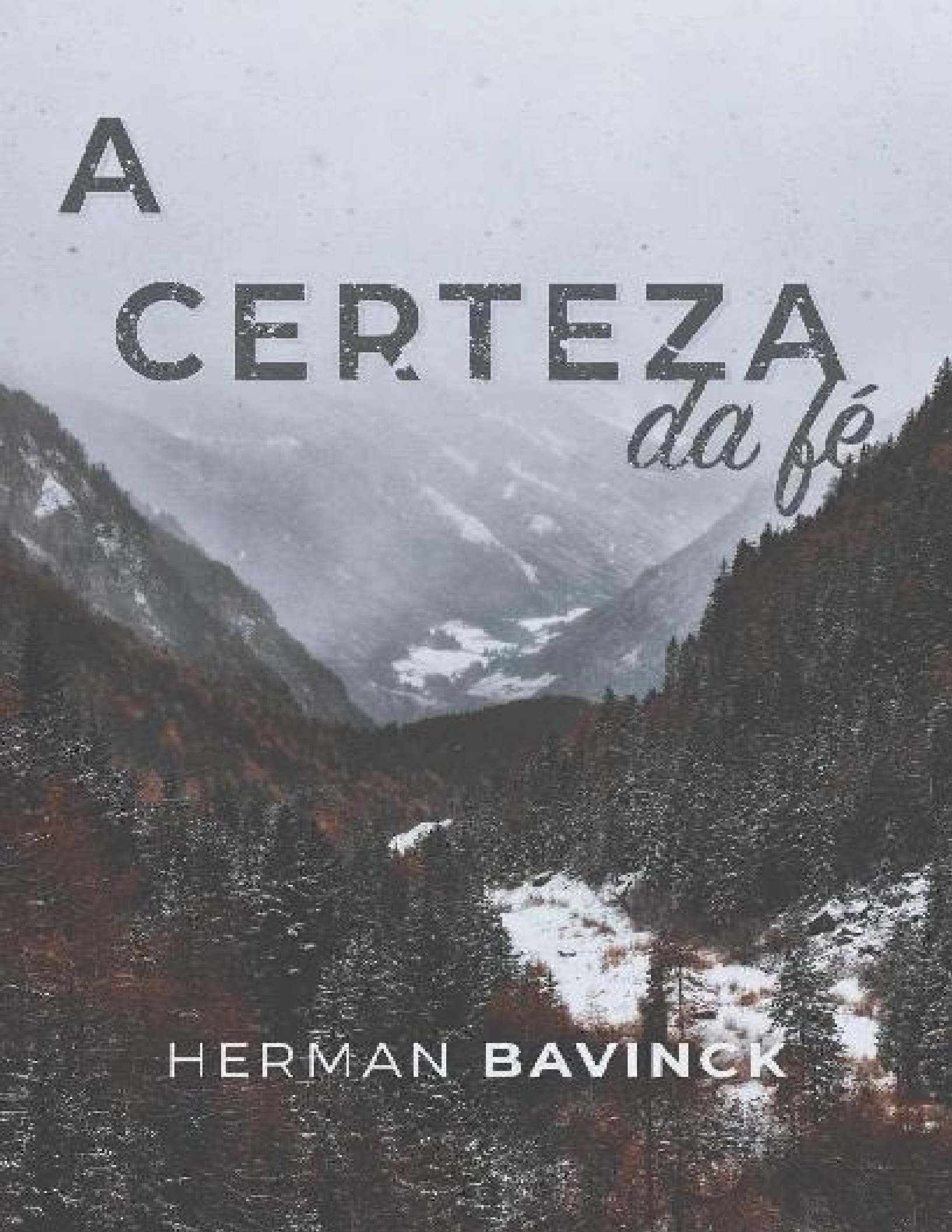
A CERTEZA *da fé*



HERMAN **BAVINCK**

A CERTEZA DA FÉ

HERMAN BAVINCK

Esta obra de Herman Bavinck é uma de suas melhores. Este volume compilado da doutrina cristã é escrito de modo simples e de leitura agradável. Todos aqueles interessados no ensino sólido, duradouro, da fé bíblica farão deste livro um companheiro para toda a vida. Aqueles que amam ao Senhor e à sua Palavra retornarão repetidas vezes às explicações de Herman Bavinck sobre as doutrinas centrais e sobre as verdades que mudam nossa vida.

— Dr. Nelson D. Kloosterman

Herman Bavinck foi o manancial da teologia dogmática reformada ao longo do último século. Fico satisfeito que suas obras estejam sendo traduzidas para várias línguas ao redor do mundo. Este livro em particular é pequeno, porém repleto de grandes percepções bíblicas sobre a filosofia, história e o Deus das Escrituras.

— Dr. John Frame

Esta pequena joia é uma das melhores coisas que Herman Bavinck escreveu. É igualmente profundo e acessível, e apresenta um discernimento valioso tanto para o teólogo quanto para o crente comum. É Herman Bavinck no seu melhor.

— Dr. Albert M. Wolters

Copyright © 2018 de Editora Monergismo
Publicado originalmente em holandês sob o título
De zekerheid des geloofs
pela J.H. Kok em 1903.

■

Todos os direitos em língua portuguesa reservados por
EDITORA MONERGISMO
SCRN 712/713, Bloco B, Loja 28 — Ed. Francisco Morato Brasília, DF, Brasil — CEP 70.760-620
www.editoramonergismo.com.br

1ª edição, 2018

Tradução: Fabrício Tavares de Moraes
Revisão: Felipe Sabino de Araújo Neto
Capa: Bárbara Lima Vasconcelos

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

Todas as citações bíblicas foram extraídas
da versão *Almeida Revista e Atualizada* (ARA) salvo indicação em contrário.

Sumário

Prefácio à edição brasileira

1. A PERDA DA CERTEZA

2. O QUE É A CERTEZA?

- Ciência e verdade religiosa
- A tarefa da teologia
- A certeza da fé
- Testemunho como base da certeza
- O poder da certeza

3. A BUSCA PELA CERTEZA

- A certeza nas religiões não cristãs
- A certeza no catolicismo romano
- A certeza na Reforma
- A certeza na ortodoxia e no pietismo
- Reações ao pietismo
- A grande incerteza

4. O CAMINHO PARA A CERTEZA

- Demonstração científica
- Insuficiência de provas
- A solução liberal
- Experiência como fundamento da certeza
- O fracasso da experiência
- O apelo do Evangelho
- Fé como opção ética
- A fé e a palavra de deus
- As dimensões da certeza
- A certeza, um perigo?
- A confirmação dos sacramentos
- Os frutos da certeza

Apêndice: “Ver as trevas ou ouvir o silêncio”: Santo Agostinho, Herman Bavinck e a incompreensibilidade do mal

Prefácio à edição brasileira

Em seu livro de sugestivo título, *O fim das certezas*, o químico e laureado com o prêmio Nobel Ilya Prigogine afirma que uma das grandes discussões que perpassam a história do pensamento ocidental — o determinismo e a casualidade — estende-se agora também para o mundo das ciências naturais, de modo que, segundo demonstram os resultados de suas pesquisas, "as leis da natureza adquirem, então, um significado novo: não tratam mais de certezas morais, mas sim de possibilidades". Isto porque "afirmam o devir, e não mais somente o ser. Descrevem um mundo de movimentos irregulares, caóticos, um mundo mais próximo do imaginado pelos atomistas antigos do que das órbitas newtonianas". [1]

Ora, já nos primeiros parágrafos do presente livro, Herman Bavinck lembra-nos que o homem medievo, que ainda não testemunhara a ascensão e entronização da ideia de autonomia racional humana, gozava de certezas e convicções que hoje nos são inconcebíveis. De certo modo, a dúvida sistemática que se implantou, talvez irremediavelmente, nos próprios modos de pensamento e nas mais diversas epistemologias modernas remonta não apenas a Descartes, que se valeu dela na busca de um fundamento outro para a filosofia humana, mas também aos métodos hermenêuticos que, já na Idade Média, iniciavam sua crítica e "desconstrução" dos textos sagrados.[2] Obviamente que a filosofia continental posterior, especialmente com Kant, levou a cabo o trabalho de implosão da própria crença nas experiências com o mundo exterior, quando afirmou nossa incapacidade de conhecer a "coisa em si".

Ademais, com Galileu, Newton e Giordano Bruno, o Ocidente testemunhou a entronização das ciências matemáticas como "modelo perfeito" de conhecimento e interpretação do mundo. Todos os demais saberes foram então vistos como aquém da exatidão e previsibilidade que as ciências matemáticas ofereciam. A partir desse momento, a imaginação cosmológica, a

literatura e a arte sofrem os efeitos da “matematização” do mundo, um esvaziamento de sua substância e a formatação a um esquema naturalista. O homem torna-se, pois, o ponto de partida de todo conhecimento, e sua razão, a pedra de toque de todos os eventos e objetos que se processam no mundo. A partir de então, o universo é dividido em *res extensa* e *res pensante*, obscurecendo-se o fato de que as próprias aferições e medidas com que o homem avaliza a realidade são produtos de sua mente.

Juntamente a isso, a mecanização do mundo faz com que todas as coisas se definam proporcionalmente ao homem e não a Deus. Dá-se, pois, uma inversão da própria ordem epistemológica do mundo. Pois se Deus é o princípio de todas as coisas, e se, nos termos de Bavinck, o conhecimento divino é arquetípico (o desenho original do universo e suas relações está eternamente na mente de Deus) e manifesta-se concretamente na criação do universo, o homem não possui senão um conhecimento ectípico, um reflexo da interpretação primeira de Deus. Assim, Deus é o verdadeiro princípio de proporcionalidade do universo, pois todas as coisas remetem e fazem referência a ele.

Por outro lado, a ascensão da crítica textual humanista supracitada culminou na descrença — hoje difundida nas várias áreas do saber — em relação ao próprio sentido dos textos, bem como da capacidade humana de interpretá-los, o que conduz obviamente ao ceticismo para com as Escrituras. Todavia, ainda que a dúvida e a hermenêutica da suspeita levem o homem — contrariamente ao conselho de Agostinho de valermo-nos sempre da interpretação mais caridosa possível no que se refere aos textos e ditos alheios — à malícia e desconfiança perante todos os objetos culturais que o cercam, é certo que, ainda assim, a humanidade apega-se e confessa (mesmo inconscientemente) algum domínio, ente ou elemento como infalível. É assim que a igreja romana, por exemplo, quando percebeu o avanço dos liberalismos vários e das correntes anticlericais ou mesmo anticristãs, asseverou incisivamente o dogma da infalibilidade papal em matérias de fé e moral quando em pronunciamentos *ex cathedra*. O erudito Rousas J. Rushdoony, demonstrando que a infalibilidade é um conceito

inescapável, analisa como a mídia, a política, a ciência e a academia tornaram-se, em substituição à Palavra de Deus, os refúgios "infalíveis" aos quais o homem moderno recorre em tempos de angústia e incerteza.[3]

Os grandes pais da dúvida — Nietzsche, Marx, Darwin e Freud — implodiram, num criticismo sempre hostil e corrosivo, as tradições condensadas na linguagem, assim como o discurso das instituições mediadoras da civilização. Ademais, pressupondo uma inocência (ou neutralidade) do *cogito*, distanciando o *eu pensante* do *eu existencial*, destruíram a confiança na capacidade de intelecção e interpretação da consciência humana. Se a consciência é apenas uma casca que emerge das profundezas dos impulsos e instintos atemporais ou reminiscências do bruto (Freud e Darwin, respectivamente), ou se é apenas uma ressonância do discurso de sua classe, que ecoa involuntariamente os interesses de preservação de uma suposta hegemonia (Marx), ou, ainda, se é apenas um mascaramento da vontade de poder (Nietzsche), toda exegese ou filosofia resultam sempre numa invencível resignação pessimista.

A resposta, contudo, não é a busca, no mundo (logo, na imanência), por um sentido objetivo e infalível. Certamente este mundo, tendo sido criado e sendo sustentado por Deus, revela uma ordem interna e imutável; porém, esta ordem que aponta para a sabedoria do Criador é sempre uma revelação geral, reflexa. Calvino também entendia que o conhecimento humano parte sempre do próprio homem (pois outra via é-nos impossível); no entanto, conforme o teólogo esclarece nas palavras iniciais de sua *Instituição da religião cristã*, o autoconhecimento individual somente é possível se acompanhado e iluminado pelo conhecimento de Deus, que é necessariamente revelado. A filosofia cartesiana, portanto, cria não apenas a ruptura artificial entre razão e revelação (cisão que se tornará aguda nos escritos dos filósofos do Iluminismo), mas transforma o homem, ou mais especificamente a razão humana, no canal *unívoco* para Deus. Se a revelação, como diz Bavinck em outra parte, é sempre um movimento que procede de Deus em direção ao homem, é evidente que o

conhecimento que o indivíduo tem de si próprio e do mundo ao seu redor é *verificado* pela comparação com a fonte de toda verdade, Deus. A religião — *todas* as religiões, diríamos — são um testemunho não apenas do *semen religionis*, da natureza essencialmente religiosa do homem, mas também da busca constante por algo que lhe forneça garantia face às contingências:

> A humanidade buscou pela certeza ao longo de todas as eras, embora seguindo sendas erradas e mediante métodos equivocados. Toda religião — não importa quão distorcida seja — busca os elementos mais sublimes e mais santos conhecidos pelo homem. Toda religião nasce e é sustentada pelo desejo por sobrevivência eterna. Os crentes valorizam sua religião acima de todas as demais bênçãos. Todo adepto genuíno sustenta sua religião como a necessidade central e totalmente incondicional — para ele, a religião é vida na sua essência mais profunda. A religião é a única maneira de as pessoas obterem aquilo que desejam para esta vida e para a próxima. Aquilo que é considerado como o tipo de vida mais real, mais sublime e mais verdadeira é o conteúdo e tema da religião. Nela, nos certificamos de nossa existência incondicional e sofredora.

A humanidade, uma vez conspurcada pelo pecado, não é capaz de repouso, como diria Agostinho, enquanto não descansa sua *mente*, coração e mãos na âncora segura do Eterno.

***

Atualmente, a convicção, ou certeza, não é menosprezada somente pelas várias correntes epistemológicas contemporâneas. Na verdade, cada vez mais associamo-la ao fanatismo, ao extremismo e à irreflexão. Termos como radicalismo e fundamentalismo, não obstante suas diferentes origens, são

virtualmente equivalentes num sentido cultural.[4] O pensamento convicto e a tendência à sistematização do conhecimento são vistos de modo pejorativo. Com efeito, o próprio termo “sistema” é desmantelado pelas escolas críticas pós-modernas, e apregoa-se a “morte da metafísica”. É o que Vattimo chama de *pensamento debole*, o pensamento frágil, anti-sistemático por natureza e avesso a quaisquer tentativas de ordenação do mundo com base em algum princípio.[5] O mundo atual se vê, portanto, numa luta renhida entre o fideísmo e o racionalismo e suas contrapartidas político-sociais, o radicalismo e o secularismo.

Embora hoje o cientificismo seja criticado e rebatido por grandes nomes do pensamento acadêmico secular,[6] na esfera pública, contudo, o naturalismo ainda permanece sendo a cosmovisão imperante. E mesmo a *ciência*, o método legítimo de investigação dos fenômenos naturais, é ainda criticada por algumas correntes pós-modernas, que a concebem como uma “criada” e porta-voz da visão de mundo das elites econômicas ou políticas. Paradoxalmente, porém, essas críticas caminham lado a lado com a entronização da técnica como forma suprema de governo e como meio infalível para o aperfeiçoamento da vida do homem.

Bavinck, no entanto, escreve este livro num momento em que a ciência é tida como a resposta para todos os males humanos, uma visão à época influenciada pelo positivismo de Comte e por seu correlato da “Religião da humanidade”. O teólogo holandês, no entanto, rejeitava tanto o pietismo de seu meio em Kempen quanto o monismo naturalista que então se apresentava como a explicação derradeira do cosmos. Bavinck sabia que, não obstante sua importância para o conhecimento e exercício do domínio do homem sobre a natureza, a ciência não alcança os anseios religiosos do homem e por isso mesmo não sacia as questões últimas levantadas por todos os homens:

> Ademais, a ciência, no senso comum do termo, ultrapassa sua competência e poderes quando tenta estudar e resolver esses problemas mais profundos do homem. Ora, a ciência pode honrar o

> mistério do ser, mas jamais explicá-lo. Precisamente no ponto em que mais nos serviria, ela tem de admitir sua impotência, deixando-nos, portanto, mudos. Ela desconhece completamente nossas origens, nossa essência, nossa destinação, e não pode, portanto, nos dar o pão que irá matar nossa fome ou a água que irá dessedentar nossa sede. De semelhante modo, ela também não é capaz de pronunciar as palavras que darão vida a nossas almas.

