 1646; dos ímpios?, 1660-1661 Anjos maus, 478-482 Anjos

sua natureza e ordens, 474-475; seus empreendi mentos e poderes, 476-478; anjos guardiões, 476; anjos maus, 478-482; seu poder e agência, 479480; possessões demoníacas, 480-482 Anselmo (1099)

seu método dogmático, 4; seu “Cur Deus Homo?”, 846; a relação da razão com a fé, 56; seu argumento ontológico, 153; sobre a Trindade, 359360; sobre o realismo, 523; sobre o pecado original, 609-610; sobre a redenção, 846; sobre pecado e graça, 1015; sobre a justiça de Cristo, 1140 Anticristo

havia de vir antes da segunda vinda de Cristo, 1617; um poder, e não necessariamente um indivíduo, 618,1619; descrito por Paulo em 2 Tessalonicenses como um poder eclesiástico, 1619; sua profecia cumprida no papado, 1620-1621; pode haver muitos anticristos, 1624-1625; o Anticristo de Daniel, 625-1626; o Anticristo do Apocalipse, 1626-1630; o Anticristo e Babilônia comparados, 1630;

doutrina romana, 1630-1635 Antigo Testamento

sua relação com o Novo, 756-757; suas revelações concernentes à Trindade, 336-337; sobre a divindade do Messias, 364-370; sua revelação do plano da salvação desvendado no Novo Testamento, 756757; sua doutrina dos sacrifícios, 858; de um estado futuro, 1549-1554 Antigüidade do homem

doutrina moderna da, 508-514 Antinomianismo, 1202 Antropologia

a Bíblia, 485; de Schleiermacher, 816-821; dos hindus, 236-237 Antropomorfismo

em que sentido é verdadeiro, 301; em que sentido é essencial ao teísmo, 258 Apocalipse

modos de interpretar, 1627; o Anticristo do, 16261630 Apolinário (390),

sobre a pessoa de Cristo, 781 Apóstolos

natureza de seu ofício, 104, 1583; o ofício temporário de, 104-105; não sacerdotes, 1529 Aquino, Tomás de (1224-274)

sobre os atributos de Deus, 278-279; sobre a

infmitude de Deus, 290; eternidade, 291; relação do conhecimento e poder de Deus, 298; sobre a dependência de Deus, 441; sobre o “concursus” divino, 447; falsos milagres, 469; sobre o pecado original, 611-613; natureza humana de Cristo, 771772; sobre a graça, 1016; sobre a fé, 1063, 1067, 1072, 1087, 1091, 1096-1097; invocação dos santos, 1233; imagem no culto, 1244, 1246; deserção, base do divórcio, 1315; sobre a falsidade, 1350; sobre os sacramentos, 1383-1384, 1388; sobre o purgatório, 1573; sobre a ressurreição, 1591 Aretas,

sobre o estado intermediário, 1565 Argumento cosmológico

fundamentado na doutrina de uma causa suficiente, 156; verdadeira idéia de causação, 156; prova de que o mundo é um efeito, 158; objeções ao argumento, 159-162 Argumento ontológico, para o ser de Deus, 153-154 Argumento teleológico, para o ser de Deus, 162-170 Argyle, duque de

limita a eficiência de Deus à esfera da lei, 463-464; distinção entre o natural e o supernatural, 463464; seus argumentos contra a teoria darwiniana, 496; sobre milagres, 463- 464 Arianismo, 107-108, 340-341, 345-346 Ariminum (359 d.C.),

Concilio de, 107-108 Aristóteles (f 322 a.C.), sua filosofia, 245-246 Aries, Sínodo de (475 d.C.), condenou o agostianismo, 608 Arminianismo

sua origem, 727-729; os seis pontos do, condenados pelo Sínodo de Dort, 727-728; arminianismo wesleyano, 729-730; doutrina da perfeição, 12111213; ver Remonstrantes Articuli Visitatorii, sobre a Eucaristia, 1517 Artifícios

sancionados pela Igreja de Roma, 1354-1356; testemunho do recente padre superior Gratry sobre este ponto, 1357 Artigos de Esmalcalde

sobre o pecado original, 653; o Espírito opera somente através da Palavra, 974,1377; sobre a Eucaristia, 1487 Árvore da Vida, 577-578 Árvore do Conhecimento, 578-579 Ascensão

de Cristo, relato bíblico da, 954-955; doutrina luterana da, 955-956; necessidade da ascensão, 957 Assentado à destra de Deus

o que está implícito na expressão, 958-959; a base da exaltação de Cristo a essa dignidade, 958 Atanáslo (f 373)

sobre o arianismo, 108; sobre o pecado, 596; sobre a união com Cristo, 917

Ateísmo

significado próprio, 181-182; em que sentido é impossível, 182; ver Materialismo e Panteísmo Atos voluntários,

o sentido em que os pelagianos usam o termo voluntário, quando dizem que os homens são responsáveis somente por atos voluntários, 598, 600, 671 Atos

quando são livres?, 696-697; caráter moral dos, 711; de Cristo, diferentes classes de, 776-777 Atributos de Deus

sua natureza, 278; como diferem, 280-281; sua classificação, 282-284; Autores citados: Abelardo, 310; Agostinho, 277, 280, 290, 291, 295, 297, 302; Aquino, 278, 280, 290, 291, 298; Bõhme, 288; Bruch, 298, 309, 310, 321, 323, 330; Calovius, 303; Calvino, 309; Cícero, 276, 314; Clemente de Alexandria, 282, 316; Cousin, 288; Descartes, 284, 308; Endemann, 330; Episcopus, 288; Gerhard, 298; Grotius, 316; Hegel, 314; Heidegger, 298; Hollaz, 279, 330; Howe, 288; Keckermann, 309; Klaiber, 325; Leibnitz, 282,316, 326; Mansel, 280, 287, 288, 297; Martensen, 281; McCosh, 285; Musculus, 309; Nitsch, 310; Orígenes, 316; Quenstedt, 279, 281, 290, 292, 295, 303; Schleiermacher, 294, 298, 303, 309,

310, 314, 323; Schweitzer, 310, 314, 331; Scotus Erigena, 280, 297; Spinoza, 288, 297, 311, 321; Stapfer, 316; Strauss, 288, 294, 297, 309, 310,

311, 313; Tertuliano, 316; Turrettin, 295, 303; Twesten, 326, 327, 329; Wegscheider, 313; Wolf, 316; Young, 321; Zuínglio, 309

Atributos morais de Deus, 312;

a base sobre a qual tais atributos são negados ao Ser Supremo, 312-313 Atwater, Lyman Hotchkiss, prof. (Princeton), sobre a questão do vinho, 1475 Auberlen, prof. Carl August (f 1864)

sobre Apocalipse, 1627; sobre o Anticristo, 1629; sobre a preservação nacional dos judeus, 1609 Austin, John,

sobre a base do direito de propriedade, 1334 Autodefesa,

o direito de, 1292 Autodeterminação,

distinta da autodeterminação da vontade, 703-704 Autoridade humana, limites da, 1287 Babbage, Charles

sobre milagres, 463; sobre o argumento de Hume, 471-472 Babilônia,

e o Anticristo, 1630 Bachman, John,

sobre a imortalidade das espécies, 542-543 Bãhr,

sobre o sábado judaico, 1273 Baier, John William (t 1694)

sobre o pecado, 618; sobre a Palavra de Deus, 1377;

sobre o batismo, 1405; sobre a destruição do mundo, 1647 Bailey, Samuel, sobre a fé, 1061 Barclay, Robert (t 1690)

sua influência, 67; sua doutrina, 70-73 Barker, prof. George F. (Yale),

sobre correlação física e forças vitais, 215, 223 Barnard, reitor Frederick A. P. (Columbia College), *argumentos contra o materialismo, 219* Basilio, o Grande (f 379)

sobre a subordinação de Cristo, 348, 349; sobre o purgatório, 1576 Batismo de adultos,

qualificações para o, 1421-1422 Batismo

seu modo, 1410; modo não essencial, 1410; uso clássico do termo, 1410-1411; seu uso na Septuaginta, 1411-1413; com os pais, 1417-1418; no Novo Testamento, 1413-1417; fórmula do batismo, 1419-1420; sujeitos do, 1420-1421; qualificações para o batismo de adultos, 1421-1425; das crianças, 1425-1433; filhos de quem devem ser batizados, 1433-1448; eficácia do, 1448-1466; doutrina reformada, 1448-1451; como condição de salvação, 1452-1453; como meio da graça, 1454-1456; como dever, 1453-1454; doutrina luterana de sua necessidade, 1466-1467; doutrina romana, 1470-1471

Autores citados: Agostinho, 1416; Baier, 1405; Baird, 1435; Blair, 1437-1438; Blanchini, 1416; Calvino, 1449, 1460; Chemnitz, 1469; Conant, 1411, 1413; Cremer, 1418; Dale, 1411; Edwards, 1460, 1461, 1437, 1441, 1442, 1445; Ellicott, 1460, 1461; Fritzche, 1412, 1420; Gerhard, 1405, 1467-1470; Gregório Nazianzeno, 1418; Guericke, 1422; Hengstenberg, 1459; Krauth, 1467, 1469; Lücke, 1459; Lutero, 1467-1470; Mason, 1425; Mather, 1440,1443; Moor, de, 1436; Palfrey, 1439, 1440; Palmer, 1423; Paraeus, 1443; Perrone, 1471; Robinson, 1416; Scapula, 1411; Stephen, 1411; Suicer, 1418; Vitringa, 1436; Wahl, 1412; Waterland, 1461-1463 Baumgarten - Crusius, prof. Ludwlg Frederick Otto (t 1843),

sobre João 3.5, 1458 Baumgarten, Siegmund Jacob (f 1757),

sobre o casamento com a irmã da esposa, 1329 Baur, Ferdinand Christian (| 1860)

pecado como limitação do ser, 229, 583; sobre a doutrina romana do pecado, 616; sobre a Trindade, 802; sobre a doutrina de Domer a respeito de Cristo, 306; sobre o ponto de vista racionalista da justificação, 1170; unicidade de Deus e o homem, 1172 Bayle, Peter (f 1706),

sobre a criação contínua, 432 Beale, dr. Lionel S., F. R. S. (“Life, Matter and Mind”) sobre vitalidade, 203;

contra a correlação das forças

físicas, vitais e mentais, 211, 220-221 Beausobre et 1’Enfant,

sobre fraude inocente, 1348 Beguines,

religiosos místicos, 55 Belarmino, cardeal (t 1621)

as Escrituras são incompletas, 79; obscuras, 80; a igreja, mestra infalível, 83-84; marcas da igreja, 101; sobre a imagem de Deus, 555; estado original do homem, 561, 562; sobre o pecado original, 616618; graça eficaz, 989; sobre a fé, 1091, 1093; justiça infusa ou inerente, 1122-1123, 1129, 11451146; concessão quanto à imputação da justiça, 1134; natureza e mérito das boas obras, 1148,1203, 1211; invocação aos santos, 1233; culto às imagens e relíquias, 1245; eficácia dos sacramentos, 1384; operam “ex opere operato”, 1399; sobre a doutrina da intenção, 1402; sobre o Anticristo, 1631-1634 Benedito XIV (f 1758),

sobre o matrimônio do clero, 1300 Benevolência,

uma forma especial de bondade, 322 Bengel, John Albert (f 1751)

sobre João 3.5, 1458; sobre Apocalipse, 1640 Berger, Otto,

sobre o materialismo, 206 Bernard de Clairvaux (t 1153)

misticismo, 59; eficácia dos sacramentos, 1393; sobre o estado intermediário, 1565 Beza, Theodore (f 1605)

sobre o pecado, 639; sobre 1 Pedro 3.18, 19, 946, 1040-1041; sobre a lei romana do matrimônio, 1327 Bíblia

a Palavra de Deus, 28-29; sua inspiração e autoridade infalível, 115; única regra de fé e prática, 113; reconhece a autoridade de verdades intuitivas, 11-12; sua relação com a filosofia e ciência, 41-45; a base da educação, 1284; o povo tem o direito de tê-la ensinada em todas as escolas sustentadas com seu dinheiro, 1284; fonte de seu poder, 1370-1374; ver Escrituras Bickersteth,

sobre o milênio, 1655 Biel, Gabriel (f 1495), graça sacramental, 514 Bishop, Joel Prentis

sobre o casamento civil, 1303; sobre o divórcio, 1321; sobre a afinidade, 1332 Blackstone,

sobre o direito de propriedade, 1336 Blair, John (f 1771),

sobre termos de membresia eclesiástica, 1437-1438 Blanchini,

os Evangelhos, 1416 Boas obras

sua natureza, 1195-1196, 1199-1200; doutrina romanista, 1196-1197; obras de super-rogação, 1197-1198; distinção entre preceitos e conselhos,

1198-1199; necessidade das boas obras, 12001202; controvérsia na Igreja Luterana sobre este terna, 1200-1222; antinomianismo, 1202; relação das boas obras com recompensas, 1203-1205; doutrina romana, 1203;

doutrina protestante, 1204-1205 Boaventura (f 1274),

Saltério da Virgem Maria, 1236 Boehme, Jacob (f 1624)

como um místico, 63; como um panteísta, 288 Boethius, Anicius Manlius Rorquatus Scverinus (t 524), sobre o céu, 1572 Bondade de Deus

inclui benevolência, amor, misericórdia e graça: a diferença entre eles, 322-324; relação da bondade de Deus com a existência do mal, 324; diferentes teorias sobre o tema, 324-326 Bonnet,

sobre a ressurreição, 1589 Braniss,

sobre Schleiermacher, 814 Brentius, John (f 1570), sobre a pessoa de Cristo, 787 Bretschneider, Carl Gottlieb

sobre pecados pós-batismais, 845; sobre 1 Pedro 3.18, 19, 946, 1041-1042; sobre o hegelianismo, 1084; sobre o último juízo, 1641 Brochmann,

sobre milagres, 470 Brooks, .

sobre a segunda vinda, 1655 Brown, David,

sobre a segunda vinda, 1641, 1654 Brown, Thomas (f 1820), teoria da causação, 156 Brownistas,

teoria da igreja, 1424, 1441 Bruch (Strasburgo)

onisciência de Deus, 298; vontade e poder idênticos em Deus, 309, 310; justiça de Deus, 321; amor de Deus, 323; verdade de Deus, 330 Bruno,

número dos sacramentos, 1389 Bryant, James Henry, sobre os estóicos, 1586 Bucan,

sobre a regeneração, 1044 Biichner, Ludwig,

sobre ateísmo materialista, 213, 224 Burnet, bispo Gilbert (f 1715)

sobre o casamento do clero, 1300-1301; sobre a Eucaristia, 1490 Bushnell, Horace,

sobre a expiação, 907-908, 909 Calcedônia, Concilio de (451 d.C.)

condenou o eutiquianismo, 771, 783; sobre o casamento dos sacerdotes, 1300 Calderwood,

sobre Sir William Hamilton, 226

Calúnia, 1346 Calvino, João (f 1564)

sobre o conhecimento inato de Deus, 145; sobre o poder absoluto, 309; sobre a Trindade, 350-351; sobe a teoria da dependência, 441; sobre a agência dos maus espíritos, 481-482; sobre a imagem de Deus, 557;

sobre a imputação do pecado de Adão, 639; sobre o significado do termo “regeneração”, 1029; sobre a fé, 1093, 1101; sobre a justificação, 11241125; contra Osiander, 1159; as boas obras são imperfeitas, 1196; sobre votos monástico, 1260, 12611262; celibato e matrimônio, 1296, 1297, 1298; “marido de uma só mulher”, 1310; sobre a eficácia dos sacramentos, 1392; do batismo, 1449; sobre Tito 3.5, 1459-1460; sua doutrina sobre a Ceia do Senhor, 1484-1486; como declarada no Consensus Tigurinus, 1486, 1492; nega a presença local do corpo de Cristo na Eucaristia, 1494; declara seu assentimento a Zuínglio e CEcolampadius, 1498 Campbell, Honourable Archibald

sobre o estado intermediário, 1566; orações pelos mortos e purgatório, 1575 Canon das Escrituras,

como é determinado, 114-115 Capacidade moral,

e incapacidade, 680-682 Capacidade

significado próprio do termo, 701-703; capacidade plenária, 597; capacidade natural e moral, valor da distinção, 681-682; doutrina pelagiana, 587-599; doutrina semipelagiana ou arminiana, 682; distinta de liberdade, 704-705; quando a habilidade limita a obrigação, e quando não o faz, 597, 671; ver *Incapacidade* Cappel, Louis, prof. em Saumur, sobre imputação mediata, 636-637 Carlos Magno (f 814),

sua oposição ao culto às imagens, 1243 Carlstadt, Andrew (Bodenstein) (f 1541), místico, 61 Carpenter, William Benjamin

sobre a correlação de forças físicas e vitais, 198; admite o que nega, 198-199; sobre o critério de identidade das espécies, 543 Carta Enciclopédica de Pio IX,

sua leitura proibida na França, porém lida pelo arcebispo de Nova Iorque em sua catedral, 1435 Cartago, Concilio de

(412 d.C.) Pelágio é condenado, 599; decidiu contra o perfeccionismo, 1210; (416 d.C.) declarado ser o batismo infantil necessário para sua salvação, 1570 Casamentos proibidos

lei levítica os consideram ainda em vigor, 13261328; a razão para tal proibição, 1324; como deve ser interpretada a lei levitica sobre este tema, 13281329; os casos expressamente declarados na lei, 1329-1331; casos do mesmo grau de parentesco não mencionados, 1330; a impropriedade de tais casamentos varia com o grau de parentesco, 1330-

1331; afinidade, bem como consangüinidade, feita a base da proibição, 1332; o desígnio geral dessas leis, 1333 Cassiano, João (f c. de 440)

líder dos semipelagianos, 607; justifica falsidade quando pronunciada com boa intenção, 354 Castigo futuro

sua natureza, 1657; eterno, 1658-1664; objeções à doutrina da Igreja, 1664-1665 Castigo

a base primária de sua aplicação não é a reabilitação do ofensor nem a prevenção do crime, mas a satisfação da justiça, 315; o castigo não é meramente uma conseqüência natural, 325; pena capital, 12911292; castigo futuro, 1657 Castigo

a base primária de sua aplicação não é a reabilitação do ofensor, ou a prevenção de crimes, mas a satisfação

da justiça, 313-314; castigo não é meramente uma conseqüência natural, 321, 1171; castigo capital, 1291; castigo futuro, 1657 Catecismo na família, 1443 Catecúmenos,

sua instrução, 1421 Causação

definição, 156; definição de Hume, modificação dessa definição pelo dr. Brown e Stuart Mill, 156; a idéia comum de causação, 157; tipos de causas, 700; eficiência das causas secundárias, 450, 957, 976; causas finais, necessariamente incluídas pelos panteistas e materialistas, 170-171; doutrina da causa suficiente, 712-714 Causas ocasionais, 694 Ceia do Senhor, a

uma instituição divina de obrigação permanen te,1473-1474; nomes da, 1473-1474; elementos a serem usados, 1474-1476; exigências de coisas que devem ser feitas, ou atos sacramentais, 1476-1479; desígnio da, 1479-1480; qualificações para sua re cepção, 1480-1482; doutrina da Igreja Reformada, 1482-1500; doutrina zuíngliana, 1483-1484; doutrina de Calvino, 1484-1486; afirmações nas quais zuínglianos e calvinistas concordam, 1484-1490; como Cristo está presente, 1491-1494; mastigação, 1495-1496, 1513-1514; o que o crente recebe na Ceia do Senhor, 1496-1498; ele recebe a Cristo em outros lugares da mesma forma que o recebe neste sacramento, 1492; a doutrina da Igreja da Inglaterra sobre este ponto, 1493; eficácia deste sacramento, 1498-1500; suma da doutrina reformada, 1500; pontos de vista dos teólogos alemães modernos, 1500-1508; doutrina luterana, 1508-1510; declaração feita nos símbolos luteranos, 15101513; pontos de diferença entre a doutrina luterana e a reformada, 1512-1513, 1515; diferentes modos de presença, 1515; o sentido no qual os luteranos admitem uma presença local do corpo de Cristo na Eucaristia, 1515; o benefício, segundo o ensino luterano, que se recebe na Ceia do Senhor,

1517-1520; a linguagem de Lutero sobre este ponto, 1518-1520; doutrina dos romanistas, 15201521; transubstanciação, 1521-1524; culto divino prestado à hóstia consagrada, 1523-1524; o cálice é subtraído ao leigo, 1526; a Eucaristia como um sacrifício, 1526-1528; cânones do Concilio de Trento sobre este tema, 1526-1527; argumentos contra a doutrina, 1528-1531 *Autores citados*: Agostinho, 1496, 1521; Alford, 1496; Atwater, 1475; Burnet, 1490; Calvino, 1484-1486, 1493, 1495-1496, 1519; Crisóstomo, 1473; Domer, 1520; Ebrard, 1505-1506; Gerhard, 1515, 1516; Gousset, 1520, 1524, 1528; Hahn, 1499; Herzog, 1525; Inácio, 1499-1500; Krauth, 1509; Lightfoot, 1476; Lutero, 1509, 1514, 1518, 1520; Maclean, 1475; Merati, 1476; Moehler, 1531; Müller, 1513, 1516, 1520; Nevin, 1504, 1506; Olshausen, 1503; Perrone, 1478; Philippi, 1500, 1506, 1514, 1519-1520; Scudamore, 1475, 1476, 1478; Suicer, 1475, 1478; Ursino, 1494; Zuínglio, 1483-1484 Celéstio,

associado de Pelágio, 597 Celibato

não um estado superior ao matrimônio, 12951299; do clero, 1297; doutrina de Paulo sobre o tema, 1298-1299; história da prática na igreja,

1299- 1301; doutrina e prática da Igreja Grega,

1300- 1301 Centuriators de Magdeburgh

sobre as falsas decretais de Isidoro, 1355; sobre o Anticristo, 1632 Certeza da salvação, 1107-1108 Certeza

não essencial à fé, 1105; atingível, 1105; bases da, 1106 Certeza

quanto à ocorrência de fatos livres, 696; chamada necessidade moral, 696; consistente com liberdade, 697-

699 Céu

uso do termo nas Escrituras, 954; designa tanto um lugar quanto um estado, 954; doutrina bíblica do, 1648-1651; é a consumação do reino de Cristo, 1651-1652; reconhecimento dos amigos, 1595;doutrina romana, 1571-1572 Chalmers, dr. Thomas (t 1847), sobre a oração, 1532, 1533 Charenton, Sínodo de (1631 d.C.),

sobre a imputação do pecado de Adão, 636-637 Chemnitz (f 1586)

milagres menos importantes que doutrina, 470; pecado original, 611; nega a ubiqüidade do cor pode Cristo, 788; sobre a eficácia dos sacramentos, 1396 Cícero (t 43 a.C.)

sobre a existência de Deus, 145; desígnio no mundo, 170; sobre os estóicos, 184; sobre a justiça, 314; sobre o incesto, 1327; Deus, o autor da lei,

1337-1338; chama a morte de “sempiternum malum”, 1658 Ciência

e revelação, 43; e os teólogos, 214 Cipriano, Thascius Caecilius (| 258)

sobre o Espírito Santo, 394; sobre a oração pelos mortos, 596 Circuncisão

um selo não só do pacto nacional, mas também do pacto da graça, 667, 1429-1431; sua importância espiritual, 668,1430-1431; um sinal damembresia da igreja, 1431 Cirilo de Jerusalém (f 386)

dois sacramentos, 1389; a madeira da verdadeira cruz, 1362-1363; orações pelos mortos, 1576; nega que o mundo será aniquilado, 1647 Clarke, dr. Samuel (f 1729)

argumento ontológico, 155; sobre o poder autodeterminante da vontade, 704 Clausen, J.,

sobre “descensus ad inféros”, 947 Clemente de Alexandria (f c. 215)

Deus semelhante ao homem, 282; a justiça de Deus, 316; pecado inato, 596; ensino catequético, 1421 Clemente de Roma (f c. 100),

“Apostolical Constitutions”, 1307 Clemente XI, sua bula “unigenitus” contra os jansenitas, 990 Coisas indiferentes

liberdade cristã a respeito de seu uso, 1219-1220; regras e deveres com respeito a elas, 1219-1220 Coleridge, Samuel Taylor (t 1834)

sobre a inspiração, 126, 134; sobre a justiça, 908 Comte, Augusto (f 1857)

sua filosofia positiva, 191; como todo o nosso conhecimento é através dos sentidos, ele se confina aos fenômenos físicos e suas relações, 191; essas relações de seqüência e similaridade são uniformes, 191-192; não há liberdade, nem força ou eficiência, nem mente, nem Deus, 195; juízo que Huxley faz de Comte, 196 Comunhão cristã

termos bíblicos, 936-937; estes não podem ser corretamente alterados pela autoridade humana, 937; nada pode ser propriamente requerido para a admissão à Igreja que não seja necessário para a admissão ao céu,

936-937; nada indiferente pode propriamente ser feito um termo de comunhão cristã, 1220 Comunhão de atributos

significado da, 765-766, 774-776; doutrina luterana, 786 Comunhão de bens

na Igreja de Jerusalém, 1339-1340; comunismo moderno, 1340-1343 Comunismo, 1340-1343 Conant, T. J.,

sobre o batismo cristão, 1411, 1413

Concíllos

Ancira (314 d.C,), casamento de diáconos, 1299; *Ariminum* (359 d.C.), foi ariano, 107-108; *Aries* (475 d.C.), agostinianismo condenado, 608; *Cartago* (412 d.C.), pelagianismo condenado, 599; *Cartago* (416 d.C.), pelagianismo condenado, 599; sobre crianças batizadas, 1570; *Cartago* (418 d.C.), pelagianismo condenado, 599; *Calcedônia* (451 d.C.), sobre o casamento dos sacerdotes, 1300; *Charenton* (1631 d.C.), sobre a imputação, 636; *Constança* (1415 d.C.), decretada a subtração do cálice aos leigos, 1478-1479; *Constantinopla* (381d.C.), sobre o Espírito Santo, 344; *Constantinopla* (680 d.C.), contra os monotelitas, 784; *Constantinopla* (754 d.C.), sobre as imagens, 1243; *Dióspolis* (405 d.C.), pelagianismo defendido, 5*99;Elvira* (305 d.C.), celibato do clero, 1299; sobre as imagens, 1243; *Éfeso* (431 d.C.) pelagianismo condenado, 599; sobre a Virgem Maria, 1235; *Florença* (1439 d.C.)