Na teologia, especialmente, a certeza não é fruto de um longo e extenuante processo de investigação do objeto; antes, é o princípio mesmo que nos garante e direciona a atividade cognoscente. É célebre a afirmação de Kuyper que, enquanto as demais ciências determinam o objeto formal de seu estudo, isto é, o modo e o instrumental que utilizarão, na teologia, por sua vez, o "objeto", por assim dizer, jamais é delimitado, visto que é o próprio Deus infinito que nos fornece, por sua Palavra, a metodologia (por assim dizer) para a investigação.
Como dizia Agostinho, a verdade sempre se dá no interior do homem, não porque seja uma realidade subjetiva, mas porque, em sua própria definição, é a assimilação da realidade por uma consciência, ou, mais precisamente, é a conformação de toda a cognição humana às coisas reais, tais como estas são e foram criadas por Deus. Ao contrário do que o senso comum apregoa, verdade e certeza, portanto, são indissociáveis, caso o homem creia *justificadamente* em algo. Nas palavras de Bavinck:

> A verdade é a concordância entre pensamento e realidade, expressando, desse modo, uma relação entre os conteúdos de nossa consciência e o objeto de nosso conhecimento. A certeza, todavia, não é uma relação, mas uma capacidade, uma qualidade, um estado do sujeito cognoscente. A consciência de determinada pessoa pode assumir diferentes estados em reação a diferentes afirmações ou proposições. Caso tal consciência não conheça absolutamente nada

> acerca de uma questão, ela pode ser completamente indiferente. Se, pesando os prós e contras, não tenha sucesso em chegar a uma decisão no tocante à verdade ou falsidade do assunto, ela pode ser lançada num estado de dúvida. Se, por qualquer razão, a consciência inclinar-se mais para um lado do que para outro, ela pode achar-se em vários estados de opinião, de conjetura ou de confiança. Entretanto, também pode alcançar um estado de completa certeza com relação a alguma afirmação. A certeza existe quando o espírito encontra repouso absoluto em seu objeto de conhecimento.

A teologia é, como dizia Kuyper, *geesteswetenschap*, a ciência dos fenômenos espirituais ou mentais. Diferentemente das ciências da religião, que surgiu quando do declínio dos departamentos teológicos nas universidades da Europa, a teologia não se debruça sobre as formas religiosas, mas sobre as realidades espirituais, que nos são mediadas pela revelação (geral e especial). É um saber que nos aponta a *direção*, e não necessariamente a *estrutura*, das coisas; de modo que, diferentemente das demais ciências, revela-nos a origem das coisas, incluindo nossa própria consciência, e o fim ou consumação de tudo que existe — as questões das quais mais se ocupa a mente humana.

A teologia é não somente o conhecimento sobre Deus, mas o conhecimento *de* Deus; é o trabalho lógico sobre a revelação divina, sendo esta a interpretação legítima sobre todos os fatos e relações do cosmos. O trabalho de toda teologia ou filosofia cristã, que tem sido desde então levado a cabo pelos pensadores influenciados por Kuyper e Bavinck (por exemplo, Dooyeweerd, Vollenhoven, Stoker, Klaas Schilder, Daniel F.M. Strauss), é precisamente a superação da (falsa) dicotomia entre sujeito cognoscente e objeto de conhecimento, que ainda domina as diversas formas de investigação na ciência e na academia, assim como a intepretação de todas as coisas sob a luz da revelação divina. Afinal, em

Deus, como diziam os escolásticos, memória, conhecimento e realidade são idênticos. Nele, temos a superação do abismo epistemológico, agravado pelo pós-modernismo; “a dualidade moderna entre sujeito cognoscente e objeto do conhecimento jamais pode ser aplicado a Deus, caso toda a realidade criada, tanto sujeito quanto objeto, são dependentes de um Criador que transcende a ambos”.[7]

***

O autor aos Hebreus diz-nos que “a fé é a certeza (*hypostasis*, substância) de coisas que se esperam, a convicção de fatos que se não veem” (Hebreus 11.1). A despeito das eventuais confusões e equívocos acerca de sua natureza ou função, a fé é não somente a causa instrumental de nossa salvação (isto é, somos salvos por Cristo *pela* ou *mediante* a fé), mas também o *fulcro* de interpretação do mundo por parte do crente. É o que os reformadores, contrapondo-se à *analogia entis* romana, chamavam de *analogia fidei*, a “medida da fé” (Romanos 12.3), que reverentemente guarda a infinita distância e semelhança entre Deus e suas criaturas.[8]

Comentando o versículo de Hebreus citado acima, João Calvino ensina:

> O que seria de nós, se não fôssemos sustentados por essa esperança? E quanto de nossos pensamentos não emergem acima da escuridão e pairam acima do mundo, sustentados pela luz da Palavra de Deus e de seu Espírito? Portanto, a fé é com justa razão chamada a *substância* das coisas que são ainda objetos de esperança e a evidência das coisas ainda ocultas. Agostinho às vezes intercambia evidência e convicção; e não discordo, porquanto expressa fielmente a intenção do apóstolo.[9]

Dito de outro modo, a fé é o fundamento da esperança do crente, um dom de

Deus que possibilita ao homem a visão das coisas que não se veem. É por isso que é inseparável do conhecimento e interpretação divinos do mundo, conforme diz o autor aos Hebreus no verso 3 do mesmo capítulo: “Pela fé, *entendemos* que foi o universo formado pela palavra de Deus, de maneira que o visível veio a existir das coisas que não aparecem”. Novamente Calvino lança luz sobre essa necessidade da compreensão *pística* do mundo:

> Pois em nada diferimos da criação irracional, se não em entendermos que o mundo foi criado por Deus. Por que os homens são dotados de razão e intelecto, senão com o expresso propósito de reconhecer seu Criador? Mas é tão-somente pela fé que chegamos a entender que foi Deus quem criou o mundo. Não surpreende, pois, que entre os pais a fé alcançasse preeminência sobre todas as demais virtudes.[10]

A fé é *também* testemunho — testemunho vivo dos apóstolos que fundamenta a igreja e testemunho (*martyrion*) de uma vida que, em si, é evidência da regeneração. Bavinck, retomando as ideias de Thomas Reid e de certo modo antecipando o reavivamento dos estudos sobre a credibilidade do testemunho,[11] entende que a certeza jamais advém da pura elucubração e raciocínios isolados; antes, o indivíduo sempre nasce numa comunidade em que a linguagem, os símbolos, as crenças lhe são legadas organicamente, assegurando assim sua orientação no mundo exterior. O próprio empreendimento científico pressupõe a confiança no testemunho dos cientistas que realizam o experimento em laboratórios ou ambientes isolados; e a religião é sempre o testemunho e a resposta a uma revelação primeira (real ou suposta), que são então passados a cada geração:

> Não há ciência sem a confiança pessoal no testemunho alheio. Consequentemente, o fato de a religião e a teologia não se

> apoiarem na observação pessoal, mas no testemunho divino, podendo somente ser-nos demonstradas mediante a fé, em si mesmo, não prova nada a respeito da veracidade delas. Por que o conhecimento que obtemos do testemunho de outros deveria ter um valor menor do que o conhecimento que obtemos de nossa própria investigação? As mesmas limitações que importunam os demais também nos expõem a todos os tipos de erros e falhas. Tudo depende se a pessoa em cujo testemunho depositamos nossa confiança seja confiável e segura [...] Uma vez que, na religião, não é um ser humano falível mas Deus que se apresenta como testemunha, segue-se que, a partir desse ponto de vista, não há ciência mais segura de seu assunto do que a teologia. Sua base e força consistem no *Deus dixit*, isto é, assim diz o SENHOR. Que autoridade humana pode ser comparada à do Todo-Poderoso? E na palavra de quem podemos confiar mais plenamente com a mente e o coração, no sofrimento e na morte, no tempo presente e na eternidade, do que no testemunho daquele que é a própria Verdade?

A tradição cristã é o contínuo testemunho da igreja ao longo das eras, e a própria comunidade dos santos, como dizia Agostinho, é em si uma evidência de um Deus providente, que reúne povos, etnias e indivíduos distintos numa unidade visível da fé. Diferentemente, porém, das tradições das demais religiões, a tradição do cristianismo não se define tanto pelo *que* é transmitido, mas, nas palavras de Kevin Vanhoozer, por *quem* é transmitido. Isto é, o Cristo vivo, e o relacionamento pessoal que com ele se estabelece quando da regeneração, é o conteúdo vivo que é transmitido e testemunhado na comunhão dos crentes. “A tradição da igreja desfruta da autoridade não de juiz, mas de *testemunha*. Melhor dizendo, a tradição desfruta da autoridade que se liga ao testemunho de *muitas* testemunhas”.[12]

Entretanto, a certeza da fé, embora moldada e fortalecida pela tradição da comunidade, jamais procede dela, nem mesmo do testemunho externo. É nesse ponto que Herman Bavinck expõe com maestria o ponto diferencial da Reforma, quando homens doutos e simples se levantaram igualmente contra um sistema teológico e uma ordem social ameaçadas de colapso. Em especial, João Calvino enfatizou o papel do testemunho interno do Espírito Santo, que confirma nossa salvação e que é o selo ou penhor de nossa herança eterna, preparada desde a eternidade.

A predestinação é, como a própria literatura secular atesta, a vitória da certeza sobre o medo — a superação do temor da perdição eterna pela convicção de quem Deus elegeu seus filhos antes da fundação do mundo. O próprio Tomás de Aquino, não obstante seu ensino da predestinação bíblica, ensinava que ninguém podia gabar-se de sua própria salvação, já que esse conhecimento pertencia somente a Deus. Calvino, no entanto, não apenas trouxe novamente à tona a certeza do juízo e existência universal da Divindade (*sensus divinitatis*), mas também a certeza da salvação. Isto é, o crente sabe que é salvo não porque crê em qualquer mérito, mas porque "o próprio Espírito testifica com o nosso espírito que somos filhos de Deus" (Romanos 8.16).

A certeza da fé, portanto, não está enraizada no intelecto, nem nas emoções humanas, mas naquilo que as Escrituras designam de "coração", o centro da personalidade humana. Conforme sabe-se, é a repristinação da antropologia bíblica proposta por Kuyper e Bavinck, a qual vê o coração como a fonte da vida e caráter humanos, que lançou as bases para o entendimento de Dooyeweerd sobre os motivos-base do homem e de sua cultura. O que separa as religiões, e o que qualifica as diversas fés, são princípios basilares, cuja remoção acarreta necessariamente a ruína de todo o edifício doutrinário e prático, em suma, toda a cosmovisão:

> Já a certeza da fé é completamente diferente — ela possui uma intensidade muito maior. É inextirpável, visto que se encontra enraizada no coração humano e envolve cada fibra de nossa

> existência. Caso alguém oponha-se a ti pautando-se nos princípios, é quase impossível convencê-lo do contrário; na verdade, é impossível arrazoar com tal pessoa. O homem é sempre governado pela sua religião, mesmo nos casos mais imparciais. Com efeito, essas religiões do homem encontram-se no fundamento de todas as diferenças que dividem a humanidade [...] A certeza da fé é, pois, o mais perfeito descanso, a mais sublime liberdade de espírito. Ela não hesita — é heroica e destemida, não obstante as incontáveis hostes malignas. A fé teme somente a Deus, e nada mais. Ela está mais certa de si do que o sol brilhando no céu — pode duvidar de tudo, a não ser de si própria.

É por isso que a fé implica uma mudança total do homem, já que procede de uma atuação ou intervenção de Deus no núcleo mesmo de toda vida e atividade humanas – o coração ou alma. O teólogo holandês Wilhemus à Brakel, em sua obra *The Christian's Reasonable Service*, diz: "a verdadeira fé salvífica não consiste do assentimento às promessas do evangelho, mas numa confiança sincera em ser conduzido à salvação por Cristo — isto com base em sua livre oferta e nas promessas feitas àqueles que nele confiam".[13] Sendo, pois, um ato de confiança, que pressupõe mas não se resume à intelecção e ao assentimento, "a fé assenta-se não no intelecto, mas na vontade". Todas as ações humanas, portanto, refletem, de algum modo, a fé que governa a volição. Daí compreende-se a fórmula anselmiana (e bíblica) do *credo ut intelligam*, pois o cristianismo implica a confiança pessoal no Cristo vivo que nos é mediado pela Palavra de Deus, a fim de que se compreenda, e se creia, no conteúdo doutrinário de nossa fé. Em outras palavras, a Revelação divina não é somente a transmissão de um conteúdo material, mas também *o* princípio formal de interpretação do mundo e do próprio homem.[14]

A proclamação de que o justo viverá pela fé restaurou uma vez a confissão de cristãos sedentos por uma convicção inabalável; represou por um tempo as correntes secularistas e imanentistas que se formavam no seio da Cristandade. Sem a unidade da revelação, a vida humana não vislumbra sua coerência e propósito que se encontram fora e além dela. É apenas essa convicção que brota de um coração apegado confiantemente ao Deus onipotente, que nos conduz à compreensão de que, tendo sido criadas por um Ser pessoal, todas as coisas têm sentido *pessoal*.

Afinal, como diria Paul Ricoeur, “a fé é o acaso transformado em destino por meio de uma escolha contínua”.[15] E, mais do que isso, conforme nos ensina um dos versículos preferidos de Bavinck, a fé é nossa vitória sobre este mundo.

— Dr. Fabrício Tavares de Moraes
Juiz de Fora, 12 de junho de 2018

1. A PERDA DA CERTEZA

Os séculos que precederam a Revolução Francesa (1789) são, em vários aspectos, diferentes da época subsequente. A mudança radical de direção que se introduziu na vida e pensamento das nações mediante esse portentoso evento estilhaçou a continuidade da história. Somente com grande dificuldade é que podemos nos projetar no pensamento e vida daqueles que viveram nas eras precedentes. Eram épocas de autoridade e objetividade, enquanto presentemente, em nossa era, o sujeito proclama sua liberdade e afirma seus direitos em cada área da existência humana.

Como se reconhece, ao tomar seu ponto de partida na fé, a Reforma desferiu um esplêndido golpe na autoridade que anteriormente havia abarcado a vida em todas suas instâncias. Ora, na Reforma Protestante, o sujeito crente se ergueu contra a autoridade opressiva da igreja infalível e ousadamente se livrou do penoso jugo de uma velha tradição. Todavia, nos princípios reformados, os cristãos permaneciam ligados à Palavra de Deus, tal como chegara a eles através do Antigo e Novo Testamentos. E, de semelhante modo, na igreja protestante, a autoridade dessa Palavra era inicialmente tão inabalável que as pessoas raramente dela duvidam — nem mesmo em seus corações. Havia fé e certeza. Ninguém sentia a necessidade de uma investigação até a base última da fé, rumo aos fundamentos mais profundos da certeza. As pessoas estavam convencidas de possuírem a verdade e ninguém questionava os escritos sobre os quais a fé se alicerçava. Nas épocas de vigorosa vida religiosa, não se examina ceticamente os fundamentos da esperança. Fala-se como quem tem autoridade, e não como os fariseus.

Após a metade do século XVIII, a situação gradualmente se alterou. O sujeito voltou-se para si próprio, tornou-se cônscio de seus direitos supostos ou reais e paulatinamente rompeu todos os laços que o ligavam ao passado. Num sentimento ilimitado de liberdade, emancipou-se de tudo aquilo que o passado preservava como sagrado. Toda autoridade que exigia reconhecimento e obediência deveria primeiramente responder esta questão fundamental: “Mediante qual direito exiges minha obediência?” A razão crítica despertou, afinal, perscrutando até às bases de toda autoridade. A fé semelhante à das crianças, ingênua e simples, praticamente desapareceu.

Presentemente, a dúvida se tornou a doença de nosso século, trazendo consigo uma fileira de problemas e pragas morais. Atualmente, várias pessoas

levam em consideração apenas aquilo que conseguem ver; elas deificam a matéria, adoram a Mammon ou glorificam o poder. O número daqueles que ainda proferem um testemunho destemido de sua fé com alegre entusiasmo e com inteira segurança é comparativamente menor. Famílias, gerações, grupos e classes se afastaram de toda autoridade e romperam com sua fé. Mesmo dentre aqueles que ainda podem se chamar de crentes, quantos devem deformar sua coragem, transformando-a numa crença forçada e desnaturada? Quantos creem apenas como resultado do hábito, indolência ou ausência de espírito? Quantos agem estranhamente mediante uma tentativa doentia de recuperar o passado ou através de um reacionarismo enganador? Há efetivamente muita celeuma e movimentação, mas pouca consciência genuína, pouco entusiasmo autêntico oriundo de uma fé sincera, fervorosa e honesta. Em lugar nenhum isso é mais verdadeiro do que entre os teólogos. Eles são o grupo mais cético e vacilante de todos. Possuem uma imensidade de questões, dúvidas e críticas para oferecer. Contudo, buscar aquilo que deles esperamos mais do que de qualquer outro grupo — isto é, a unidade de perspectiva, a consistência do método, a certeza da fé e o desejo diligente de dar razão da esperança que neles há — é uma tarefa vã. Esse fenômeno não se restringe a umas poucas escolas teológicas, antes, se faz presente em todos os grupos que não enterraram suas cabeças na areia, mas que, pelo contrário, participam da grande batalha das consciências. A questão referente aos direitos da fé e o fundamento da certeza é a questão dominante não somente na vida prática, mas também nas universidades. Quanto mais a fé cristã se recusa em lidar com cada questão possível, restringindo seu conteúdo (material), e quanto mais ela se aplica a edificar um fundamento rigoroso, deduzindo tudo o mais logicamente a partir desses princípios fundamentais, então mais ela tornar-se-á interiormente fraca e dividida. Aqueles que buscam direção nessa área se deparam com uma matriz heterogênea de opções e opiniões.

Contudo, é vital à fé e à vida de fé o estudo pormenorizado da área dos princípios básicos, uma vez que as questões aqui levantadas são de fundamental importância para todos. Ora, não há questão mais importante do que aquela concernente ao fundamento de nossa fé, à certeza de nossa salvação, ao enraizamento de nossa esperança na vida eterna. Que vantagem há no conhecimento, poder, fama e honra, se não pudermos responder à questão relativa ao nosso único conforto?[16] Logo, nossa área de pesquisa é circunscrita como um chão sagrado, já que nela devemos adentrar com reverência e temor. Neste ponto, tocamos as profundezas mais íntimas do coração humano, e assim faz-se necessário, mais do que em qualquer outra instância, um espírito humilde

e despojado, mas, ao mesmo tempo, também é-nos necessário uma atitude franca e imparcial, a fim de entendermos a vida da religião em sua essência intrínseca, purificando-a de toda inverdade e erro. A sabedoria e a prudência nos ensinam que, ao apontar o caminho para a obtenção da certeza da fé, devemos considerar primeiramente *o que é* esta certeza da fé, bem como os diferentes meios através dos quais os homens a buscam.

2. O QUE É A CERTEZA?

A questão concernente à certeza da fé não é apenas científica e teológica, mas é também de importância religiosa e prática. É, pois, do interesse não só do teólogo, mas também do leigo — e pertence não somente ao ambiente da sala de aula, mas faz-se, de igual modo, presente na sala de estar. Em suma, não é uma questão puramente teórica, acadêmica, mas eminentemente de vida e de prática.

Não importa quão ímpio ou decaído o indivíduo seja: em algum momento de sua vida, ele há de deparar-se com momentos de seriedade veemente. Todos, em algum ponto de suas existências, são surpreendidos pelo mistério da vida, pelo poder da morte, pelo pavor do julgamento ou pelo temor do SENHOR. Como certo homem disse: "A felicidade nos conduz ao paganismo, o sofrimento, porém, nos leva a Cristo". Quando o estupor ébrio no qual geralmente vivemos se esvai, quando o alegre brilho se desvanece e a consciência desperta, quando somos subjugados pelo mistério da vida ou pela dor do sofrimento, então nos tornamos todos conscientes da morte e da sepultura, do julgamento e da eternidade. Portanto, ninguém pode sustentar a indiferença ou se esconder atrás do escudo da neutralidade. Nesse tocante, as pessoas são melhores do que por vezes estamos inclinados a pensar. Não existem verdadeiros ateus, não existem pessoas destituídas de um coração ou de consciência. Ou, mais precisamente, Deus jamais se deixa sem um testemunho. Quer mediante bênçãos, quer por meio de julgamentos, ele fala à consciência de cada um e a todas as pessoas. Certamente muitos buscam sufocar essa voz e insensibilizar suas consciências com um ferro cauterizador. E muitos indubitavelmente se tornam hábeis nesse quesito, persistindo em sua falsa segurança ou em sua indiferença desdenhosa até o leito de morte. Contudo, a história nos fornece evidências incontestáveis de que o elemento humano não foi extinto mesmo dentro do pecador mais endurecido; a voz do Deus todo-poderoso e onipresente faz ressoar um acorde responsivo em algum lugar nas profundezas do coração. "Para os perversos, todavia, não há paz, diz o SENHOR" (Isaías 48.22).

Todos nós, por natureza, arruinamos esta paz. Ninguém permanece inculpado perante a acusação de sua consciência. Com efeito, pessoa alguma, em si mesma, está segura de que as coisas darão certo na vida e depois na morte. A segurança da salvação não é algo que possamos herdar; ninguém nasce com ela, nem é fruto do esforço humano, nem uma recompensa para obras conscienciosamente realizadas. Buscamos em vão nos tesouros desta terra, nos prazeres desta vida, no louvor das massas, na fama do intelectualismo, na ovação das artes ou em qualquer coisa daqui de baixo. A fim de viver confortavelmente

e morrer alegremente, necessitamos da certeza acerca das coisas invisíveis e eternas que se encontram acima de nós. É necessário que saibamos quem nós somos e para onde estamos indo. Devemos reconhecer que nossa personalidade é mais do que uma onda no oceano, que a batalha moral se encontra bem acima da ordem natural e que os ideais superiores e mais puros da alma não são ilusões, mas realidade. Devemos saber como podemos ser liberados das acusações de nossa consciência e do peso do pecado. Devemos conhecer quem é Deus e que ele é o *nosso* Deus. Devemos assegurarmo-nos de que estamos reconciliados com ele, e podemos, portanto, nos aproximar da morte e do juízo sem terror. Em tudo isto, nossa maior necessidade é a certeza. Esta é a necessidade mais profunda, embora geralmente inconsciente, da alma humana.

A humanidade buscou pela certeza ao longo de todas as eras, embora seguindo sendas erradas e mediante métodos equivocados. Toda religião — não importa quão distorcida seja — busca os elementos mais sublimes e mais santos conhecidos pelo homem. Toda religião nasce e é sustentada pelo desejo por sobrevivência eterna. Os crentes valorizam sua religião acima de todas as demais bênçãos. Todo adepto genuíno sustenta sua religião como a necessidade central e totalmente incondicional — para ele, a religião é vida na sua essência mais profunda. A religião é a única maneira de as pessoas obterem aquilo que desejam para esta vida e para a próxima. Aquilo que é considerado como o tipo de vida mais real, mais sublime e mais verdadeira é o conteúdo e tema da religião. Nela, nos certificamos de nossa existência incondicional e sofredora.

Quando confrontada pelos problemas mais profundos da vida, a ciência tem assumido, muitas vezes, uma postura que conflita com a seriedade dessas mesmas questões. Isto é indigno da própria ciência, que geralmente se contenta em caracterizá-las como importantes apenas para os homens inferiores e inexperientes, mas insignificantes para a comunidade científica. Tal crença, todavia, nada mais é do que uma ilusão vã e jactanciosa. Ora, de forma alguma desejamos menosprezar as grandes realizações da ciência moderna, a qual tem feito descobertas e façanhas espantosas. A ciência enriqueceu e facilitou imensamente a existência humana. Todos nós, de maneira grata, aproveitamos o conhecimento e o poder que ela nos deu sobre a natureza. Embora tenha muito a oferecer a nossos sentidos e entendimento, a ciência, no entanto, não suprime a insatisfação do coração. Na hora do sofrimento e perante a morte, que bem obtemos da conquista da natureza, das bênçãos da civilização, dos triunfos da ciência e do gozo das artes? Que vantagem tem o homem se ganhar o mundo inteiro e perder sua alma?

A ciência equivoca-se caso ignore esses sérios problemas da vida humana com um “dar de ombros” indiferente. O discernimento do bem e do mal, a convicção de pecado, da justiça e do juízo, as acusações da consciência, o temor da morte e a necessidade de reconciliação são tão reais como a matéria e a energia, como a extensão e o número. De fato, elas são realidades de tremenda importância, pois governam o mundo, a humanidade, a vida e a história. Agir como se não existissem demonstra uma falta de amor pela verdade; contemplá-las com desdém demonstra ausência de autoconhecimento; e dispensá-las como imagens datadas e delírios tolos evidencia uma total superficialidade. Se a ciência relega todas essas maravilhosas realidades ao domínio dos sonhos, temos pelo menos o direito de indagar acerca das bases a partir das quais ela age dessa forma. Portanto, não confiamos cegamente em todos os pronunciamentos da ciência.

Ora, se a ciência afirma a inexistência de Deus, do bem e mal, do juízo e julgamento, do céu e inferno, então que ela nos forneça provas suficientes e incontroversas disso. É necessário, pois, que estejamos absolutamente certos da verdade dessa negação — de fato, tão certos de forma a podermos confiantemente viver e morrer por ela. O que se encontra em jogo é nossa eternidade final, de maneira que, neste ponto, nos é necessária a certeza firme, inabalável e divina. Consequentemente, com relação a isso, uma crítica rigorosa

e severa mostra-se adequada. A ciência pode dizer o que ela entende com culpa e punição, vida presente e vida após a morte, entretanto, não pode nos pedir para sustentar a eternidade numa frágil teia de aranha. Quando nossos mais altos interesses — nossa bem-aventurança ou infortúnio eternos — estão em jogo, devemos nos contentar com nada menos do que a certeza divina, infalível. Não deve haver, pois, espaço para a dúvida.

Todavia, não é difícil perceber que a ciência jamais pode oferecer-nos tal certeza. Com efeito, a ciência pode estar certa ao rejeitar um ceticismo que eleva a dúvida ao status de um novo dogma, mas parte alguma de sua vasta área de pesquisa é capaz de fornecer-nos algo que não seja humano e, portanto, de certeza falível. Isso é especialmente visível quando ela se ventura na área da verdade religiosa, ética, filosófica e suprassensível, pois aí então encontra-se, de forma imediata, em divergência com o poderoso testemunho de toda a humanidade de todos os tempos e lugares. Cada alma humana é acossada por uma inquietude que nenhum raciocínio científico é capaz de dirimir. Essas questões derradeiras assomam nos corações tanto de doutos quanto de indoutos: os maiores gênios do mundo se debateram com elas; a filosofia teve nelas seu ponto de partida; e nelas se encontram a origem de todas as religiões.

Ademais, a ciência, no senso comum do termo, ultrapassa sua competência e poderes quando tenta estudar e resolver esses problemas mais profundos do homem. Ora, a ciência pode honrar o mistério do ser, mas jamais explicá-lo. Precisamente no ponto em que mais nos serviria, ela tem de admitir sua impotência, deixando-nos, portanto, mudos. Ela desconhece completamente nossas origens, nossa essência, nossa destinação, e não pode, portanto, nos dar o pão que irá matar nossa fome ou a água que irá dessedentar nossa sede. De semelhante modo, ela também não é capaz de pronunciar as palavras que darão vida a nossas almas. Adiante e detrás, à esquerda e à direita, acima e abaixo, em suma, por toda parte, a ciência descobre mistérios atrás de mistérios. Já após uma pequena investigação, ela se defronta com o desconhecido, cujo conhecimento nos é indispensável. Ela se encontra cercada por um mundo invisível no qual não pode adentrar. Não é de se admirar que aqueles que antes buscaram, na ciência, a nossa salvação, estão agora afastando-se, desapontados, procurando na arte e no idealismo, na deificação do homem e no culto ao herói, nas religiões ocultas e orientais, aquilo que a ciência não nos pode fornecer e, no entanto, nossas almas ainda assim necessitam. Isso apenas confirma a verdade de que nossos corações foram criados por Deus e permanecem inquietos até que encontrem descanso nele.

De todas as ciências, a teologia é aquela que, mais do que qualquer outra, lida conscientemente com esses mistérios da vida humana. Ela possui a tarefa gloriosa não somente de mostrar-nos o caminho que *atravessa* mas que também conduz *para fora* desta vida, de forma que, nas vicissitudes de nossa existência e na hora de nossa morte, podemos ter certeza a respeito dessas coisas que estão predeterminadas. A teologia deve nos conduzir ao descanso nos braços de Deus. Na verdade, uma teologia deve demonstrar seu direito e sua verdade não apenas na área da ciência, mas também e mais poderosamente em meio às terríveis realidades da vida — no leito da enfermidade e no leito da morte, no sofrimento e na necessidade, no perigo e na morte, à consciência oprimida pela culpa e ao coração sedento por reconciliação e paz. Se a teologia se vê impotente perante essas situações e se encontra, portanto, incapaz de oferecer qualquer forma de consolação, então ela é indigna de seu lugar dentre as ciências.

Falando de maneira geral, certamente não podemos esperar que as ciências serão as primeiras a nos apresentar verdades reconfortantes. Não podemos pedir ao cientista ou ao historiador para pouparem aquelas imagens e conceitos com os quais crescemos e que se nos tornaram, pois, queridos. À parte de qualquer uso prático, a verdade tem sempre valor duradouro. A verdade é sempre vida, sempre nos liberta e sempre nos coroa como reis, a fim de governarmos tudo aquilo que ela toca com sua luz.

Como uma ciência, a teologia está sujeita a estas regras: ela não pode proclamar como verdadeiro aquilo que é incapaz de sobreviver ao teste da verdade, não importa quão ricamente confortável — *falsamente* confortável — seja para o coração piedoso que é nutrido com essa "verdade". No entanto, há também um lado prático na teologia que a torna semelhante à medicina. O conhecimento teórico do médico é indubitavelmente muito importante, porém, seu valor e o valor de sua ciência somente são reconhecidos quando ele cura as pessoas. Semelhantemente, a teologia deve prescrever medicamentos para as dores da alma; deve ser capaz de dizer como e de que modo podemos nos ver livres de nossa culpa, reconciliados com Deus, alcançar a paciência e esperança em meio às tribulações da vida e encontrar motivos para entoar louvores mesmo em face da morte. Uma teologia que não se preocupa com essas coisas e se dedica apenas ao estudo crítico e histórico não é digna do nome "teologia". E, por sua vez, um teólogo que está familiarizado com todas as mais recentes publicações e novidades de sua ciência, e, no entanto, permanece mudo perante

o leito de enfermidade, não tendo resposta às questões do coração do pecador perdido, também não é digno de seu título e ofício.

Um professor de teologia me disse certa vez que, nos seus dias de estudante, ele foi introduzido a toda forma de publicações científicas, embora nunca lhe tenham dado a resposta para a seguinte questão: “Como faço para ir para o céu?” Todavia, é a resposta a essa questão que dá à igreja e à teologia a razão para suas existências. É sobre essa questão que versam a pregação e a visita familiar. A teologia moderna, cujos desenvolvimentos não devem ser subestimados, não titubeou por causa da argúcia científica de seus inimigos. Antes, sua impotência tornou-se evidente na prática — ela fracassou no púlpito e na visita familiar porque não tinha conforto a oferecer tanto para vida quanto o momento da morte. Não foi a academia, mas a igreja; não foi o seminário, mas o púlpito; não foi a apologética, mas o leito da enfermidade e o leito de morte que evidenciaram a pobreza da teologia moderna.

Continuamente, a história e experiência nos mostram aquilo que mais se espera da teologia: ela deve nutrir a nossa certeza da fé. Caso contrário, em vez de buscar a ajuda de uma ciência estabelecida que fala eloquentemente acerca da doença, sem, contudo, curá-la, o enfermo voltar-se-á para o primeiro charlatão que aparecer.