“limbus infantum”, 1570; o céu, 1532; *Frankfurt (794* d.C.), sobre as imagens, 1244; *Jerusalém* (415d.C,), pelagianismo defendido, 599 *Lyons* (1274 d.C.), “Limbus infantum”, 1570; *Nice* (325 d.C.), 341-344; *Nicéia* (787 d.C.), sobre as imagens, 1243; *Orange* (529 d.C.),

semipelagianismo condenado, 609; *Selêucia* (359 d.C.), ariano, 107; *Trento* (1545 d.C.), sobre o pecado original, 614-615; *Trullo* (692 d.C.), sobre o casamento de sacerdotes, 1300; *Falência* (529 d.C.), semipelagianismo condenado, 609 Concupiscência, significado de, 612 Condillac (t 1780),

sua modificação da filosofia de Locke, 190 Confiança

o elemento primário da fé, 1058-1059; os protestantes afirmam e os romanistas negam que a confiança entra na natureza da fé salvífica, 1094-1096 Confirmação

como um rito na Igreja primitiva, 1386; como um sacramento romano, 1386 Confissão Belga (1561 d.C.)

sobre o pecado original, 654; sobre a satisfação de Cristo, 843; sobre a eficácia dos sacramentos, 1392; ensina a doutrina de Calvino sobre a Ceia do Senhor, 1485,1486; a mastigação do corpo de Cristo pela fé, 1495 Confissão de Augsburgo, sobre o pecado original, 653 Confissão Escocesa (de 1560),

ensina a doutrina peculiar de Calvino sobre a Eucaristia, 1485, 486, 1500 Confissão Gálica

sobre o pecado original, 654; sobre a incapacidade, 676; a eficácia dos sacramentos se deve à influência do Espirito, 1392; sobre o batismo infantil, 1444; desígnio do batismo, 1448; afirma a doutrina de Calvino da Ceia do Senhor, 1485

Confissão Tetrapolitana,

apresenta a doutrina zuíngliana dos sacramentos, 1483 Congruidade,

doutrina da, 988-990 Conhecimento inato, 143-149 Conhecimento regulador

a teoria do, como apresentada por Hampden, Hamilton e Mansell, 267; objeções à teoria, 267-269 Conhecimento

sua natureza, 37, 270, 271-172; diferença entre conhecer e compreender, 38; diferença entre conhecimento e fé, 1082-1092; conhecimento inato, 143-145; intuitivo e discursivo, 296-297; regulador, 267; conhecimento em Deus, 297; distinto de poder, 297-299; os objetos do conhecimento de Deus; de si mesmo *(scientia necessária),* todas as coisas fora dele *(scientia libera),* 300-302; todas as coisas possíveis (conhecimento de simples inteligência), 300; conhecimento do real, passado, presente e futuro (conhecimento de visão), 300; conhecimento das coisas condicionalmente futuras *(scientia media),* 300; conhecimento em relação com a fé, 1060-1062, 1082-1092; Deus, objeto do conhecimento, 252-254 (Ver o termo *Deus)* conhecimento essencial à fé, 1089-1091 Consciência,

autoridade da, 208-210, 210-212, 256 Consenso comum

sua autoridade em questões de fé, 86; nenhum critério da tradição, 92-93; não a base do direito de propriedade, 1335-1336 Constable, H. (prebendeiro)

sobre o castigo futuro, 1658; sobre a aniquilação dos ímpios, 1660-1661 Constança, Concilio de (1415 d.C.), sobre a ceia do Senhor, 1478 Constantinopla, Concilio de

(380 d.C.), sobre o Espírito Santo, 344; (681 d.C.), contra os monotelitas, 784; (754 d.C.), sobre o uso de imagens, 1243 Constituições apostólicas

sua origem e autoridade, 1355; sobre a relação ma trimonial, 1307 Consubstanciação

diferentes significados de, 1516-1517, 1519; porque a palavra é objetada pelos luteranos, 1516-1517 Consumação

do reino de Cristo, 1651-1651 Contentamento, 1365 Contingência,

doutrina da, 694-696 Controvérsia sinergista, 1019-1022 Convicção do pecado, 687-688, 985 Corpo humano

criado, 515; relação com a alma, 517-518; dualismo realista, 518; tricotomia, 518-522; ver Ressurreição

Correlação de forças

significado de, 197; de diferentes forças físicas, 198; de forças físicas e vitais, 198-199; argumentos contra a teoria como aplicada às forças físicas, vitais e mentais, 214; concessões dos defensores da teoria: prof. Tyndall, 189; prof. Barker, 223; Wallace, 221, 223-224 Cosmogonia, de Platão, 244 Cousin, Victor (f 1867)

razão impessoal e universal, 47; argumento ontológico, 155-156; panteísmo de, 225; sobre a Escola Iônica, 239; o Infinito seria todas as coisas, 288; sobre o realismo, 523; pecado é limitação do ser, 584 Cox, John,

sobre a segunda vinda, 1657 Credo Atanasiano, sua origem, 345-346 Crenças primárias

ou verdades intuitivas, 144; nossa única proteção do completo cepticismo, 256, 490, 1535 Criação contínua,

doutrina da, 430-432, 645 Criação imediata, 414-416 Criação mediata, 414-416 Criação

teorias quanto à origem do universo, 410-414; dou trina bíblica, 412-414; criação mediata e imediata, 414-416; prova da doutrina de uma criação "ex nihilo", 416-418; objeções à doutrina, 419-421; propósito da criação, 421-423; relato mosaico da, 423; objeções a, 424; a geologia e a Bíblia, 424427; importância da doutrina da criação, 418 Criacionismo, 536-537 Crianças

a salvação das, 20-21, 1467; as crianças são os objetos próprios do batismo, 1425-1426; membros da Igreja sob ambas as dispensações, 1429-1431; filhos de quem têm direito ao batismo?, 1433-1448 doutrina romana, 1434-1435; doutrina protestante, 1435-1441; doutrina puritana, 1441-1443; diversidade de princípio e prática nas igrejas reformadas, 1443-1448; doutrina romana acerca do estado das crianças não batizadas depois da morte, 1569-1571 Crisóstomo

sobre milagres, 1357; sobre a palavra "Eucaristia", 1473; sobre o estado intermediário, 1565 Cristianismo

ponto de vista de Ullmann de sua natureza, 130 Cristo

sua divindade prova da, à luz do Antigo Testamento, 362-379; de Gênesis, 364-365; dos demais livros históricos, 365-366; dos Salmos, 367-368; dos profetas, 368-370; do Novo Testamento, 370388; do sentido no qual ele é chamado Senhor, 370-372; de ser ele tido como objeto de todos os afetos religiosos, 372-373; de sua autoridade como mestre, 373-374; de seu poder sobre as criaturas

racionais, 374-375; de seu controle sobre a natureza, 376-377; da natureza de suas promessas, 375376; dos escritos de João, 377-381; dos escritos de Paulo, 381-388; dos demais escritos apostólicos, 388; *sua pessoa* pontos de analogia entre a união da alma e corpo no homem e a união das naturezas divina e humana em Cristo, 764-765; os elementos essenciais da doutrina da pessoa de Cristo, 765766; ele possui um verdadeiro corpo e uma alma racional, 766-767; ele tem perfeita natureza divina e perfeita natureza humana, 767; é uma só pessoa, 767-768; a união hipostática, 770-774; conseqüências dessa união, 774-776 os atos de Cristo, como distinguidos, 776-777; objeto de culto como o Deus-homem; doutrinas errôneas, 779-784; ebionitas, 779-780; gnósticos, 780-781; apolinarianos, 781; nestorianos, 781-782; eutiquianos, 782-784; doutrina monotelita, 784; doutrina reformada, 784-786; doutrina luterana, 786-794; formas mais recentes da doutrina, 794801; doutrina de Socino, 794-796; de Swedenborg, 796-798; doutrina do dr. lsaac Watts, 798-801; ponto de vista moderno, 802; cristologia panteísta, 803; formas teístas, Thomasius, 803-806; Ebrard, 807; Gess, 807-811; Schleiermacher, 811-813; sobre os ofícios e obra de Cristo como nosso Redentor, ver os tópicos próprios Cristologia panteísta, 803 Cristologia teística, 803-806 Cronologia da Bíblia, não estabelecida, 513 Cruz,

lenda de sua descoberta, 1362 Culpa

significado do termo, 839-840; inseparável do pecado, 624-626; difere de demérito e de criminalidade, 624, 839; pode ser removido por expiação, 839-840 Culto

significado dos termos hebraicos e gregos assim traduzidos, 1232; o significado do termo em português, 1232; diferentes tipos ou graus de culto, 1233; nisso consiste o culto divino, 1233; Cristo, o objeto próprio

do culto divino, 373; o sentido em que Cristo, como homem, ou como Deus encarnado, é o objeto de culto, 777; é idolátrico o culto prestado a imagens, a santos e à Virgem Maria, 1232,12341238, 1239 Cumming, dr. John

sobre os milagres romanos, 1359-1360; o reino de Cristo sobre a terra é o céu prometido na Bíblia, 1656 Cunningham, diretor William (f 1861)

o Catecismo de Westminster é mais explícito sobre a doutrina da imputação do que a Confissão, 639; sobre a obediência ao Estado, 1289 Curcellaeus, Stephanus

sobre a satisfação de Cristo, 847; sobre a imputação da justiça, 1166

Cutler, dr, Benjamin Clarke,

sobre a comunhão com Cristo, 1491 Cuvier,

definição de espécie, 543 Daillé, Jean (f 1670),

os pais sobre o estado intermediário, 1565 Dale, dr. James Wilkinson, sobre o batismo, 1411 Dana, prof. James Dwight

cosmogonia mosaica, 426; definição de espécie, 544; permanência de, 548-549 Daniel,

Anticristo de, 1625-1626 Darwin, Charles

sobre a origem das espécies, 492; diversidade das espécies determinada por seleção natural, 493; o que isso implica, 493; a teoria atribui efeitos inteligentes a causas não inteligentes, 494; efetivamente bane Deus do mundo, 494-497; é puramente hipotético, pressupondo que o possível seja real, 497- 499; Darwin admite que há dificuldades insolúveis no caminho de sua teoria, 503-504; Agassiz a condena, 494; Huxley a julga, 498-499; a opinião do prof. Owen, 501-502; opinião de Mr. Wallace, amigo de Darwin, 489 Daub, Karl (f 1836), teologia filosófica, 4 De Moor

sobre imputação mediata, 637, 643; sobre a fé, 1072; sobre o batismo dos filhos dos pagãos sob a tutela de missionários, 1436 De Wette

sobre a graça comum, 975; sobre a deserção como base do divórcio, 1314; sobre o homicídio de motivos patrióticos, 1352; sobre a restauração de todas as coisas, Atos 3.21, 1638 Decálogo

em que sentido é uma regra perfeita, 1224-1225; tábuas do, 1225; as duas formas de, 1226; normas de interpretação, 1225; prefácio, 1228-1229 Décimo Mandamento, 1364-1366 Decretos de Deus

definição de, 399; seu fim ou causa final, um propósito, 399-401; eternos, 401; imutáveis, 402; livres, 402-403; certeza eficaz, 403-404 relacionam-se a todos os acontecimentos, 404-405; incluem ações livres, 405-406; objeções, incompatíveis com a livre agência, 406-408; inconsistentes com a santidade de Deus, 407-408; destroem o motivo â ação e eqüivalem a fatalismo, 408-409 Deísmo

o que é, 26; o que nega e o que admite, 27; história do, na Inglaterra, na França, na Alemanha, 32-33; obras sobre, 33 Delitzsch, prof. Franz (Leipzig)

sobre a preexistência, 532; sobre a unidade da raça humana, 549; seu “Commentary on the Epistle to the Hebreus”, uma defesa da doutrina da igreja concernente à obra de Cristo, 855; castigo vicário, 862, 866; a expiação do pecado é mediante casti-

go, 863; afirma todos os pontos essenciais na doutrina da igreja concernente à satisfação de Cristo, 888-889; sobre a regeneração, 1045-1046, 1174; sobre a fé, 1060; sobre o sábado, 1060; sobre o matrimônio, 1304; sobre uma vida futura revelada no Antigo Testamento, 1551 Demérito,

distinto de culpa, 839 Dens, Peter (t 1775)

sobre votos, 1258; sobre empecilhos ao matrimônio, 1303, 1318; sobre a falsidade,
1349, 1352 Dependência,

doutrina da, 440-443 Descartes, René (f 1650)

seu argumento ontológico, 154; Deus como infinito pode ser conhecido, 254; significado de seu aforismo: “Cogito ergo sum”, 272, 284; sobre o poder absoluto, 308 Desenvolvimento da doutrina

1

Recentemente apareceu no *Presbyterian* uma série de artigos assinados “Twisse”, entendidos como sendo da lavra do rev. dr. Duffield, de Princeton, New Jersey, com o objetivo de sustentar a doutrina do advento pré-milenial de Cristo, e especialmente a reprovar “a doutrina de uma era milenial de justiça e paz universal sobre a terra antes” da segunda vinda de Cristo. Os argumentos sumariamente afirmados pelo escritor são os seguintes: (1.) Se fosse a doutrina verdadeira, sem dúvida seria proeminente no Novo Testamento, especialmente nas Epístolas Apostólicas. O fato é que ela não apenas não é proeminente, mas, até onde estamos informados, os defensores da doutrina não pretendem encontrar nas Epístolas a menor alusão a ela. (2.) O ensino uniforme e abundante do Novo Testamento quanto à condição da Igreja e do mundo durante a atual dispensaçâo - ou seja, até a segunda vinda - proíbe a expectativa de tal milênio. (3.) O advento em si, não o milênio, é proeminentemente apresentado no Novo Testamento como “a bendita esperança” da Igreja, e é invariavelmente citado como um evento próximo, jamais iminente, a ser “contemplado” com ansiosa expectativa. (4.) A reiterada ordem do Salvador à “vigilância” por sua vinda, porque “não sabemos a hora”, é inconsistente com a idéia de um intervalo milenial. (5.) O Novo Testamento ensina reiterada e inequivocamente que a vinda e a manifestação do reino messiânico hão de ser eventos sincronizados. (6.) A Igreja Apostólica, sob a instrução daqueles santos varões que falaram e escreveram como que movidos pelo Espirito Santo, era milenarista. (7.) A Igreja, pelos dois séculos imediatamente subsequentes aos Apóstolos, eramilenarista. (8.) A doutrina de um milênio antes do advento não é encontrada nos padrões de nenhuma das igrejas reformadas; por vários, ela é expressamente repudiada. É uma novidade moderna, sugerida há apenas um século e meio atrás, por Whitby e declarada como ‘uma nova hipótese’”.

2

É verdade que os pré-milenaristas diferem muitíssimo sobre este ponto. A opinião comum na Igreja primitiva era que os santos ressurretos vão viver e reinar mil anos com Cristo sobre a terra; mas alguns dizem que os crentes glorificados estarão no céu; outros, que aparecerão de vez em quando na terra, como fez Cristo durante os quarenta dias que intermediaram sua ressurreição e ascensão; e outros parecem ensinar que os santos glorificados governarão sobre a humanidade não glorifícada sem se revelarem àqueles sobre quem governam.

3

Ver as passagens citadas dos eminentes pré-milenaristas sobre este ponto no *Christ s Second Corning,* pp. 167-173, do rev. Davi Brown. Mr Davi N. Lord dedica a este tema dois capítulos de seu livro sobre *The Corning andReign of Christ.* Nova Iorque, 1858. Diz ele (p. 151) que as Escrituras ensinam que a terra vai "continuar para sempre, e que a humanidade irá para sempre ocupá-la e multiplicar-se em sucessão infindável de gerações; e ela será o cenário do reino e reinado eternos de Cristo". Seu argumento tem por base o pacto feito com Noé; a promessa feita a Abraão de que sua semente possuiria para sempre a terra de Canaã; e a promessa feita a Davi de que sua semente se assentaria etemamente em seu trono e reinado. Essa perpetuidade da raça humana sobre a terra, e na carne, ele considera um dos propósitos de Deus mais claramente revelados concernentes à família humana. Em vez de o número dos redimidos ser quase definido, ele sustenta que continuarão multiplicando-se por toda a eternidade.

4

[n]*TheLast Times and the Great Consummation.* Por Joseph A. Seiss, D.D. Filadélfia e Londres, 1866, p. 73. Na p. 75 o autor afirma: "A terra não desaparecerá".

5

Seiss, *ut supra,* p. 211.

6

[12] *Lectures on the Prophecies Relative to the Jewish Nation,* primeira edição, 1830, p. 72.

7

Elements ofProphetic Interpretation, pp. 227,228.

8

Defence of the Personal Reign of Christ. 1841, pp. 41,42.

9

pp. 311-315.

10

The Last Times, J. A. Seiss, D.D., p. 74.

11

The Last Times, p. 72.

12

Os pré-milenaristas não são consistentes em enfatizar a objeção considerada no texto, como alguns pelo menos de seu próprio grupo ensinam que importantes acontecimentos ainda futuros ocorrerão antes do estabelecimento do reino de Cristo. Por exemplo, o rev. John Cox, ministro do evangelho em Woolwich, em seu livro *Thoughts on the Corning and Kingdom of our Lord Jesus Christ*, dedica o terceiro capítulo daquela obra a provar que a total destruição do papado, do maometismo e dos reinos tirânicos do mundo, e a restauração dos judeus à sua própria terra, devem preceder o reino de Cristo. Ver *The Literalist*, vol. v, pp. 26 ss. *The Literalist* é uma coleção, em cinco volumes, das publicações dos principais pré-milenaristas ingleses. Publicado por Orrin Rogers, Filadélfia, 1840 e 1841.

13

Tusculanarum Disputationum, l.xlii.10; *Works*, edição de Leipzig, 1850, p. 1067, b.

14

Ver *De Rerum Natura*, de Lucretius, iii.517-519, edição de Londres, 1712, p. 144.

15

Esta teoria é defendida com segurança, habilidade e erudição por Henry Constable, A. M., prebendeiro de

Cork, em seu tratado sobre *The Duration andNature of Future Punishment*, reimpresso da segunda edição de Londres, New Haven, Conn., 1872. E muito mais elaboradamente em *Debt and Grace as related to the Doctrine of a Future Life.* Por C. F. Hudson. Quinta edição. Boston: 1859.

16

The Prophecies of Isaiah Translated andExplaned. Por Joseph Addison Alexander, Nova Iorque, 1865, vol. ii, p. 482.

em que sentido é verdadeiro, 87-88; doutrina moderna do desenvolvimento histórico, 88-89; como defendido por alguns romanistas, 89-90 Desenvolvimento natural

doutrina de Epicuro, 185-186; a hipótese da nebulosa, 411; teoria de Lamarck, 491; “Vestígios de Criação”, 491-492; Darwin, 492-499; Huxley, 500; Darwin em referência às variedades de plantas e animais, 500-501 Designio

sua natureza, 162-163; base da convicção de que ele pressupõe um autor inteligente, 163; evidências de desígnio no mundo, 163-170; objeções ao argumento do desígnio para a existência de Deus, negação das causas finais, 170-171; as objeções de Humee Kant, 171-172; resposta a essas objeções,172-173; objeção à luz de deformações, 173; dos órgãos inúteis, 173-174; das operações do instinto, 174-175 Destruição dos ímpios, significado de, 1662 Detração,

significado de, 1346-1347 Deus

diferentes teorias da origem da idéia, 143-145; em que sentido o conhecimento de Deus é inato, 143145; prova de sua existência, 153; sistemas antiteístas, 181-251; Deus pode ser conhecido?, 252-254; diferença entre conhecer e compreender, 254-255; prova de que a idéia que formamos de Deus, atribuindo-lhe as perfeições de nossa própria natureza, é correta, 255-256; bases sobre as quais Sir William Hamilton e o deâo Mansel ensinam que Deus não pode ser conhecido, 260-261; se Deus não é um objeto de conhecimento, então não pode ser um objeto da fé, 265; resposta aos argumentos de Hamilton e Mansel, 269-275; necessidade de uma revelação supematural a qualquer conhecimento adequado de Deus, 274-275; defini

ções de Deus, 276-277; atributos divinos, natureza dos, 278-282; classificação dos, 282-284; relação de Deus com o universo, 440; sua personalidade, 162-163, 179, 286 Deveres filiais, 1281-1283 Diderot, Denys (f 1784), o Enciclopedista, 557 Diest, Henri à,

sobre a imagem de Deus, 557 Dlonísio, o Áreopagita

pseudônimo para um escritor desconhecido do quinto século, o pai do misticismo medieval, 53; um neoplatonista, 53-54; os princípios de sua filosofia, 53-54; grande influência de seus escritos, 55 Discernimento

espiritual, 678-680; explicado pelo Apóstolo em 1 Corintios 2.14, 679 Dlspensações da Igreja, diferentes, 761-763 Disposições

significado do termo, 563; distinto de atos conscientes, 564; têm caráter moral em virtude de sua natureza, 566-568; objeções consideradas, 568-569 Divindade de Cristo

como revelada no Antigo Testamento, 363-370; no Novo Testamento, 370-388; objeto dos afetos religiosos, 372-373; sua relação com seu povo e com o mundo, 373-375; autoridade sobre criaturas racionais, 374-375; natureza de suas promessas, 375-376; seu controle sobre a natureza, 376-377; afirmação direta, em passagens particulares, 377-388 Divórcio

natureza e efeitos do, 1311-1313; leis veterotestamentárias, 1311; lei de Cristo, 13lí-1312; adultério e deserção, as únicas bases bíblicas, 1313-1316; doutrina da Igreja de Roma, 13161318; leis de diferentes

nações protestantes, 13191321; dever da Igreja em referência a pessoas divorciadas sobre bases bíblicas, 1321-1323 Dõderlein, John Christopher (f 1792), sobre a conversão, 1026 Dogmatismo

significado do termo, 3-4, 34; forma de racionalismo, 34; ilustrado por Wolf, 34-35; objeções ao, 35-36 Dõllinger, Ignatius (Munique)

sobre a filosofia da Escola Iônica, 239; da Escola Eleática, 240; dos estóicos, 247; de Platão, 242; de Aristóteles, 245-246 Dominicanos

inclinados ao agostinianismo em sua teologia, 611, 613; sua doutrina sobre a graça como representada por Aquino, 1016; oposto à doutrina da imaculada conceição da Virgem Maria, 1237 Domínio sobre as criaturas, 559-560 Dorner, prof. Isaac Augustus

sobre a ubiqüidade da natureza humana de Cristo, 788; admite a conexão da doutrina de Lutero da pessoa de Cristo com sua doutrina da Eucaristia,

792; a fundação da nova cristologia elaborada por Schelling, Hegel e Schleiermacher, 802; sobre o paralelo entre Adão e Cristo, 885; sobre a doutrina de Filo dos Logos, 919; sobre a unicidade de Deus e o homem, 1042; sobre a doutrina de Lutero das boas obras como os efeitos necessários da fé, 1201; sobre o desígnio da Ceia do Senhor, 1520; Dort, Sínodo de (1618 d.C.) sobre a incapacidade dos pecadores, 677; sanções do inffalapsarianismo, 720; sobre a graça eficaz, 991; suas decisões sobre os seis pontos do arminianismo, 1022-1023; sobre o batismo de crianças pagãs, 1436; sobre a Ceia do Senhor, 1488 Douglass, Bispo John (t 1807), sobre os milagres da igreja, 1357 Doutrina luterana

sobre o estado original do homem, 556,560; sobre a natureza do pecado, 618-626; sobre o pecado original, 653; sobre a incapacidade, 675-677; sobre o plano da salvação, 725-727; sobre a eleição para a vida eterna, 325; sobre a pessoa de Cristo, 786-794; sobre sua humilhação, 947; sua ascensão, 955; sua obra como nosso Redentor, 842; sobre a vocação externa, 965-966; sobre a graça, 973974; sobre a Palavra de Deus, 1376-1378; sobre os sacramentos em geral, 1382-1383; sobre o batismo, 1466-1470; sobre a Ceia do Senhor, 1508-1510; sobre o modo da presença de Cristo nela, 15151517; sobre seus efeitos, 1517-1520 Drew, Samuel (f 1833), sobre a ressurreição, 1592 Dualismo, realista, 518 Duelos, 1294-1295

Duffield, prof. John Thomas (Princeton), sobre o advento pré-milenial de Cristo, 1652 Dwight, dr. Sereno O. (+ 1850),

sobre a admissão à membresia da igreja, 1437 Eberhard, John August (f 1809),

conversão efetuada pelo poder da auto-reabilita-ção, 1026 Ebionitas,

sua doutrina de Cristo, 779-780 Ebrard, prof. J. H. Á.

sobre a pessoa de Cristo, 807; autolimitação do Logos, 807; culpa removida mediante castigo, 839, 854; não duas naturezas em Cristo, 949-950, 956; mais no homem do que é revelado na consciência, 995; natureza da regeneração, 1043-1045, 15051506; justificação como o ato de Deus fundamen-do na regeneração, 1173-1175; em que sentido Cristo é recebido na Ceia do Senhor, 1505-1506; sobre o Anticristo, 1634 Eckart, Henry (f 1328),

um dos místicos medievais, 58 Eckermann, Jacob Christopher Rudolph (f 1836), conversão efetuada pelo

poder da auto-reabilitação, 1026

Eclesiastlcismo, no sentido místico, 47 Eclesiologia, a quinta parte da teologia, 24 Economia mosaica

incluía o pacto da graça, 762; considerado um pacto nacional: uma revelação da lei como um pacto de obras; Moisés ensinou o que Paulo ensinou sobre o plano da salvação, 762-763; daí os diferentes modos nos quais ele é representado no Novo Testamento, 762-763; contrastado com a nova dispensaçâo, 763 Ecumânio,

sobre o estado intermediário, 1565 Eduardo VI (t 1553)

artigos de, sobre a Eucaristia, 1490; liturgia de, orações pelos mortos, 1568 Edwards, reitor Jonathan (f 1758)

ensina plenamente a doutrina comum sobre a impu-tação do pecado de Adão, 638-639; justifica essa imputação sobre a sugestão de que Adão e seus descendentes são realmente um, 638-639; sua teoria peculiar da identidade, 645-646; sobre a justificação, 1112-1113,1135-1136; seus pontos de vista sobre as condições da comunhão plena, 1437,1441; embora insista sobre a evidência da regeneração, ele não partiu para um detalhe da experiência religiosa do candidato, 1442; *o mais jovem* (f 1801),sobre a expiação, 915 Éfeso, Concilio de (431 d.C.)

condenação de Pelágio, 599; a Virgem Maria é declarada “Mãe de Deus”, 1235 Egoísmo

a teoria que faz todo o pecado consistir nele, 591592; objeções, 592-595 Eisenmenger, John Andrew (t 1704)

sobre a doutrina judaica do estado intermediário, 1562; sobre o purgatório como defendido pelos judeus, 1586 Eleição

para a vida, seus objetos, não comunidade, nem classes, mas indivíduos, 732-733; é para a santidade e vida eterna, 738-739; não se fundamenta nas obras, vistas ou previstas, 736, 740; mas no beneplácito de Deus, 738,739, 740; as palavras de Jesus, 742-743; objeções à doutrina, 743-746 Elementos

a serem usados na Ceia do Senhor, 1474-1476 Eliot, Sir Gilbert (t 1777),

carta a Hume sobre a evidência de desígnio no mundo, 169-170 Elíseo, 1550

Elllcott, bispo Charles J.

sobre 1 Timóteo 3.2, 1309; sobre o batismo, 14601463

Elliot, dr. Charles (1792),

«Delineation ofRomanist», 1301 Elvlra, Concilio de (305 d.C.)

condenado o uso de quadros nas igrejas, 1243; sobre o celibato do clero, 1299

Emanações neoplatônicas, 53-54 Emmons, dr. Nathaniel (f 1840)

sua doutrina da dependência absoluta, 442; Deus cria as volições humanas, 975; Deus, a única causa, 1028; o perdão de pecado o único beneficio recebido de Cristo, 845; sobre a regeneração, 1032,1038 Emoções

sua relação com a fé, 1064,1065, 1092-1095; sua autoridade em questões de religião, 48-49 Encarnação de Cristo,

um ato voluntário de auto-humilhação, 939-940. Ver *Pessoa de Cristo.*

Endemann,

sobre a verdade de Deus, 330 Energia vital

especialmente diferente de qualquer mera força física, 219; nunca desenvolvida a partir da matéria morta, 199-200; argumentos de Huxley contra essa proposição, 201-206; seus argumentos em abono dela, 487-489; relação da eficiência de Deus com os processos vitais, 454-456 Energia

inseparável da substância, 197,284; todas as forças físicas correlatas, ou seja, conversíveis uma à outra e eqüitativamente equivalentes, 197; todas as forças transformadas em movimento, 197-198; tidas como indestrutíveis, 198; correlação da força física e vital, 198; da força física e mental, 203-204; argumentos elaborados em prol dessa hipótese, 201, 214; argumentos contra a teoria, 207-208; ela é contra a consciência, 208-210; contradiz as verdades intuitivas, 210-212; e os fatos da experiência, 212-213; a doutrina è ateísta, 213-214; forças físicas e vitais ou mentais heterogênicas e incapazes de correlação, 219, 222-223; testemunhas contra a teoria: prof. Joseph Henry, 219-220; dr. Beale, 220-221; dr. Stirling, 215-216; Mr. Wallace, 221, 223-224; prof. Agassiz, 167; reitor Bamard, 219 prof. Tyndalll, 218; dr. McCosh, 157; reitor Porter, do Yale College, 224; e todo o gênero humano douto e indouto, desde o inicio do mundo, salvo uma pequena porção dos materialistas.