Porém, o que devemos entender por essa certeza da fé que é tão importante para a teologia? Certamente não é o mesmo que a verdade, embora as duas estejam intimamente relacionadas. A verdade é a concordância entre pensamento e realidade, expressando, desse modo, uma relação entre os conteúdos de nossa consciência e o objeto de nosso conhecimento. A certeza, todavia, não é uma relação, mas uma capacidade, uma qualidade, um estado do sujeito cognoscente. A consciência de determinada pessoa pode assumir diferentes estados em reação a diferentes afirmações ou proposições. Caso tal consciência não conheça absolutamente nada acerca de uma questão, ela pode ser completamente indiferente. Se, pesando os prós e contras, não tenha sucesso em chegar a uma decisão no tocante à verdade ou falsidade do assunto, ela pode ser lançada num estado de dúvida. Se, por qualquer razão, a consciência inclinar-se mais para um lado do que para outro, ela pode achar-se em vários estados de opinião, de conjetura ou de confiança. Entretanto, também pode alcançar um estado de completa certeza com relação a alguma afirmação. A certeza existe quando o espírito encontra repouso absoluto em seu objeto de conhecimento.

Cada uma de nossas faculdades encontra repouso naquilo pelo qual, por natureza, elas se empenham. Desse modo, a mente ou a consciência repousam apenas no verdadeiro — isto é, de maneira mais profundamente concebida, apenas em Deus, que é, ele mesmo, a *verdade*. O erro e as mentiras, portanto, conflitam diretamente com a natureza original de nosso espírito. Este, mesmo num estado decaído, honra a mentira somente quando ela se encontra sob a aparência de verdade. Apenas a verdade satisfaz e responde às necessidades do espírito. Nela, nosso espírito encontra descanso. A certeza é, pois, repouso, paz, bem-aventurança, enquanto a dúvida, a conjetura e a opinião sempre envolvem certo grau de desconforto e inquietude. A certeza é a condição normal e natural do espírito, assim como a saúde é a do corpo. Por conseguinte, a própria busca pela verdade é bela, um dom precioso. Todavia, ainda mais belo e precioso é encontrá-la, fruí-la e andar na sua luz. A dúvida, por outro lado, jamais é a verdadeira condição do homem, antes, é anormal, como a doença.

Por vezes, devido ao erro e às mentiras que assolam nossas vidas, a dúvida faz-se necessária, da mesma forma que uma febre pode trazer benefícios para o corpo, e uma tempestade, para a atmosfera. Mas em si mesma, a dúvida é sempre um mal doloroso. Aquele que duvida é como uma onda no oceano, embora creia que seja uma rocha. Contudo, existem diferentes tipos de certeza. Os filósofos

gregos já distinguiam entre a certeza oferecida pelos sentidos e aquela oferecida pela razão. Dentro deste último domínio, Aristóteles posteriormente distinguiu entre a certeza imediata que se deriva dos princípios primeiros da ciência, e a certeza mediada, oriunda da demonstração e provas. Esses três tipos de certeza são reconhecidos por todos, exceto pelos céticos mais radicais. Todos nós temos certeza acerca de coisas que podemos perceber com os sentidos; também não duvidamos dos princípios mais básicos, autoevidentes e não passíveis de demonstração das várias ciências, tais como os axiomas nos quais se baseia a matemática. Semelhantemente, também estamos completamente seguros a respeito das verdades que, na ciência, são inferidas mediante a dedução lógica a partir de uma premissa estabelecida e que se encontra, portanto, baseada em provas suficientes.

Mas além desses tipos de certeza científica, há outro tipo — a certeza da fé. As pessoas podem divergir amplamente no tocante ao valor dessa certeza, todavia sua existência está além de qualquer dúvida. Mesmo a filosofia foi obrigada a levar a fé em conta. Foi Immanuel Kant (1724-1804) que, além das certezas empírica e lógica, também abriu caminho para a certeza moral (*Gewissheit*). O modo pelo qual Kant fez isso não é idêntico ao nosso, entretanto podemos agradecer à filosofia, pois, por meio de seus pensadores mais perceptivos, reconheceu a existência e os direitos de outra forma de certeza além daquela estritamente científica. É preciso, de fato, cegar deliberadamente a si mesmo para duvidar da realidade de tal certeza, pois, na área da religião e moralidade, ninguém baseia sua certeza na prova científica. Ninguém sustenta a existência de Deus, a imortalidade da alma, a mediação de Cristo, a autoridade das Escrituras e várias outras crenças na base do argumento racional. As pessoas aparentemente carregam consigo o conhecimento de que a ciência não é capaz e não deve se intrometer em tais questões. Todas as religiões mais estruturadas afirmam estarem baseadas na revelação, e nenhuma delas se configura como produto simplesmente do entendimento racional. Em cada religião, as provas vieram posteriormente ao fato: elas não abriram o caminho, mas o refizeram. As provas são concebidas para aqueles que não creem.

Ao dialogar com um descrente, o crente não pode se contentar em afirmar: “eu creio, logo é verdade”. Antes, ele deve buscar fundamentos, não para sua própria fé, mas para torná-la mais aceitável àquele de fora, ao criticismo tácito, e, assim, remover todas as desculpas para a descrença. A apologética é o fruto, jamais a raiz da fé. Os argumentos através dos quais o apologeta busca promulgar e confirmar sua fé são frequentemente bastante frágeis. Se sua fé tivesse que se sustentar sobre esses argumentos, ela certamente estaria edificada

sobre um fundamento bastante fraco. Todavia, ela está enraizada em algo muito mais profundo do que esses raciocínios concebidos após os fatos. Não alcançamos e sustentamos nossas convicções mais profundas, nossa biocosmovisão, mediante a demonstração científica — elas não são produtos do entendimento ou da vontade. Essas crenças estão localizadas mais entranhadamente: nos recônditos da alma, no coração. Elas são partes do próprio homem; são, por assim dizer, parte de sua essência; elas *são* o indivíduo, tal como nasceu, cresceu e foi moldado num ambiente particular. J. G. Fichte (1762-1814) disse que a filosofia pela qual um homem opta determina o tipo de homem que ele será. A estrutura do pensamento de determinado indivíduo muitas vezes nada mais é do que a história de seu coração.

Essa certeza, moral já no sentido amplo do termo, pode mais apropriadamente ser chamada de certeza da fé. Mas como ela se origina? Por meio de um indivíduo que se assenta e, refletindo sobre sua natureza moral, postula alguns dogmas abstratos? Certamente que não. Normalmente, a certeza da fé nasce na infância, quando a consciência do sujeito, através da fé, adota os conceitos morais e religiosos reconhecidos como autoridade por uma comunidade específica. Em última análise, portanto, a criança identifica seu bem-estar com esses conceitos.

Ora, a certeza da fé difere em dois aspectos daquela que é derivada da observação e do pensamento. Vista objetivamente, a crença oriunda do pensamento é aparentemente a mais sólida. A certeza científica se encontra estabelecida sobre bases válidas para todos os seres racionais; sua confiabilidade pode ser demonstrada a qualquer criatura dotada de razão. De forma que os resultados genuínos da ciência têm um poder de compelir nossa razão; qualquer um que não é convencido pela prova científica lança dúvidas sobre sua própria sanidade.

Este não é o caso, contudo, com relação à certeza na religião ou ética. Assim como a fé não pode ser minada pelo argumento científico, ela também não pode ser convincentemente estabelecida por ele. Assim, a certeza da fé se apoia sobre a revelação, a autoridade, uma palavra divina, seja verdadeira ou presumida, sendo sempre, portanto, apenas um fruto da fé, uma fé que — por quaisquer razões — reconhece essa autoridade e se curva perante ela em obediência. Nesse aspecto em questão, a certeza científica é indubitavelmente mais universal e mais forte do que a certeza adquirida pela fé.

Todavia, o tipo de certeza que é válido e apropriado na ciência é completamente inadequado na religião. A certeza científica, não importa quão firme e sedimentada seja, continua sempre baseada no argumento humano, podendo, pois, ser derruída por investigações ulteriores ou mais profundas. Uma certeza assim falível e discutível é insuficiente na área da religião, já que nesta necessitamos de uma certeza infalível, divina, que transcenda toda dúvida humana e jamais venha a abandonar-nos, e com a qual possamos contar aqui no tempo e na eternidade. Ademais, a certeza científica transferida para o domínio da religião transformaria esta numa questão de raciocínio. Isso demandaria um nível de desenvolvimento intelectual que poucos possuem. Tornar-nos-ia sujeitos a uma hierarquia científica até mesmo em nossas questões mais pessoais — uma

hierarquia que excederia a Roma pré-Reforma em intolerância e tirania. A liberdade de consciência cessaria de existir.

Tal certeza científica transportada para a vida espiritual produziria, em última análise, o oposto daquilo que a religião, por natureza e pela convicção universal, deveria ser. A religião é, em primeiro lugar, fé: isto é, humildade, confiança, dependência, obediência, simplicidade e docilidade. Entretanto, na religião, a certeza científica geraria orgulho ao invés de humildade; intelectualismo, ao invés de simplicidade de coração; e jactância, ao invés de docilidade. O saber ensoberbece, mas o amor edifica. Consequentemente, não deveríamos nos queixar, mas sermos gratos pelo fato de que, além da científica, existe outra forma de certeza, a saber, a certeza da fé, que não depende do discernimento humano falível, mas sim da inabalável autoridade divina.

Se todos aceitassem essa autoridade divina na religião, e, desse modo, não houvesse dúvidas sobre onde e como podemos encontrá-la, então ninguém rejeitaria como duvidoso e incerto o conhecimento que é adquirido pela fé mediante esse testemunho assaz infalível. Certamente ninguém objeta que parte considerável de nosso conhecimento apoia-se sobre o testemunho de outrem, podendo, desse modo, ser obtido somente por meio da fé. A fé pode ser concebida num sentido ainda mais amplo, de forma que inclua nossa confiança no testemunho de nossa própria consciência. Logo, as conjecturas e princípios da ciência como um todo, bem como das ciências particulares, podem nos garantir a certeza somente com base na fé. Que nossa percepção sensorial seja confiável, que o mundo externo possui uma existência objetiva, que as leis do pensamento correspondem àquelas do ser, e que os chamados axiomas são o firme fundamento para todo conhecimento — estes e outros postulados não podem ser provados, mas são estabelecidos pelo testemunho imediato de nossa consciência anteriormente a todas as provas. Qualquer um que se recuse a proceder partindo dessa base bloqueia seu próprio caminho em direção à verdade, tornando-se vítima da dúvida.

Mas também, no sentido mais restrito e verdadeiro do termo, a fé como confiança no testemunho de outrem também possui um importante papel na ciência. Todo homem, mesmo o mais douto, é limitado em seus dons e energias, assim como no espaço e no tempo. Aquilo que ele pode investigar livre e independentemente por si mesmo constitui apenas uma minúscula parcela do domínio ilimitado da ciência. Indubitavelmente, ele deve a maior parte de seu conhecimento à investigação de outros, e aceita o testemunho deles como sendo verdadeiro. De maneira ainda mais significativa, ao lado das ciências naturais, que são construídas sobre a observação, há a ciência histórica, que não possui

outra opção a não ser construir sobre os testemunhos acerca do passado. Embora permaneçam sujeitos a críticas, esses testemunhos sempre exigem uma grande medida de confiança por parte do historiador. Qualquer um que exija provas matemáticas ou experimentais na história é forçado a desafiar sua natureza científica e jamais alcançará qualquer grau de certeza.

Não há ciência sem a confiança pessoal no testemunho alheio. Consequentemente, o fato de a religião e a teologia não se apoiarem na observação pessoal, mas no testemunho divino, podendo somente ser-nos demonstradas mediante a fé, em si mesmo, não prova nada a respeito da veracidade delas. Por que o conhecimento que obtemos do testemunho de outros deveria ter um valor menor do que o conhecimento que obtemos de nossa própria investigação? As mesmas limitações que importunam os demais também nos expõem a todos os tipos de erros e falhas. Tudo depende se a pessoa em cujo testemunho depositamos nossa confiança seja confiável e segura. Caso o seja, então o conhecimento que obtemos sob sua autoridade pode possuir mais verdade do que aquele que obtemos mediante nossa própria observação falível. Uma vez que, na religião, não é um ser humano falível mas Deus que se apresenta como testemunha, segue-se que, a partir desse ponto de vista, não há ciência mais segura de seu assunto do que a teologia. Sua base e força consistem no *Deus dixit*, isto é, assim diz o SENHOR. Que autoridade humana pode ser comparada à do Todo-Poderoso? E na palavra de quem podemos confiar mais plenamente com a mente e o coração, no sofrimento e na morte, no tempo presente e na eternidade, do que no testemunho daquele que é a própria Verdade?

Dada a existência de uma autoridade divina, o problema na religião não é se ela merece ou não nossa fé e confiança. Todos admitiriam isso abstratamente. O problema surge tão logo nos questionamos onde se encontra a autoridade divina e como podemos reconhecê-la, pois, em seguida, a humanidade se divide infinitamente. Na história da humanidade, inúmeras religiões surgiram ao lado e após as outras, cada uma delas reivindicando ser a verdade. Mesmo dentro de uma mesma religião, os adeptos se encontram divididos a respeito da natureza, autoridade, conteúdo e escopo da revelação. Isto, contudo, não pode nos levar à dúvida se a verdade pode ou não ser encontrada. Pois tal dúvida violentaria nossa natureza racional e moral, que jamais pode escapar ao impacto da majestade de Deus. No entanto, instilar-nos-ia uma profunda humildade e um desejo honesto de buscar a verdade apenas onde possa ser encontrada por uma humanidade cega, errante. A questão com relação à certeza da fé, portanto, desdobra-se em duas partes. Pode dirigir-se à verdade da religião que venhamos a confessar, ou à nossa parcela pessoal na salvação prometida por essa mesma

religião. Há uma certeza que pertence à verdade religiosa objetiva e uma certeza que pertence à parcela subjetiva nos benefícios prometidos por tal verdade. Essas duas espécies de certeza sem dúvida encontram-se intimamente interligadas, todavia, deveriam ser distintas e não confundidas entre si. O ato da fé por meio do qual reconheço a verdade difere daquele mediante o qual me asseguro de minha própria salvação.

Embora a certeza científica se apoie em fundamento racional e, portanto, mais universal do que a certeza da fé, esta, todavia, ultrapassa de longe aquela no que se refere ao poder subjetivo — isto é, relativamente à força do vínculo pelo qual a alma, na fé, abraça seu objeto. Tão logo um testemunho é aceito e reconhecido como divino, evidentemente passa a governar o homem mais poderosamente do que qualquer outra palavra. As convicções da fé são as mais profundas, as mais íntimas, as mais queridas e, ao mesmo tempo, as mais tenazes de todas. Não existem guerras mais terríveis do que aquelas que são travadas pela religião; no entanto, não há devoção, comprometimento, abnegação, amor, fidelidade, paciência ou virtudes em geral que sejam tão maravilhosamente ricas e sublimes como aquelas que brotam de uma vida de comunhão com Deus.

A fé (apenas para nomear uma dessas virtudes) possui seus milhares de mártires, aliás, seus milhões. A ciência, por sua vez, apenas alguns poucos. O famoso Johann Kepler (1571-1630) praticou a astrologia contrariamente às suas convicções com o intuito de se sustentar. Ele justificou sua conduta afirmando que a mãe carente (a astronomia) teria de ser sustentada pela sua filha fútil (a astrologia). Por três vezes, Galileu (1564-1672) renegou perante a Inquisição suas convicções científicas acerca do sistema copernicano. Seu medo da execução foi maior que seu amor à ciência. Ora, quem deseja morrer pela afirmação de que a Terra se move? Em última análise, isso faz pouca diferença e é sempre possível voltar atrás posteriormente. Quem, afinal de contas, arriscará suas possessões, reputação e sua vida por uma verdade puramente teórica? A certeza científica não é capaz de se manter frente à fogueira e à estaca.

Já a certeza da fé é completamente diferente — ela possui uma intensidade muito maior. É inextirpável, visto que se encontra enraizada no coração humano e envolve cada fibra de nossa existência. Caso alguém oponha-se a ti pautando-se nos princípios, é quase impossível convencê-lo do contrário; na verdade, é impossível arrazoar com tal pessoa. O homem é sempre governado pela sua religião, mesmo nos casos mais imparciais. Com efeito, essas religiões do homem encontram-se no fundamento de todas as diferenças que dividem a humanidade.

Por conseguinte, o verdadeiro crente não considera nada demasiadamente penoso para a preservação da fé, seja a tortura, o ferro em brasa, a cruz ou a estaca. Sua fé é mais preciosa do que seu lar ou nação, esposa ou filhos, sua própria vida e o mundo inteiro. Pois aquele que perde sua fé, perde a si mesmo,

sua alma e sua salvação eterna; mas aquele que mantém sua fé também mantém a si mesmo, ainda que deva perder sua vida.

A certeza da fé é, pois, o mais perfeito descanso, a mais sublime liberdade de espírito. Ela não hesita — é heroica e destemida, não obstante as incontáveis hostes malignas. A fé teme somente a Deus, e nada mais. Ela está mais certa de si do que o sol brilhando no céu — pode duvidar de tudo, a não ser de si própria. E com o mesmo direito (pelo menos) que Descartes propôs seu *cogito ergo sum* (penso, logo existo), o crente, por sua vez, propõe o *credo, ergo sum, ergo Deus est* (creio, logo existo, logo Deus é).

3. A BUSCA PELA CERTEZA

Dado que a certeza da fé é de tão grande valor e importância, não é de surpreender que a humanidade sempre buscou por ela. Sem o descanso de seu coração, falta ao homem a paz de sua alma. Foram várias as formas pelas quais o ser humano tentou alcançar a certeza. Nenhum sacrifício foi grande demais, nenhum castigo tão severo, nenhuma vida tão valiosa. Ele se empenhou com obtê-la mediante a observância de leis e rituais, com sacrifícios cruentos ou não, por meio da flagelação e mortificação da carne, através de orgias desregradas, bem como de um ascetismo rigoroso.

A história da religião nos mostra esforços e sofrimentos profundos e grandiosos com os quais desastres naturais, revoluções sociais e guerras nem sequer se comparam. Cada página dessa história interior nos é narrada com lágrimas, suspiros, súplicas, lutas e tentações. A incerteza, a dúvida, o medo, o terror e a ansiedade devoram o coração e a vida das pessoas. Os hinos de todas as nações estão repletos de lamentações comoventes. A futilidade do mundo já foi expressa nos termos mais eloquentes. Os maiores e mais nobres dentre a raça humana têm sido sujeitados às mais terríveis lutas interiores.

De semelhante modo, alguns dos mais sublimes poemas extraíram seu conteúdo a partir do sofrimento. A filosofia, por seu turno, nasceu da ponderação a respeito do enigma da morte. A origem e meta das artes e ciências é tornar a vida mais suportável; e a religião, tomada como um todo, é uma tentativa colossal de sustentar o homem, com a ajuda da Divindade, na luta contra a temível e dura natureza. Os adeptos do prazer e da sensualidade, assim como os artistas e cientistas, ocultam sua enervante ansiedade por trás de uma máscara de indiferença. Por meio do prazer e trabalho, eles buscam distração para a inquietude de suas almas. Essas são formas de escapar da vacuidade de suas existências e da voz recriminadora de suas consciências — em suma, para escaparem de si mesmos. Blaise Pascal (1623-1662) falou acertadamente ao afirmar que a totalidade das atividades, negócios, diversões e prazeres que observamos na humanidade “deriva de um simples fato: eles não conseguem ficar quietos em seu quarto”.

A certeza nas religiões não cristãs

Não nos é possível examinar e julgar, ainda que brevemente, as várias religiões a partir desse ponto de vista, embora sejamos tentados a isso. Mas um fenômeno merece efetivamente nossa atenção, mesmo que de passagem. A certeza de um indivíduo com relação ao seu estado e seu futuro não é exclusiva do cristianismo, já que também se encontra presente em outras religiões. O conteúdo básico da religião pagã era o temor ansioso e sem dúvida hesitante (*religio*, *deisidaimonia*). Fora da redenção em Jesus Cristo, todos os homens vivem no temor da morte, em servidão, sem Deus e sem esperança. No entanto, o mundo pagão produz não apenas respostas do medo, mas também de confiança e repouso.

Todas as fés religiosas inspiraram seus mártires, aqueles que testificaram com seu próprio sangue. Um famoso exemplo é Sócrates (469-399 a.C.), que, em 399 a.C., foi condenado em Atenas por se desviar da religião do Estado, por trazer novos deuses e perverter a juventude com seus ensinamentos. No discurso que fez em sua defesa, Sócrates afirmou que viveu toda sua vida a serviço da divindade, de forma que, caso os juízes desejassem perdoá-lo sob a condição de que ele abrisse mão de sua vocação — isto é, o ensino da filosofia — , ele teria que recusar, escolhendo obedecer antes a Deus do que aos homens. Ora, ele não estava com medo da morte, mas sim de fazer algo profano e injusto.

A CERTEZA NO CATOLICISMO ROMANO

A Igreja Católica Romana, seguindo Santo Agostinho (354-430 d.C.), chega mesmo a negar a possibilidade de um cristão estar certo de sua salvação eterna, salvo algumas poucas exceções e, portanto, por meio de uma revelação especial da parte de Deus. A certeza alcançada pela observância dos decretos da igreja é e continua sendo nada mais do que uma opinião, uma conjectura, uma *opinio conjecturalis*. Não importa o quão aparente seja, tal certeza jamais pode se tornar uma convicção inabalável, uma certeza completa e inextirpável. Não há lugar para isso no sistema de Roma, já que ela não vê a salvação como tendo sido assegurada em Cristo e selada no coração do crente pelo testemunho do Espírito Santo. A salvação depende das boas obras e, assim sendo, permanece sempre condicional. A Igreja Católica Romana jamais permite que o cristão se torne independente e caminhe com seus próprios pés; nunca o deixa ir, mas sempre o mantém retido, mesmo após sua morte, no purgatório. Somente a igreja pode abrir e fechar os portões do paraíso.

No catolicismo, portanto, a fé cristã jamais se volta para esta questão: "Como sei que creio verdadeiramente e como me asseguro de minha salvação?" Antes, ela concentra-se numa questão completamente diferente, a saber: "Como observo os decretos da igreja e como, de acordo com seu julgamento e pronunciamento, recebo a vida eterna?" Ora, contanto que o leigo faça aquilo que a igreja ordena, ele não precisa de se preocupar; a igreja toma conta do resto. Todavia, no seu esforço para alcançar a vida eterna mediante as boas obras, o cristão romanista pode seguir apenas duas direções. Ele pode facilitar as coisas para si mesmo e, se não em teoria pelo menos em prática, perguntar a si próprio: "Qual é o mínimo com que posso subsistir?" Ele pode levar a sério a vida eterna e exigir de si mesmo uma observância estrita de todas as ordenanças da igreja, e indo além, se obrigar a fazer mais do que é exigido.

Como resultado, no catolicismo, há sempre duas formas de cristãos: aqueles que ocasionalmente se confessam e vão à missa, observam os jejuns prescritos e, no mais, vivem uma vida superficial e despreocupada, confiando na igreja para sua salvação; e aqueles que não se satisfazem com tais externalidades e buscam viver uma vida religiosa pura por meio do misticismo e ascetismo, separando-se do mundo e negando a carne, para, assim, achegaram-se à presença de Deus. Longe de nós denunciarmos de forma peremptória esta última forma mediante o juízo protestante segundo o qual, uma vez que tal piedade procede de um falso princípio — a justificação pelas obras — , não possui, portanto,

nenhum valor para Deus. Pois, por mais verdade que tal juízo contenha, antes de o emitirmos, é necessário lembrar que a justificação pelas obras católica é muito mais preferível do que a justificação pela boa doutrina de alguns protestantes. Pelo menos a justificação pelas boas obras beneficia o próximo, ao passo que a justificação pela boa doutrina produz apenas desamor e orgulho. Ademais, não podemos nos manter cegos para a tremenda fé, arrependimento genuíno, sujeição completa e amor fervoroso por Deus e pelo próximo que são evidentes nas vidas e obras de vários cristãos católicos. A vida cristã é tão rica que desenvolve sua glória plena não apenas numa única forma ou dentro das paredes de uma só igreja. Contudo, a piedade católica, mesmo na sua melhor forma, é diferente, em caráter, da piedade do protestantismo — ela sempre permanece aferrolhada, não emancipada, formal e legalista. A certeza interior e completa da fé encontra-se ausente. Sempre deixa espaço para a seguinte questão: “Será que já fiz o suficiente, e o que mais devo fazer?” Roma, deliberadamente, mantém as almas de seus fiéis numa tensão inquieta e, supostamente, saudável. A vida espiritual oscila entre a falsa segurança e a pungente incerteza. O catolicismo não compreende o ensino das Escrituras segundo o qual o Espírito testifica com nosso espírito que somos filhos de Deus e que todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus.

A Reforma, todavia, trouxe à tona várias mudanças. Esse poderoso movimento nasceu de uma profunda necessidade pela segurança da salvação. Martinho Lutero (1483-1546), de forma vã, buscou-a nas boas obras. Ele encontrou tal segurança na livre graça de Deus, na justificação do pecador pela fé somente. Quando descobriu esse tesouro, Lutero se postou contra toda a cristandade de seu tempo com ousadia heroica. Sua fé estava tão firmemente ancorada e sua esperança tão assegurada que, através delas, ele ousou resistir sozinho defronte todos seus oponentes. Deus era por ele, quem poderia, pois, ser contra ele? A certeza revelou-se uma característica não apenas da fé de Lutero, mas também da fé de todos os reformadores.

Isso não significa dizer que eles não experimentaram tentações e tribulações; do mesmo modo, não podemos supor que jamais foram assolados pela dúvida. Todos eles passaram por períodos de temerosa ansiedade e profundo desânimo. Não obstante sua grande fé, Lutero não raro travava suas batalhas contra o diabo e a razão. Frequentemente tinha dúvidas acerca da justiça e da bem-aventurança de seus empenhos reformistas. De semelhante modo, também Filipe Melâncton (1497-1560) amiúde se via com o espírito oprimido. João Calvino (1509-1564) testifica, sem dúvida a partir de sua própria experiência, que um crente pode abrigar várias dúvidas e preocupações. Entretanto, a diferença entre os reformadores e seus discípulos foi que não cultivaram ou nutriam tal condição. Eles não viam bem algum nisso e não se contentaram, pois, em permanecer na dúvida. Lutaram para se livrar da dubiedade e suplicaram para serem libertos dela. Os reformadores a superaram mediante o poder da fé. Sua coragem estava enraizada na humildade; sua autoconfiança, na confiança em Deus; e sua liberdade e independência, na dependência sincera de sua graça somente. Suas emoções não regiam sua razão, embora a razão e a vontade não negassem os direitos de suas emoções. Ora, suas mãos jamais ficaram ociosas. Coração, cabeça e mãos trabalharam conjuntamente numa excepcional harmonia. Eles não eram pietistas com o olhar e o coração voltados apenas para a vida religiosa, nem místicos que se recolhiam em isolamento, abandonando o mundo a seu próprio destino. Também não eram intelectuais e moralistas que falharem em fazer justiça à riqueza da vida emocional. A despeito das diferenças de disposição e caráter, todos os reformadores possuíam uma natureza profundamente religiosa. Contudo, ou talvez justamente por isso, eles mantiveram seus olhos abertos para as necessidades da vida familiar, social,

econômica e política. Com efeito, desconheciam todo pietismo antinatural e doentio. Na verdade, suas vidas religiosas eram inteiramente saudáveis — claras e simples, todavia, ardentes e profundas. A piedade desses homens era bastante diferente da piedade dos romanistas. Os reformadores entenderam a essência do cristianismo de um modo completamente novo e original. Retornando à fonte viva e fresca das Escrituras, eles hauriram um espírito e um poder que transformou a topografia da Europa cristã. Foi a piedade dos salmistas, profetas e apóstolos que se reacendeu em seus corações e se expressou por meio de suas palavras. Eram imitadores de Cristo que, embora Filho de Deus, tornou-se Filho do Homem, para quem nada do que é humano lhe é estranho.[17] A descrição da fé desses homens também corresponde a esse critério, pois, neles, a fé não é esperança, nem opinião, nem suposição ou conjectura, nem mesmo conhecimento e concordância, mas sim conhecimento seguro e firme confiança, uma consciência e convicção tão fortes e derradeiras que excluíam toda dúvida e medo. Basta atentar para a simples mas vigorosa linguagem, presente no Catecismo de Heidelberg, do cristão que dá razão da esperança que há nele. Ele está firmemente seguro de que é um membro vivo da igreja de Jesus e o será eternamente. Ele vive com confiança sincera de que não somente os outros, mas também ele, pessoalmente, foi perdoado e agraciado com a justificação e salvação eternas apenas pela graça de Deus e pautadas no mérito de Cristo. Nessa confissão, o cristão faz sua voz ser ouvida — ele permanece na liberdade dos filhos de Deus. Ora, o Espírito de Deus testifica com seu espírito que ele é um filho de Deus. Ele crê; por isso, ele declara. Nesse momento, a vida cristã recebe sua independência. Com efeito, ele não depende de nenhuma outra criatura; está cativa apenas a Deus e a sua Palavra. A fé não se encontra com mais nada nem ninguém neste mundo, a não ser Deus.

Esse alegre acorde ecoou na época dos *Cânones de Dort*. Contudo, gradualmente esmoreceu, e a incerteza e o medo adentraram na linguagem da fé. A fé do século XVI tornou-se a *ortodoxia* do século XVII. As pessoas não confessavam mais suas crenças, mas simplesmente criam em suas confissões. Dentre a maior parte das pessoas, essa ortodoxia preparou o caminho para o racionalismo. A religião tornou-se uma questão de razão, a verdade concernente às coisas espirituais passou então a depender de provas históricas e de argumentos racionais, e a certeza da fé imiscui-se com a compreensão racional. Por outro lado, dentro de círculos menores de crentes, surgiu outra reação: eles não estavam satisfeitos somente com o conhecimento racional, antes, buscavam a essência da salvação na experiência. Tal movimento gradualmente se converteu no pietismo. À medida em que mais pessoas dotadas de fé genuína olhavam para as formas adulteradas do desenvolvimento da fé histórica e temporal, elas passaram a perder sua própria certeza e crença. Com efeito, deveria existir uma diferença essencial entre essas diferentes fés, uma diferença como aquela que há entre a vida e a morte, e entre a confiança genuína na graça de Deus em Cristo e o puro assentimento racional à verdade. No entanto, havia um grande risco de confusão, autoengano e falsa segurança. Ora, apontar a diferença entre a verdadeira e a falsa graça, entre os nascidos de novo no seu pior estado com os irregenerados no seu melhor estado era de fato uma tarefa difícil e exigente. Desse modo, o crente estava disposto a se voltar para si mesmo, a fim de se assegurar acerca da realidade de sua própria fé. Nesse autoexame, ele era imediatamente conduzido pelas obras de meditação dos escritores devocionais. Eles traçavam a vida da alma desde seus primórdios mais recônditos, analisando seus movimentos mais ocultos, descrevendo-os numa longa série de sinais sutis mas geralmente confusos. Jamais anteriormente ou posteriormente a vida secreta da comunhão com Deus foi estudada de modo tão profundo e sério.

Confrontando a ortodoxia fria de seu tempo, esses homens afirmavam que o conhecimento não era o suficiente, a fé real é experiência. Não basta escutar apenas o domínio das coisas espirituais tal como descrito por outros; é preciso tê-lo visto com os próprios olhos. Falar a respeito de uma doença, como o faz um médico experiente, não quer dizer muita coisa; é preciso, pois, ter sofrido a enfermidade e a cura. O primeiro é simples conhecimento escrito histórico e frio. Somente por meio da experiência entende-se, em primeiro lugar, a verdade. A experiência descobre nas palavras das Escrituras um sentido espiritual

inteiramente novo; revela-nos uma verdade por trás da verdade, não porque essas palavras querem dizer uma outra coisa, mas porque experienciamo-las e delas nos beneficiamos em nossos corações.