Enfantin, Barthelerçiy Prosper (f 1864), o Socialista, um panteísta, 1340 Entendimento

como distinto de conhecimento, 38 Entusiasmo,

significado do termo, 46 Epicuro (t 270 a.C.)

sua filosofia, 185-186; sua cosmogonia idêntica à dos materialistas modernos, 185-186 Epifânio (f 403),

de Salamis, sobre o culto às imagens, 1243 Episcopus, Simon (t 1643)

se a essência de Deus for infinita, então ela deve incluir toda a essência, 288; não expressa promessa de vida etema no Antigo Testamento, 756; sobre o perfeccionismo, 1211; entende João 3.5 como que falando do batismo de João, 1458

Erasmo (f 1536),

sobre os dois equívocos de Lutero, 1260 Erdmann, John Edward

sua definição de fé salvífica, 1060; de fé em geral, 1061 Eruditos

as características gerais do período escolástico, 5556; diferentes classes de teólogos desse período, 56-57;

os místicos eruditos, 57; diversidade de opinião entre os teólogos medievais sobre a doutrina do pecado, 610-613; e sobre a doutrina da graça, 1015-1017 Escatologia, 1545-1666;

a quarta parte da teologia, 24; os tópicos que ela abarca, 24 Eschenmayer,

faz da fé um órgão especial para o eterno eo santo, 1059 Escobar, Antonio, o Jesuíta (t 1669),

ensina que uma promessa não obriga, a menos que haja uma tentação de guardá-la quando foi feita, 1351 Escola Eleática, filosofia, 240 Escola Iônica, filosofia da, 239 Escolas comuns, e a Bíblia, 1284 Escrituras, as

o cânon, 114-115; sua origem divina, 28-29; sua inspiração e autoridade infalível, 115-116; sua completude como contendo todas as revelações de Deus, existentes e supernaturais, 136; sua perspicuidade, a ponto de não requerer um intérprete autoritativo e visível, 137-138; é num sentido tal a única regra infalível, que nada é pecado se não for por elas condenado, e nada é moralmente obrigatório, a não ser o que elas ordenam, 1224; cada pessoa tem o direito de lê-las e interpretá-las para si mesma, 138-139; são o meio necessário do conhecimento salvífíco, 19, 966-968; os pais são obrigados a averiguar se elas fazem parte da educação de seus filhos, 1284 Espécie

significado do termo, 541-542; definições de, 543545; evidência da identidade das espécies, 545-547; prova de que a raça humana provém de uma única espécie, 547-549; espécies imutáveis, 542; sobre as diferentes teorias da evolução das espécies; ver *Desenvolvimento natural. Autores citados:* Agassiz, 542, 543; Bachman, 543; Candolle, de, 543; Carpenter, 543; Cuvier, 542; Dana, 544; Flourens, 543; Morton, 542, 544; Prichard, 543 Espírito Santo, o

significado do termo “espírito”, 284; atributos essenciais de um espírito, 284-285; por que a terceira pessoa da Trindade é chamada “O Espírito”, 389; sua pessoalidade, 389-392; sua deidade, 392-393; sua relação com o Pai e o Filho, 394; sua obra na natureza, 394-395; doador de dons intelectuais,

395; seu oficio na obra da redenção, 395-396; história da doutrina, 397-398; o Espírito, o autor da revelação e inspiração, 397,398; sua influência na mente dos homens na forma da graça comum, 972973; distinta da eficiência providencial de Deus, 972-973; os efeitos dessa influência comum do Espírito, 983-986; sua influência é certamente eficaz, 986-987; história da doutrina, 1012-1028; efeitos das influências salvifícas do Espírito: convicção de pecado, 687, 984-985; iluminação espiritual, 50-51,134-135; sua diretriz, 73; sua habitação nos crentes, 397; santificação e todos os seus frutos, 1184,1193-1194; seu testemunho da e com a verdade, 1077-1079; seu testemunho interior da filiação dos crentes, 1106 Espiritualidade de Deus,

obtemos a idéia de espiritualidade a partir da autoconsciência, 284-285; ao assumir que Deus é um Espírito, afirmamos que tem os atributos que pertencem essencialmente à nossa natureza espiritual, a saber, autoconsciência, personalidade, inteligência, vontade e poder, e natureza moral, 286; as Escrituras ensinam que Deus possui todos esses atributos, 286-287 Espontaneidade

às vezes usada como antítese de necessidade, para ação voluntária: neste sentido, os materialistas negam que haja alguma evidência de espontaneidade na natureza, 209; às vezes o termo é usado como antítese de reflexão ou deliberação: nesse sentido, é espontâneo qualquer sentimento ou ato que se revele na consciência mediante uma lei de nossa natureza ou do estado habitual da mente, como piedade, senso de justiça etc.

Estado intermediário

a doutrina protestante, 1554-1559; a doutrina patrística, 1561-1568; a doutrina romana, 1568-1587 Estado, o

uma instituição divina, 1287; limites de sua autoridade, 1286; sua relação com a Igreja, 935-936 Estóicos

seu sistema hilozoístico, 184; admitiam a matéria e a força, mas chamavam à força mente ou Deus: as duas (matéria e força) são inseparáveis, 240242; sustentavam que o universo passa através de ciclos, cada um terminando numa grande conflagração, 241, 1585; os principais estóicos foram da raça semítica, 1585 Estratagemas,

lícitos na guerra, 1348 Eternidade de Deus

doutrina bíblica, 291; ponto de vista filosófico, 291-294; em que sentido ela exclui sucessão, 291, 292; doutrina especulativa moderna, 234 Eterno,

significado do termo, 1663 Eusébio (f 340),

de Cesaréia, condenou o culto às imagens, 1243

Eutiquianismo,

doutrina de Êutico, que ensinava que só há uma natureza em Cristo, 782-784 Evangelho.

Ver *Vocação* Evans, Thomas,

doutrinas dos Amigos Ortodoxos, 67 Evolução,

doutrina da, 485-508 Ewald, prof., John Ludwig (f 1822),

admite que a reconciliação com Deus deve preceder a reabilitação, 1171 Exaltação de Cristo

o que ela inclui, 951; doutrina luterana da, 955; doutrina de alguns teólogos modernos, 956 Existência de Deus

em que sentido é uma questão de intuição, 145146; em que sentido é uma questão de prova, 151152; a prova da, 153 Expiação

uso bíblico do termo, 833-834; significado do termo, 840-841; efetuada por castigo vicário, simbolicamente pelos sacrifícios do Antigo Testamento, realmente pela morte de Cristo, 840, 858, 862863, 863-868 Expiação, reparação, compensação

doutrina da Igreja, 904-905; teorias patrísticas, 905906; teoria moral, 907-911; teoria governamental, 911-913; doutrina remonstrante, 913-914; supematuralistas alemães, 914-915; teoria mística, 917-923; pontos de vista modernos, 923; extensão ou desígnio da expiação, 890; argumentos em abono da doutrina agostiniana sobre este ponto, 891-897; objeções à doutrina agostiniana, 897-898 Ver *Satisfação.*

Autores citados: Baur, 914; Beman, 915; Bushnell, 907-908, 909; Coleridge, 908; Domer, 919, 923; Flatt, 914-915; Gieseler, 911, 918; Qrotius, 911913; Limborch, 913; Münscher, 918; Oetinger, 922-923; Osiander, 921; Park, 915; Schaff, 925; Scotus Erigena, 919; Schwenkfeld, 921-922; Storr, 915; Young, 907 Extrema-unção,

um dos sete sacramentos da Igreja de Roma, 1388 Fairbairn, _Patrick (Glasgow),

sobre os sacrifícios expiatórios, 858 Falsidade

definições de, 1347-1350; tipos de, 1350-1361; reserva mental, 1351-1353; fraudes piedosas, 13531354; artifícios, 1354-1356; falsos milagres, 13561361

Falso juramento, 1249 Falso testemunho, 1346 Faraday, Michael (f 1867), persistência da força, 198 Fatalismo, 409 Fatos

da teologia encontrados na Bíblia, 7,11-12; necessitam de indução plena, 9-10; princípios a serem

deduzidos deles, 10-11; sua autoridade admitida, 43; os cientistas amiúde revestem suas teorias ou conjeturas com a autoridade devida unicamente aos fatos, 498, 499, 503, 504

Fausto de Régio (t c. 485),

líder do partido semipelagiano na França, 607,608

Fé em Cristo

o que é crer em Cristo, 1093; requer-se do pecador que creia que Cristo o ama?, 1100

Fé salvífica

fundamentada no testemunho do Espírito com e pela verdade, 1077-1079; prova disso à luz da doutrina da Escritura e da experiência, 1079-1080; não é mero assentimento, mas inclui confiança, 1093-1094; seu objeto especial é Cristo, 10971098; e consiste no ato de recebê-lo, em todo o seu sacrifício, como nosso Deus e Salvador, 1098-1099, 1100; até onde deve o pecador crer que Deus, por amor a Cristo, se reconcilia com ele pessoalmente, 1100-1102; a certeza não é necessária à fé salvífica, 1105-1106; as bases da certeza da salvação como apresentadas em Romanos 8, 1108-1110; esta fé opera pelo amor e justifica o coração, 1096-1097

Fé

etimologia dos termos hebraicos, gregos e latinos pelos quais ela é expressa, 1058; sua idéia genérica é confiança, 1058-1059; sentidos gerais e limitados do termo, 1059; não deve ser considerada simplesmente em relação à verdade religiosa, 1060; definições de, fundamentadas em sua natureza subjetiva, 1060-1066; definição fundamentada na natureza de seu objeto, 10661069; definições fundamentadas na natureza da evidência sobre a qual ela repousa, 1069-1071; é uma convicção fundamentada no testemunho ou autoridade, 1071-1073; prova dessa posição, 1073-1076; fé religiosa, diferentes tipos de, histórica, temporária esalvífica, sua diferença especifica, 1076-1077; o que está implícito pelo testemunho do Espírito que é o fundamento da fé salvífica, 1077-1082; *Fé e Conhecimento* a diferença entre os dois, 266, 1060-

1062, 1082-1092; o conhecimento essencial à fé, 266267, 1089; o impossível e o irracional não podem ser cridos, 265-266, 1088-1089; o que é verdadeiro na religião não pode ser falso na filosofia, 1084; doutrina luterana sobre esse ponto, 1085-1086; o incompreensível ou o que está acima da razão pode ser crido, 1087-1088; distinção romana entre fé explícita e implícita, 1091; *Fé e sentimento* a fé não se fundamenta no sentimento, 1063, 10921093; não é determinada pela vontade, 1063-1064; religiosa, porém não mero assentimento, 1093; inclui conhecimento, assentimento e confiança, 1094; *Fé e amor* doutrina protestante de que a verdadeira fé é sempre acompanhada pelo amor, 1096; a doutrina romana de "fides informis et fides formata", que faz do amor a essência da fé, 10961097; *O objeto da fé* distinção entre "fides generalis" e "fides specialis", 1097-1098; o objeto especial da fé salvífica é Cristo, ou seja, a recepção

do testemunho de Deus concernente a ele, 1098; o objeto da fé é Cristo em todos os seus ofícios, 1100; o pecador tem de crer que Cristo o ama?, 1100-1102; *Fé e justificação*, 1147-1151; doutrina protestante, 1151; doutrina arminiana, 11491151; doutrina romana, 1148-1149; fé, a condição da eficácia dos sacramentos, 1391; oração de fé, 1539; *Efeitos da fé* união consciente com Cristo, 1103-1104; justificação, 1104; participação da vida de Cristo, 1104-1105; paz com Deus e certeza de seu amor, 1105; um viver santo, 1106-1107; certeza da salvação, Romanos 8, 1105-1106, 11071108; *Autores citados*: Agostinho, 1058-1059, 1066, 1071; Aquino, 1063, 1067, 1072, 1087, 1091, 1096-1097; Bailey, 1061; Belarmino, 1091, 1093, 1097, 1098; Bretschneider, 1084; Calvino, 1093, 1101, 1102; Celso, 1069; Delitzsch, 1060; Erdmann, 1060, 1061; Eschenmagyer, 1059; Hamilton, 1062, 1067, 1071, 1086; Hase, 1069; Heinsius, 1058; Howe, 1072; Kant, 1061; Leibnitz, 1073;Locke, 1061; Lombard, 1066, 1096; Lutero, 1085-1086, 1097; McCosh, 1067; Meiklejohn, 1061; Moor, de, 1072; Morell, 1059; Newman, 1092; Nitzsch, 1063,1069; Origenes, 1069; Owen, 1072; Pearson, 1072; Reid, 1059; Richardson, 1058; Strauss, 1069, 1070, 1091; Teodoreto, 1063; Tertuliano, 1084; Turrettin, 1072,1101; Twesten, 1069 Fénélon, Arcebispo (t 1715)

adepto dos quietistas, 66; sua submissão ao papa, 66 Fichte, J. H.,

os milagres são absurdos e impossíveis, 820 Fichte, John Gottlieb (t 1814),

fez da doutrina da criação o erro fundamental de toda a falsa filosofia e religião, 418 Filhos

deveres relativos dos pais e filhos, 1281-1286; instrução religiosa dos, 1283-1286; dos crentes, membros da igreja sob ambas as dispensações, 14291431; são os sujeitos próprios do batismo, 14251426; filhos de quem têm direito ao batismo?, 14331488; prática da Igreja de Roma no batismo de crianças, 1434-1435; prática das igrejas protestantes, 1435-1441; teoria e prática das igrejas reformadas sobre este tema, 1443-1448 Filiação eterna de Cristo, 353-355 Filo

sua clara afirmação do argumento teleológico para o ser de Deus, 170; nega que Deus possa ser conhecido, 263-264; sua doutrina acerca dos Logos, 918919; divisão do Decálogo, 1226 Filosofia especulativa

o nome dado ao sistema que assume que toda a verdade deve ser deduzida de certos postulados da natureza e das leis do ser, 4; modificações às quais, nos tempos modernos, esta filosofia tem induzido a doutrina concorrente a Deus e sua relação com o mundo, 4-5, 225-226, veja também sob os títulos dos vários atributos de Deus sobre a natureza do homem, 530; sobre o pecado, 582-595; sobre a

pessoa de Cristo, 802-821 sobre a regeneração, 1040-1043; sobre a justificação, 1170-1179; sobre os sacramentos e a Igreja, 1500-1508 Filosofia primária, 42 Filosofia

significado do termo, 41-42; sua relação própria com a teologia, 42; em que sentido Paulo declara ser ela

um fútil engano, 1085 Fim do mundo, o

passagens da Escritura relativas ao, 1645-1646; a destruição predita não é aniquilação, 1646-1647; o mundo, nesta conexão, não é o universo, 1647-1648 Finney, diretor Charles G,

sobre a regeneração, 1033-1035; a felicidade é o supremo bem, 1034; toda a virtude consiste no propósito ou intenção da mente, 1033; teoria da perfeição, 1213,1214; perfeição como condição da salvação, 1213 Fischer, Samuel, o quacre, 67 Flacius, Illyricus (f 1575)

sua história e serviços, 1031; sua doutrina peculiar sobre o pecado original e a regeneração, 1031 Flatt, Charles Christian (f 1843)

sobre a expiação, 914-915; admitiu algo supematural na conversão, 1027 Fletcher, John (f 1785)

como todos os homens estão sob condenação através de Adão, assim todos são justificados através de Cristo, 729; a perfeição cristã não é completa conformidade com a lei dada a Adão, mas com a lei evangélica, 1167, 1212 Florença, Concilio de (1439 d.C.)

decidiu que as crianças não batizadas, na morte, “descendunt in infemum”, 1570; sobre o estado dos crentes depois da morte, 1572 Flügge

sobre a doutrina patrística do estado intermediário, 1566-1567; sobre o purgatório, 1586 Fórmula de Concórdia

sua origem e objetivo, 786-787, 1019, sobre o pecado original, 653; sobre a incapacidade, 675-676; sobre a pessoa de Cristo, 786-790; satisfação de Cristo, 842; sofrimentos de Cristo confinados à sua natureza humana, 844; “descensus ad-inferos”, 946-947; humilhação de Cristo, 948; sobre a ascensão de Cristo, 955; vocação externa, 966; o Espirito opera somente na palavra, 974; sobre a regeneração, 1048; sobre a justificação, 1112,1124; obediência ativa e passiva incluída na justiça de Cristo, a qual é imputada aos crentes, 1136; sobre as boas obras, 1196; sobre a Eucaristia, 1511-1512, 1513, 1514 Fórmula de Consenso Helvética (1675 d.C.) sua origem e desígnio, 637; sobre a imputação mediata, 632; e redenção hipotética, 729, 1025 Fourier, Francis Charles Mary (f 1837), seu plano de organização social, 1341 Fox, George (f 1690), o quacre, 66 França, Sínodo de

condenou a doutrina da imputação mediata, 637;

sobre a Eucaristia, 1485, 1492-1493

Franciscanos, ou escotistas

discípulos de Duns Scotus (t 1308), oponentes de Tomás de Aquino, 613; semipelagianos, 613; defenderam contra os dominicanos (ou tomistas) a doutrina da imaculada conceição da Virgem, 1237 Frankfurt, Concilio de (794 d.C.), condenou o cultoàs imagens, 1244 Fraudes

tipos de, proibidas no oitavo mandamento, 1343 1344; fraudes piedosas sancionadas pela Igreja de Roma, 1353-1354 Freund, Wllhelmm,

“sacramentum”, 1381 Frohschammer,

sobre tradução e criação, 538 Fulbert (f 1028),

número dos sacramentos, 1389 Genebra, Catecismo de

definição de sacramento, 1383, 1392; natureza e efeitos do batismo, 1449 Gentios, vocação dos

significa nas Escrituras a conversão do mundo, 1609; precederá a segunda vinda de Cristo, 16091612; é a obra designada à Igreja como ora organizada e dotada, 1611-1612 Geologia,

e a Bíblia, 424-427 Geração espontânea

doutrina moderna da, 486-490; ensinos do prof. Huxley, 487, 488; discursos do prof. Tyndall, 489, 490 Geração eterna do Filho de Deus

declaração da doutrina pelos pais nicenos, 351-352; concerne à pessoa, não à essência, 352; é etema e necessária, 352; significado de João 5.26,353; opinião de Lutero e de Calvino sobre essa explicação, 350-351

Gerhard, John (luterano, f 1637)

sobre a simplicidade de Deus, 298; maravilhosas mentiras, verdadeiros milagres, 469; milagres, exceto operados em apoio da verdade, nada provam, 470; Gerhardt, Paul (f 1676), seus hinos, 875, 1193 Gerson, John Charlier

(Chanceler da Universidade de Paris, f 1429) místico, 59; defensor da doutrina da imaculada conceição da Virgem Maria, 1237 Gesenlus, Frederick Henry Wllliam (f 1842), sobre o significado literal do terceiro mandamento, 1249 Gcss, F. W„

sobre a cristologia de Schleiermacher, 814 Gess, W, F (Breslau),

sobre a pessoa de Cristo, 804-805, 807-811 Gieseler, John Charles Ludwig (f 1854)

sobre a doutrina nicena da Trindade, 348, 349; sobre o paralelo entre Cristo e Adão como apresen-

tado por alguns dos pais, 597; por que os monges se opuseram a Agostinho, 607; doutrina dos pais sobre as qualificações de Cristo como Salvador, 911; doutrina patrística do efeito físico da encarnação sobre a raça humana, 918; sobre as Decretais de Isidoro, 1355 Gnósticos

princípios gerais de sua filosofia, 339, 780-781; a matéria é eterna e a fonte do pecado.

Gomarus (líder do Sínodo de Dort),

ensinou um duplo pacto, um feito com a Igreja visível, e outro, com a Igreja invisível: os sacramentos pertencem ao primeiro, 1437-1438 Gottschalk (f 867),

condenado pela Igreja Latina no nono século por ensinar as doutrinas de Agostinho, 609 Gousset, cardeal

a Eucaristia produz graça por sua virtude inerente, 1520; a participação na Ceia do Senhor não é necessária

para a salvação, 1524; a Eucaristia é um sacrifício, 1528; sobre o estado das crianças não batizadas depois da morte, 1570; o castigo futuro dos ímpios é eterno, 1573; ele admite que a crença geral dos romanistas é que o fogo eterno é material, 1573; sobre o purgatório, 1573 Governo civil

uma instituição divina, 1287; sua forma providen-cialmente determinada, 1287; limites de sua autoridade, 1288 Governo divino,

teorias do, 440-450 Governo

de Deus se estende sobre todas as criaturas e todas as ações delas, 428; a doutrina declarada, 433; prova dela, 434-436; sua relação com os atos livres dos homens, 438; com o pecado, 438-439; diferentes teorias concernentes à sua natureza, 440-450; teoria delsta, 440; teoria da completa dependência total, 440-442; da não eficiência nas causas secundárias, 443-444; da harmonia preestabelecida, 444445; do “concursus”, 445-450; da doutrina bíblica, 451-458; distinção entre a eficiência providencial de Deus e a operação do Espírito, 457-458 Graça comum

significado de, 972-973; prova da doutrina, 976983; os efeitos, 983-986; como é distinguida da doutrina da graça suficiente, 972; doutrina luterana da, 973-974 Graça eficaz

por que assim chamada, diferentes respostas a essa pergunta, 986-988; dal ser misteriosa, 992-993; não é persuasão moral, 993; age imediatamente, 993-994; é em certo sentido física, 994-996; é irresistível, 996; seu efeito (regeneração) é instantâneo, 996; a alma é passiva a ela, 996; é um ato de soberania, 996-997; prova da doutrina, 997-1011; objeções consideradas, 1011; distinta da eficiência providencial de Deus, 979-981; sua eficácia não se deve à cooperação da vontade humana, 988; nem à

congruência da influência ao estado da mente, 988990; nem à não-resistência de seus sujeitos, 990992; mas, segundo a doutrina agostiniana, a sua natureza como a energia onipotente do Espírito, 990-992; daí (1.) ser misteriosa, 992-993; (2.) não ser persuasão moral, 993; (3.) agir imediatamente, não através da verdade, ainda que geralmente com ela, 993-994; é física em oposição a moral, 994996; é irresistível ou infalivelmente eficaz, 996; a alma é passiva, ou seja, o sujeito, não o agente, da mudança efetuada, 996; o efeito (regeneração) é instantâneo, 996; sobre a parte de Deus, um ato de soberana graça, 996-997; prova de tudo isso à luz da Escritura e da experiência, 997-1011; objeções à doutrina, 1011; história da doutrina da graça,

1012- 1028; doutrina pelagiana, 1012-1013; doutrina semipelagiana, 1013-1015; período escolástico, 1015-1017; doutrina tridentina (romana), 1017-1018; controvérsia sinergista na igreja luterana, 1019-1022; controvérsia remonstrante (arntiniana) na igreja reformada, 1022-1024; universalismo hipotético dos teólogos franceses,

1024- 1025; supematuralistas e racionalistas,

1025- 1028 Graça suficiente,

a doutrina da, como defendida pelos remonstrantes e arminianos wesleyanos, 23-24, 727, 729 Graça

significado do termo, 972-973; por que a influência supematural do Espírito é chamada graça, 972973; distinta da influência moral da verdade, 973, 976-979; graça comum concedida a todos os homens, 972-973, 981-982; doutrina luterana sobre esse tema, 973-974; doutrina racionalista, 974976; efeitos da graça

comum, 983-980; doutrina wesleyana da graça suficiente, 729-730; doutrina remonstrante, 727-729; doutrina semipelagiana,

1013- 1015; distinção escolástica entre graça proveniente, cooperante, santificante e habitual, 1016; doutrina tridentina, 1017-1018; controvérsia sinergista, 1019-1022; controvérsia arminiana e ação do Sínodo de Dort, 1022

Grant, Sir Alexander, sobre os estóicos, 1586 Gratry, padre superior

os papas frequentemente erram em seus juízos “ex cathedra”, 1357; a doutrina da infalibilidade papal sustentada por artifícios e fraudes, 1357; abjurou essas afirmações antes de morrer, 1357 Gray, prof. Asa (de Cambridge, Massachusetts), sobre a teoria darwiniana, 497 Green, prof. William Henry (Princeton),

sobre a cronologia do Antigo Testamento, 514 Gregório de Neo-Cesaréia (t c. 265), foi contrário ao culto às imagens, 1243 Gregório de Nyssa (f 400), sobre o purgatório, 1577 Gregório VII (j 11085),

impôs o celibato ao clero, 1300

Gregório, Nazianzeno (f 389)

sobre a prevalência da apostasia ariana, 107-108; seu uso da palavra “baptism”, 1418 Gregório, o Grande (f 604)

opôs-se ao culto às imagens, 1243; deu forma definida à doutrina do purgatório, 1587 Grotius, Hugo (f 1645)

negou a inspiração dos livros históricos da Escritura, 117; sua obra sobre a satisfação de Cristo, 911; Deus é considerado, na questão da expiação, um governante, 912; ele ensinou a teoria governamental, 911-913; nega que o teísmo está envolvido em obrigação moral, 1217; não admitiu a per-petuidade da lei do sábado, 1265; sobre a prevalência geral da divisão do tempo em semanas, 1265-1266; entende que João 3.5 faz referência ao batismo de João [Batista], 1458 Guericke, prof. H. E. F. (Halle)

representa a Igreja de Roma como a fazer o pecado ser meramente negativo, 599; sobre os socialistas franceses, 1021; o ponto de diferença entre os reformados e os luteranos sobre os sacramentos, 1392-1393; sobre os escolas catequéticas de Alexandria, 1422 Guerra,

quando lícita, 1292-1294 Gury, John Peter (1856)

quando a mentira é justificável, 1350; sobre a reserva mental, 1351 Guyon, Madam (f 1717), 65, 66 Guyot, prof, Arnold (Princeton),

sobre o relato mosaico da criação, 427 Hades

significado do termo, 944-945, 1550; doutrina judaica do, 1563-1564; doutrina patrística como declarada por Hipólito, 1565 Hahn, dr. Augustas,

sobre a doutrina da consubstanciação, 1499 Hamilton, Sir William (f 1856)

sobre a filosofia de Cousin, 228; sobre a veracidade da consciência, 256; a invencibilidade da crença envolve a veracidade da coisa crida, 256; seus argumentos contra o transcendentalismo, ou a filosofia do Infinito, 260-261; Deus, por ser infinito, não pode ser conhecido, não pode ser causa, não pode ser pessoa, 261-262; faz de Deus um objeto da fé, mas não do conhecimento, 265; a Bíblia, diz ele, produz conhecimento regulador de Deus, mas não absoluto, 267; argumentos contra toda a sua teoria, 267-269 Harmonia preestabelecida, teoria da, 444-445 Hartley, dr, David (f 1757)

discípulo de Locke, 187; sua explicação da sensação e do pensamento, 188-189 Hase, dr. Charles Augustus (Jena)

sobre o monismo, 1025; sobre a natureza da fé, 1069; doutrina luterana da justificação, 1112

Hasse, J. A.,

sua exposição da doutrina de Anselmo, sobre a graça, 1015 Hebreus,

análise da Epístola aos, 854 Heidegger, John Henry (f 1689),

confunde poder e conhecimento em Deus, 298 Heidelberg, Catecismo de

sobre o pecado original, 654; a satisfação de Cristo, 843; definição de fé salvífica, 1093-1094; seu objeto especial, 1101; definição de justificação, 1111; sobre o uso de imagens na igreja, 1249; definição dos sacramentos, 1383; sobre a eficácia do batismo, 1449; sobre a Ceia do Senhor, 1488-1489 Heine, Heinrich,

sua confissão do hegelianismo, 1340 Henderson, dr. Ebenezer, sobre 1 Timóteo 3.16, 387 Hengstenberg, prof. E. W.

sobre o caráter religioso do sábado judaico, 1273; a importância de sua observância contínua, 1280 Henke, Henry Philip Conrad (f 1809),

conversão efetuada pelo poder da auto-reabilita-ção, 1026

Henry, prof. Joseph (Washington, D.C.)

protesta contra a negação da distinção entre força física e mental, 219; sobre a vitalidade, 220 Heráclito (504 d.C.), filosofia de, 239 Herbert, Lord (f 1648),

pai do deísmo na Inglaterra, 32 Herschel, Sir John Frederick William,

tentou fundir as forças físicas na eficiência divina, 1532-1533 Herzog, prof. John Jacob (Erlangen)

sobre o celibato, 1303; sobre o matrimônio, 1316; sobre o comunismo, 1341; sobre o número dos sacramentos, 1389 Híbridos,

a esterilidade dos, 505 Hilário (f 368),

doutrina nicena da subordinação do Filho ao Pai, 350 Hlldebert (f 1134),

número dos sacramentos, 1389 Hilozoísmo, 184 Hindus

sua origem, 232-233; sua literatura, 233; sua religião, panteísta, 233-234; efeito sobre seu caráter e civilização, 235, 237-238; contraste entre Grécia e índia como apresentado por Max Müller, 237 Hinos, 876-877 Hipólito,

sobre o Hades, 1565 Hobbes,

materialista, 186 Hofmann, prof. J. C. C. (Erlangen)

seu deficiente conceito de sacrifícios controvertido por Delitzsch, 858; sobre João 3.5, 1458

Hollaz (luterano, f 1713)

sobre os atributos de Deus, 279; sobre o plano da salvação, 330 eleição fundamentada na previsão e fé, 726; o poder supernatural inerente da palavra, 974, 1377; ministrante dos sacramentos, 1402; sobre a aniquilação do mundo, 1647 Homem

sua origem, registro bíblico, 485; teoria da geração espontânea, 486-490; teoria do desenvolvimento, 491-508; antigüidade do, 508-514; natureza do homem, registro bíblico, 515-516; o homem consiste em duas substâncias: alma e corpo, 516-517; relação das duas, 517-518; tricotomia, ou teoria que faz o homem consistir em três elementos ou substâncias: corpo, alma e espirito, 518-519; explicadas passagens ambiguas sobre esse tema, 520-522; doutrina realista da natureza do homem, 522-525; objeção a essa doutrina, 525-529; a raça humana é uma só espécie, 547-549; todo o gênero humano descende de Adão, 551; estado original do homem, criado à semelhança de Deus, 553; nisso consiste essa semelhança, 553-555; Colossenses 3.10 e Efésios 4.24, 557-558; doutrina da igreja romana sobre o estado original do homem, 560-561; o sentido no qual os romanistas fazem da consciência original um dom supernatural, 561; argumentos contra sua doutrina, 562; doutrina pelagiana do estado original do homem, 563-570; princípio sobre o qual essa doutrina se fundamenta, 563; prova de que os princípios como distintos dos atos podem ter caráter moral, 563-564; o estado original do homem não é de barbarismo, 553; *Autores citados* Abbot, 512; Abelardo, 523,530; Ackermann, 522; Agassiz, 494, 506-507, 530, 543, 544, 549-550; Andradius, 562; Anselmo, 523; Auberlen, 485; Agostinho, 533; Bachman, 542-543; Barrande, 506; Bastian, 487; Baur, 562; Beck, 522; Belarmino, 555, 561, 569; Beza, 534; Büchner, 495, 507; Bunsen, 513, 550-551; Cabell, 550; Calvino, 534; Carpenter, 543; Collingwood, 494; Cousin, 515,

523, 530, 532; Cuvier, 506, 512, 543; Dana, 512,

524, 530, 544, 548-549; Darwin, 492-499, 500 501, 542; De Candolle, 543; Delitzsch, 485, 518, 519, 532-533, 538, 549; Diest, 557; Falconer, 506; Flourens, 542-543; Forbes, 506; Frohschammer, 538; Gõschel, 519; Gray, 497,503; Green, 514; Günther, 534; Guyot, 512; Hahn, 519, 522; Herzog, 485, 519; Higgins, 494; Hollaz, 556; Hopkins, 491, 498; Humboldt, 550; Humphreys, 512; Huxley, 486-489, 495, 498-499; lrineu, 556; Jerônimo, 533; João Damasceno, 556; Lamarck, 491; Limborch, 556; Livingstone, 513; Lubbock, 554-555; Lutero, 556, 560; Lyell, 506-512; Maresuis, 557; Mivart, 487, 489, 507; Morell, 527; Morlot, 509; Morton, 530, 544; Müller, 550; Murchison, 506; Murphy, 498, 501; Nevin, 527; Olshausen, 522,527; Orígenes, 533-534; Owen, 501502; Pasteur, 488; Pelágio, 533; Pictet, 506; Prestwich, 513; Prichard, 543; Schemrling, 511; Sedgwick, 506,

511; Shedd, 523,528,536,538; St. Hilaire, 506-507; Strauss, 486; Tertuliano, 533; Thompson, 498; Turrettin,

534; Tyndall, 489-490; Usher, 514; Wallace, 489, 496, 508; Whately, 553-554 Homicídio,

quando justificável, 1292 Hook, Walter Farqhar (vigário de Leeds), sobre mariolatria, 1236 Hopkins, reitor Mark (Williams' College), sobre o sábado, 1280 Hopkins, William, F. R. S.,

seu argumento contra a teoria darwiniana na "Fraser's Magazine", 498 Hóstia, a

nome dado pelos romanistas à obreia consagrada, 1473; objeto de culto divino (e portanto) idolátrico na igreja romana, 1523 Howe, John (doutor puritano em teologia, t 1705) o sentido no qual um Ser necessário deve incluir todo o ser, 288; sobre a base da fé, 1072 Hudson, C. F.,

sobre a aniquilação dos Ímpios, 1658 Hugo, de St. Victor (f 1141)

místico evangélico, 59; fala do batismo e da eucaristia como os dois principais sacramentos, 1389 Humanidade genérica

significado do termo, 524-525; aplicação da teoria à doutrina do pecado original, 645-646; à pessoa de Cristo, 818, 1501; à Eucaristia, 1503 Hume, David (t 1776)

princípios de sua filosofia, 159-162; professor admitido na escola moderna do materialismo cientifico, 190; sua doutrina de causação, 156, 160-162; seus argumentos contra a prova da existência de Deus, 159-161, 171-172; seu argumento contra milagres, 471-472 Humilhação de Cristo

doutrina comum, 939; doutrina luterana, 947-950; doutrina romana 497; em que sentido ele foi feito sob a lei, 941; em que sentido ele suportou a ira de Deus, 942-943; em que sentido ele desceu ao inferno, 944-945; a doutrina moderna da "kenosis", 948-950

Hunt, reverendo John (Curador de St. Ives)

seu ensaio sobre o panteísmo, 227; sobre a doutrina de Spinoza da virtude, 229 Hutter, Leonard (luterano, f 1616)

eleição, 727; sobre a perseverança dos santos, 1021 Huxley, prof. Thomas Henry

sobre Comte, 194,196; correlação de forças físicas e vitais, 201; vitalidade devida à agregação peculiar de elementos inanimados, 202; o mesmo princípio aplicado a fenômenos mentais, 203-204; nega ser materialista, 205; sobre geração espontânea, 212; admite que a organização não é a causa da vida, mas a vida é a causa da organização, 1535 Idade Média,

características teológicas, 55-56

Idéia de Deus, a,

sua origem, 143 Idéias

significado de, na filosofia de Platão, 242-243; sua relação, em seu sistema, com Deus e com real, 243-244 Identidade

teoria do reitor Edwards da, 645-646 Idolatria,

natureza da, 1239 Ignorância,

diferentes tipos de, 264 Igreja visível. Ver *Igreja* Igreja, a

definição romana de, 83,97-99; sua infalibilidade como mestra, 83,96-97, 99-100; teorias galicanas e papais quanto aos órgãos da infalibilidade da Igreja, 83-84; argumentos contra a doutrina romana, 102-112; doutrina protestante, 100-101, 14241425; distinção entre a Igreja invisível e visivel, 100-101; importância dessa distinção, 101-102; prova da doutrina protestante, 102-103; a Igreja visível, uma instituição divina, 1426; essencialmente a mesma sob todas as dispensações, 14271428; os filhos dos crentes são membros dela, 14291431; teoria puritana da, 1441-1443; não uma democracia, mas o reino de Cristo, 929, 934-937; Igreja e Estado, 1423, 1275; um meio da graça, 1194-1195; não pode obrigar a consciência, 11991200; obediência devida a ela, 1289-1290; sua organização, 1290; não consiste exclusivamente em comungantes, 1447; prerrogativas da, 1289 Imaculada conceição

da Virgem Maria: controvérsia sobre a, na igreja latina, 1237; Pio IX declarou ser um artigo de fé (1854 d.C,), 1238 Imagem de Deus

diferentes visões de sua natureza, 555-557; em que sentido o homem foi criado à sua imagem, 555; doutrinas romana, luterana e reformada sobre o assunto, 556-557 Imagens

doutrina e uso da igreja romana em referência a elas, 1242-1248; princípios sobre os quais o culto a elas e uso delas são defendidos, 1246-1248; a base tomada por Lutero sobre o tema, 1248-1249; a base tomada pelos reformados, 1248-1249 Imensidão de Deus, 289-290 Imersão,

não necessária ao batismo, 1410 Imortalidade da alma,

revelada no Antigo Testamento, 1549-1554 Impossível, o

o que é impossível?, 39; não pode ser crido, 39, 258-259, 265-266, 1088-1089 Imputação da justiça, 1133-1137 Imputação imediata, 627-636 Imputação mediata

enunciado da doutrina, 636-637; introduzida pelos

teólogos franceses de Saumur, 636-637; abraçada por teólogos individuais em e fora da França, mas condenada pelas igrejas luterana e reformada, 638639; adotada pelo reitor Edwards num capítulo de sua obra sobre o pecado original, 638; objeções à doutrina, 639-643; o falso princípio sobre o qual ela se fundamenta, 642-643 Imputação

do pecado de Adão: diferentes teorias da natureza da relação entre Adão e sua raça, 627-636; doutrina da imputação imediata, 627-628; base dessa imputação, 630; prova da doutrina, 628-630; admitida por todas as igrejas, grega, romana, luterana e reformada, 635; ponto de Agostinho do tema, 605; doutrina de Calvino, 639; objeções à doutrina da imputação imediata, 635-636 Imutabilidade de Deus, 294-295 Inácio

considerava a Eucaristia tanto “o antidoto da morte” como meio para assegurar a ressurreição dos crentes, 1499-1500 Incapacidade

doutrina protestante sobre o tema, 675-677; sua natureza, 677-681; só afirmada em referência às coisas do Espirito, 680; o sentido no qual ela é natural, e o sentido no qual ela é moral, 680-681; objeções ao uso popular da distinção entre capacidade natural e moral, 681-682; prova da doutrina, 683-688; não é inconsistente com a obrigação, 688-689; não diminui a força dos motivos para a ação, 689; nem justifica a procrastinação, 689-690; está envolvida na consciência do pecado, 687-688 Incredulidade

a essência da, 1219; não dá o direito de controlar o _ governo, 1279; sua conexão com a superstição, 1587 índia,

religião da, 232-233 Indução,

como aplicada à teologia, 8 Indulgências, 1575-1576 Infalibilidade da Igreja

doutrina romana, 83, 97; o que é (no sistema romano) a Igreja?, 83, 97; em que sentido ela é infalível?, 83-84; o que a toma infalível?, 84; seus órgãos de ensino infalível: a teoria papal ou transmontana, a teoria episcopal ou galicana, 84; refutação da doutrina, 97,112; uma igreja infalível destrói a possibilidade de liberdade civil ou religiosa, 111-112 Inferno

significado do termo, 944; doutrina bíblica, 16621663; respondidas objeções a essa doutrina, 16641665; doutrina romana, 1571 Infinito, o

a idéia de, 269,287-288; a assim chamada filosofia moderna, 260; argumento de Sir William Hamilton contra tal filosofia, 261; o sentido no qual o infinito é um objeto do conhecimento, 252, 270271; Ser infinito não é todo o ser, 288-289; a

infmitu,de não é inconsistente com a personalidade, 287 Infinitude de Deus

não mera idéia negativa, 287-288; em relação ao espaço, 289-290; em relação à duração, 291-294 Infralapsarianismo,

a doutrina do pecado original e atual, 722 Inglaterra, Igreja da

diferentes pontos de vista de seus teólogos sobre a regeneração, 1047-1048; sobre o estado intermediário, 1568; ensina que os crentes comem o corpo e bebem o sangue de Cristo em outro lugar além da Ceia do Senhor, 1493 Inocêncio III (f 1216),

castigo do pecado original e atual, 1570 Inspiração parcial, 135-136 Inspiração plena, 123-124 Inspiração

significação e uso do termo, 115,116-117; declaração simbólica da doutrina, 113-114; definição e o que a definição inclui, 115; homens inspirados, os órgãos de Deus no sentido em que o que dizem, Deus o diz, 117-118; inspiração plena como oposta à inspiração parcial, 123-134, 135-136; distinção entre inspiração e revelação, 116-117; prova da doutrina, 118-119; objeções consideradas, 125126; teorias adversas, 128 doutrina naturalista, 129; teoria de Schleiermacher, 130-132; objeções a ela, 132-134; inspiração graciosa, 134-135; inspiração parcial, 135-136 Instinto,

a natureza do, 174-175 Intenção,

doutrina romana da, 1402 Intercessão de Cristo

termos bíblicos empregados para expressá-la, 926927; sua natureza, 927; seus objetivos, 927 a doutrina luterana da, 927 Internacionais, os, 1342-1343 Interpretação, regras de, 140 Inveja, 1365-1366

Invocação dos santos e anjos, 1232-1238 Irineu

faz a imagem de Deus consistir na natureza racional do homem, 556; nossa queda em Adão e a redenção por Cristo, 597; sobre o estado intermediário, 1565; o fim do mundo não significa sua aniquilação, 1647 Irmãos da Sorte Comum, 55 Isidoro,

decretais forjadas de, 1355 Itálica,

nome da antiga versão italiana, 1416 Jacobi, Friedrich H. (t 1819),

sua admissão do antropomorfismo, 255 Jamblico,

sua filosofia, 246 Jamieson, George

sobre a questão se há sucessão na existência ou consciência de Deus, 292

Jansenitas

reviveram na igreja latina as doutrinas de Agostinho do pecado e da graça, 990-991; ensinaram que a fé é uma condição necessária da eficácia dos sacramentos, 1401 Jeová

implicação do nome, 365, 1228; dado a Cristo: ele é o Jeová do Antigo Testamento que se manifestou, 363-364, 382; envolve uma revelação da personalidade de Deus, 1229 Jeroboão,

os bezerros de, culto a Jeová, 1240 Jerônimo (t 420)

sobre a prevalência do arianismo, 108; sua experiência como monge asceta, 1261; louvor à virgindade, 1261; denúncia contra o matrimônio, 1298; seu amplo uso do termo “sacramento”, 1381; sobre o purgatório, 1577; sobre a natureza do corpo ressurrecto, 1600; a destruição do mundo, não sua aniquilação, 1647 João Damasceno (f c. 754), sobre a imagem de Deus, 556 Jones, dr. H. Bence F. R. S.,

sobre a permanência da força física, 185 Jones, Sir William (t 1794),

abundância da literatura hindu, 238 Josefo

divisão do decálogo, 1226; sobre imagens, 1239; a vida futura, 1552 Judeus

conversão dos, 1603, 1612-1614; seu regresso à Judéia, 1614-1617 Juízo privado

direito de: na Reforma, 60; provado, 137 Juízo privado

o direito de, 137-138; em relação à interpretação da Bíblia, 138-139; aos decretos do Estado, 1218, 1287; em relação às decisões da Igreja, 1289-1290 Juízo, o geral

princípios sobre os quais ele deve ser conduzido, 20; diferentes pontos de vista sobre ele, 1641; a doutrina bíblica, 1642-1645; tempo do, 1643-1644; as pessoas que serão julgadas, 1644; o quanto as descrições do último juízo devem ser entendidas literalmente, 1645 Juliano,

pelagianismo de, 598, 605 Junkheim, J. L. Z.,

a obra de Deus na conversão, 1026 Juramentos

sua natureza, 1251; sua legitimidade, 1252-1253; quando lícitos, 1253-1254; como devem ser interpretados, 1255-1256; doutrina romanista dos, 1256-1257 Jurar falso, 1249 Justiça original. Ver *Homem* Justiça vindicativa

um sentimento instintivo e juízo comum da natureza de todos os seres morais, 179,318; envolvida na

convicção de pecado, 317-318; ensinada na Escritura, 319, 849-851; diferença entre defensor e defesa, 849; ver *Justiça* Justiça

significado e uso dos termos hebraicos e gregos traduzidos por justiça: o sentido mais amplo e mais estrito do termo, 313-314; a justiça em relação ao pecado, 314; diferentes respostas à pergunta: “Por que o pecado é castigado?”, 315; a resposta bíblica, 317; prova da doutrina da justiça vindicatória, 317, 849, 885, 916; sentimento de justiça manifestado na consciência de todos os homens e na experiência de todos os cristãos, 317-318; envolvida em todo o plano da salvação, 319; e por isso é um ponto convergente na teologia, 320; pontos de vista filosóficos da natureza da justiça, 320-322 Justificação

uso bíblico do termo e seus cognatos, 1114,1137; enunciados simbólicos da doutrina, 1111-1112; pontos envolvidos nesses enunciados, 1113-1114; sua natureza: não um ato eficiente, nem um ato executivo, mas um ato legal, 1114-1115; prova da doutrina como assim declarada, 1115-1124; doutrina de Calvino, 1124-1125; a base da justificação não são as obras, 1126; que tipo de obras é excluído da base da justificação?, resposta pelagiana, romana, arminiana e protestante a essa pergunta, 11261130; a justiça de Cristo é sua base, 1130-1131; significado dos termos, 1131-1132; por que cha-madajustiça de Deus, 1132-1133; ajustiça imputada ao crente, 1131-1137; significado do termo im putação, 1133; prova da doutrina, 1137-1145; conseqüências da justificação, 1145-1147; relação da fé com a justificação, 1,147-1151; objeções à doutrina protestante da justificação, 1151-1157; divergências nas igrejas protestantes em virtude desta doutrina, 1158-1169; Osiander, 1158-1159; Stancarus, 1160; Piscator, 1160-1162; doutrina romana quanto à natureza da justificação, 11261127; quanto à sua base, 1126-1127, 1148-1149; sua relação com a fé, 1147-1148; doutrina remonstrante, 1127-1128, 1149-1151; doutrina racionalista, 1169-1170; ensinos dos teólogos alemães mais recentes, 1 173-1 175; as teorias especulativas, 1172-1173; objeções a essas teorias, 1175-1181; *Autores citados'.* Anselmo, 1140; Arminio, 1162-1168; Baur, 1159, 1165, 1170, 1172; Belarmino, 1122-1123, 1129, 1131, 1134, 1145-1146, 1148; Bretschneider, 1171; Calvino, 1124-1125, 1159; Curcellteus, 1131, 1166; Delitzsch, 1174; Ebrard, 11 15, 1 173-1 175; Edwards, 1112-1113, 1135-1136; Ewald, 1171; Fletcher, 1167; Grotius, 1164-1166; Hase, 1112; Hegel, 1179; Kant, 1126; Limborch, 1128, 11651167; Lombard, 1124; Moehler, 1131; Nevin, 1174-1175, 1177, 1180; Osiander, 1158-1159; Owen, 1135, 1140; Peck, 1167; Piscator, 11601162; Quenstedt, 1112; Schmid, 1133; Schtweizer, 1133,1174; Shedd, 1136; Socino, 1155; Stancarus,

1160; Steudlin, 1126; Strauss, 1126, 1165; Turrettin, 1133-1134; Ullmann, 1177-1179; Vitringa, 1134-1135; Watson, 1165-1166; Wegscheider, 1126-1170; Wesley, 1169; Wette, de, 1116, 1141 Justino Mártir (t 166)

sobre a queda do homem èm Adão, 596; sobre o celibato, 1299; o estado dos mortos antes do juízo, 1565

Kabbala Denudata, sobre o Geena, 1586 Kant (f 1804)

sobre o argumento do desígnio, 170; antropomorfismo essencial à religião, 259 poder ou força pressupõe substância, 284; sua definição de fé, 1061; o único castigo do pecado, suas conseqüências naturais e a redenção, é subjetivo, 1170; sua separação da moralidade da religião, 1218; nega que Deus ouve à oração, 1534 Kcckermann, Bartholomew (f 1609)

só o possível é o objeto de poder, 309; explicação filosófica da Trindade, 360 Keil

os sacrifícios do Antigo Testamento não eram expiatórios, mas significativos de uma mudança moral, 856; defende a legalidade do matrimônio com a irmã de uma esposa falecida, 1330 Keith, George, o quacre, 67 Kenosis, 803-806, 948-950 Kenf, Chanceler, leis naturais, 1337 Kirchen-Zeitung, Evangelische, sobre casamentos proibidos, 1325 Klee, Henry (f 1841),

sobre a eficácia dos sacramentos, 1401 Kleuker, John Frederick (t 1827), o Zendavesta, 1585 Knapp, George Christian (t 1825)

sobre a cristologia de Schleiermacher, 815; sobre a influência supematural do Espirito, 1027 Knobel, dr. August

sobre o significado literal do terceiro mandamento, 1250; admite que Gênesis faz o sábado coevo com a criação, 1265; sobre o casamento com uma irmã da esposa falecida, 1330 Koellner, W. H. D. E. (Giessen)

sobre a doutrina romana do pecado original, 616; doutrina de Molinas da graça eficaz, 989; Suns Scotus sobre a eficácia dos sacramentos, 1401 Krauth, dr. Charles Porterfield (Universidade de Pensilvânia)

sobre a pessoa de Cristo, 790; sobre a necessidade do batismo, 1467; graça, no caso das crianças, concedida para tomá-las os recipientes da eficácia do batismo, 1469; o pão na Eucaristia é o corpo de Cristo, 1509 La Mettrie,

materialista, 190-191 La Place (Placams, c. 1606),

introduziu a doutrina da imputação mediata na Igre-

ja Reformada, 636 Lactâncio (f c. 330),

sobre o estado intermediário, 1565 Lamarck,

teoria do desenvolvimento, 491 da natureza do pecado, 584-586; o que determina a vontade, 697; a distinção entre fé e razão, 1073 Leis da natureza

definição das, 451-453, 461-462, 464-465; sua uniformidade, 453-454; reino das, 461-462, 502 Leis dominicais, 1275-1280 Leo III, Imperador (726 d.C.),

proibiu o uso de imagens nas igrejas, 1243 Liberdade da vontade

diferentes teorias de, 692-698; necessária, 692694; de causas ocasionais, 694; de contingência, 694-696; chamada liberdade de indiferença, autodeterminação da vontade, poder de escolha contrária, 695; de

certeza, 696; prova de que certamente é consistente com a liberdade, 406407,704-714; distinção entre liberdade da vontade e liberdade do agente, 700-701; entre liberdade e capacidade, 701-703; liberdade cristã em assuntos indiferentes, 1219-1220; a liberdade através da qual Cristo fez seu povo livre, 868-872, 1219 Libério, Papa (t c. 366),

assinou um credo semi-ariano, 108 Lightfoot, John (f 1675),

água misturada com vinho na Eucaristia, 1746 Limborch, Philip (f 1712)

sobre a imagem de Deus, 556; depravação hereditária física, não moral, 728; graça comum se toma eficaz através da cooperação da vontade, 728,988; a influência do Espírito não deve ser distinguida daquela da palavra, 973; a obra de Cristo não é satisfação, 847; a base da justificação é obediência evangélica (não perfeita), 1128; a perfeição cristã não é obediência pecaminosa, é uma questão de graus, 1211-1212; os sacramentos são meros sinais, 1385 Literallst, The,

sobre a segunda vinda, 1657 Livre agência

sua natureza e condição, 691, 697-698, 699, 705714; diferentes teorias da, 692-698; necessidade, 692-694; contingência, 694-696; e certeza, 696698; definição dos termos, 699-701; vontade, 699; motivo, 699-700; causa, 700; liberdade, 700-701 diferença entre liberdade e capacidade, 701-703; entre autodeterminação e poder autodcterminante da vontade, 703-704; prova de que a liberdade de um ato é consistente com a certeza de sua ocorrência, 704-714; livre agência consistente com preordenação, 406-407 , 672-673 Locke, John (t 1704),

o nso que os materialistas fazem de sua filosofia, 186-187

Logos

de Platão, como declarado por Cousin, 47; aplicação da doutrina do Logos à doutrina da redenção, 919; o Logos de João, 377 Lollards, 55, 58 Lombard, Peter (t c. 1160), definição de fé, 1066 Lord, David N.

a destruição de “Babilônia” como predita no Apocalipse, a desnacionalização do papado, 1628; sobre a verdadeira interpretação de Apocalipse, 1633; sobre a perpetuidade da terra e a sucessão infindável das gerações humanas, 1654 Loretto,

casa da Virgem Maria, 1360 Loyola, Inácio (f 1556), influência de, 1380 Lubbock, Sir John,

estado primitivo do homem, 554-555 Lucídio,

condenado pelo Sínodo de Aries por seu agostinianismo (475 d.C.), 608 Liicke, Gottlieb Christian Frederick (f 1855), sobre João 3.5, 1459 Lucrécio, “mors immortalis”, 1658 Lutero, Martinlio (f 1546)

sobre a doutrina da Trindade, 350; sobre a agência dos espíritos maus, 481-482; sobre a imagem de Dens, 556; justiça original natural, 560; um agostiniano, 726,1508; suas características como teólogo, 791; suas características como homem, 1380; a incompetência da razão em questões de religião, 1085-1086; denuncia o culto às eliquias, 1247; o Espírito opera sobre a mente dos homens somente em e através da palavra, 1380; ilustração da eficácia dos sacramentos à luz do caso da mulher que foi curada ao tocar o manto e Cristo, 1394; o sentido o qual o corpo de Cristo é comido na Ceia do Senhor, 514; o efeito do corpo

do Senhor sobre o corpo do crente, o mundo não será aniquilado, 1647 Luthardt, prof. Christopher Ernest (Leipzig) a conversão dos judeus precede a segunda vinda de Cristo, 1613-1614; restauração dos judeus à sua própria terra, 1614-1617; sua análise do Apocalipse, 1627-1628; Moisés e Elias, as duas testemunhas referidas no Apocalipse, 1632; a ressurreição geral deve ocorrer quando Cristo vier novamente, 1638; a terra renovada como descrita em Romanos 8.19-23 para ser a futura residência dos crentes, 1640 Luz interior,

doutrina da, 69-70 Lyell, Sir Charles, F. R. S.,

sobre a iniqüidade do homem, 506-512 Lyons, Segundo Concilio de (1274 d.C.),

sobre o destino das crianças não batizadas, 1570 Macabeus,

sacrifícios pelos mortos, 1576

Macdonald, dr. James M.,

análise do Apocalipse, 1627 Mackenzie, Lord,

ética e jurisprudência, 1337-1338 Maclean, dr. John (Princeton), sobre o vinho da Bíblia, 1475 Mahan, reitor Asa,

sobre a perfeição de Cristo, 1213-1214 Maitland, Charles M. D.

escola dos Apóstolos de interpretação profética, história da, 1630; distinção entre Babilônia e o Anticristo do Apocalipse, 1630 Major, George (f 1570?),

aluno de Lutero: sobre a necessidade das boas obras, 1201 Mal social, o, 1323 Mal

sua natureza como físico e moral, 324,582; teorias do, 324-326, 582-583; não necessário, 325; não o meio necessário de maior felicidade, 326; não sem validade num sistema moral, 327-328; relato bíblico de sua origem, 328-329; doutrina panteísta do, 324, 712 Mandamentos

Primeiro, 1229-1238; Segundo, 1238-1249; Terceiro, 1249-1262; Quarto, 1262-1280; Quinto, 1280-1290; Sexto, 1290-1295; Sétimo, 12951333; Oitavo, 1333-1345; Nono, 1345-1364; Décimo, 1364-1366 Maniqueus,

doutrina sobre a origem do mal, 582 Mansel, deão Henry Longueville

seus limites do pensamento religioso, 258; sua definição do Absoluto e Infinito, 261; suas conclusões dessa definição: o infinito não pode ser conhecimento, deve incluir todo o ser, não pode conhecer, não pode ser causa, não pode possuir atributos morais, não pode ser uma pessoa, 258,261,263,265, 273; não obstante, nossa natureza demanda um Deus pessoal, 257,258,259; Deus não é objeto de conhecimento, mas de fé, 265; conhecimento regulador, 267; seu uso dos termos “concepção” e “conhecimento”, 253, 270; sobre a autoridade da consciência, 272; sobre nossa consciência do eu, 285; admite ser o antropomorfismo a condição de toda a teologia humana, 258-259 Marcionitas,

sua doutrina da origem do mal, 582 Marck, John

sobre a doutrina da imputação mediata, 641; sobre a teoria de pacto duplo (parcial), 1436 Maresius, Samuel (t 1675)

sobre o concursus divino, 445; sobre a imagem de Deus, 557

Marhelnecke, Philip Conrad (t 1846), faz a Bíblia ensinar a filosofia hegeliana, 4 Maria Francisca, milagres de, 1360 Maria, a Virgem

culto a, 1234-1238; o Saltério de, 1236

Mariolatria, 1234-1238 Marshall, dr. John,

diferença essencial entre força física e vital, 200 Martensen

sobre a natureza dos atributos divinos, 281; sobre a Trindade, 360 Mason, dr. John Mitchell (t 1820),

sobre os termos da comunhão cristã, 1425 Mastigação

segundo os reformados (e Agostinho), é pela fé (crer é comer), 1493, 1495; ponto de vista de Calvino, 1495-1496; doutrina luterana, 15131514; doutrina da Igreja da Inglaterra, 1493 Matéria

é uma substância que tem um objetivo real de existência, 209, 451; é ativa ou tem propriedades que produzem efeitos, 451; é uma substância diferente da mente, 209, 217-221; sua existência é negada por muitos cientistas e por muitos idealistas, 223; por Hume, 161; e por todos os que rejeitam a idéia de substância.