Gradualmente expandiu-se a lista de experiências exigidas para o caminho ao céu. Começara com um profundo senso de miséria, uma experiência dolorosa de culpa, e o raio fatal da lei sinaítica. Todo aquele que não tenha ouvido o juízo de condenação proclamado pela lei não tem necessidade da declaração de perdão do evangelho. O doente, não o são, necessita do Grande Médico. Jesus veio para chamar pecadores, e não os justos, ao arrependimento. Pais crentes, batismo, criação cristã, confissão de fé, ceia do Senhor — estes elementos não tornam essa experiência supérflua. Ao invés de sacramentar a noção de que esses indivíduos tão abençoados estão incluídos na graça de Deus, esses elementos deveriam servir de avisos para que não enganemos a nós mesmos, como muitos o fazem, acerca da eternidade. Todos, incluindo os filhos do pacto, devem passar pelo julgamento da lei de Deus a fim de conhecerem a si mesmos em seu estado perdido e aprender com o publicano a suplicar, das profundezas da miséria, por graça.

Esse sentimento de perdição pode durar por um longo ou por um breve período. Mesmo se um raio de luz penetrar a alma, abrindo os olhos para a redenção em Cristo Jesus, não se pode imediatamente acreditar e lançar-se às promessas de Deus, pois nisso incorre no perigo de uma fé presumida, usurpada, e bens usurpados não prosperam. Primeiramente, o direito e a coragem para crer têm de ser dados por Deus. Assim, toda sorte de preparação espiritual necessariamente antecedeu o ato de abraçar as promessas de Deus em fé. A fé não estava imediatamente certa de si mesma desde o princípio. Havia uma diferença entre a essência e o bem-estar da fé, entre a confiança que busca refúgio e uma confiança assegurada. Os primeiros anos de fé eram repletos de suspiros e lamentações, de oração e espera. Alcançava-se a convicção somente após uma série de esperanças dispersas ao longo de vários anos; não era dada juntamente com a própria fé, nem desta procedia. A convicção era muitas vezes acrescentada a partir de fora, mecanicamente, por revelações especiais. Por vezes dava-se mediante a súbita intrusão de alguma passagem bíblica. Ou poderia ser que a alma fosse subitamente inundada por uma luz gloriosa, incitando o crente a dizer junto com Jacó: Vi a Deus face a face, e a minha vida foi salva. Ocasionalmente o Senhor Jesus mostrava-se diretamente à alma sedenta e enchia-a com alegria celestial. Ou é possível que o crente, à semelhança de Paulo, seja levado ao terceiro céu e conduzido às câmaras internas pelo Rei. Somente então ele alcançaria o degrau superior da fé, e um lugar entre os crentes

estabelecidos e assegurados.

Mas poucos alguma vez foram tão longe. A maioria continuou a pisar em falso em sua marcha ao longo da senda da vida, em lamúrias e lamentações. Eram os pobres e miseráveis sempre preocupados com sua própria miséria, raramente — e quando acontecia — rejubilando-se na redenção que pertencia a eles em Cristo, e jamais chegando a uma vida de alegria e gratidão. Eles preferiram ser tratados como a descendência conspurcada de Adão, como pecadores sob o juízo de Deus; eles tiravam conforto das promessas que Deus apresentou ao vermezinho de Jacó e povo de Israel.

Visto que não havia luz e felicidade em suas almas, tudo ao seu redor também parecia-lhes tenebroso e lúgubre. Eles falavam da vida terrena como uma vida de tribulação e pesar. O mundo, para eles, era nada mais do que um vale de lágrimas, um deserto, um *Meshech* [Meseque]. Eles preferiram retirar-se deste mundo e restringirem-se ao pequeno círculo de pessoas da mesma opinião. A família e a sociedade, a ciência e a arte, o Estado e a igreja foram entregues à incredulidade e à revolução como se fossem inteiramente corrompidos e irredimíveis. As vidas espirituais dessas pessoas foram nutridas somente por um pequeno grupo de discussões e pela leitura de antigos autores. Nas demais coisas, eles aguardavam tranquilamente, cumprindo pacientemente seus deveres até que viesse o tempo para despojar-se do corpo do pecado, ou até o súbito retorno de Cristo.

Reações ao pietismo

Durante o século XVII, a fé dos melhores e mais piedosos decaiu a esse nível em todas as igrejas reformadas nos Países Baixos. Mas essa situação não poderia durar por muito tempo. Uma vida tão profundamente temerosa e isolada não poderia ser a religião cristã plena e verdadeira. Aquelas lamentações não eram adoração, aquelas lamúrias não eram fé, e aquela evasão do mundo não era a vitória sobre ele. Consequentemente, surgiu um anseio generalizado por algo diferente, algo melhor.

Vários movimentos tentaram apontar um caminho melhor para se alcançar a certeza. Pode-se reduzi-los a duas linhas principais: a Irmandade Moraviana nos círculos luteranos e os metodistas nos círculos reformados.

Os moravianos buscavam ganhar almas e conduzi-las à suprema felicidade não pela lei, mas pelo evangelho; não por meio do trovão do Monte Sinai, mas mediante a voz amável do Gólgota; não pela figura austera de Moisés, mas por meio da figura amigável de Jesus. Nicolas von Zinzendorf (1700-1760) não queria ter relação alguma com os assim designados *Busskampf* e *Durchkruch* (a ascese penitencial e a iluminação) dos pietistas; ele os chamava de cristãos miseráveis. Zinzendorf não queria uma fé lamuriosa e lamentosa, mas um cristianismo exultante e jubiloso. Para trazer isso à tona, tudo que se fazia necessário era a proclamação do amado Salvador. Uma descrição realista de seu infinito amor por pecadores revelado em seu sofrimento e em sua morte, em seu sangue e em suas feridas, seria o suficiente para criar uma impressão num coração receptivo. E essa impressão é a obra salvífica de Cristo, a renovação e comunicação de vida através do Espírito Santo. Aqueles assim afetados pelo evangelho da cruz descansam nas chagas de Cristo, entram numa aliança matrimonial com ele e são libertos da culpa e do domínio do pecado. Daí em diante eles levarão vidas felizes, gratas e desoprimidas, alimentados e fortalecidos pela rememoração das palavras de Jesus, por um rico *cultus* (adoração) e por um tesouro de hinos emocionais.

O metodismo escolheu outra senda. Uma vez que experimentavam a culpa do pecado mais profundamente do que a Irmandade Moraviana, os metodistas sentiam a necessidade de abalar a alma de sua falsa segurança. A fé deveria ser precedida por um profundo senso de culpa evocado por discursos apaixonados, por descrições terrificantes da morte e do inferno, e por canções emocionais e inspiradoras. Mas imediatamente em seguida, a graça era pregada e havia uma oferta de salvação.

Da descida ao inferno do autoconhecimento, a alma ascendia ao céu do

conhecimento de Deus. O metodismo comprimia toda a experiência da salvação em um único momento. A mais profunda miséria e a mais sublime bem-aventurança mantinham-se lado a lado. Aquele que se assentava na cadeira do pecador como uma alma perdida era, naquele mesmo momento, encontrado por Cristo. Ele assentava-se culpado e merecendo o inferno, e erguia-se perdoado e tendo herdado o céu.

A fé era, portanto, uma certeza imediata, plena, porque originava-se subitamente de uma angústia abismal e extraía sua certeza absoluta do contraste com o estado precedente. A fé nascia da luz refulgente da consciência. O metodista sabe o dia e a hora de seu renascimento. João Wesley (1703-1791) converteu-se em 24 de maio de 1738, às 9h15. Qualquer um que chegou à certeza da fé por meio dessa senda jamais precisa duvidar de sua própria condição. Não havia mais necessidade para o autoexame contínuo, o olhar interno do indivíduo para testar a realidade de sua fé. Sabia-se que passara da morte para a vida e agora havia coisas mais importantes para fazer. A justificação dera-se de uma vez por todas e para sempre, completa; porém a santificação jazia logo à sua frente. E ao seu redor encontrava-se um mundo cheio de almas perdidas que necessitavam de salvação daquele mesmo modo. Tendo-se convertido, ele não tinha então nenhum chamado superior que não converter outros e ganhar para Jesus tantas almas quanto fosse possível.

Ambos esses movimentos exercerem uma profunda influência sobre o cristianismo. Eles despertaram os cristãos de sua autorreflexão e os conclamaram para fora de seu isolamento de volta à batalha com o mundo. Sob suas lideranças, missões internas e externas receberam um poderoso ímpeto. Essas congregações também tomaram a iniciativa na organização de escolas dominicais e vários outros tipos de associações. Como resultado desses movimentos, a distribuição de Bíblias e folhetos, o evangelismo, a filantropia e muitas outras atividades cristãs foram criadas a serviço da expansão do Reino de Deus. A totalidade do cristianismo foi abalada de seu torpor e incitada para uma vida nova e enérgica.

No entanto, não se pode negar que ambos os movimentos sofriam de uma estreiteza da visão cristã. Nenhum deles prestou atenção suficiente ao primeiro artigo do Credo dos Apóstolos, a saber, que Deus é o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra. Os domínios terrenos da arte e da ciência, da literatura e da política, da família e da sociedade não foram reconhecidos em seu sentido e significado plenos, e não foram, por conseguinte, reformados nem renovados com base nos princípios cristãos. Descansar nas chagas de Jesus ou ser convertido e então sair a converter outros parecia ser toda a substância da vida

cristã. O sentimentalismo e uma sensibilidade mórbida muitas vezes caracterizavam o primeiro comportamento,[18] e uma atividade frenética e irrefletida, o segundo.[19] A consciência era frequentemente suprimida em prol da emoção e da vontade, e não havia harmonia entre as capacidades do homem e seus poderes. A liberdade dos filhos de Deus — domínio sobre o mundo, o desfrute bem-agradecido de toda boa dádiva que desce do Pai das luzes, o exercício fiel do chamado terreno, os olhos atentos, a perspectiva ampla, o coração dilatado — nada disto veio a ser fruído. A vida cristã foi geralmente vista como paralela, por vezes acima e ocasionalmente mesmo em conflito com a vida humana. Nessa percepção, o cristianismo não é como um fermento que se mistura com a massa e leveda o todo.

A grande incerteza

Uma grande incerteza adveio da mistura desses diferentes elementos na vida da fé. Esta foi continuamente conduzida em diferentes direções — a ortodoxa e a pietista, a moraviana e a metodista, a racionalista e a mística — impedindo que tomasse um curso consistente e se desenvolvesse firmemente na graça e conhecimento de nosso Senhor Jesus Cristo. Contudo, ainda mais nocivo à vida espiritual do que essas diferenças no ponto de vista religiosa era o julgamento incisivo da filosofia sobre a capacidade humana de conhecer, juntamente com o impacto da pesquisa histórica sobre as Sagradas Escrituras como a fonte da verdade.

Desde os tempos de Immanuel Kant, uma noção filosófica foi ganhando uma aceitação cada vez maior: o homem, atado como está por uma percepção sensorial finita e limitada, jamais pode alcançar um conhecimento genuíno das coisas invisíveis, eternas. A crítica histórica imprimiu seu selo sobre essa posição ao anunciar a inconfiabilidade e a imprecisão não somente das confissões, mas também das Escrituras dos profetas e dos apóstolos. Assim, não encontramos mais certeza — nem fora de nós, nem dentro de nós. Tudo que é certo é aquilo que vemos com nossos próprios olhos e tocamos com nossas próprias mãos. Tão logo vamos além disso, não há nada que possamos apresentar que tenha autoridade para exigir a subserviência humana. Todo homem é sua própria medida para as coisas que ele não pode ver, e a opinião de um homem é tão válida quanto a de outro. Consequentemente, comamos e bebamos porque amanhã morreremos. Ou ao menos que se permita que todos busquem a salvação a seu próprio modo, pois a religião é uma questão privada. Nesse domínio ninguém tem acesso à verdade.

Essa filosofia da descrença vem ganhando terreno mesmo entre aqueles que confessam a Cristo — mais rapidamente do que se pensa. E massas vivem sob essa mentalidade, sendo internamente lançadas de uma a outra parte pela dúvida, impelidas para cima e para baixo como a onda do mar, não encontrando paz nem repouso. Amiúde aqueles que carregam o nome de crentes ocultam a incerteza em seus corações por trás de uma ruidosa preocupação com todos os tipos de coisas. E os teólogos não poupam esforços para abrirem caminhos através dos labirintos de declarações quanto ao conhecimento das coisas eternas. Como podemos alcançar essa certeza da fé que é essencial para a paz do coração?

4. O CAMINHO PARA A CERTEZA

Uma importante distinção entre ciência e religião é que a primeira pode satisfazer-se com a certeza humana, ao passo que a última exige nada menos que a certeza divina. O objeto da fé deve ser a verdade inteiramente confiável, infalível e eterna, de modo que podemos com ela contar na vida e na morte, pelo tempo e pela eternidade. Na maior parte das questões terrenas, podemos suportar graus menores ou maiores de probabilidade. Mas na religião, que em seu fundamento mais profundo sempre se interessa pela salvação eterna do homem, a certeza total é um requisito indispensável. A base de nossa esperança para a eternidade não pode ser uma palavra humana, um resultado da investigação científica, um ideal moldado por nossa imaginação, ou uma proposição construída sobre o raciocínio humano, pois todos estes são instáveis e falíveis. Eles não podem suportar o edifício de nossa esperança, pois em pouco tempo implodir-se-ia em ruínas. A fé — a fé religiosa — pode, por sua própria natureza, assentar-se numa palavra, numa promessa de Deus, em algo que procede de sua boca e é revelado ao homem quer naturalmente, quer sobrenaturalmente.

Não é, portanto, coincidência, que todas as religiões apelem à revelação. Elas podem traçar sua origem a uma revelação especial ou podem viver com base na revelação contínua, contudo jamais afirmam fundamentar-se na investigação humana, mas somente sobre a autoridade divina. Isto flui da natureza da religião. A revelação é o pressuposto, o fundamento, o lado reverso, o correlato necessário da religião. Uma religião que não mais ouse apresentar-se no nome e na autoridade de Deus perde sua própria essência. Torna-se assim mitologia ou filosofia da religião. Ademais, perde desse modo sua influência sobre as pessoas, que sempre esperam mais da religião do que a mera opinião humana. Uma teologia que não mais se venture a traçar seu dogma para um *Deus dixit* (“Assim diz o Senhor”) solapou seus fundamentos, perdeu sua estabilidade, e logo tombará em ruínas. A revelação, a autoridade divina, é o único pilar no qual a religião pode assentar-se.

Isso não é negar, obviamente, que a religião sempre abusou horrivelmente de sua autoridade. Em parte alguma praticou-se tanto engano, em pequena ou grande escala, sutil ou cruelmente, do que na área da religião. Demagogos exploraram essa autoridade divina para promover seus próprios fins egoístas. Sacerdotes colocaram-se como porta-vozes da vontade de Deus para manter o povo em cativeiro e fazê-los servir à vantagem e poder desses sacerdotes. Superstição, bruxaria, adivinhação e outras barbaridades se entrelaçaram no

pedúnculo da autoridade divina como se fossem plantas parasitas. São incontáveis as injustiças e atrocidades cometidas ao longo da história em nome da religião. Amplo e profundo é o rio de sangue e de lágrimas derramadas por todas as religiões para a maior glória de Deus.

Mas tudo isso em nada depõe contra o fato de que a revelação divina e a autoridade divina são a base da religião. Pelo contrário, esses atos tendem a confirmar essa doutrina, pois homens lutarem entre si até a morte porque estavam convencidos de estarem servindo a causa de Deus e promovendo o interesse do bem maior. Isso mais uma vez aponta para o fato de que, diferentemente da ciência e da arte, a religião exige uma certeza divina. A alma humana pode achar repouso absoluto somente em Deus; satisfaz-se plenamente apenas com uma autoridade infalível. O pregador é, portanto, poderoso só quando traz a Palavra de Deus. Sem esta, sua proclamação não tem influência nem poder. Mas a quem Deus concede o direito de subir ao púlpito erguido sobre as demais pessoas, para mostrá-las a regra de fé e vida, e para ligar seu eterno bem-estar ou pesar a sua aceitação ou rejeição?

Se as coisas assim sucedem, surge uma questão mais importante e ainda mais difícil: Onde e como se pode encontrar essa autoridade divina que adequadamente demanda nosso reconhecimento e obediência?