Materialismo

definido, 185-186; história do, 186-191; sistema de Comte sobre o, 191-197; materialismo cientifico: princípios do, 197-198; refutação do, 207-224; *Autores citados*: Bain, 224; Barker, 215, 223; Barnard, 219, 222; Beale, 203, 211, 220-221; Berger, 206; Buchanan, 224; Büchner, 213, 224; Carpenter, 198, 199, 222; Comte, 191-193; Condillac, 190; D'Alembert, 190; Diderot, 190; "Edinburgh Revíew ",188; Epicuro, 185-186; Fabri, 186, 190; Faraday, 185, 224; Grove, 224; Hartley, 187-189; Helvetius, 191; Henry, 219-220; Hobbes, 186; Holbach, 191; Huxley, 194, 196, 201, 221; Hume, 190, 204; Jones, 185, 214; Joule, 198; La Mettrie, 190-191; Laycock, 224; Lewes, 224; Liebig, 224; Locke, 186-187, 190; Marshall, 200; Martineau, 192; Maudsley, 205-206, 224; Mayer, 198,224; Moleschott, 207; Morell, 186,188,189; Müller, 205; Porter, 192, 224; Priestley, 189-190; Rixner, 186; Rumford, 198; Spencer, 224; Stirling, 211,215; Tyndall, 189,218,224; Virchow, 207; Vogt, 207; Wallace, 221, 223-224; Youmans, 185, 224 Mather, dr, Cotton (f 1728), sobre o "pacto, parcial", 1440 Matias, 105 >

Matrimônio

sua natureza, 1302-1303; deve ser entre um homem e uma mulher e para a vida, toda, 1303-1304; prova disso, 1303-1307; poligamia tolerada pela lei de Moisés, 1304-1305; proibida por Cristo, 13051307 um pagão polígamo deve renunciar à sua poligamia antes de sua admissão à Igreja Cristã, 13081311; em que sentido o matrimônio deve ser religiosamente celebrado, 1298-1299; o matrimônio como um contrato civil, 1302-1303; os bispos não são proibidos, em 1 Timóteo 3.2, de casar-se segunda vez, 1309; o matrimônio

não pode ser dissolvido pela vontade das partes ou pelo poder do

Estado, 1302-1303; um estado superior ao celibato, 1310; análogo à relação entre Cristo e sua Igreja, 1296-1297; doutrina de Paulo sobre o tema, 1296-1297, 1299 Maudsley, dr.

sua flsiologia e patologia da mente, 205-206; o pensamento é resultado de alguma mudança nos ele mentos nervosos do cérebro, 205-206; a mente é uma idéia abstrata, 206; (seu livro, portanto, professa apresentar a flsiologia e a patologia de "uma idéia abstrata"); nega a fidedignidade da consciência, 224 Maurer,

sobre Levítico 18.18, 1329 Maurice, Frederick Denlson,

a inspiração dos escritores sacros não é diferente daquela dos demais crentes, 134 Maynooth,

o efeito de seu curso de instrução em "Moral Theology", 1257 McClintock e Strong, drs., sobre o comunismo, 1341 McCosh, reitor James (Princeton)

sobre a autoridade de nossa crença primária, 157; sobre o nosso conhecimento de Deus, 275; sobre a diferença específica entre conhecimento e fé, 1067 Mcllvaine, dr. Joshua Hall,

"A Nation's Right to worship God", 1280 McNeile, dr. Hugh,

o mundo não se converterá antes da segunda vinda de Cristo, 1655 Mediador

o uso bíblico do termo, 823; o sentido no qual a Igreja de Roma faz os santos e anjos mediadores, 822-823; Cristo, o único mediador entre Deus e o homem, 822-823; as qualificações necessárias para a obra, 823-825; seu tríplice ofício como mediador, 825-827 Meios da graça

por que são assim chamados?, 1367; a que se devE sua eficácia, 1370-1374,1392; a Palavra, 1367-1368; os sacramentos, 1380-1385; o batismo, 1410-1471; a Ceia do Senhor, 1471-1531; a oração, 1531-1544 Melancthon, Philip (t 1560)

explanação da Trindade, 360; criação a partir do nada, 414; definição de pecado, 618; sua doutrina sinergista, 726, 1019 sobre a relação das boas obras com a justificação, 1200; o celibato do clero imposto pela Igreja de Roma por causa do poder, 1300; os sacramentos, sinais e selos, 1394 *Mendigos*

misticismo, 55, 58 comunismo, 1340 Mente

sua existência como substância revelada na cons ciência, 208-210; sua existência como o fato mais certo do conhecimento, 209, 287; seus atributos essenciais, 285; a existência de mentes finitas necessita da crença numa Mente Infinita, 176; a força mental não é o único tipo de força, 443-444;

não depende da matéria para sua automanifestação, 1548, 1560-1561 Mentira. Ver *Falsidade* Merati (romanista),

sobre misturar vinho e água na Eucaristia, 1476 Método

teologia, uma ciência, 1; necessita de um sistema, 2-3; natureza do método e sua importância como aplicada à teologia, 2-3; o método especulativo, 35; o método místico, 5-7; o método indutivo, 711; o ofício próprio

do teólogo cristão, 8-9; necessidade do ensino do Espírito Santo, 12-13 Meyer, Henry Augustus William

sobre Efésios 5.2,863; sobre o mandamento de nos so Senhor, “de forma alguma jureis”, 1253; sobre Efésios 6.4,1284; sobre a deserção como base do divórcio, 1314; o “fim” (finis hujus sasculi) contemporâneo com a segunda vinda de Cristo, 1637-1638 Michaelis, John David (f 1791)

nega toda a influência supematural na conversão dos homens, 1026; sobre a base das proibições levíticas no tocante ao matrimônio, 1324 Michaelis, John Henry (f 1738)

sobre Levítico 17.10, 858; sobre Isaías 53.10, 863; o significado literal do terceiro mandamento, 1249 Milagres

termos bíblicos para, 459; definição de, 459-460; objeções a essa definição, 460-461; resposta a essas objeções, 461-462; milagres devidos ao poder imediato de Deus e não a alguma lei física oculta, 463-465; como ser distinguidos das providências extraordinárias, 465-466; sua possibilidade, 466468; podem ser conhecidos como tais, 468-472; podem ser racionalmente provados, 471-472; objeção de Hume, 471, 472; valor dos milagres como prova de uma revelação divina, 473, 1356; milagres eclesiásticos, 1356-1361 Milênio

doutrina judaica, 1653; doutrina patrística, 1654; doutrina que o milênio subseqüente à segunda vinda, 1640; doutrina moderna, 1650 Mill, John Stuart

sua definição de causa, 156; negação das causas ou origens finais, 171 Miller, Hugh (f 1856),

sobre a distribuição desigual de propriedade na Inglaterra, 1338 Ministros do evangelho, não são sacerdotes, 832 Missa

significado da, 1474; é a oferenda do corpo e sangue de Cristo como um sacrifício expiatório, 1474; o ponto central da cerimônia da igreja romana, 1474; os cânones do Concilio de Trento sobre ela, 1526; a grande fonte de poder e riqueza para o sacerdócio, 1528; argumentos contra a doutrina, 1528-1531 Misticismo

significado do termo, 46; seu uso filosófico, 46-47; o sentido no qual os cristãos evangélicos são cha-

raados místicos, 48; aplicado a todos os sistemas que exaltam as emoções acima da razão, ou o ensino interior do Espírito acima das Escrituras, 4849; nesse sentido, o sistema de Schleiermacher é místico, 49-50; o misticismo é distinto de iluminação espiritual e da liderança do Espírito, 50-51; na igreja primitiva, 52-55; na Idade Média, 55-60; a “Theologia Mystica” do assim chamado Dionísio, o Areopagita, 53; caráter e influência dessa obra, 53-54; diferentes classes de místicos medievais, 56; misticismo nos dias da Reforma, 60-63; a Reforma não é responsável pelas desordens que a acompanharam ou a seguiram, 61; quietismo, 6364; quacres ou amigos, 66-67; argumentos contra toda a teoria mística, 73-77 Mivart, St. George, F. R. S.

seu “Genesis of Species”, 487; sobre geração espontânea, 487; sobre a hipótese de Darwin da pangênesis, 507 Moeh/er, dr. John Adam (f 1838)

sobre a tradição, 86; seu equívoco quanto à doutrina de Lutero sobre o pecado original, 614; sobre a regeneração, 990, 1018; sobre o perfeccionismo, 1211; sobre a eficácia dos sacramentos, 1401; a Eucaristia é um sacrifício, 1520, 1531; sobre a Igreja, 1531 Molinos, Michael (f 1640),

seu “Manuductio Spiritualis”, uma reprodução das doutrinas dos místicos medievais, 65 Monogamia

lei divina do matrimônio, 1303-1308; a norma entre os hebreus, 1304-1305; a lei de todas as igrejas cristãs, 1303-1304; essencial à verdadeira relação matrimonial, 1305-1306; deve ser preservada pelas leis de todos os estados cristãos, 1307-1308 Monotelitas,

condenados pelo Concilio de Constantino-pla (680d.C.), 1322 Montanlsmo, 52-53 Morell, J. D.

seu “Philosophy of Religion”, 49; sua obra, exposição da teoria de Schleiermacher da religião e teologia, 49; teoria da inspiração, 130, 131; sobre o materialismo de Hobbes, 186; sobre a teoria de Harthey da sensação e pensamento, 188; sobre a filosofia de Priestley, 189; sobre o panteísmo moderno, 221; sua definição de fé, 1059 Morte espiritual,

envolve inteira destituição de santidade, ou a ausência de vida espiritual e toda a capacidade para fazer o que é espiritualmente bom, 665-666 Morte

morte natural, no caso de uma pessoa, um mal penal, 161; natureza espiritual da, 665-666; a universalidade da morte natural é uma prova do pecado original, 668-669 Morton, dr. Samuel George (t 1851)

define espécie como forma orgânica primordial, 544

Morus, Samuel Frederick Nathaniel (f 1792) sobre conversão, 1026 Mosheim, John Lorenz (f 1755)

fraudes pias de origem pagã, 1353-1354; sobre a reivindicação de diferentes ordens de monges do poder sobre o purgatório, 1587 Motivo

significado do termo, 699; critério da força relativa dos motivos, 699-700; em que sentido a vontade é determinada pelo motivo mais forte, 700 Mozley, J. B.

Preleções de Bampton para 1865, sobre milagres discussão da teoria da inteligência da natureza, 454; sua definição de milagre, 466 Müller, dr. Jullus (Halle)

toda a tentativa de espiritualizar a matéria termina na materialização do espírito, 205; sobre a teoria de Schleiermacher do pecado, 589; a alienação de Deus é a essência do pecado, 594; sobre a doutrina de Agostinho do pecado, 602; sua definição de livre agência, 702; a ressurreição do corpo não se deve à participação da Ceia do Senhor, 1513; comparação das doutrinas de Lutero e Calvino sobre a Ceia do Senhor, 1513; contra a ubiqüidade do corpo de Cristo, 1516; uma força vital organizadora continua na alma, mas não inoperante entre a morte e a ressurreição, 1593; a ressurreição geral contemporânea com a segunda vinda de Cristo, 1638-1639 Müller, Max

sobre a religião hindu e seus efeitos sobre o caráter hindu, 237, 238; sobre a unidade da raça humana, 550 Mundo, o

o universo: não é eterno, mas um efeito produzido no tempo, 156-159; o fim do mundo, 1603, 1645-1646; não será aniquilado, 1646-1647; o que a Bíblia ensina sobre a destruição do mundo deve ser entendido como uma referência à nossa terra, 1647 MUnzer,

sua doutrina da comunhão dc bens, uma das causas da “guerra camponesa”, 1340 Murphy, John Joseph,

suas obras sobre “Habit and Intelligence in his Connection with the Laws of the Matter and Force”, sua doutrina é que a inteligência (nem sempre consciente, mas às vezes meramente organizadora) é inseparável da vida, 501 Musculus,

sobre a onipotência de Deus, 309 Natureza

de “nascor, natum”, em seu sentido amplo inclui tudo o que é produzido, ou seja, tudo fora de Deus, 17; às vezes usado para o mundo material, distinto do espiritual, 14-15; às vezes é um termo coletivo para todas as forças operativas no mundo externo (como obras da natureza), a “natura naturans”, 17; às vezes significa substância, 346,770-771; às vezes disposição, como quando falamos de uma natu-

reza boa ou má, ou qualificamos uma pessoa de depravada, santa ou uma nova natureza, 672; as obras da natureza (no sentido amplo do termo) fazem uma revelação fidedigna do ser e perfeições de Deus, 17; aquela revelação insuficiente para a salvação, mas suficiente para tomar o ser humano inescusável por seus pecados, 19,1367; leis da natureza; ver *Leis da natureza* Nazarenos, 780

Neander, John Augustus William (f 1850)

doutrina da Escola Alexandrina sobre a pessoa de Cristo, 782; Neander e Marheinecke, 816; sobre as cartas de Inácio, 1355; sobre João 3.5, 1458 Necessidade

doutrina da, como aplicada à vontade, 692-694; necessidade moral usada como equivalente a certeza, 696 Neoplatonismo, 53-54, 246-247 Nestório

sua história, 781-782; o erro lançado sobre ele, 782; sua resposta à acusação, 782 Neudecker,

classes de místicos, 57 Nevin, dr. John Williamson (Mercersburg)

sua obra sobre “The Mystical Presence”, 815; os três princípios filosóficos ignorados pelos reformadores, os quais são autoritati vos, 815,1176; sobre a encarnação, 815-816; sua antropologia, 1014; sobre a pessoa de Cristo, 815, 1174-1175, 1177, 1180; nota explicativa, 1504 Newman, dr. John Henry

sobre a insuficiência das Escrituras, 79; sobre o estado da Igreja da Inglaterra, 93; infalibilidade da Igreja, 94; declara ser a luz religiosa trevas intelectuais, 1092; milagres na igreja, 1358; relíquias, 1361-1364; sobre a doutrina protestante de que o papado é o Anticristo, 1624 Newton, Sir Isaac (f 1727)

os fatos da astronomia oferecem clara evidência de agência voluntária, 169; reconhece a eficiência providencial universal de Deus, 462 Nicéla, Concilio de

325 d.C.: objeto de sua convenção, 341; partidos dos quais ele se compunha, 342-343; suas decisões contrárias aos sabelianos e arianos, 345-346; quanto à relação das pessoas na Trindade, 346-347; amplificação e explicação das doutrinas nicenas pelos pais nicenos, 347-348; sua doutrina da subordinação, 347-351; 787 d.C.: decidiu em favor do culto às imagens, 1243 Nicholson, H. Alleyne (M. D., F. R. S. E.),

a vitalidade não é o resultado de combinações materiais embora a matéria seja necessária à sua manifestação, 1559 Nitsch, prof. Carl Immanucl

cada crente genuíno é um místico, 48; define fé como a unidade de sentimento e conhecimento, 1063 Nono

Mandamento, 1345-1364 Novo platonismo, 53-54

Obediência ativa e passiva de Cristo, 1131-1132

Obediência

ativa e passiva de Cristo, 1131-1132; obediência ao Estado, 1212,1286-1289; sobre a Igreja, 1289-1290 Oberlin,

teoria da perfeição, 1214 Obras

os homens devem ser julgados segundo suas obras, 21; por meio desta regra de juízo, todos os homens estão debaixo de condenação, 22; o evangelho propõe um método de salvação não fundamentado no mérito da obra do próprio pecador, 22-23; o pacto das obras, 571-572; as obras excluídas da base da justificação, não meramente obras cerimoniais, como dizem os racionalistas, 1126; não meramente as obras perfeitas requeridas pelo pacto adâmico, como dizem os arminianos, 1227-1228; não meramente obras feitas antes da regeneração, como ensinam os romanistas, 1226-1227; mas obras propriamente nossas, de todo e qualquer gênero, 1228; boas obras, 1195-1196; obras de super-rogação, 1197-1198; relação das obras do crente com seu galardão: doutrina romana, 1203; doutrina protestante, 1204-1205 Obrigação moral

base da, não a conveniência, não em respeito à nossa felicidade ou nossa dignidade pessoal, não a natureza das coisas, mas a vontade de Deus, 306; termina somente em Deus, que é o único Senhor da consciência, 1199-1200 Obrigação moral,

fundamentos da, 179, 689-690 Oehler, G. F.,

“Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris”, 1551 Oetinger, Frederlck Christopher (t 1782),

sobre a pessoa de Cristo e sua união mística com seu povo, 922-923 Oitavo Mandamento, 1333-1345 Olshausen, Hermann (f 1839)

a alma não possui individualidade, nem substância, exceto em união com o corpo, 1041, 1501; a personalidade de Cristo inclui todas as personalidades de seu povo, 1503 Onipotência,

verdadeira idéia de, 307 Opinião

a distinção feita pelos romanistas entre questões de opinião e questões de fé, 1569, 1573 Oração

doutrina bíblica, 1531-1537; os pressupostos sobre os quais se fundamenta, 1531-1537; consistente com a imutabilidade de leis físicas (até onde são de fato imutáveis), 1532-1533; objeções científicas à, 1534; Deus é seu objeto próprio, 1537-1538; requisitos para a oração aceitável, 1538-1542; diferentes tipos de, 1541-1544; oração de fé, 1540; oração pública: importância da devida preparação para a, 1542-1543; oração como meio da graça, 1543; eficácia da, 1543; orações pelos mortos, 1575

Orange, Concilio de (529 d.C.), ern favor do agostinianismo, 609 Ordens,

ern que sentido são um sacramento na Igreja de Roma, 1387 Orígenes

líder da escola catequética de Alexandria, 340,341, 343; criação eterna, 412; preexistência da alma humana, 533-534; como Levi pagou dízimos em Abraão, em Adão todos os homens foram expulsos do Paraíso, 596; ensina a doutrina comum da Igreja sobre a satisfação de Cristo, 906; negou a santidade do matrimônio, 1229; fala do batismo infantil como que prevalecendo na Igreja desde o princípio, 1432; sobre o estado intermediário, 1565; um fogo purificador no fim do mundo, 1586-1587; ensinou a salvação final de todos os homens e de todos os anjos, 1586-1587 Osiander, Andrew (t 1552),

um contemporâneo de Lutero que ensinou que a justificação não é por meio de imputação, mas pela infusão da justiça essencial ou da natureza divina de Cristo, 921, 1158 Otimismo,

teoria do, 316, 326, 442, 592 Outram,

sobre o caráter expiatório das ofertas pelo pecado no Antigo Testamento, 857 Owen, dr. John (•(1683)

sobre a inadequação de nosso conhecimento de Deus, 264; a operação física, como distinta da operação moral do Espírito, 995; definição de fé, 1072; o termo “justificar” sempre usado num sentido legal, 1135 Owen, prof. Richard (o Naturalista)

objeção ao argumento teleológico, 173-174; evolução gradual das espécies determinada por causas naturais, agindo para alcançar um propósito preordenado, 501-502 Oxford Tracts, No. 85,

a fé se fundamenta na autoridade da Igreja no quarto e no quinto séculos: “Eu amo, portanto eu creio”, 95 Pacto parcial,

controvérsia sobre o tema, 1439 Pacto

das obras, por que assim chamado, 571-572; as partes, 574; promessa, 572; condição, 572-573; penalidade, 573; em que sentido ainda está em vigor, 574-575; *da Redenção* por que distinto do Pacto da Graça, 750-751; partes, 751-752; condição, 752; promessa, 753; *da Graça* por que chamado assim, 747-748; diferentes visões de sua natureza, 748749; partes, 749-750; seu mediador, 754; condição, 754-755; promessas, 755-756; o mesmo em todas as dispensações, 756-757; a promessa de vida eterna feita no Antigo Testamento, 757-758; fé no Redentor como condição para salvação desde o princípio, 758-759; diferentes aspectos sob os quais a lei mosaica é apresentada, 762-763; características da dispensação do Novo Testamento, 763

Pagãos

Pais platonistas

sua disposição de exaltar o conhecimento acima da fé, 34; suas explanações da doutrina da Trindade, 339; sobre a encarnação e seus efeitos, 919 Pais

seus deveres, 1283-1286; sua obrigação especial: assegurar a educação cristã de seus filhos, 1283-1286 Pais, os

a autoridade a eles devida, 93-95; sobre a autoridade das Escrituras, 81,118-9119; sobre a tradição, 81; sobre a Trindade, 337; sobre a pessoa de Cristo, 341; os pais platonistas, 339; sobre o pecado, 595597; sobre a obra de Cristo, 891-892; sobre os sacramentos, 1381; sobre o estado intermediário, 1561-1568; sobre o fim do mundo, 1647 Palavra, a

o sentido no qual a Bíblia é a Palavra de Deus, 1367-1368; o conhecimento de suas doutrinas é para os adultos indispensável à sua salvação, 1920, 966-968; é um meio da graça divinamente designado, 1367-1368; seu poder não se deve, como ensinam os racionalistas, meramente ao poder moral de suas verdades, 1370; nem a um poder inerente, supematural, segundo a doutrina luterana, 13751376; mas à assistente influência do Espírito Santo, 1373-1374 Paley

o sábado de obrigação perpétua, se dado no princípio, 1267; ensina que o direito de propriedade se fundamenta na lei da terra, 1335 Palfrey, John Gorham, D. D.,

sua “History of New England”: o pacto parcial, 1439-1440 Palmer, C.

(na Enciclopédia de Herzog), nega a obrigação divina do sábado, mas assevera sua obrigação moral, 1263, 1270 Palmer, WlIIiam (da Escola de Oxford),

nega que alguma qualificação moral é requisito para a admissão ao rito do batismo, 1423 Pandiabolismo, 231 Pangênesis, 507-508 Pantaenus,

uma das principais escolas catequéticas de Alexandria, 1421 Panteísmo

significado do termo, 225; as três formas nas quais a teoria é apresentada, 225; os princípios que estão envolvidos em todas as formas de, 225-232; panteísmo brâmane, 232-238; panteísmo grego, 238-246; panteísmo medieval, 246-248; panteísmo moderno, 248-249; efeitos práticos do sistema, 249-251; *Autores citados*: Aristóteles, 245-246; Baur, 229; Bischer, 231; Calderwood, 226; Colebrooke, 238; Cousin, 225, 230, 232, 239; Dõllinger, 239; Duff, 238; Erigena, 247-248; Fichte, 226; Hamilton, 226, 228; Hegel, 227; Hunt, 227, 228; Jones, 238; Leo, 231; Michellet, 227; Morell,

228; Müller, 237, 238; Platão, 242; Renan, 226; Ritter, 248; Rosenkranz, 231; Schwegler, 246-247; Schleiermacher, 227; Spinoza, 226,227,228, 231, 248-249; Strauss, 226, 231; Tholuck, 231; Wegscheider, 225; Wilson, 235, 238 Papa, o

pretensões indefensáveis e antibíblicas sobre as quais se fundamenta a primazia do Bispo de Roma sobre toda a Igreja, 98; teoria galicana ou episcopal, de concllios, em oposição à teoria transmontana de que o papa é o órgão da infalibilidade da Igreja, 84; a doutrina remonstrante como um artigo de fé pelo recente concilio do Vaticano, 111-112 Paracelsus (f 1541),

alquimista e teosofista, 63 Paracleto,

reivindicações dos montanistas acerca do, 52 Paraíso,

uso bíblico do termo, 1557 Park, prof. Edwards A. (Andover), sua obra sobre a expiação, 915 Parmênldes,

filósofo grego da Escola Eleática, 240 Pascal, Blaise (f 1662)

sobre a imperfeição de nosso conhecimento de Deus, 264 Pearson, bispo John (f 1686) sobre a subordinação do Filho e o Espírito ao Pai, 350; sobre “descensus ad inferos”, 947; sobre a noção própria da fé, 1072 Pecado original

por que assim chamado, 652; sua natureza não é uma deterioração física, não meramente sensorial, não uma

mera tendência a pecar, 652-654; não uma corrupção da essência da alma, não algo infiiso, mas a perda da justiça original e a conseqüente aversão por Deus e inclinação para o mal, 655; é verdadeira e propriamente da natureza do pecado, envolvendo culpa e contaminação, 655; permanece após a regeneração como um poder na alma (ou lei nos membros), 655; é morte espiritual envolvendo incapacidade para todo o bem espiritual, 655; prova da doutrina à luz da universalidade do pecado, 656-657; da inteira pecaminosidade dos homens, 657-659; da antiga manifestação do pecado em todos os homens, 659; das expressas asseverações das Escrituras, 662-666; da necessidade universal da redenção e regeneração, 666-668; do batismo infantil, 668; da universalidade da morte, 668-669; do consenso comum das igrejas, 669670; objeções consideradas, 670-673; a alma como um todo é a sede do pecado original, 673-674 Pecado

a natureza da questão concernente a, 581-582; sua natureza psicológica, como distinta de sua natureza moral, 582; teorias metafísicas: (1.) a teoria dualista, 582-583; (2.) que pecado é meramente limitação, 583-584; (3.) doutrina de Leibnitz de que pecado é uma conseqüência necessária da imperfeição da criatura, 584-586; (4.) antagonismo,

586-587; (5.) doutrina de Schleiermacher, 587588; (6.) teoria sensorial, 589-591; (7.) que todo o pecado consiste em egoísmo, 591-595; doutrina da igreja primitiva, 595-597; doutrina pelagiana, 597601; doutrina agostiniana, 601-606; elemento filosófico de sua doutrina, 601-602; o sentido no qual ele fez do pecado uma negação, 602; por que ele assim o representou, 602; elemento moral de sua doutrina, 603-606; conexão de sua doutrina sobre o pecado com sua experiência religiosa, 604606; em que sentido ele faz todo o pecado ser voluntário, 604; todo o seu sistema de doutrina, sustentado lógica e biblicamente, em conseqüência do qual o Espirito ensinou sobre sua própria pecaminosidade, 604-606; *Doutrina da Igreja de Roma* grande diversidade de conceitos nessa Igreja sobre a natureza do pecado, 606-607; doutrina semipelagiana, 607-609; doutrina de Anselmo, 609610; doutrina de Abelardo, 610-611; doutrina de Tomás de Aquino, 611-613 doutrina dos escotistas, 613; doutrina tridentina, 614-615; *Doutrina Protestante* pecado definido pelos protestantes como alta de conformidade no agir, disposição ou estado com a lei divina, 618,623-624; o pecado é um mal específico, 618-619; tem relação com a lei: não da conveniência, ou da razão, mas de Deus, 619-621; que a lei requer perfeita conformidade com seus mandamentos, de modo que toda a sorte de perfeição moral numa criatura é da natureza do pecado, 621-622; portanto, ele não consiste exclusivamente em atos da vontade, 622-623; o pecado inclui culpa e contaminação, ou seja, está relacionado tanto à justiça quanto à santidade de Deus, 624626; *Autores citados'.* Abelardo, 610-611; Ambrósio, 596; Amyraunt, 636; Andradius, 616; Anselmo, 609-610; Aquino, 611-613; Atanásio, 596; Agostinho, 582-854, 599, 601-606; Baier, 618; Baur, 583-584, 616-618; Belarmino, 616618; Beza, 639; Bretschneider, 588, 591; Calvino, 639; Cappel, 636; Cassiano, 607; Catarino, 611; Celéstio, 597; Chemnitz, 611, 616, 621; Cipriano, 596; Clemente de Alexandria, 596; Cousin, 584; Cunningham, 639; Edwards, 638,645-646; Fausto de Régio, 607,608; Figio, 611; Gerhard, 618,621; Gess, 588; Gieseler, 597, 607; Guericke, 599, 616; Hagenbach, 611; Hem, 597; lrineu, 597; Jícger, 636; Jerônimo, 621; Justino Mártir, 596; Klee, 594; Kõllner, 611, 616; La Place, 636; Leibnitz, 584 586; Lucídio, 608; Mark, 641; Melancthon, 618; Meyer, 597; Moor, de, 637, 640, 643; Morell, 588; Müller, 583, 588, 589, 594, 602; Münscher, 597, 605; Neander, 583,597; Orígenes,596; Pelágio, 597 601; Quenstedt, 621; Quick, 636; Ritter, 599, 602, 613; Rivet, 637; Schleiermacher, 587-588; Scotus, Duns, 613; Shedd, 597, 616; Spinoza, 583; Stapfer, 638; Tholuck, 594; Turrettin, 640; Venema, 638; Vincent de Lerins, 607, 608; Vitringa, 618, 638; Vogelsang, 640-641; Walch, 597; Wigger, 599,608; Winer, 616; Zózimo, 599

Peccatum,

distinção às vezes feita entre “peccatum” e “vitium”, 655 Peck, George, D. D.,

sobre a perfeição cristão, 1167, 1212 Pedro

nenhuma evidência de que tivesse autoridade sobre os demais Apóstolos, 98; se teve, não há evidência alguma de que seu ofício como primaz fosse trans-ferível, 98; nenhuma prova de que tivesse sido alguma vez bispo de Roma, 98; se o foi, então era primaz não como bispo daquela cidade, mas por designação de Cristo, 98 Pelágio

sua profissão e caráter, 597; o princípio fundamental de seu sistema é que uma pessoa não é responsável por nada que não esteja dentro do poder de sua vontade, 563-564, 597; daí cada agente moral deve ter plena capacidade de fazer tudo o que lhe é requerido, 597; daí o caráter moral só pode ser atribuído a atos deliberados da vontade, 563-564; Adão foi criado sem caráter moral, 598; como todo pecado consiste em atos da vontade, não pode haver pecado hereditário nem corrupção da natureza (o pecado original), 598; o pecado de Adão prejudicou somente a ele mesmo, não relação causai entre seu pecado e a pecaminosidade de sua posteridade, 98; os homens podem, e em alguns casos têm podido, viver sem pecar, 598; quando pecadores, eles podem mudar eu próprio caráter e conduta sem nenhum auxílio supematural do Espírito, 599; ele explicou a graça como sendo algo que derivamos da bondade de Deus, 599; os homens podem ser salvos sem o evangelho, 599; as crianças não são batizadas para a remissão de pecado, 599; sua doutrina da perfeição, condenado por numerosos sínodos provinciais e pelo Concilio geral de Cartago, 418 d.C., pelo de Efésios, 431 d.C., 599; nem seu sistema, nem seu princípio fundamental, jamais incorporou-se no credo de qualquer igreja cristã histórica, 601 Pena capital,

imposta nas Escrituras no caso de assassinato, 1291-1292 Pena capital, .