Ao responder essa questão, começamos admitindo, sem rodeios, que é impossível resolver completamente esse dilema de modo abstrato. Na ciência, pode-se começar isolando a prova introduzida por uma dada proposição, de maneira que todos os demais pressupostos advogados pelo sujeito permaneçam fora da operação. Toda prova pressupõe um ponto de partida comum aos que são a favor e aos que são contrários, um fundamento reconhecido por ambos. É impossível arrazoar com alguém que nega todos os princípios. Tanto as provas quanto os pressupostos sobre os quais se assentam variam de ciência para ciência. São diferentes na matemática e nas ciências naturais; são diferentes nas ciências filosóficas e nas ciências históricas. Diferem em composição, em número, na intensidade e no grau em que depende do sujeito [investigador] e sua atitude.

A prova matemática pressupõe o mínimo; possui portanto a validade mais universal, tem um caráter realmente convincente. A prova lógica parte de muitos outros pressupostos e, como resultado, muitas vezes deixa a outra parte não convencida. A prova histórica faz um apelo ainda mais forte ao sujeito; consequentemente, é em geral fraca, produzindo em muitos casos não mais do que um grau de probabilidade. Porém, independente das provas introduzidas pelas ciências, elas sempre edificam sobre a unidade e a coerência da natureza humana. Daí, também edificam sobre a fé na confiabilidade dos sentidos, na validade das leis da lógica, na existência de uma verdade cognoscível e na veracidade de Deus. Pautam-se em muitos pressupostos metafísicos, lógicos, psicológicos e éticos que são preestabelecidos, autocontidos, autoevidentes e não passíveis de prova, que são porém veículos de toda prova. Aqueles que se aprofundam para além deles a fim de partir da dúvida somente solapam os fundamentos da ciência e tornam toda certeza impossível.

Isso é ainda mais verdadeiro na área da religião. Ninguém jamais cresceu inteiramente privado da religião e da moralidade, de modo a poder encontrar-se agora neutro e imparcial para com todas as religiões. A tentativa de provar a verdade de qualquer religião para tal ente abstrato, exangue, e que existe somente na imaginação seria uma perda fútil de tempo. Todos aprendem a falar certa língua quando criança, e nesta língua recebem todos os tipos de conceitos

religiosos e morais, que, via de regra, retêm até o fim de suas vidas e as quais governam todo seu pensamento e disposição.

O método moderno, que busca estudar todas as religiões sem realizar quaisquer juízos prévios, com a intenção de selecioná-los ao fim, depara-se com todos os tipos de objeções práticas e teóricas insuperáveis. Todo mundo imediatamente vê a impossibilidade dessas tentativas de livrar-se de todas as convicções e preconcepções plantadas no coração pelo nascimento e pela criação antes e durante a investigação científica. Mesmo num descrente consumado, as impressões religiosas da infância continuam a exercer alguma influência. E até faculdades teológicas, embora possam ter sido convertidas em faculdades de religião,[20] continuam a sentir a influência de sua origem ou de seu ambiente católico romano, luterano ou reformado.

Ademais, o método de chegar-se à religião pura por meio do estudo comparado das religiões também merece a condenação teórica em nome da ciência. Todo aquele que estuda as várias religiões sob os auspícios da disciplina científica parte da crença de que elas são algo diferente, algo mais do que uma patologia do espírito humano. Parte-se da verdade da religião como tal, e portanto também da existência de Deus, do valor e da autoridade da metafísica, da ideia de unidade e do desenvolvimento, do plano e do propósito na história da religiões. A fim de estudar-se as religiões, de compará-las entre si e de julgá-las de acordo com seus valores verdadeiros, distintos, precisamos de um critério, uma ideia de religião — não importa quão vago e generalizado — que precede esse estudo e a avaliação, e que o guia e o governa. Uma concepção puramente positivista da ciência é inalcançável não apenas na teologia, mas também na ciência das religiões comparadas.

Além disso, o estudo das religiões tem trazido um importante benefício, isto é, tem lançado luz sobre a superioridade da religião cristã sobre todas as demais religiões. Há, é verdade, alguns grupos dispersos na Europa e na América que atribuem a primazia ao budismo e ao islão, e formalmente migraram-se para estas religiões. E muito maior são as fileiras daqueles que acreditam que não necessitam do cristianismo, que podem levar vidas ricas sem ele, e odiá-lo com todo vigor de suas vidas. Com efeito, incontáveis números estão virando suas costas ao cristianismo em orgulho humanista ou em indiferença prática, buscando satisfação no paganismo.

Contudo, isso em nada diminui o fato de que a constituição religiosa e ética do cristianismo é muito superior a todas as demais religiões. Em nenhuma outra parte, a natureza e a história, o homem e o mundo, o coração e a consciência são pensados com uma verdade tão íntima e tão fiel à realidade

como na religião cristã. Nosso autoconhecimento e nosso conhecimento do mundo atestam continuamente o conhecimento de Deus revelado nas Sagradas Escrituras. Esta é a luz para o caminho que perpassa a criação, e que é ela própria iluminada e confirmada pelo todo da natureza e por toda a história da humanidade. Não temos ideia de o que faltaria, em que terrível pobreza espiritual afundaríamos, caso a religião cristã e toda sua influência e impacto fossem subitamente extirpados de nossa sociedade e cultura. Se a religião cristã não é a verdadeira religião, há todas as razões para desesperar da verdade no domínio da religião. A questão concernente à certeza da fé resume-se, prática e concretamente, nisto: de que maneira a verdade do cristianismo pode ser demonstrada e impressa em nossas almas, de modo que sejamos convencidos?

Há, primeiramente, dois caminhos recomendados. Um é o caminho que, em primeiro lugar, demonstra a verdade da teologia natural por meio das provas da existência de Deus e da independência e da imortalidade da alma; essa abordagem então extrai as provas para a verdade do cristianismo da confiabilidade dos apóstolos, das profecias e dos milagres das Escrituras Sagradas, dos ensinamentos e da vida de Jesus, da continuidade e da difusão da igreja *etc*. Este método busca convencer-nos mediante métodos racionais, científicos.

Essa via não é interdita, nem é impossível, nem é inútil. Mesmo os profetas, apóstolos e o próprio Jesus usaram-na para levarem seus ouvintes à fé. Os milagres de Jesus são sinais de sua Filiação, e ele exige a crença em sua pessoa, que o Pai está nele, e ele, no Pai, por causa das mesmas obras que fez (João 10.38). Teólogos cristãos sempre fizeram uso dessas provas a fim de silenciar oponentes e abrir o caminho para a fé. Eles dão aos defensores do cristianismo as armas para repelir todos os tipos de ataques científicos. Essas provas permitem-lhes defender-se habilmente contra a crítica que sujeita à ciência o objeto de sua fé. E cristãos são capazes de demonstrar que se pode dizer tudo isso — e geralmente muitas outras coisas — mais em apoio à fé do que à descrença.

Portanto, trata-se de um equívoco privar-se dessas provas em razão da dúvida e da desconfiança, refugiando-se no bastião do misticismo e do agnosticismo. Qualquer um que se desespere de antemão de sua causa torna-se inapto para a batalha e prepara-se assim para a derrota. Na arena científica, de igual modo, crentes são convocados a dar razão da esperança que está neles e, confiando seguramente na Firmeza de sua própria causa, calar seus oponentes e repelir seus ataques.

O cristianismo tem, afinal de contas, um lado histórico. Ele compreende os

pensamentos eternos de Deus conforme adentraram em formas temporais. Seu ponto focal é a encarnação do Verbo e ele repousa sobre a revelação com uma longa e rica história que abarca parte do mundo como um todo, e, como tal, é acessível ao estudo histórico. Embora as provas possam ser insuficientes para levar alguém a crer na verdade do cristianismo, por outro lado, porém, a crença naquela verdade certamente não teria direito de existir caso se pudesse provar que essa revelação não é histórica. Pois a fé não é somente confiança, mas também conhecimento e assentimento, e não pode subsistir por fábulas engenhosamente concebidas.

As provas para o testemunho divino das Sagradas Escrituras ao menos possuem o poder de tornar claro que crer não é irrazoável ou absurdo. Certamente não nos é possível recorrer a provas matemáticas, mas estas não estão disponíveis em qualquer área da história. A história não é um problema matemático. Entretanto, as características internas e externas da revelação sem dúvida somam em número e força contra o que se lhe opõem.

Inúmeros argumentos foram apresentados ao longo dos anos para desafiar a genuinidade e confiabilidade das Sagradas Escrituras, porém muitos logo mostraram-se inconvincentes e tiveram de ser abandonados. Adolf von Harnack (1851-1930) declarou que já havia passado da hora em que poderíamos ver nos mais antigos escritos cristãos um tecido de enganos e distorções, pois os relatos que temos sobre a origem do cristianismo são corretos num esboço geral. As descobertas arqueológicas egípcias e assírias estabeleceram, além de qualquer dúvida, que todas as afirmações acerca da ausência de cultura nos dias de Moisés e da impossibilidade de que o Decálogo tivesse sido dado nessa mesma época são completamente indefensáveis. Se, nas Escrituras, estamos lidando com a história ordinária, e o egoísmo pecaminoso e a dureza de coração humana não exercem nenhum papel, as provas para sua veracidade seriam tidas, de modo geral, como suficientes. A culpa para a descrença do homem encontra-se não em Deus e em sua revelação, mas no próprio homem.

Entretanto, em razão da inclinação subjetiva do coração humano, todas as provas são insuficientes para levar o homem a crer. A própria palavra do Evangelho carece de poder para isso. Como então essa palavra poderia ser fortalecida por provas humanas para a sua verdade? Essas provas são usualmente de natureza ora mais, ora menos científica e são o resultado de uma grande quantidade de estudo e reflexão. Antes de serem descobertas, elas não poderiam, é claro, ser úteis. Agora que existem, elas são geralmente conhecidas e compreendidas somente pelos mais profundamente educados. Além disso, uma investigação mais pormenorizada e uma reflexão mais séria podem roubá-las parte ou mesmo toda sua força. Elas são, portanto, de importância em qualquer empreendimento científico, mas, para a religião, têm somente um valor limitado, pois a vida religiosa de ninguém é baseada ou sustentada por tais provas. E devemos ser gratos por isso. A revelação que nos é dada na Palavra de Deus é para todos, para os doutos, também para o homem comum. Sua verdade não se articula em investigações científicas que são acessíveis apenas aos sábios e aos doutos.

É por isso que a revelação possui um caráter inteiramente único. É história; consiste de palavras e fatos que adquiriram um lugar na vida e na história da humanidade. Mas todo seu desenvolvimento é governado por uma ideia especial, divina. A revelação é um organismo com vida própria. Operando nele estão poderes que não são terrenos mas celestiais, não temporais porém eternos, não humanos mas divinos. É carne em sua plena manifestação, mas essa carne é habitada pelo Verbo, que está com Deus e que é o próprio Deus. Não é apenas uma testemunha sobre eventos do passado que não mais dizem respeito a nós; como uma testemunha dos maravilhosos feitos de Deus em dias já idos, é uma palavra que mesmo agora ainda prossegue vinda de Deus em direção ao homem, chamando-o de volta à comunhão com ele.

Assim como a história em geral não é uma simples soma de incidentes mas uma unidade orgânica de eventos inter-relacionados amarrados por uma única ideia, de igual modo as palavras e fatos que pertencem à esfera da revelação compreendem um sistema governado por um único pensamento, um plano, um objetivo. O indivíduo que não entende esse ponto não entende a revelação. Ele corta o coração, a alma e a vida do organismo e é deixado com nada senão um esqueleto seco que se despedaça e assim é destinado à sepultura. Dessa forma, as palavras e os fatos, que extraem seu valor da revelação, perdem

seu sentido e significado, porque precisam então ser explicadas num nível natural e julgadas pelos padrões humanos. O resultado inevitável é que a unidade das Escrituras, a unidade da fé, a unidade da igreja e a unidade da teologia desaparecem.

Se a história da revelação não é apreendida nem descrita do ponto de vista de sua própria ideia, ela também deixa de ser história no sentido habitual, natural, da palavra. As Sagradas Escrituras constantemente nos decepcionam, caso sujeitemo-la às mesmas demandas que impomos sobre outras fontes históricas. Certamente os livros do Antigo Testamento não nos permitem escrever uma história ordinária de Israel. Os Evangelhos são igualmente insatisfatórios para a [construção] de uma narrativa contínua da vida de Jesus. E as Epístolas constantemente nos desapontam caso usemo-las a fim de nos familiarizarmos com as vidas dos apóstolos ou com a história da igreja durante o século I. Todos esses escritos são compostos a partir do ponto de vista da fé. Nenhum deles é o produto de uma pretensa investigação destituída de pressupostos, científica e histórica. Todas são os testemunhos de crentes. Quem quer que tente escrever uma história regular de Israel, ou de Jesus, ou dos apóstolos à parte da ideia da revelação ver-se-á constantemente forçado a recorrer a hipóteses, a preencher as lacunas com conjecturas, a emendar, a criticar e a registrar as fontes, com o intuito de obter um todo contínuo.

Partindo-se do caráter especial da revelação, segue-se diretamente que as provas científicas razoáveis são insuficientes para estabelecer a verdade da religião cristã para além da dúvida razoável, tal como nos eventos históricos ordinários. Todas essas provas apenas tocam os fatos externamente e não penetram em seu coração e em sua essência. Nas palavras de Nathasius, elas levaram-nos ao túmulo vazio, mas não ao Salvador vivo. No máximo, conduziram a uma fé histórica. No esquema católico romano, isto é o suficiente para receber a graça sobrenatural através do batismo, e mesmo dentro do protestantismo não é de todo privado de importância; contudo, não se trata de fé genuína, verdadeira.

A fé histórica reduz a revelação à história ordinária que ocorreu no passado, mas não nos diz mais respeito. Remove da Palavra de Deus aquilo que é o âmago e que ainda hoje faz dela um evangelho, as boas novas da salvação. Não é nada mais senão um assentimento racional a alguns eventos passados, sem qualquer comprometimento do coração e sem uma mudança da direção na vida do indivíduo. A Igreja Católica Romana também afirma que tal fé é insuficiente para a salvação. De acordo com a confissão católica romana, essa fé deve ser suplementada pelo amor e receber sua forma e características do amor, a fim de

justificar e santificar o homem. Esse suplemento, porém, não introduz nenhuma mudança real na essência da fé. Faz com que o caráter histórico habitual da fé permaneça inquestionável; de um modo questionável desloca o ônus da fé para o amor, do evangelho para a lei, da religião para a moralidade.

Opondo-se a isso, a Reforma assumiu a posição de que a revelação não é simplesmente uma narrativa de eventos passados, mas a palavra de Deus para nós. Portanto, a fé não era apenas assentimento à verdade dos relatos históricos, mas uma confiança sincera nas boas novas da salvação. A Reforma, por meio disso, restaurou o caráter *revelador* da revelação, e, à fé, a relação pessoal entre Deus e homem. Mais uma vez, fez de ambos religião.

A solução liberal

Por todas essas razões que citamos em oposição às provas históricas, muitos teólogos, seguindo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), começaram a defender outro método de demonstrar a verdade da religião cristã e de conduzir as pessoas à certeza da fé — o método da experiência. Esse método sustentava que a revelação que nos fora dada nas Escrituras, particularmente na pessoa de Cristo, porta um caráter único. Não é um produto de proposições científicas que podem tornar-se aceitáveis à razão mediante provas. Nem é uma simples doutrina que exige apenas a concordância intelectual. Não, a revelação escriturística é vida; possui um conteúdo ético-religioso, que serve para tornar um homem sábio para a salvação, para torná-lo independente do mundo, para que possa permanecer na liberdade da glória dos filhos de Deus.

A verdade dessa revelação pode, portanto, ser reconhecida apenas pela consciência, pelo coração, pela vontade. Deve ser experienciada na prática; experiencialmente conhecida; deve-se senti-la na alma. Acaso as Escrituras não dizem que apenas os puros de coração verão a Deus? Somente aqueles que nasceram de novo entrarão no Reino dos Céus? Só aqueles que fazem a vontade do Pai celestial confessarão que Jesus não falou de si mesmo, antes, seus ensinamentos provêm de Deus.

O evangelho de Cristo não se dirige primeiramente ao homem enquanto ser moral. Confronta-o com a escolha ética de permanecer sujeito ao mundo e ao pecado, ou a participar na nova vida de liberdade que procede da influência da imagem de Cristo nas Escrituras e na igreja. Aqueles que se unem na fé da igreja e permitem-se ser influenciados pela imagem de Cristo terão uma experiência salvífica. O evangelho conforta a consciência, traz paz ao coração, fortalece a vontade, e presenteia a pessoa, em sua inteireza, com o poder de viver uma nova vida. Essa experiência assegura-nos da verdade da religião cristã, da revelação da graça de Deus em Cristo, e de nossa própria cidadania no Reino dos Céus.