ordenado nas Escrituras em caso de morte, 1291-1292 Penalidade

seu significado, 836-838; distinção entre calamidade, castigo e penalidade, 837-838; o sentido no qual Cristo sofreu a penalidade da lei, 837-838 Penitência

os romanistas ensinam que a penitência, como um sacramento, inclui contrição, confissão e satisfação por parte do penitente, e absolvição por parte do sacerdote, 1386; a confissão deve ser auricular, 1386-1387; o pecado não confessado não é perdoado, 1386; a absolvição pelo sacerdote não é simplesmente declarativa, mas judicial e efetiva, 1387, 1575, 1579; este sacramento é necessário à

salvação, 1386,1580; a doutrina romana da absolvição não é sustentada por João 20.23, nem por Mateus 16.19, 1581-1582 Penn, William (f 1718), o quacre, 67 Pentecostes,

os eventos daquele dia, uma prova de que a influência do Espirito não se confina à Palavra, 1379-1380 Perfeccionismo

doutrina comum protestante, 1205-1209; teoria pelagiana, 1209-1210; teoria romanista, 12101211 teoria arminiana, 1211-1213; teoria de Oberlin, 1213-1215 Perrone, John

seu “Prariectiones de cultu sanctorum”: sobre o culto às relíquias, 1361; os sacramentos contêm a graça e a conferem “ex opere operato”, 1384, 1385; sobre a confirmação como um sacramento, 1386; definição de matrimônio como um sacramento, 1387-1388; o número dos sacramentos, 1389; o batismo, a confirmação e as ordens jamais podem ser repetidos em virtude da “coisa indelével” que imprimem na alma, 1398; o batismo remove tudo o que pertence à natureza do pecado, 1471; sua defesa da subtração do cálice aos leigos na Eucaristia, 1478; sobre o estado futuro das crianças não batizadas, 1569-1571; identidade material entre os corpos presentes e futuros dos crentes, 1591-1592 Perseverança

dos santos; doutrina agostiniana sobre o tema, 732733; argumento de Paulo sobre o tema em Romanos 8, 1108-1110 Persuasão moral,

não a causa eficiente da regeneração, 993 Pessoa de Cristo. Ver *Cristo* Pessoa

"suppositum intelligens", um sujeito inteligente que pode dizer "eu", 334, 342, 767; uma pessoa é não só uma substância racional, mas uma subsistência distinta, 773-774; um Ser infinito e absoluto pode ser uma pessoa, 295-296 Petrus de Palude,

a eficácia dos sacramentos independentemente do estado mental do recipiente, 1401 Philip Neri,

milagres de, 1360 Philippi, prof. Frederick Adolphus (Rostock) a Ceia do Senhor como um penhor da ressurreição, 1500; sua revisão das teorias recentes sobre a Eucaristia, 1506; sobre a declaração de Lutero de que o corpo de Cristo é mastigado na Ceia do Senhor, 1514-1515; sobre a "presença local" do corpo de Cristo, 1519; o corpo de Cristo é uma semente da imortalidade no corpo do crente?, 1520 Phillips, Charles, advogado irlandês (t 1859), licença permissível a um advogado em defesa de seu cliente, 1347 Pighius, Albert (romanista, j¯ 1543),

fez o pecado original consistir exclusivamente

na imputação do pecado de Adão, 611 Piscator

(inicialmente, luterano e, por fim, teólogo reformado: t 1625), negou a imputação da obediência ativa de Cristo, 1160-1162 Plano da salvação

como esse plano pode ser conhecido, 718-719; o esquema supralapsariano, 719-722; o esquema infralapsariano, 722-723; diferentes significados da palavra predestinação, 723; redenção hipotética, 723-725; doutrina luterana, 725-727; doutrina remonstrante, 727-729; esquema wesleyano, 729730; o esquema agostiniano, os princípios envolvidos no, 730-732; a doutrina enunciada, 732-733; seu poder no mundo, 733; é um único esquema simples e harmonioso, 733; prova da doutrina à luz dos fatos da providência, 733-736 dos fatos da Escritura, 736-737; da obra do Espírito, 737-738; a eleição é para a santidade e, portanto, não por conta dela, 738739; da natureza gratuita da salvação, 739-740; argumento de Paulo em Romanos 9, 740; da experiência do cristão, 740-741; das palavras de Jesus, 742743; objeções consideradas, 743-746 Platão

os princípios gerais e objetivo de sua filosofia, 242; sua doutrina das idéias, 242-243; a relação das idéias com Deus, 243-244; toda a inteligência no mundo é a inteligência da substância divina, 244; sua doutrina de uma purificação pelo fogo depois da morte, 1586 Plotinus (205-270 d.C.), um neoplatonista, 246 Poder absoluto,

doutrina escolástica, 308-309 Poder das chaves, 1582;

doutrina romana, 1575-1576, 1580, 1581 Poder de escolha contrária, 695 Poder

a idéia dada na consciência, 157, 307; limites do poder em nós, 307; em que sentido ele é ilimitado em Deus, 307; a doutrina escolástica do poder absoluto, 308-309; vontade e poder não devem ser confundidos, 309-310; todo o poder negado por aqueles que fazem da causa simplesmente um antecedente invariável, 307-308; o panteísmo faz do poder uma virtude no sentido moral do termo, 229 Polanus (professor em

Basel: t 1610)

as duas naturezas em Cristo são duas substâncias, 772-773; Cristo, quanto à natureza humana, ainda está presente com sua Igreja, não localmente, mas espiritualmente, 956 Poligamia

contrária à lei original do matrimônio, 1303-1304; contrária à natureza do matrimônio, 1305-1306; oposta à lei providencial da igualdade numérica dos sexos, 1305; tolerada sob a antiga dispensação, 1304-1305; proibida por Cristo, 1305; não deve ser tolerada na Igreja Cristã, 1308-1311

Polígamos convertidos, 1308-1311 Politeísmo

sua origem, 182-183; entre os gregos e os romanos, 183; entre os hindus: sua conexão com o panteísmo, 183, 235; da igreja de Roma, 1234 Porfírio (t 233 d.C.), um neoplatonista, 246 Positivismo

seus princípios dominantes, 191-195; operação prática desses princípios, 195-197; a religião que ele propõe em lugar do cristianismo, 196 Possessões demoníacas, 480-482 Powell, prof. Baden (t 1860)

a imutabilidade absoluta das leis da natureza, 460461; milagres, como acontecimentos físicos, devem ter causas físicas, 463 Preceitos e conselhos,

distinção que os romanistas fazem entre ambos, 1198-1199 Predestinação

doutrina da, 399; diferentes sentidos nos quais a palavra é usada em teologia, 723 Preexistência,

532-533; teoria de Orígenes, 533-534; aplicação da hipótese para a solução do problema do pecado original, 643-644; argumentos contra, 643-644; preexistência da natureza humana de Cristo, 796801; argumentos contra, 801 Preordenação. Ver *Decretos de Deus* Presciência

como distinguida do conhecimento em Deus, 302; estende-se a todos os acontecimentos, 299-300; pré-conhecimento de atos livres negado por Socino e alguns dos remonstrantes, 302 como reconciliada com livre agência, 406-407 Presença

diferentes tipos de, 1515-1517; doutrina reformada quanto ao sentido em que Cristo está presente na Ceia do Senhor, 1491-1494; doutrina de Calvino sobre o tema, 1484-1486; doutrina luterana, 15081513; doutrina filosófica moderna, 1500-1504 doutrina dos romanistas, 1520-1531 Preservação,

428-429; doutrina bíblica, 432-433; não é mero “ato negativo”, 429; não é criação contínua, 429430; objeções a tal consideração, 430-432 Prlchard, James Cowles, M, D. (f 1848), sua definição de espécie, 543 Priestley, dr. Joseph (t 1804)

desenvolvida a teoria materialista de Hartley, 189; suas principais obras filosóficas, 190 Primeira Confissão Helvética

sobre a eficácia dos sacramentos, 1392; sobre a ceia do Senhor, 1483 Primeiro Mandamento, 1229-1238 Probabilidade,

doutrina jesuíta da, 1352 Proclo,

um neoplatonista, 246

Procter, Francês (Vigário de Witton),

sua história do Livro de Oração Comum: oração pelos mortos na Liturgia de Eduardo VI, 1567 Prodígios da mentira, 469-471, 1356-1361 Profecia, o desígnio da, 1602 Profeta

uso bíblico do termo, 828; natureza da influência sob a qual os profetas falaram e escreveram, 135; em que sentido os profetas foram os instrumentos de Deus, 117-118; o sentido no qual os escritores dos livros históricos da Escritura eram profetas, 119; o uso do termo no Novo Testamento e a distinção entre os apóstolos e os profetas, sendo os primeiros permanentemente e os últimos, ocasionalmente inspirados, 104, 119-120; o sentido no qual Cristo é nosso profeta, 828, 829; como ele executa o ofício, 829 Proletariado, o, 1342 Propagação, lei da:

em virtude da depravação hereditária, 643 Propiciação,

significado do termo como distinto de expiação, 840-841 Propriedade

o direito de: não com base no contrato, nem na conveniência, nem na lei da terra, mas na vontade e ordenação de Deus, 1333-1339; comunhão de bens não ordenada na Escritura nem recomendada pelo exemplo da Igreja primitiva em Jerusalém, 1339; violações desse direito comum, e às vezes tolerado, até onde a disposição da propriedade pode ser controlada pela lei da terra, 1338 Proto-evangelho, 362-363 Protoplasma

usado em dois sentidos: matéria viva como oposta a matéria morta, e matéria que mantém a vida, 202; protoplasma (matéria exibindo os fenômenos de vida) só difere da matéria morta na agregação de suas moléculas, 203; enunciado e refutação do dr. Stirling contra a doutrina, 215-216; objeções feitas pelo dr. Beale a ele, 220-221; Mr. Russell Wallace o rejeita, 221; faz a matéria ser obra da mente, que termina negando qualquer distinção entre matéria e mente, 223 Proudhon,

o comunista: sua negação do direito de propriedade, 1341 Providência

como é definida, 428; inclui preservação e governo, 429; natureza da preservação, 429; governo providencial, 433; prova de que o controle de Deus se estende sobre todas as criaturas e todas as ações delas, 434; sobre o mundo externo, 436-438; sobre as mente e o coração dos homens, 438; sobre atos livres, 438; sobre atos pecaminosos, 438-439; natureza desse governo providencial, ou a relação de Deus com o mundo: deísta ou mecânico, 440; teoria da completa dependência, 440-442; teoria de que não há eficiência exceto na mente, 443-444; teoria da harmonia preestabelecida, 444-445; dou

trina do “concursus”, 445-450; princípios bíblicos: a existência real da matéria, 451; a eficiência das forças físicas, 451; essas forças uniformemente agindo, ou leis da natureza, sempre controladas por Deus, 451-454; a eficiência divina em relação aos processos vitais, 454-456; sobre a mente, 456457; distinção entre a eficiência providencial de Deus e as operações do Espírito, 457-458 Prudêncio,

sobre o estado intermediário, 1565 Purgatório

a doutrina romana, 1572-1574; argumentos levantados pelos romanistas em apoio à sua doutrina, 1574-1578; argumentos contra, 1578-1581; sob o poder das chaves, 1573, 1579; esta doutrina é o grande engenho do poder papal, 1573-1574; sua história, 1585-1587 Puritano

uso histórico do termo: o sentido mais amplo e o mais restrito do termo, 1424; a teoria puritana da Igreja, 1424; princípios regulando admissão aos privilégios da Igreja, 1441-1443 Pusey, dr. Edward Bouverie (de Oxford)

sobre orações pelos mortos, 1575; denuncia a doutrina do purgatório, 1575, 1578 Quacres

sua origem, 66-67; seu sistema religioso peculiar, uma forma de misticismo, 69; pontos de vista de Barclay, 70-73; doutrina dos amigos ortodoxos, 69; diferentes pontos de vista quanto à natureza e autoridade da “luz interior” dada a todos os homens, 69-70, 71; o que está implícito pela diretriz do Espírito, 72; muitos que se chamam quacres de fato não passam de deístas, 69 Quarto Mandamento, 1262-1280 Queda do homem

o relato bíblico da, não uma alegoria, nem mito, mas um relato histórico, 576-577; a árvore da vida, 577-578; a árvore do conhecimento, 578-579; a serpente, 579-580; natureza da tentação, 580; os efeitos do primeiro pecado de Adão, 580 Quenstedt (teólogo luterano, 1617-1688 d.C.) sobre a distinção entre revelação e inspiração, 116117; os atributos de Deus só diferem uns dos outros em nossas concepções, 179; ele ensina, contudo, que não devem todos ser transformados em causalidade, 281; natureza da onipresença de Deus, 290; sua idéia de imutabilidade divina, 295; define a vontade de Deus como a essência da Deidade considerada como inclinada para o bem, 303; “concursus” ele entende como sendo o influxo da eficiência divina para a da criatura, de modo que as duas são unas, 446; a diferença de cooperação de Deus com a necessidade e causas livres, 447; em atos pecaminosos: o efeito é de Deus, o defeito é da criatura, 448; graça comum é a graça comum a todos os que ouvem o evangelho, não a toda a humanidade, 974; a Palavra de Deus possui poder inerente, supematural, divino, que é sempre salvificamente

eficaz, a menos que seja resistida, 974, 1377; só o Espírito age em e através da Palavra: a ação ou eficiência dos dois são um e inseparáveis, 1377; o mundo será aniquilado, 1647 Quietlsmo

uma forma de misticismo, 63-64; os lideres do movimento; Michael Molinos (f 1697), sacerdote espanhol, sua obra principal: “Manuductio Spiritualis”, Madame Guyon (t 1717): “The Biblie, with reflections regarding the inward life” Arcebispo Fénélon, que publicou em 1697 “Explication des Maximes des Saints sur la Vie Interieure”, 6566; o movimento é um protesto contra o ritualismo em favor da religião espiritual, 63-64 Quinto Mandamento, 1280-1290 Raça humana

origem da, 485-514; antigüidade da, 508-514; unidade da, 541-551; ver *Homem* e *Espécie* Racionalismo

significado de, 26; racionalismo deista, 27; argumentos contra, 27-30; racionalismo propriamente dito, 30-31; argumentos contra, 31-32; história do, 32-33; dogmatismo, 34-35; argumentos contra, 35-37 Ratherius (Bispo de Verona, 974),

admitia somente dois sacramentos, 1389 Rauch, reitor,

nenhum dualismo real em nossa constituição: o homem é somente alma, 1041 Razão

uso do termo, 26; função em questões de religião: deve receber a verdade proposta (“usus instrumentalis”), 37; deve julgar a credibilidade ou possibilidade do objeto proposto à fé (“judicium contradictionis”), 38-39; deve julgar da evidência da verdade, 40-41; o que é contrário à razão não pode ser verdadeiro, o que a razão não pode descobrir, compreender ou demonstrar ser verdadeiro, 1082, 1087-1088; as primeiras verdades da razão são de autoridade divina, 39-40, 210-211 Realismo

como uma teoria filosófica, 522-523; objeções ao realismo como tal, 525-529; forma modificada da teoria, 530-531; sua aplicação à antropologia, 524525; como uma explicação da relação entre Adão e sua posteridade, 644-645; sua aplicação à doutrina do pecado original, 649-652; à doutrina da pessoa de Cristo, 818, 1502-1503; à justificação, 1173; à Eucaristia, 1504-1506 Recompensa

relação com as obras, 1203-1205; doutrina romana sobre o tema, 1203; mérito de congruência de condignidade, 1203 Reconciliação,

quando de Deus ao homem e quando do homem a Deus, 867 Redenção hipotética

teoria proposta por alguns dos teólogos franceses, 723-724, 1024-1025; condenada pelas igrejas suí

ças e pelos reformados em geral, 724-725 Redenção

significado bíblico do termo, 666, 840, 868; o refém era o próprio Cristo, 867-868; essa redenção é da penalidade da lei, 869; da própria lei, 869-870; do pecado, 870; de Satanás, 870-871; de todo o mal, 871-872; sua necessidade, 666; uma prova do pecado original, 666 Redenção, pacto de

como distinto do pacto da graça, 750-751; suas partes, 751-752; suas condições, 752-753; suas promessas, 753 Redentor

o sentido no qual Cristo é nosso Redentor, 868; suas qualificações para o oficio, 823-825; sua obra como tal, 752-753; nosso único Mediador, 822-823 Reforma, a

efeito sobre a mente popular, 60-61; não responsável pelas desordens que se seguiram, 61; seus princípios: que as Escrituras são a única regra de fé e prática, 114; o direito de juízo privado, 137; Cristo nosso único mediador e sacerdote, através de quem todos os homens têm livre acesso a Deus, 822, 831-833 Reformados, os

defenderam e ainda defendem o sistema agostiniano como apresentado em, 732-733; sua doutrina sobre os decretos de Deus, 399; sobre o estado original do homem, 556-557; sobre a queda, 576-577; sobre a

imputação do pecado de Adão a sua posteridade, 626-627; sobre o pecado original, 652; sobre a incapacidade, 675-677; sobre o plano da salvação, 655; sobre a pessoa de Cristo, 784-786; sobre sua satisfação, 843; sobre o desígnio da morte de Cristo, 890-891; sobre a graça comum, 972 973; sobre a graça eficaz, 990-992; sobre a regeneração, 1048-1054; sobre a fé, 1071-1072; sobre a justificação, 1111-1112; sobre a santificação, 11821187; sobre os sacramentos, 1383; sobre o batismo, 1410-1411, 1448-1451; sobre a Ceia do Senhor, 1482-1500 Regeneração batismal

significado de, 1456; João 3.5 e Tito 3.5, 14571462; Waterland, sobre a, 1461-1463; argumentos contra, 1463-1466; doutrina luterana, 1466-1470; doutrina romana, 1470-1471 Regeneração

diferentes sentidos em que o termo é usado, 10291030; da parte de Deus, não uma persuasão moral, mas um ato de seu onipotente poder, 992-993, 1050; no sentido subjetivo do termo (a mudança efetuada), não uma mudança na substância da alma, 1031,1051 doutrina do dr. Emmons, 1032; doutrina do prof, Finney, 1033-1035; ponto de vista do dr. Taylor, 1035-1038; não uma mudança em alguma faculdade da alma, 1038-1039; não só nos afetos, não só no entendimento, não nos poderes superiores como distintos dos poderes inferiores, 1039-1040; doutrina dos teólogos filosóficos mo-

demos sobre este ponto, 1040-1047; doutrina de Ebrard, 1043-1043; doutrina de Delitzsch, 10451046; doutrina da igreja latina, 1047; doutrina da Igreja da Inglaterra, 1047-1048; segundo a doutrina evangélica comum, é uma nova vida, 10481049; um novo nascimento, 1053; um novo coração, 1053; toda a alma é o sujeito da mudança, 1053-1054; a necessidade de regeneração, 1049; sua necessidade, ainda no caso das crianças, é uma prova do pecado original, 667-668; o sentido em que a alma é o sujeito passivo da mudança, 996 Regra de Fé Protestante

teoria da Igreja, 102-103; os princípios distintivos consistem em que as Escrituras são a única regra infalível de fé e prática, 113; o direito de juízo privado, 137; que todo pecador tem o direito de acesso a Deus através de Jesus Cristo, sem a intervenção de sacerdote humano, 832 Regra de Fé

doutrina racionalista da, 27; teoria ou doutrina mística de uma “luz interior”, 46; doutrina romanista, 78; doutrina protestante, 113-114 Regras de interpretação, 140 Reid, dr. Thomas (f 1796)

sobre a doutrina da contingência, 695; natureza da liberdade moral, 697; um ato livre é um ato do qual o agente é a causa, 700-701, 703-704; admite que a certeza é consistente com a liberdade, 708, 712; sobre a natureza da crença, 1059 Reino de Cristo

uso bíblico das expressões; “Reino de Cristo”, “Reino de Deus”, “Reino do Céu”, 931,1648-1651; Cristo é realmente Rei, 930-931; natureza de seu reino, 931, 1650; inclui seu domínio sobre o universo, 931-932; sobre seu próprio povo, a quem ele submete a si: governa sobre eles, reina neles, protege-os e guia os que lhe são leais, lhe obedecem, o servem e confiam nele, 932-934; sobre seu povo professante ou igreja visível: não é um reino deste mundo, 934; é católica; é uma instituição temporária; Cristo é sua Cabeça; não é uma democracia, nem aristocracia, mas um reino: todas as suas leis e toda a autoridade emanam dele, 935; seu reino de glória, 937-938; a consumação do reino de Cristo não será um reinado pessoal dele aqui na terra antes da ressurreição geral, mas no céu, 1651-1652 Religião

significado do termo, 15; a teoria que faz da teologia a ciência da religião (no sentido subjetivo do termo), 49; relação entre religião e moral, 1217; o elemento religioso, como um elemento natural, em nossa constituição, tanto quanto moral, 257— 259, 1276 Reliquias

culto às, na igreja romana, 1245-1246; fraudes conectadas, 1361-1364 Remonstrantes

por que assim chamados?, 727; as decisões do Sínodo de Dort contra o qual protestaram, 727; ensina

vam que a depravação hereditária não é da natureza do pecado, 727-728; negavam a incapacidade dos homens caldos quanto ao que é espiritualmente bom, 728; essa capacidade, contudo, é “graciosa”, ou seja, se deve à graça de Deus, 728, 987; esta graça é concedida em medida suficiente a todos os homens, 728, 986-987; os que melhoram esta graça são convertidos e salvos, 728; àqueles a quem Deus prevê assim crerão e perseverarão na fé, ele elege c determina que sejam salvos, 728-729; a graça é chamada eficaz “ab eventu”, 987; justificação, para eles, é simplesmente perdão, 1165; a base dela é fé ou obediência evangélica, 1149-1151, 1165; a obra de Cristo não é uma satisfação à justiça, 913-914; as obras que declaram não serem a base da justificação são as obras perfeitas da lei adâmica, 1127-1128; sobre os sacramentos, 1384-1385 Renan,

define panteísmo como materialismo ou a negação de um Deus vivo, 226 Representação,

o princípio de, por toda a parte reconhecido na Escritura, 631-633 Reserva mental, 1351-1353 Ressurreição

de Cristo, a certeza da, 951-952; a importância da, 952; dos homens, a doutrina da, 1588-1598; a identidade dos corpos presentes e futuros, 1590-1591; nisso consiste a identidade, 1591-1594; natureza do corpo da ressurreição, 1594-1598; em que sentido será espiritual, 1597-1598; a ressurreição geral coincidente com a segunda vinda de Cristo, 1636-1641; dos mártires, 1639; os judeus não tomaram por empréstimo a doutrina dos pagãos, 1598-1599; história da doutrina, 1598-1601 Retidão

original: nisso ela consistia, 557-558; doutrina romana sobre o tema, 560-562; doutrina pelagia-na, 563-570; argumentos contra a doutrina pela-giana, provando que o caráter moral pode prece der a ação moral, 563-564; os dois significados do termo retidão são distintos: o moral e o legal, 1115; a retidão de Cristo: nisso ela consiste, 1131; em que sentido é ela a retidão de Deus?, 11321133; o sentido no qual ela é imputada ao crente, 1133-1137 Reubelt, J. A., tradutor de “Gess: The Scripture Doc trine of Person of Chrisf’, 804 Revelação

supematural, possibilidade da, 27; necessidade da, 27-28, 274-275, 1082; evidências da, 40-41; sua relação com a filosofia, 41-42, 1084,1086; com a ciência, 43; caráter progressivo das revelações contidas na Bíblia, 336-337; revelação distinta de inspiração, 116-117 Richard de St. Victor (f 1173)

ensinava que as verdades da fé devem ser sustentadas por demonstração racional, 56; pertencia à classe

de místicos evangélicos, 59 Ritter

sua exposição da filosofia de Scotus Erigena, 248; sobre a filosofia e teologia de Duns Scotus, 1017; sobre o período mundial, dos brâmanes, dos estói-eos e de Platão, 1599 Ritualismo

a teoria de que a graça e os benefícios da redenção só são comunicados através dos sacramentos é oposta às Escrituras e a todo o espírito do cristianismo, 1406-1408 Rivet, Andrew,

sua obra contra a doutrina da imputação mediata e em abono da decisão do Sínodo Francês contra Placeus, 637 Roblnson, dr. Edward (f 1863)

sua refutação da lenda sobre a descoberta da verdadeira cruz, 1363; seus argumentos mostram que, em vista

da escassez de água, o batismo das multidões dos primeiros cristãos, por imersão, era quase impossível, 1416 Romanistas

sua doutrina quanto à regra de fé, 78; incompletude e obscuridade das Escrituras, 79-80; sobre a tradição, 81; sua teoria da Igreja, 97-100; os instrumentos de sua infalibilidade, 84; sua doutrina sobre o estado original, 560-562; sobre o pecado, 606; sobre o pecado original, 614-615; sobre a imputação do pecado de Adão, 615; sobre a pessoa de Cristo e a Trindade, ensinam a doutrina da Igreja universal: ver esses temas; sobre a descida de Cristo ao inferno, 947; sobre a satisfação de Cristo, 845-846; sobre a doutrina da graça ou influência do Espírito, 1017-1018; sobre a regeneração, 1047; sobre a fé, 1093; sua distinção entre fé explícita e fé implícita, 1091-1092; entre fé formada e fé informada, 1096-1097; relação de fé com a justificação, 11471148; sua doutrina da justificação, 1148-1149; sobre as boas obras, 1126-1127, 1196-1197 obras de super-rogação, 1197-1198; preceitos e conselhos, 1198-1199; sobre perfeccionismo, 1210-1211; sobre o Decálogo, 1226; invocação aos santos e anjos, 1232; culto idólatra à Virgem Maria, 1235; culto às imagens, 1242-1244; matrimônio, um sacramento, 1316-1318; divórcio, 1315; sobre os sacramentos, 1383-1384; seu número, 1386; sua eficácia, 1397-1398; sobre o batismo, 1470-1471; sobre a Eucaristia, 15201521; transubstanciação, 1521-1524; adoração à hóstia, 1523-1524; o estado dos mortos, 15671568; o “limbus patrum”, 1568-1569; o “limbus infantum”: criança não batizada não é participante da redenção de Cristo, 1565-1571; o céu, 15711572; o inferno, 1571; o purgatório, 1572-1574; satisfação pelo pecado, 1575-1576; o poder de absolvição, 1387, 1575, 1579, 1583; sobre o Anticristo, 1630, 1635 Romanos,

epístola aos, as posições que ela assume ou assevera, 853

Rosa Maria, de Lima:

milagres a ela atribuídos, 1360 Rosenkranz

a identidade de Deus e o homem, o princípio fundamental da religião e filosofia, 4; declarou a deificação do mal, 231 Rosenmiiller, John George (f 1815)

significado literal do Terceiro Mandamento, 1249; a lei em Levítico 18.18 não proíbe o casamento com a irmã da esposa falecida, 1330; o matrimônio constitui a mais íntima de todas as relações humanas, 1332 Rupert (abade de Deutz: f 1135),

considerava o batismo e a Ceia do Senhor como simplesmente sacramentos, 1389 Ruybroek, John (f 1381)

geralmente classificado entre os místicos panteístas, mas não por Ullmann, 58 Sábado, o

sua origem e desígnio, 1262; sua importância como conectado à preservação do conhecimento de Deus como Criador do mundo, 1262-1264; foi instituído no princípio e é de obrigação perpétua, 12621264; objeções a essa proposição, 1269-1271; foi incorporado no cristianismo pela autoridade apostólica, 267; a interpretação apropriada de passagens tais como Colossenses 2.16 e Romanos 14.5, 1269; sua importância como o meio divinamente designado de promover a educação religiosa dos homens, 1268; como o Sábado cristão deve ser santificado?, 1272-1275; é direito do povo que a lei da terra guarde o dia de franca profanação, 12751280; *Autores citados*: Bähr, 1273; Baumgarten, 1265; Delitzsch, 1265; Eichhom, 1266; Grotius, 1265; Hebenstreit, 1266; Hengstenberg, 1265, 1273, 1280; Hopkins, 1280; Knobel, 1265; Mcllvaine, 1280; Michaelis, 1266; Paley, 1267; Palmer, 1263, 1270; Selden, 1266, 1273; Spencer, 1266; Vitringa, 1273 Sabedoria de Deus

distinção entre sabedoria e conhecimento, 303; tal distinção é negada pelos teólogos especulativos modernos, 303 Sabelianismo, 340, 345 Sacerdote

significado bíblico do termo, 830; Cristo é verdadeiramente um sacerdote, 830, 831; ele é nosso único sacerdote, 831-833; os ministros do evangelho não são sacerdotes, 832; como aplicado pelos protestantes aos ministros cristãos, o termo *sacerdote* significa presbítero, 832; doutrina romana sobre o tema e suas conseqüências, 833; a destruição dessa doutrina foi uma das grandes realizações da Reforma, 833; Cristo nos salva na qualidade de sacerdote, 854-855; sua obra como sacerdote: ver *Sacrifícios, Satisfação de Cristo* e *Intercessão de Cristo* Sacramentos

etimologia e uso do termo "sacramentum", 13801381; definição teológica, como determinada,

1381-1382; definição dada pelos reformados, 13811382; definição luterana, 1382-1383; definição romana, 1383-1384; ponto de vista remonstrante de sua natureza, 1384-1385; número dos sacramentos: romanistas admitem sete, a saber, além do batismo e a Ceia do Senhor, 1385; confirmação, 1386; penitência, 1386-1387; ordens, 1387; matrimônio, 1387-1388; extrema-unção, 1388; o número "sete" é arbitrário, 1388-1389; eficácia dos sacramentos: doutrina zuíngliana, 1390; doutrina da Igreja Reformada, 1390-1393; doutrina luterana, 1393-1397; doutrina romana, 13971398; significado de "ex opere operato", 13981401; o ministrante dos sacramentos: os reformados e luteranos concordam que (exceto, como dizem os luteranos, em caso de necessidade) deva ele ser um ministro da Palavra, 1401-1402; a doutrina dos romanistas sobre esse ponto e sua doutrina da intenção, 1402-1403; necessidade dos sacramentos: os reformados ensinam que têm a necessidade de preceito, 1403-1408; os luteranos e romanistas, que têm a necessidade de meios, ou seja, significa que não podem ser obtidos de outra forma, 14031405; validade dos sacramentos, 1408-1410; *Autores citados*: Agobardo, 1389; Agostinho, 1381, 1389, 1393; Aquino, 1383, 1386, 1400; Baier, 1405; Belarmino, 1384, 1386, 1399, 1402; Biel, 514; Bruno, 1389;CaIvino, 1392;Chemnitz, 1396; Cirilo de Jerusalém, 1389; Freund, 1381; Fulbert, 1389; Gerhard, 1383,1405; Guericke, 1392-1393, 1394,1404;Guigo, 1393; Hahn, 1389; Hase, 1393; Hildebert, 1389;Herzog, 1389; Hollaz, 1402; Hugo de St. Victor, 1389; Jerônimo, 1381; Justino Mártir, 1389; Klee, 1401; Kõllner, 1401; Lanfranc, 1389; Limborch, 1385; Lombard, 1381; Lutero, 1394; Melancthon, 1394; Moehler, 1401; Perrone, 1384-1385, 1398; Pedro Damiani, 1389; Petrus dePalude, 1401;Pseudo-Dionísio, 1389;Ratherius, 1389; Rupert, 1389; Schmid, 1396; Theodulf, 1389; Zuínglio, 1385, 1390 Sacramentum

uso do termo no latim clássico, 1380-1381; seu uso na Vulgata, 1316-1317, 13 81; seu uso pelos pais latinos, 1381 Sacrifícios

diferentes pontos de vista quanto à sua natureza e desígnio, 855; a doutrina bíblica sobre o tema, 856; prova da doutrina como declarada, 856-857; à luz do significado dos termos usados, 858-859; à luz das cerimônias que os acompanham, 859-860; à luz do uso da frase "levar o pecado", 860; à luz de Isaías 53, 862-863; à luz do ensino do Novo Testamento sobre o tema, 863-868; Cristo nos salva como um sacrifício, 855-856; sacrifício de louvor, 1473; a Ceia do Senhor não é um sacrifício expiatório, 1526 Saltério de Maria, 1236 Salvação

as condições da, 22-23; das crianças, 20; não confi

nada aos membros de nenhuma organização eclesiástica, 100; não condicionada à recepção dos sacramentos, 1403, 1404; plano da salvação, 717-746 Santidade de Deus, 312 Santificação

efeito da fé, 1106-1107; sua natureza, 1182; como difere da justificação, 1182; não mera reabilitação, mas uma obra supematural, 1182-1184; consiste no despir-se do velho homem, e vestir-se do novo homem,

1187-1191; processo como descrito em Romanos 7.7-25, 1188-1190; Gálatas 5.16-26, 1190; Efésios 4.22-24, 1191; método de santificação, 1191 -1195; seus frutos são boas obras, 1195-1205; ver *Boas Obras;* a santificação nunca é perfeita nesta vida, 1205-1215; ver *Perfeccionismo. Autores citados*; Agrícola, 1200; Amsdorf, 1201; Belarmino, 1203, 1211; Dorner, 1201; Episcopo, 1211; Finney, 1213, 1214; Fletcher, 1212; Gerhardt, 1193; Limborch, 12111212; Mahan, 1213; Major, 1201; Melancthon, 1200; Moehler, 1211; Peck, 1212; Wesley, 1212 Santos

por que o povo de Deus, sob o Antigo Testamento, é assim chamado, 1428; por que os cristãos são assim chamados, 1444; a invocação aos santos, 1232-1238 São Francisco de Sales

seus escritos são a fonte da teologia dos quietistas, 65; fez do desvanecimento da alma em Deus o grande objetivo de uma vida religiosa, 64 São Januário,

liquefação de seu sangue, 1360-1361 Satanás

designações aplicadas a ele, 478-479; um ser pessoal, 478-479; os judeus não receberam dos pagãos a doutrina concernente a ele, 479; agência e poder atribuídos a ele, 479-480; doutrina patrística de que Cristo se ofereceu a, como resgate pelos homens, 905-906; como Cristo redime seu povo do poder de, Hebreus 2.15, 870-871 Satisfação de Cristo

pontos de diferença entre satisfação pecuniária e satisfação penal, 834-836; doutrina protestante como apresentada nos símbolos das igrejas luterana e reformada, 842-844; seu valor intrínseco, 844845; doutrina romana sobre esse ponto, 845-846; doutrina dos escotistas e remonstrantes negando o valor intrínseco da satisfação de Cristo, 846-849; a satisfação de Cristo feita para justiça, 849-851; satisfez as exigências da lei, 851-852; prova da doutrina protestante à luz do ofício sacerdotal de Cristo, 854-855; por que ele foi um sacrifício por nossos pecados, 855-856, 863-868; e levou nossos pecados, 860; ele nos salva mediante sua morte, mediante seu sangue, 867; foi feito maldição por nós, 869; nos redime da lei como um pacto dos pactos, 869-870; doutrina protestante acerca da satisfação, associada ao que a Bíblia ensina sobre a união com Cristo e outras doutrinas, 872-873; a

doutrina está implícita (e, portanto, provada) na experiência religiosa dos crentes em todas as épocas, 874-877; objeções assacadas contra a doutrina: as únicas objeções legítimas devem ser as que se fundamentam na Escritura, 877-879; afirma-se que o inocente não pode ser tratado como se fosse culpado, nem o culpado como se fosse inocente, 879-885; o substitutivo moderno para a doutrina protestante é insatisfatório, 881-882; nega-se que haja um tal atributo em Deus, como justiça vindicativa, a qual exige satisfação por conta do pecado, 886; a doutrina comum pressupõe um antagonismo em Deus entre amor e justiça, 886; a satisfação é desnecessária, se o pecador se arrepende, 887-889; o enunciado conciso elaborado por Delitzsch dos elementos essenciais da doutrina eclesiástica, 888-889; a satisfação de Cristo oferecida especialmente por aqueles que lhe foram dados pelo Pai, 890; como, porém, ela é infinitamente meritória e igualmente adaptada tanto a uma pessoa quanto a outra, é uma base adequada para a oferta de salvação dos homens, 899-900; *Autores citados:* Alexander, 862; Anselmo, 846; Bâhr, 856, 858; Bretschneider, 845, 866; Calvino, 866; Curcellaeus, 847; Delitzsch, 855, 862, 866, 888889; Domer, 885; Ebrard, 854, 881; Eisenmenger, 857; Emmons, 845; Fairbaim, 858; Harbaugh, 881; Hofmann, 855; Keii, 856; Limborch, 847; Meyer, 863-864; Michaelis, 855-856, 858, 863; Outram, 857; Robinson, 865; Schoettgen, 857; Schmidt, 866; Scotus, Duns, 846; Sykes, 856; Toplady, 876; Wahl, 866; Wegscheider, 866; Wesley, 876; Young, 856

Scapula, 1411

SchafF, dr. Philip (Nova Iorque)

teoria do desenvolvimento histórico, 89; sobre a questão se a identidade numérica das pessoas na Trindade é ensinada no Credo Niceno, 348; o valor da doutrina de seu "Christ in Song", 925; sobre o casamento de clérigos na Igreja primitiva, 1299

Schelling, Frederlck William Joseph (f 1854) ensinou que a razão superior tem percepção imediata de Deus, 252-253; faz Deus imediatamente o "natura naturans" e o "natura naturata", 419-420; a história do mundo é o juizo do mundo, 1641

Schleiermacher, Frederick Daniel Ernest (f 1834) faz a religião consistir na consciência de total dependência, 16, 49-50, 129; e a teologia, na exposição das verdades ou doutrinas envolvidas nessa consciência, 50; sua doutrina acerca da natureza e atributos de Deus, 279, 587-588; onisciência de Deus, a suma de todo o conhecimento, 298, 303; onipotência é a produtividade do que realmente existe somente o real é possível, 310; a santidade de Deus é a causalidade naquele que produz consciência em nós, 279; amor, o atributo em virtude do qual Deus se comunica, 323; sua doutrina sobre a Trindade, sabeliano na forma de seu enunciado, 361; revelação providencial, 50; inspiração devido ao incitamento de sentimento religioso, 50; sua

antropologia: o homem na forma em que Deus (der Geist) vem à autoconsciência na terra, 816-819; sua doutrina do pecado, 587-588; sua cristologia: Cristo, o homem ideal, embora Deus na forma humana, 812; sua soteriologia, 812; a Igreja, 813, 817; declarações duvidosas quanto à existência pessoal do homem depois da morte, 527; esboço geral de seu sistema, 587-588; ele foi um devoto adorador de Cristo, 811

Schmid, dr. Henry (luterano, Erlangen)

sobre a vocação universal do evangelho, 966; sua citação de autoridades luteranas em abono da doutrina da imputação da justiça de Cristo, 1133; diversidade de conceitos entre os luteranos sobre a natureza e eficácia dos sacramentos, 1396; o poder inerente e supematural da Palavra de Deus, 1377; sobre a aniquilação do mundo, 1647 Schoettgen, Christian (f 1751), sobre os sacrifícios mosaicos, 857 Schultz, dr. Hermann (Strasburgo),

a crença geral de um estado futuro sob a dispensação veterotestamentária, 1551 Schwarz, dr. CarI

a inconsistência entre a filosofia e a teologia de Schleiermacher, 817; sobre a doutrina de Domer da total-personalidade de Cristo, 818; a "teologia mediadora" dos alemães modernos denunciada como um fracasso por não ser fiel nem aos princípios especulativos nem ao cristianismo, 820-821 Schwegler, A.,

seu "History of Philosophy": diz ele que o monismo, desde a introdução do cristianismo, tem sido a tendência fundamental da filosofia, 246-247 Schweitzer, Alexander

"Glaubenslehre der Reformirten Krche": ele faz da dependência absoluta de Deus a única causa, o principio fundamental da teologia reformada, 442; citação dos teólogos reformados sobre a imputação da justiça de Cristo, 1133; o elemento essencial da obra de Cristo é fundar ele uma comunidade animada e abrangente através de sua vida teantrópica, 1174 Schwenkfeld, Gaspar (f 1561)

a redenção dos homens efetuada por comunicar-lhes a substância de Deus, 61-62, 921-922; seus pontos de vista peculiares da Ceia do Senhor: disse que "Isto [o pão] é o meu corpo" significa "Meu corpo é pão", 62;

seus seguidores continuam como uma seita distinta na Alemanha e nos Estados Unidos, 922 Scotus, Duns

monge franciscano, professor de teologia em Oxford, f 1308: os franciscanos foram chamados depois dele, em referência à sua teologia, escotistas, oponentes de Tomás de Aquino e dos dominicanos, chamados tomistas, 613, 1016; os escotistas ensinavam que o pecado original é mera mente negativo, consistindo na perda da retidão original como um dom supematural, 613; os homens

desde a queda retêm a capacidade plenária de fazer o que Deus requer, 613; são, porém, fracos e neces sitam de assistência da graça divina, 613; negavam que a satisfação de Cristo tivesse algo mais que um mérito finito: algo vale o que Deus vê que vale, 846,1550; negavam a doutrina de Aquino de que os sacramentos contêm a graça ou poder inerente, 1384; e negavam que ele fosse requerido do recipiente, 1400-1401

Scotus, John Erigena (nascido c. 800-815)

os princípios de sua filosofia, 247-248; traduziu as obras do assim chamado Dionísio, o Areopagita, e assim favoreceu o surgimento do misticismo na Igreja, 248; fez idênticos o conhecimento e a vontade de Deus, 297-298 Scudamore, W. E.

sobre o tipo de pão usado na administração da Ceia do Senhor, 1475; sobre a mistura de água e vinho na Eucaristia, 1476; sobre a associação de pão e vinho e a prática síria de mergulhar o pão no vinho, 1478; sobre subtrair o cálice dos leigos; ordenado pelo Concilio de Constança, 1478 Segunda Confissão Helvética

sobre o pecado original, 653; incapacidade, 676; pessoa de Cristo, 785; satisfação de Cristo, 843, 844; natureza divina incomunicável, 844; graça eficaz, 991; justificação, 1111; contra o uso de imagens, 1249; o sentido no qual o conhecimento das Escrituras é necessário à salvação, 1369; natureza dos sacramentos, 1383; o ministrante dos sacramentos, 1402; sujeitos próprios do batismo infantil, 1443-1444; sobre a eficácia do batismo, 1448; sobre a Ceia do Senhor, 1489, 1490, 1492, 1494-1496 Segunda vinda,

1602-1635; ver Segundo advento de Cristo Segundo advento de Cristo

doutrina da igreja sobre o, 1603; seus antecedentes, 1665-1666; eventos concomitantes, 1636; ob-jeções enfatizadas contra a doutrina da igreja, 1606-1607; objeção fundamentada em Mateus 24 e 25, 1607-1609; teoria pré-milenial do advento, 1652-1656; objeções a ela, 1653-1655; expectativa dos Apóstolos sobre a da segunda vinda, 1656-1657 Segundo cânon,

como alguns romanistas chamam os livros apócrifos do Antigo Testamento, 79 Segundo Mandamento, 1238-1349 Seis pontos do arminianismo, 1162-1168 Seiss, dr. Joseph Augustus

seu livro intitulado “The Last Times” ensina que o juízo final será suma administração prolongada, 1641; os homens e as nações sobreviverão ao fim do mundo, como descrito por Pedro, 1654; esta terra, livre da maldição, será o futuro céu dos redimidos, 1656

Selden, John (t 1654),

“De Legibus Hebrteorum”, ensina que o sábado judaico foi simplesmente um dia de relaxamento, 1273 Seleção natural

teoria de Darwin da, 492-499, 500-501; argumentos em seu apoio, 493; argumentos contra, 493499, 503-504; critério de Agassiz da, 494; critério de Huxley da, 498-499; admissão do dr. Gray, 497; o prof. O wen nega seu princípio fundamental, 501502; Mr. Russel Wallace admite que a teoria não se aplica ao homem, 508 Selêucia, Concilio de (359 d.C), adotou um credo semi-ariano, 107 Selêucia, Concilio de (359 d.C.),

adotado um credo semi-ariano, 107 '

Semi-arianos,

sua doutrina concernente a Cristo, 343, 345-346 Semipeiagianismo

oriundo principalmente da oposição aos monges à negação de Agostinho do mérito das boas obras e de sua doutrina dã, predestinação, 607; os principais líderes do movimento foram Cassiano, Vincent de Lerins e Fausto de Régio, 608 ensinaram que os homens estão debilitados, mas não espiritualmente mortos, desde a queda de Adão, 608, 1013-1014; necessitam da assistência da graça divina, 608,10131014; essa assistência é persuasão moral quanto à sua natureza e modo de agir, 1013-1014; opecador é que começa a obra de volta a Deus (ele não necessita da "gratia prteveniens"), 609; Deus corrobora os esforços na conversão do pecador e o pecador coopera com o auxílio ou graça oferecida, 609; naturalmente não existe nenhuma soberania na eleição ou predestinação, 609, 1013; esse sistema foi sancionado pelo Sínodo de Aries, 475 d.C.,608; condenado pelos concílios de Orange e Valência, 529 d.C., 609; na igreja latina, os dominicanos se inclinaram ao agostinianismo os franciscanos, ao semipeiagianismo, 1015-1017; o Concilio de Trento assumiu o meio termo entre esses partidos, 1017 Semler, John Solomon (t 1791),

"Historia descensus Christi ad inferos", 947 Senhor

significado dos termos no grego e no hebraico traduzidos, 372 a palavra *Senhor* usada para Jeová, 370; o sentido no qual Cristo é constantemente chamado Senhor no Novo Testamento, 370-372; dia do Senhor, 1604; vinda do Senhor, 1603 Senso moral (consciência)

um elemento constitutivo de nossa natureza, 178179; infalível dentro de certos limites, 179; sua autoridade não pode ser evitada, 179,209; necessariamente pressupõe a existência de um Ser diante de quem somos responsáveis por nosso caráter e conduta, 179; as intuições, ou as crenças morais primárias, as barreiras divinamente designadas contra o ceticismo total, 182, 209

Sentidos, os

somos compelidos por uma lei de nossa natureza a confiar em seu testemunho dentro de sua esfera legítima, 45; nos dão conhecimento imediato da realidade subjetiva de seus objetos, 144; os romanistas negam sua autoridade em questões de fé, 44-45 Separação,

causas que os romanistas admitem para justificar separação de esposo e esposa, 1318

Ser

significado do termo, 277; de Deus, 277 Serpente, a, 579-580 Sete Sacramentos,

da Igreja de Roma, 1388-1389 Sétimo Mandamento, 1295-1333 Sexto Mandamento, 1290-1295 Shedd, dr. W. G. T. (Nova Iorque)

sua exposição do realismo, sobre os místicos medievais, 57; sobre a doutrina romana do pecado original, 616; doutrina de Anselmo do pecado e da graça, 1015; sobre a diferença entre a soteriologia de Anselmo e a dos protestantes, 1136 Sheol, 944, 1550, 1562, 1564 Shields, prof. Charles Woodruff (Princeton), sobre a filosofia do Absoluto, 275 Sinagogas, 1272-1273 Soberania de Deus

em que se fundamenta, 331-332; manifestada nas dispensações de sua providência, 763; e nas dispensações de sua graça, 1373 Socialismo, 1340-1343 Socino, Faustus (Itália, c. 1539)

admitiu a autoridade divina da Escritura, 794-795; a pecaminosidade universal dos homens, 795; sustentou que a morte eterna é aniquilação, 795; reconheceu a miraculosa concepção de Cristo e que era impecável, 775; após sua ressurreição, Cristo foi exaltado acima de todas as criaturas, 796; e qualificado para ser chamado Deus e ser adorado, 796; que ele é o único Salvador dos homens, salvando-os não só mediante seu ensino, mas também mediante seu poder, 796 Sono da alma, 1559-1561 Soteriologia

a terceira parte da teologia, 715-1544; pontos de vista filosóficos modernos, 802-821, 1042-1043, 1172-1173 Spencer, Herbert

“First Principies of New Philosophy’’: ensina que a unidade de religião e ciência consiste em que ambos admitem que o poder manifestado no universo é inescrutável, 32; a força inescrutável, sem consciência, ou inteligência, ou vontade, é Deus, 181; defende a correlação das forças físicas e mentais, mas admite que ela é misteriosa como luz que se toma um modo da consciência, 205 Spinoza (| 1632)

admitia a existência de uma substância única da qual os atributos são pensamento e extensão, 249;

unicamente o infinito é real, tudo mais é fenomenal ou aparente, 249; dal as mentes finitas são manifestações transitórias da mente infinita, 249; pensamentos ou atos humanos são simplesmente formas da atividade de Deus, 228; não há liberdade de ação em Deus nem no homem, 228; o pecado não é um mal moral; é simplesmente limitação do ser; poder e bondade são idênticos, 229; podemos ter uma idéia tão clara de Deus como temos de um triângulo, 254; inteligência e vontade em Deus não são mais iguais à inteligência e vontade, em nós, do que “canis, signum cceleste” é igual a “canis, animal latraus”, 297; declara-se que um milagre é um acontecimento, cuja causa é desconhecida, 466 St. Simon,

benevolente em suas intenções de defender o comunismo, 1340 Stahl, Frederick Julius

o cânon da lei erra em fazer do erro a condição de uma das partes, obrigatória ou livre, uma base para anular o contrato de casamento, 1303; o estado é obrigado a conformar-se à lei divina em sua legislação acerca do matrimônio, 1321; sobre o fundamento do direito de propriedade, 1336-1337; sobre o comunismo, 1341 Stancarus, Franz (t 1574),

contemporâneo dos reformadores, em oposição a Osiander, que sustentava que a retidão que justifica é a essência divina, ensinou que a retidão de Cristo foi exclusivamente a obra de sua natureza humana, 1160 Stapfer, prof. John Frederick (f 1775)

“Institutiones Theologias Polemicas”; mistura justiça com sabedoria e benevolência, 316; adotou a teoria da imputação mediata, 638 Stapleton, Thomas (romanista f 1598), estado da Igreja no tempo do Anticristo, 1633-1634 Stephen, “Thesaurus”, 1411 Steudlim,

“Dogmatik”: ensina que a justificação pela fé significa que os homens são feitos justos ou retos pela fé nos

grandes princípios da verdade moral e religiosa, 1126

Stirling, James Hutchinson, L. L. D.

“As Regards Protoplasm”: uma revisão da preleção do prof. Huxley seu enunciado da doutrina de Huxley, 211, 215; seu argumento contra a doutrina, 215-217 Stoddard, Solomon (f 1730)

pastor da igreja em Northampton, Massachusetts: seu sermão, publicado em 1707, tenta provar que a santificação não é qualificação necessária para a participação na Ceia do Senhor, por ocasião de uma prolongada controvérsia na Nova Inglaterra sobre as qualificações para a comunhão cristão, 1436-1437 Storr, prof. Gottlob Christian (Tübingen, t 1805), um supematuralista: ensinou que a morte de Cristo foi um exemplo de castigo, 915, 1027 Strauss, David F.

faz a Bíblia ensinar a filosofia hegeliana quanto aos

princípios radicais, 4; o que a Bíblia ensina de Cristo é verdadeiro em relação à humanidade como uma raça, 231, 803; Deus é infinito no sentido de que Deus é tudo, 288; Deus é onisciente no sentido de que toda a inteligência é sua, 297; sua onipotência consiste no fato de que ele é a única causa, e de que tudo existe para que haja alguma causalidade nele, 310; nele vontade e poder são idênticos, 311; nenhum atributo moral pode ser predicado de Deus, 312; nenhum ato sucessivo pode ser atribuído a Deus, 466; a origem do homem não se deve a alguma intervenção divina imediata, 486; diz que Schleiermacher desviou a teologia para a filosofia, 813; a fé é assentir à verdade religiosa porque ela se ajusta às necessidades da alma, 1069,1070; a filosofia e a teologia são irreconciliavelmente opostas, 1091; o que o homem sente é para ele uma necessidade espiritual; ele não permite que ninguém a tire dele, 1091; a fé que Roma requer do povo é uma intenção geral de crer em tudo aquilo em que a Igreja crê”, 1091; faz a Bíblia ensinar que o mundo será aniquilado, 1647 Submissão,

a leis às quais não podemos conscientemente obedecer é às vezes um dever o direito de resistência estando na comunidade, 1289-1290 Subordinação na lYindade

doutrina dos pais nicenos, 347-351; doutrina dos reformadores, 350-351 Subsistência,

significado do termo como distinto de “substância”, 341-342 Substância

origem da idéia, 277; uma crença necessária envolvida na autoconsciência, 285; tem existência objetiva, identidade continua e poder: age, 451; negada por Hume a existência da substância, 160161; por Comte, 191; pelos defensores da doutri nada criação contínua (no que diz respeito às criaturas), 431; pelo reitor Edwards em sua teoria da identidade, 645-646; por aqueles que transformam toda a matéria em força, 936; essa negação subverte o fundamento de todo o conhecimento, uma vez que envolve a negação da veracidade da consciência, 161 Sulcer

sobre a seita primitiva (Aquarii) que usava água no lugar de vinho na Ceia do Senhor, 1475; sobre o costume oriental de molhar o pão no vinho na Eucaristia, 1478 Suicídio, 1294 Supernatural,

significado do termo, 15, 115-116, 463-464, 1183, 1297 Supernaturalistas,

aqueles que, em oposição aos racionalistas, admitem uma revelação divina supernatural, 1025-1028 Super-rogação, obras de, 1197-1198

Supralapsarianismo

a teoria do, 719-720; objeções ao, 720-722 Swedenborg, Emanuel (t 1688)

sobre a pessoa de Cristo, 796-797; suas doutrinas como apresentadas em seu livro “Vera Christiana Religio”, 798; sua doutrina da ressurreição, 1589 Tábuas do Decálogo, 1225 Tales de Mileto,

um representante da Escola Jônica da filosofia grega, 239 Talmude,

doutrina do, concernente ao Sheol, 1299 Tappan, chanceler Henry P.

(Universidade de Míchigan), “Reviews of Edwards”: definição do poder autodeterminante da vontade, 703 Tártaro, 1550

Taylor, bispo Jeremy (t 1667)

seu “Ductor Dubitantium”, sobre o celibato do clero, 1301; ele diz que todos os pontos de diferença entre a Igreja da Inglaterra e a Igreja de Roma servem aos fins da cobiça e ambição, 1359; as almas dos crentes estão, depois da morte, felizes no paraíso como distinto do céu, 1567 Taylor, dr. Nathanlel (f 1858)

um agente livre deve ter poder plenário de fazer o que se requer dele, 1035; a felicidade é o sumo bem, 1035; o amor próprio, ou o anseio por felicidade, constitucional e, portanto, inocente, é o motivo determinante em toda a ação voluntária, 1036; o pecado consiste em buscar nossa felicidade na criatura: a santidade, em buscar nossa felicidade em Deus, 1036; regeneração é uma mudança de propósito, uma determinação em buscar a felicidade em Deus, e não no mundo, 1036 é causada pela verdade sob a influência do Espírito de Deus, em concordância com as leis da mente, 1035-1037 Taylor, Isaac, L. L. D. (f 1865)

o que é imaterial não pode ter relação com o espaço, 1547; nem pode ter alguma relação com o tempo, ou duração medida por sucessão, 1548; daí ele inferir que a alma tem um corpo espiritual (até mesmo material), através do qual ela age quando o corpo externo morre, 1548 Teísmo,

significado do termo, 153 Tentação de Adão, 580 Teodoreto (t 457)

faz da fé um assentimento voluntário da mente, 1063; sobre o estado intermediário, 1565 Teofilato (f 1107),

sobre o estado intermediário, 1565 Teologia moral,

seus efeitos como ensinados pelos romanistas, 1257 Teologia

em que sentido é uma ciência, 1; o método próprio de conduzir o estudo, 7; sua natureza, 14-15; definições de, 15-17; teologia natural suficiente para tomar os homens inescusáveis, 17-19; insuficiente para levar os homens ao conhecimento salvífico,

19; teologia cristã, seus vários departamentos, 2526; teologia medieval, 56 Teorias morais,

da expiação, 907-909 Teorias

no que concerne à teologia, devem ser extraídas dos fatos da Bíblia, 10; diferentes teorias do universo, 207-208 Terceiro Mandamento, 1249-1280 Tertuliano (f entre 220 e 240)

a regra de fé segundo os montanistas, 52; diz que o povo tinha uma idéia mais correta de Deus do que tinham os filósofos, 145; submerge a justiça na bondade, 316; às vezes identifica o Espirito Santo com o Filho, 397; não admite autoridade na filosofia em questões de religião, 1084; condenou o segundo casamento e enalteceu o celibato como uma virtude, 1299; fala do batismo infantil a prevalecer na Igreja desde o princípio, 1432; afirmava que as almas dos crentes não entram no céu até a segunda vinda, 1565; entretanto, estão no paraíso,1566; sancionou as orações pelos mortos, 1576; esperava que, na ressurreição, fosse fornecido um corpo com os mesmos órgãos que os corpos têm agora, 1592 Testemunho humano,

condições de sua validade, 47 i -472 Testemunho

humano: as condições sob as quais ele ordena confiança, 471-472; o testemunho do Espírito, 1077-1079 Theodulf de Orleans (f 821), o número dos sacramentos, 1389 Tholuck, dr. F. August (Halle)

sobre o significado da injunção de nosso Senhor, “demodo algum jureis”, 1253 Thomas à Kempis (f 1471), um místico evangélico, 59 Thomasius, dr. Gottfrled (Erlangen),

“Christí Person und Wek”: o Logos se fez homem e continua etemamente a ser homem, de modo que sua humanidade, desde sua ascensão, foi recebida na vida da Trindade, 805-806 Tigurinus, Consensus

o símbolo mais autoritativo das igrejas reformadas sobre os sacramentos, 1604; ensina que aqueles que, pela fé, recebem o sinal, recebem a graça significada, 1404; os sacramentos não têm virtude em si mesmos, sua operação se deve ao poder acompanhante do Espirito, 1404; portanto não conferem graça a todos quantos não opõem obstáculo, 1404; os crentes recebem, sem os sacramentos, os benefícios recebidos em seu uso, 1404, 1492; os benefícios dos sacramentos não se confinam ao tempo de sua administração, 1404, 1449; Deus às vezes regenera em sua velhice os que foram batizados na infância, 1449; quanto à Ceia do Senhor, nega-se a presença local do corpo de Cristo nele: seu corpo não está em todo lugar além do céu, 1487; as palavras da instituição, “Isto é o meu

corpo”, devem ser entendidas figuradamente, 1487; recebemos, pela fé, o corpo e sangue pelo poder do Espírito Santo, não sua substância, mas sua virtude como um sacrifício expiatório, 1487; repudia a doutrina da transubstanciação e condena a adoração da hóstia, 1487 Tindall, Matthew (deísta, *f* 1733),

seu “Christianity as Old as the Creation”, 32 Tomás de Aquino. Ver *Aquino, Tomás de* Tomistas,

seguidores de Tomás de Aquino: semi-agostinianos em sua teologia, 613 Tradição

uso do termo no Novo Testamento, 81; seu uso na Igreja primitiva, 81; seu atual significado convencional, 90-91; doutrina romana como declarada pelo Concilio de Trento, 81-83; como ela difere da doutrina protestante da analogia da fé, 85-86; e do consenso comum, 86-87; difere do desenvolvimento doutrinai, 87-88; o ofício da tradição segundo os romanistas, 82; a autoridade devida a seus ensinos, 82; o critério pelo qual as tradições verdadeiras devem ser distintas das falsas, 83; argumentos contra, 90-97 Traducianismo, 534-535 Transubstanciação

enunciação da doutrina pelo Concilio de Trento, 1521-1522; o corpo de Cristo, sendo separável de sua alma e divindade, ele, quanto ao corpo, alma e divindade, está presente na Eucaristia, e é oralmente recebido pelo

comungante, 1523; os elementos consagrados devem ser adorados, a eles deve-se o tipo superior de culto, 1523; daí na Eucaristia, ou missa, se oferecer a Deus um genuíno sacrifício propiciatório, 1526-1528; esta doutrina da transubstanciação e seus adjuntos são a grande fonte das corrupções da Igreja de Roma, 1528-1531 Trento, Concilio de (1545-1563)

sobre as Escrituras Sagradas, 78; sobre a Vulgata Latina, 80; sobre a tradição, 81; sobre a retidão original, 560-561; sobre o pecado original, 614615; sobre a graça, 1017; sobre a justificação (a qual os romanistas entendem no sentido de regeneração e santificação), 1047; sobre a natureza da fé, 1093; o amor é declarado como sendo a causa formal da justificação, 1129; a justificação inclui não só a remissão (ou seja, a remoção) do pecado, mas também a santificação, 1145; a causa final dajustifica-ção é a glória de Deus: a causa eficiente, a graça de Deus; a causa meritória, os méritos de Cristo; a causa formal ou inerente, a retidão ou o amor (santidade); a causa instrumental, absolutamente necessária, é o batismo; a fé, a causa inclinante, 1145; tudo isso se relaciona com a primeira justificação, pela qual o pecador é feito santo, 1148; as boas obras (obras feitas segundo a regeneração) são a base meritória, 1148,1203; sobre a perfeição, 1210; sobre a invocação aos santos, 1232; sobre a concepção imaculada da Virgem Maria, 1237-1238;

sobre o culto às imagens, 1244; sobre as relíquias, 1244; anatematiza os que não admitem que o celibato é um estado superior ao matrimônio, 1300; proibido o casamento do clero, e, se contraído, é declarado sem validade, 1300; o adultério é declarado como uma base do divórcio, 1312; causas que tornam o casamento nulo “ab initio”, 1318; os sacramentos são declarados como sendo ordenanças sagradas que contêm graça, 1383-1384; sobre a penitência, 1386-1387; sobre as ordens, 1387; sobre o matrimônio, 1387-1388; sobre a extrema-unção, 1388; os sacramentos comunicam graça, “ex opere operato”, 1398-1401; o ministrante dos sacramentos deve ter uma intenção reta, 1402; necessidade dos sacramentos: cada sacramento necessita comunicar a graça que ele contém e significa; o batismo, porém, é o único que é necessário à salvação, 1405-1406, 1470, 1570; nos três sacramentos, batismo, confirmação e ordens, um caráter indelével é impresso na alma, 1471; sobre a Ceia do Senhor como um sacramento, 1521; sobre a Ceia do Senhor como um sacrifício, 1526-1258 Tricotomla

diferentes formas da doutrina, 518-519; é contrária às representações correntes da Bíblia, tudo o que ali é atribuído ao espírito é atribuído à alma, 519-520; 1 Tessalonicenses 5.23, Hebreus 4.12 e 1 Coríntios 15.44, todas as passagens podem ser explicadas em consistência com a doutrina comum, 520-522; o uso feito da teoria, pelos apolinarianos, na explicação da doutrina concernente à pessoa de Cristo, 781; a hipótese introduzida na Igreja primitiva à luz da filosofia platônica, 521-522 THndade, a

a doutrina peculiar à Bíblia, a assim chamada Trindade dos brâmanes e da filosofia platônica, não tendo uma analogia real com a doutrina das Escrituras, 333; forma bíblica da doutrina, 334-335; prova dela, 335-337; período de transição, 337338; conflito com o erro, 338; com os gnósticos, 339; com os platonistas, 339; a doutrina de Orígenes, 340; o sabelianismo, 340; o arianismo,

340- 341; a doutrina da Igreja como apresentada pelo Concilio de Nicéia, 341 -344; os arianos, semi-arianos e os ortodoxos, todos representados naquele Concilio, 343; dificuldade correspondente na Igreja Latina na determinação do significado das palavras: “substantia”, “subsistentia” e “persona”,

341- 342; modificação do Credo Niceno pelo Concilio de Constantinopla, 381 d.C,, 344; o assim chamado Credo Atanasiano, 344-345; pontos decididos pelo Concilio de Nicéia contra os sabelianos, 345; contra os arianos e semi-arianos, 345-346; uso feito pelos arianos da versão Septuaginta de Provérbios 8.22, 342-343; doutrina nicena quanto à relação mútua das pessoas da Trindade, 346-347; doutrina dos pais nicenos quanto à subordinação do Filho ao Pai, e do Espirito ao Pai e ao Filho, 347 351; a eterna geração do Filho como ensinada por

eles, 351-353; significado de João 5.26, 353; a etema filiação da Segunda Pessoa da Trindade, 353358; a relação do Espírito com o Pai e o Filho, 358; diferença entre as igrejas grega e latina sobre esse ponto, 358; declarações filosóficas da doutrina da Trindade, 359-36Í Trinta e Nove Artigos

sobre o pecado original, 654; sobre a incapacidade, 676-677; quando se podem assumir votos com propriedade, 1253-1254; desígnio dos sacramentos, 1382; o desígnio e o efeito do batismo, 1449; sobre o sentido no qual o corpo e o sangue de Cristo são recebidos na Ceia do Senhor, 1490 Trommius, 1412 Trullo, Concilio em (692 d.C.),

permitiu o casamento de sacerdotes e diáconos - o que é ainda permitido na Igreja Grega, 1300 Turrettin, Francis (f 1687)

sobre a natureza dos atributos divinos e sua relação com a essência divina, 279; a geração etema do Filho se relaciona com sua pessoa e não com sua essência: “Sic Filius est Deus a seipso, licet non sit a seipso Filius”, 352; sobre a doutrina do concursus; “Causa segunda non potest movere, nisi moveatur”, 445; como esta doutrina pode ser conciliada com a responsabilidade dos homens por seus pecados, 449; sobre a natureza da penalidade pelo pecado de Adão, a qual veio sobre sua posteridade, 640; a distinção entre o pacto da redenção e o pacto da graça, 750751; o sentido em que a Virgem Maria pode ser chamada a Mãe de Deus, 775; os atos de Cristo pertencem a cada um de seus ofícios: sua morte foi o sacrifício de um sacerdote; o ensino, de um profeta; e o triunfo, de um rei, 826-827; o sentido no qual Cristo levou a penalidade da lei, 837; sobre o ponto de vista de Belarmino da graça eficaz, 989; o sentido no qual a influência do Espírito pode ser chamada física, 994-996; distinção entre regeneração e conversão, 1029-1030; distinção entre conhecimento e fé, 1072; não se requer do pecador, diz ele, que creia que seus pecados são remitidos, mas que serão remitidos nele como penitente e crente, 1101; o sentido no qual a retidão de Cristo é imputada ao crente, 1133-1134; ele cita de Belarmino uma clara admissão da doutrina protestante sobre este tema, 1133-1134; o mundo será renovado, e não aniquilado, 1647 Turrianus,

um jesuíta que defendeu a genuinidade das decretais de Isidoro; efícientemente respondido por Blondell (1628 d.C.), 1355 Twesten, prof. Augustus D. Chr. (Berlim)

sucessor de Schleiermacher na Universidade de Berlim: como teólogo, demonstra maior deferência aos ensinos da Escritura do que aos de seu predecessor, 7; diligenciou-se em combinar a duas teorias: a da glória de Deus e a de que a produção do maior volume de felicidade é o fim da criação, 329

Tyler, prof. Samuel (Washington, D.C.),

seu “Progress of Philosophy”: seu ponto de vista da doutrina de Hamilton de que é um objeto de fé, mas não de conhecimento, 264; ele mesmo ensina que, como nossa inteligência de Deus é por analogia, é de questão de pouca importância que a convicção seja chamada conhecimento ou fé, 271 Tyndall, prof. John (Londres)

os médicos do cérebro não lançaram luz sobre os fatos da consciência: que um pensamento definido e uma ação molecular do cérebro ocorram simultaneamente, nada nos ensina da relação de um com a outra, 189; a evolução da vida, e especialmente da mente da matéria inanimada, declarou ser um absurdo monstruoso demais para ser entre-tido, desde que a matéria seja o que geralmente é considerada ser, 489-490; mas se espirito e matéria são apenas duas faces opostas do mesmo grande mistério, o caso é diferente, 489; a hipótese da evolução não resolve o mistério do universo, apenas transpõe a concepção da origem da vida ao passado infinitamente distante, 490; tudo deve ser atribuído a operações de causas físicas; nenhuma evidência de ação espontânea, ou seja, da vontade, jamais ocorreu na natureza, 1534 a o oração por chuva é tão absurda como orar para que São Lou-renço dissolva as Quedas do Niágara, 1534 Tyso,

seu “Defence of the Personal Reign of Christ”: diz que o evangelho não é designado para a conversão do mundo; ele jamais converteu uma única vila, 1655 Ubiqüidade

da natureza humana de Cristo, segundo os luteranos, é uma conseqüência da união hipostática, 786-790; a relação da ubiqüidade do corpo de Cristo com a doutrina luterana concernente à Ceia do Senhor, 791-792, 1515 Ullmann, prof.

seu “Reformers before the Reformation”, sua classificação dos místicos medievais, 57; a tendência panteísta de seu sistema, 59; sua influência corruptora entre o povo, 59; o ponto central do cristianismo é a unicidade da deidade e da humanidade efetuada pela encarnação de Deus e a deificação do homem, 130; a vida de Cristo é a cristandade, 130; a unicidade de Deus e o homem, a idéia fundamental da teologia de Schleiermacher como do próprio cristianismo, 802, 1042 Ultramontanlsmo,

a teoria italiana (ou jesuíta) do papado como distinto da galicana, 1356 União hipostática

natureza da, 770-771; significado do termo “natureza” quando se diz que as naturezas divina e humana estão unidas na pessoa de Cristo, 770-771; não transfere os atributos de uma natureza para outra, 773; em que sentido a união é pessoal, 773-774; conseqüências da união hipostática, 774-778; o que se depreende pela comunhão de atributos, 774-

776; doutrina luterana sobre o tema, 786-787 União

natureza da união da alma e corpo, 517-518, 764; a união hipostática da natureza divina e humana em Cristo, 770-774; união do crente com Cristo, 917, 1192, 1103-1104 Unidade da raça humana,

quanto á origem e espécie, 541-542 Universalismo hipotético, teoria do, 1024-1025 Universo

relato bíblico de sua origem, 412-414; a hipótese da nebulosa, 411; teoria hilozoísta, 412; teoria da evolução, 485-490, 491 Urslno (f 1583),

um dos principais autores do Catecismo de Heidelberg: seu ponto de vista da natureza da união entre o corpo de Cristo e o pão na Ceia do Senhor, 1494 Utilidade,

não a base do direito de propriedade, 1334 Valência, Concilio de (529 d.C.),

decidiu em favor da doutrina agostiniana, 609 Validade

dos sacramentos: de cuja validade depende, 1408; de quanto depende do ministrante, a resposta dos romanistas a essa pergunta, 1408-1409; a resposta dada nos padrões das igrejas luterana e reformada, 1409-1410; validade do batismo por mãos de leigo, 1401-1403, 1409 Valores fictícios,

a pecaminosidade de tirar vantagem das necessidades de nossos semelhantes, exigindo um preço exorbitante por aquilo de que necessita, 1344 Venema, Hermann,

um dos teólogos reformados que adotaram a teoria da imputação mediata, 638 Verdade

segundo a Escritura, é aquilo que é fidedigno; é aquilo que é o que parece ou se declara ser, 329; a verdade de Deus, como um atributo divino, é aquela perfeição de sua natureza que o toma em todos os aspectos

digno de inteira confiança, 329-330; é portanto o fundamento não só de toda religião, mas também de todo o conhecimento, 330; distinções teológicas sobre o tema, 331; os teólogos filosóficos modernos confundem a verdade de Deus com a uniformidade da lei, 331 verdade revelada gradualmente comunicada, 1237; a sacralidade da verdade entre ser humano e ser humano, 1345; há alguns casos em que cessa a obrigação de falar a verdade, 1349-1350 Verdades intuitivas,

144, 256, 490; sua autoridade, 1535 Verônica Gluliani

(canonizada em 1839), os milagres dos quais ela foi o objeto, 1360 Vicário

o significado do termo, 838-839; o sentido no qual os sacrifícios do Antigo Testamento foram vicários,

856-862; o sentido no qual os sofrimentos de Cristo foram vicários, 838-839 Vida futura

doutrina protestante da, 1549-1554; revelada sob a antiga dispensação, 1549-1554 Vida monástica,

descrição de Jerônimo de seus horrores, 1261 Vida

não devida a causas físicas, 212-213; deve ter uma fonte viva, 486-490; conexão da vida física com a matéria, 1559; a vida prometida a Adão, 572; uso bíblico dos termos “vida” e “morte”, 572, 573, 669; vida espiritual, 1051-1053; vida eterna, 372, 1651; o sentido em que Cristo é nossa vida, 1003 Vlncent de Lerins (f 450)

um dos líderes do partido semipelagiano: sua obra “Commonitorium”; de grande autoridade entre os romanistas e de alta reputação entre os protestantes; foi o autor da fórmula concernente à regra de fé: “Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est”, 607, 608; seu testemunho da prevalência geral do arianismo, 108 Virgem Maria

a concepção imaculada de, um ponto disputado entre os romanistas, 615; o sentido em que ela é chamada a Mãe de Deus, 782; culto idolátrico prestado a ela na Igreja de Roma, 1234-1238; Saltériode, 1236 Virtude

a teoria que consiste em benevolência, ou desejo ou propósito de promover a felicidade, o fundamento do otimismo: a doutrina contrária a nossa natureza moral, 316, 327, 592; esta teoria da natureza da virtude é o princípio formativo de muitos sistemas de teologia antiga c moderna, 327 Vitórlo (f 303),

sobre o estado intermediário, 1565 Vltringa, Campegius (t 1722)

sua definição de pecado, 618; objeções a sua distinção entre “vitium” e “peccatum”, 655; sobre o sentido legal do termo “justificar”, 1134-1135; em suas “observationes sacra”, ele ensina que o sábado judaico era simplesmente um dia de relaxamento, 1273; sobre o batismo dos filhos de pagãos entregues à tutoria de missionários cristãos, 1436 Vitringa, Campegius, o jovem (f 1723) adotou a teoria da imputação mediata, 638 Vocação externa

feita somente no evangelho, 966-968; o que ela contém, 963; é dirigida a todos, 963-964; sua universalidade é consistente com a sinceridade de Deus e com a doutrina da eleição, 964-965; doutrina luterana, 965-966; ver *Vocação* Vocação

uso bíblico da palavra, 961-963; a vocação externa que ela inclui, 963-964; a quem é dirigida, 963964; a razão pela qual é dirigida indiscriminadamente a todos os homens, 963-964; a vocação externa sempre acompanhada mais ou menos pela influên

cia do Espírito (graça comum), 972-973; diferentes eoneeitos sobre este tema, 973-976; essa influência do Espirito é distinta do mero poder moral da verdade, 976-979; essa influência do Espírito é distinta da eficiência providencial de Deus, 979981; prova da universalidade dessa influência do Espirito, 981-983; seus efeitos, 983-986; vocação eficaz, 986-987; as diferentes respostas à pergunta: Por que ela é eficaz?, 986-988; a resposta agostiniana é que a influência do Espírito na vocação eficaz é onipotente, 990-992; inferências que emanam da exatidão pressuposta dessa resposta, 992-997; prova de que a doutrina agostiniana, como supramencionada, é correta e bíblica, 997-1011; argumento com base Efésios 1.17-19, 1001-1003; argumento com base na regeneração, o efeito produzido, 1005-1008; argumento com base nas doutrinas relacionadas, 1008-1009; argumento com base na experiência, 1009-1011; objeções à doutrina considerada, 1011; história da doutrina da graça: o antigo período patrístico, 1012-1028; a doutrina pelagiana, 1012-1013; semipelagiana, 1013-1015; período escolástico, 1015-1017; doutrina tridentina, 1017-1018; controvérsia sinergista, 1018-1022; diferença de opinião na Igreja Reformada, 1022-1025; supernaturalismo e racionalismo, 1025-1028 Vontade de Deus

o que está implícito pelo termo nesta conexão, 303-304; o sentido no qual a vontade divina é livre, 304; distinção entre vontade decretiva e preceptiva de Deus, antecedente e conseqüente, absoluta e condicional, 304-306; em que sentido a vontade de Deus é a base da obrigação moral, 306 Vontade, a

diferentes significados do termo, 303-304,699; quando a liberdade da vontade é expressa, a palavra “vontade” deve ser entendida como a faculdade de autodeterminação, 699; diferentes formas da doutrina da necessidade, 692-694; diferentes formas da doutrina da contingência, 694-696; a doutrina da certeza; o significado do termo, 696-698; diferentes sentidos da palavra motivo, 699-700; diferentes sentidos da palavra causa, e o sentido no qual pode-se dizer que um motivo é a causa de uma volição, 700; diferença entre liberdade de um agente e liberdade de sua vontade, 700-701; diferença entre liberdade e capacidade, 701-703; diferença entre autodeterminação e autodeterminação da vontade, 703-704; prova de que um ato livre pode ser perfeitamente certo quanto à sua ocorrência, 704-706; argumento das Escrituras, 707-710; argumento com base na consciência, 710-711; com base no caráter moral das volições, 711; com base em seu caráter racional, 711-712; com base no princípio de que todo o efeito deve ter uma causa suficiente, 712-714 Votos

sua natureza, 1257-1258; condições sob as quais são lícitos, 1258-1259; o risco que acompanha seu

freqüente uso, 1259; as bases sobre as quais os reformadores declararam que os votos monásticos não eram obrigatórios, 1260-1262 Vulgata,

declarada autoritativa pelo Concilio de Trento, 80-81 Wallace, Alfred Russel

“Contributions to the Theory of Natural Selections”: ele advoga a teoria darwiniana quanto à origem das espécies, 496; não obstante, nega que a teoria fosse aplicável ao homem, 508; no entanto, chega à conclusão de que a matéria nada é, não passa de força, e força é mente, de modo que todo o universo é a vontade de uma Inteligência Suprema, 223-224 Warren, dr. W. F.

wesleyano; seu “Systematisch Thelogie” a capacidade do homem natural a cooperar com a graça de Deus, diz ele, é semipelagianismo, 729; e a doutrina de que os homens têm por natureza o poder de perfeitamente guardar os mandamentos de Deus, ele denuncia como sendo puro pelagianismo, 729; contudo, ele ensina

que cada pessoa tem uma medida da graça (a não ser que a ela renuncie), e que os que fielmente usam esse dom gracioso, serão aceitos por Deus no dia do juízo, sejam judeus ou gregos, cristãos ou pagãos, 729 Waterland,

sobre a regeneração batismal, 1461-1463 Watson, Richard (t 1833)

“Theological Institutes”: alta autoridade entre os metodistas wesleyanos: ensina que justificação é perdão, 1165-1166; a forma na qual ele apresenta a doutrina da perfeição cristã, 1208 Watts, dr. Isaac (t 1748)

sua clara afirmação e completa defesa da doutrina bíblica da Trindade, 798; ensinou, contudo, a preexistência da alma humana de Cristo, e que ela foi a primeira e a maior de todas as inteligências criadas, 799-801 Wegscheider, prof. Julius Augustos Ludwig (f 1849)

“Institutiones Thelogire”, racionalista: sua definição de misticismo, 48; definição de misticismo, 225; admite que quase todos os escritores neotestamentários descrevem a morte de Cristo como expiatória, 866; nega qualquer influência supernatural ou especial de Deus na conversão dos homens, 1027; a base da justificação não são boas obras singulares, mas uma vida regulada pela fé, 1126, 1170; tudo o que a Bíblia ensina do juízo final se refere a um estado de recompensa e castigo, 1641 Wesley, reverendo John (t 1791)

a graça é dada a todo ser humano: como todos os homens estão debaixo de condenação em razão da ofensa de Adão, todos são justificados (isentados dessa condenação) pela justiça de Cristo, 729; sua definição de perfeição cristã, 1212; erros e enfermidades, diz ele, não são pecados, 1213; sua maravilhosa influência, 1380

Wesleyano ou arminianlsmo evangélico

os pontos nos quais diferem dos remonstrantes, ou arminianos originais, 729-730; o ponto de vista que apresentam do plano da salvação, 730; o principal ponto de diferença entre ele e o agostinianismo, 730 Westminster, Catecismos de

infralapsariano, 720; o plano da salvação contempla especialmente os eleitos, 723; a vocação eficaz é declarada como sendo a obra do onipotente poder, 992; definição de santificação, 1182; natureza dos sacramentos, 1382; sua eficácia, 1444; significado do termo “exibit” como usado nesta conexão, 1392; sujeitos do batismo, 1420; filhos de quem têm o direito ao batismo, 1444; qualificações para admissão à Ceia do Senhor, 1481 Westminster, Confissão de

sobre o pecado original, 654; sobre a capacidade, 677; sobre a pessoa de Cristo, 785-786; sobre sua satisfação, 843; vocação eficaz, 992, 1008; o sujeito passivo dela, 1008; sobre a regeneração, 1049; a base da fé salvífica, o testemunho do Espírito com e através da verdade, 1071; a eficácia dos sacramentos não é absolutamente necessária, 1392; o administrador dos sacramentos, 1042; os sacramentos não são absolutamente necessários, 1402 Whately, arcebispo Richard (f 1863)

o estado original do homem não foi de selvageria, 553-554; “Scripture Revelations concerning a Future State”: o considera uma questão aberta se ou não a alma está num estado de consciência entre a morte e a ressurreição, 1560 Wiggers

“Augustinianism and Pelagianism”: suas considerações sobre a origem do pelagianismo, 599, 1013; do semipelagianismo, 608,1013; segundo Agostinho, a principal penalidade que tem sobrevindo a todos os

homens é a morte espiritual, 605 Wilson, prof. Horace Hayman (f 1860)

“Lecture on the Religion of the Hindus”: o efeito do panteísmo hindu sobre sua religião, 235; sobre os ciclos através dos quais, em incontáveis eras, o universo, segundo os hindus, está constantemente passando, 235, 238; nenhuma analogia entre sua doutrina e a doutrina bíblica da ressurreição, 1599 Wlner, prof. George Benedict (f 1858)

“Comparative Darstellung”: comparação das teorias protestante e romana da Igreja, 102; ele representa o ensino dos romanistas do pecado original como que consistindo simplesmente na perda da retidão original, 616; seu “Biblische Realwõrterbuch”, sobre o culto ao bezerro de ouro estabelecido por Jeroboão, 1241; sobre a ordem de nosso Senhor: “de forma alguma jureis”, 1253 Wlscman, cardeal Nicholas (f 1865)

o princípio católico de fé, diz ele, é que a Igreja ensina a verdade, 1574; seu argumento em prol do purgatório, à luz da declaração de nosso Senhor, de que a blasfêmia contra o Espírito Santo não será

perdoada no mundo por vir, 1574; sobre a doutrina romana da satisfação, 1575-1576; sobre o poder da Igreja de remitir o pecado, 1579,1580; a admissão do cardeal de que isso pressupõe um poder do qual se tem grandemente abusado, 1581 Witsius, Hermann (t 1708),

sobre a distinção entre o pacto da redenção e o pacto da graça, 751 Wolf, prof. Christian (1679-1754)

adotou a filosofia de Leibnitz e a aplicou na defesa e explicação da doutrina cristã, 4,35; sua influência tendeu a substituir a autoridade divina pela razão humana como a base de nossas convicções das verdades religiosas, 35; ensinou que um ateu, se for consistente em obedecer à lei da natureza, agiria como age um cristão, 1217 Woolsey, dr. Theodore D. (New Haven)

“Essay on Divorce”: ele não entendeu 1 Coríntios 7.15, como a ensinar que a deserção justifica o divórcio, 1316; a antiga teoria católica do matrimônio, que proíbe o divórcio por qualquer motivo, é produtora de grande mal, 1318; a novva lei do matrimônio na Inglaterra é um grande melhoramento do antigo mal, 1319 Wordsworth, bispo Christopher (Lincoln),

deserção espontânea, base legitima do divórcio, 1314 Xenófanes (nascido em 617 a.C,),

da Escola Eleática da filosofia grega: a unidade de Deus era para ele idêntica com a unidade do mundo, e o mundo era uma manifestação do ser invisível, 240 Youmans, Edward Livingston, M. D.,

“Correlation and Conservation of Forces”, uma coleção de artigos feita por eminentes cientistas, 185 Young, dr. John

“Life and Light of Men”: diz ele que os sacrifícios do Antigo Testamento tinham a intenção de indicar a entrega da alma a Deus, 856; a justiça não é um atributo divino, mas uma lei necessária do universo moral, independente de Deus, segundo a qual o pecado produz miséria, 907 Zendavesta,

o livro religioso dos antigos persas; o que ele ensina da ressurreição do corpo e de um fogo purificador, 1585 Zeno (340-260 a.C.),

líder da escola estóica de filosofia: seu sistema era hilozoístico, 240-242 Zoroastro,

pontos de analogia entre sua doutrina e as doutrinas da Escritura, 1600 Zózlmo (Bispo de Roma, t 418),

a princípio favoreceu os pelagianos, mas depois de sua condenação, no Sínodo de Cartago, 418 d.C., juntou-se a essa condenação, 599 Zuínglio,

líder da Reforma na Suíça: sua definição da onipotência de Deus, 309; defendeu pontos de vista extremados da dependência que as criaturas têm

de Deus, 441; sua doutrina sobre os sacramentos, 1385; sobre sua eficácia, 1390; sobre a Ceia do Senhor, 1483-1484; o sentido em que ele estava disposto a admitir a real presença de Cristo na Eucaristia, 1492 Zurique, Confissão de (1545)

contém uma clara afirmação da doutrina reformada sobre a Ceia do Senhor, 1483-1484; os crentes, ensina ela, não têm nela na Ceia nenhum outro alimento vivificante que não recebam em outro lugar, 1492, 1495