Entre aqueles que baseiam a verdade do cristianismo e a certeza da salvação em tal experiência, há uma nítida diferença no caráter, assim como no conteúdo de sua experiência. Alguns têm em mente uma experiência que é o fruto da operação especial do Espírito Santo. Outros olham-na como um produto da imagem de Cristo conforme esta nos fala nas Escrituras e continua vivendo na igreja. Outros, ainda, veem-na como não muito mais que um desenvolvimento ulterior das experiências religiosas e morais pelas quais todos passam em seu coração e em sua consciência de tempos em tempos.

De semelhante modo, há também grandes diferenças sobre o conteúdo de tais experiências. Há aqueles que buscam construir toda uma dogmática confessional sobre ela, por exemplo, uma luterana. Outros inferem a partir dela a verdade ético-religiosa das Escrituras, ou a doutrina da pessoa e obra de Cristo. E ainda outros creem que essa experiência apenas estabelece a vida interior de Cristo, isto é, a grandeza ética de Jesus, à parte de seus milagres, de seu nascimento sobrenatural, de sua ressurreição e ascensão. Harnack chega mesmo a afirmar que a pessoa de Cristo não pertence ao evangelho original.

Esses pontos de vistas divergentes acerca da natureza e do conteúdo da experiência religiosa tornam claro que, nesse ponto, devemos distinguir cuidadosamente entre a verdade e o erro, e mantermo-nos em guarda contra o entendimento equivocado. A partir de uma reflexão mais profunda, convencemo-nos cada vez mais disso, pois se tomarmos a experiência como sinônimo de percepção sensória — como fazemos quando falamos de ciências experimentais — , então não há lugar para experiência no conhecimento religioso. O conteúdo real da fé cristã — quer tomada no sentido mais amplo, quer tomada no sentido mais restrito para incluir somente as verdades morais ou também a pessoa de Cristo, a Trindade, a encarnação e a propiciação de Cristo — encontra-se inteiramente além da experiência. Não pode ser vista nem ouvida, mensurada ou pesada. E é completamente impossível estabelecer a verdade dessa fé por experimento.

Se a experiência é tomada no sentido de experiência interior, é verdade, para além de qualquer dúvida, que a fé cristã traz consigo um copioso número de experiências. Sentimentos de culpa, inquietações acerca do pecado, acusações da consciência, temores em relação à morte e à eternidade, a necessidade de redenção, a esperança em Cristo, a paz em seu sangue, a reconciliação com Deus, a comunhão com ele mediante o Espírito Santo, o consolo do coração, a alegria da alma — antegozos da vida eterna e várias outras experiências humilhantes e reconfortantes — , todas estas experiências, em maior ou menor grau, são partes da vida daqueles que seguem o caminho cristão da salvação. A fé cristã desperta todo um mundo de emoções no coração humano, variando numa escala que vai desde gemidos de absoluto quebrantamento ao cântico jubiloso de exultação bem-aventurada.

Porém todas essas experiências pressupõem, acompanham e seguem-se à fé. Elas não são o fundamento desta, nem a precedem. Aquele que não crê nos ensinamentos das Escrituras acerca do pecado e não os reconhece como uma revelação da parte de Deus também não será subjugado por um senso de culpa. Aquele que não confessa Cristo como o Salvador do mundo não buscará propiciação para o pecado em seu sangue. De semelhante modo, aquele que não crê no Espírito Santo não provará jamais de sua comunhão. E aquele que duvida da existência de Deus não pode se regozijar em ser seu filho e herdeiro. Aqueles que se aproximam de Deus devem, em suma, crer que ele existe e que se torna galardoador dos que o buscam.

Todas essas verdades, que formam o conteúdo da fé cristã, são também por sua própria natureza impossíveis de serem experienciadas pessoalmente. Elas não são, afinal de contas, ideias inatas; não podemos extraí-las do tesouro escondido em nossos corações simplesmente por meio do pensamento mais aprofundado. Somente podemos aprender acerca delas, caso outro alguém nos ensine. Ninguém sabe naturalmente que Deus é o Todo-Poderoso, Criador do céu e da terra, que Jesus Cristo é seu Filho unigênito, concebido pelo Espírito Santo, nascido da virgem Maria, que sofreu sob Pôncio Pilatos, morreu, foi sepultado, desceu ao inferno, ressuscitou, subiu ao céu, e está sentado à direita de Deus Pai, Todo-Poderoso, de onde virá para julgar os vivos e os mortos, que o Espírito Santo regenera o homem e o conduz à verdade, que há uma só igreja santa, católica, à qual a graça de Deus concedeu os dons da comunhão dos santos, o perdão dos pecados, a ressurreição do corpo e a vida eterna.

Tratava-se de uma prática comum concluir a ressurreição a partir da experiência dos filhos de Deus. E o poder da ressurreição é, de fato, revelado nos crentes. A vida nova, espiritual, flui para eles a partir dessa fonte. Eles foram regenerados para uma viva esperança, mediante a ressurreição de Jesus Cristo. A fé, o perdão de pecados, a esperança da glória, o morrer em Cristo assentam-se sobre a ressurreição, e sem esta as experiências não seriam nada além de ilusões vãs.

Entretanto, é enganoso pensar que a realidade da ressurreição de Jesus pode ser deduzida da nova vida dos filhos de Deus à parte das Escrituras. O cristão sabe que deve sua nova vida à ressurreição de Cristo somente em razão do testemunho apostólico. Este é o único modo pelo qual ele pode chegar a saber disso aqui na terra. A experiência interior do poder da ressurreição de Cristo pressupõe a fé nessa ressurreição. Sem ela, o crente não reconheceria essa experiência por aquilo que é.

O método que busca deduzir os fatos objetivos da cristandade a partir da experiência religiosa da igreja refletindo a partir do efeito em direção à causa deve ser rejeitado. As Escrituras Sagradas jamais nos apontam para essa direção. Em 1 Coríntios 15, Paulo de fato assinala à igreja de Corinto a unidade indissolúvel entre as bênçãos que os crentes compartilham na ressurreição de Cristo e esta ressurreição em si. Mas ele o faz apenas após estabelecê-la e confirmá-la com o testemunho das Escrituras e a manifestação do Salvador ressurreto. As Sagradas Escrituras jamais fazem com que um crente dependa apenas de si próprio. Elas sempre o vinculam à palavra objetiva — à lei e ao testemunho. Se eles não falam segundo essa palavra, eles não têm a luz da aurora. Se rejeitaram a palavra do Senhor, que tipo de sabedoria possuem? A igreja está edificada sobre o fundamento dos apóstolos e dos profetas. Paulo ameaça com a maldição divina todo aquele que prega outro evangelho.

Não se pode replicar citando as palavras dos samaritanos, que disseram que não mais criam somente com base naquilo que a mulher junto ao poço lhes havia dito, mas sim porque eles ouviram o próprio Cristo e sabiam que ele era verdadeiramente o Salvador do mundo. Podemos certamente concluir disso que, no evangelho, tudo se resume à fé pessoal, à convicção individual. Mas isso de modo nenhum sugere que a fé é independente ou que deva gradualmente tornar-se independente do testemunho dos apóstolos. Os apóstolos têm uma tarefa em relação à igreja muito diferente da que a mulher junto ao poço tinha para com as pessoas de sua cidade. Eles logo conheceram Jesus; ouviram suas palavras e viram seus atos. Nós, porém, não nos encontramos com Jesus; não podemos ouvi-lo ou vê-lo senão no testemunho dos apóstolos. Nossa comunhão com Cristo está vinculada à nossa comunhão com suas palavras.

João testifica que os crentes recebem, graças a Deus, a unção do Espírito Santo e, portanto, sabem de todas as coisas, e não têm necessidade de que alguém lhes ensine. Porém isso também não significa que os crentes podem trazer à tona a verdade a partir de si mesmos por meio do raciocínio. Os crentes para quem João está escrevendo já haviam ouvido a proclamação do evangelho. Eles sabiam seu conteúdo e talvez não tinham a necessidade de que alguém lhes ensinasse mais do que aquilo que estava de acordo com os conteúdos do evangelho. Eles tinham somente de manter-se com o que haviam ouvido desde o princípio, e eles permaneceriam no Filho e no Pai. O que os apóstolos viram e ouviram, eles proclamavam; de modo que aqueles que criam podiam ter

comunhão com eles e com o Pai e seu Filho, Jesus Cristo.

Essencialmente, todas as verdades da fé cristã vêm ao homem a partir de fora. Elas são-lhe conhecidas apenas por meio da revelação, e tornam-se sua possessão só quando ele as aceita como uma criança na fé. Portanto, a fé, incluindo a fé genuína e salvífica, sempre envolve o conhecimento. Não um conhecimento imediato, direto, não um conhecer de face a face, não pela vista. Não um conhecimento obtido por meio da investigação pessoal; por meio do argumento e da prova; mediante a observação e o experimento. Antes, um conhecimento obtido de um testemunho confiável. Só quando conhecemos e reconhecemos a verdade dessa maneira é que ela pode evocar a confiança e despertar diferentes tipos de experiências no coração. Enquanto a fé cristã retiver sua singularidade, esse elemento de conhecimento e de assentimento não pode ser negado. Somente quando a fé é completamente usurpada de seu caráter cristão e conteúdo, ela pode perder esse elemento, mas então ela também deixa de ser um conceito religioso. No racionalismo, que ainda se apega à trilogia de: Deus, virtude e imortalidade, o ponto focal não é mais a fé, mas as obras; não a religião, mas a moralidade.

A inadequação do método da experiência é demasiadamente evidente, porque, em várias ocasiões, pode-se deduzir tudo ou nada a partir dele, e não de modo injustificado. Todas as religiões despertam emoções e experiências religiosas. Se elas dão-nos o direito de concluir a verdade dessa fé e de seu conteúdo em linguagem filosófica, se os julgamentos de valor são o fundamento e a prova de julgamentos do ser, então o budista pode concluir a verdade do nirvana a partir de sua experiência, o místico muçulmano, de semelhante modo, a realidade de seu céu sensível, e o católico romano, o direito ao culto da virgem Maria. Todos eles poderiam concordar com Zinzendorf, atribuindo este fundamento último para suas fés: *Es ist mir so, mein Herz sagt mir das* (Para mim é assim; meu coração me diz).

Quando voltamo-nos aos elementos essenciais, esse método experimental assemelha-se ao do pietismo, que invertia a ordem e fazia da experiência o fundamento da fé. Há uma diferença, todavia. O pietismo usou esse método contra a ortodoxia morta e não pretendia lançar dúvida sobre a verdade objetiva da religião cristã. Nos últimos tempos, contudo, esse método tornou-se atrativo porque perdeu-se a certeza da fé, e ele foi visto como o único caminho para restaurá-la.

Esse método surgiu após Kant restringir as capacidades cognitivas do homem ao mundo sensível e após a crítica histórica ter lançado dúvida sobre a verdade das Escrituras. É um filho da descrença, mas abriga a esperança oculta

de ser capaz de salvar alguma fé. É uma esperança oculta de que a ciência respeitará a santidade interior da alma e deixará que a árvore da religião ali permaneça imperturbada. Concede tudo — o mundo inteiro, a natureza, a história, e quase a totalidade do homem com seus sentidos e percepções, memória e imaginação, entendimento e razão — às ciências positivistas, contanto que lhe seja permitido reter um lugar pequeno e modesto para a fé nas profundezas do coração humano. Para esse fim, rende baluarte após baluarte, permitindo que o homem realize sua própria emancipação e secularização até mesmo à maior parte da teologia e da dogmática. No pensamento de seus intérpretes mais consistentes, é deixado com nada mais do que alguns conceitos religiosos universais.

Esse método experimental, portanto, não conduz ao fim pretendido. Tenta sustentar o caráter religioso da revelação, mas torna seu conteúdo dependente da experiência do crente, correndo assim o risco de perder toda verdade objetiva. Entretanto, devemos ser gratos com a lembrança de que o cristianismo não é ciência nem filosofia, mas religião. Não há, de fato, provas científicas ou argumentos filosóficos que possam levar o homem a aceitar o evangelho. Falando de maneira geral, vale a regra, conforme dissemos, de que tu não podes argumentar com alguém que opõem nos princípios a ti.

Isso é especialmente válido na área da religião, porque o evangelho apresenta-se como estando acima e em oposição ao homem natural. O evangelho é para esse homem, mas não segundo seus pensamentos e inclinações; afirma ser de origem divina e portanto exige uma inclinação diferente daquela do homem ao nascer. Se o homem pudesse ser coagido a aceitar a Palavra de Deus por meio do raciocínio científico, o evangelho não ganharia, antes perderia força. Seria desse modo roubado de seu caráter especial, de sua origem divina, de seu conteúdo religioso, e de seu propósito salvífico, e seria reduzido a um nível ordinário, falível, racional e humano.

Se nem o argumento racional nem a experiência moral podem explicar como a fé cristã vem a ser, surge a questão se não há um caminho melhor no qual o homem possa ser conduzido a abraçar confiantemente a verdade revelada em Cristo. E então devemos, antes de tudo, lembrar-nos que o evangelho, a despeito de como seja visto ou interpretado equivocadamente, e independente de toda oposição, ainda continua a ser pregado de século em século, e, não obstante todas as diferenças de interpretação, tem como seu principal conteúdo que Jesus Cristo veio ao mundo para salvar pecadores. É este o modo que o evangelho defronta todos que tiveram contato com ele, seja cedo ou tarde, seja jovem ou velho. Quer o indivíduo aceite-o, quer rejeite-o, o evangelho vem até ele exigindo fé e arrependimento. Este é um fato inalterável. Que o evangelho se nos faz conhecido, confrontando-nos com o chamado para crer e arrepender-nos, não depende de nossa vontade, mas de um decreto de Deus. É ele que nos destina a nascer de pais cristãos, a ser criados num ambiente cristão, e sem qualquer mérito de nossa parte familiariza-nos com o caminho da salvação em Cristo.

Para resumir, existe uma única igreja santa, católica, que, enquanto coluna e baluarte da verdade, sustenta o mistério da piedade: Deus foi manifestado na carne, justificado em Espírito, contemplado pelos anjos, pregado entre os

gentios, crido no mundo, recebido na glória. O testemunho da igreja sem dúvida seria mais forte e seu impacto, mais poderoso, se todos os discípulos de Jesus fossem um, como o Pai está em Jesus, e ele, no Pai. Então o mundo seria quase forçado a confessar a despeito de si mesmo que Cristo fora enviado pelo Pai. Mas ainda agora, não obstante todas suas divisões internas, a igreja é um fundamento e baluarte da verdade em meio ao mundo. O que a divide, não importa quão grave seja, é sempre menos do que a mantém unida e a unifica. Quanto mais autoconsciente e ousada torna-se a descrença, mais a igreja cristã congrega suas fileiras contra o inimigo comum. O que ela deve salvar e defender é uma possessão santa, espiritual. E, ao mundo, sua confissão soa como a voz de muitas águas dizendo que não há outro nome dado debaixo do céu pelo qual importa que sejam salvos senão o nome de Jesus.

O Espírito do Senhor é ativo nessa confissão, convencendo o mundo do pecado, da justiça e do juízo. Deus não se deixou sem testemunho na natureza. Ele não prova sua existência e não a faz dependente de nossa investigação, mas ele dá testemunho de si mesmo em nossos corações e consciências, por meio da natureza e da história, da vida e do destino, e este testemunho é tão poderoso que nenhum homem pode evitá-lo, ninguém pode continuar a resisti-lo.

Pode haver todos os tipos de objeções a serem levantadas contra a existência de um Deus pessoal. De acordo com nossa limitada percepção, é possível que haja inúmeros fenômenos e eventos que não se coadunem a essa existência. Contudo, é um fato estabelecido para cada ser humano. O mesmo é verdade para o evangelho de Cristo. Ele existe; é trazido até nós por várias maneiras e em circunstâncias amplamente diversas; chega até nós a cada momento da jornada de nossa vida.

E isto traz-nos à segunda coisa da qual nos deveríamos lembrar: o evangelho jamais deixa de causar impressão em nossos corações. A única influência apropriada à Palavra de Deus, considerada em si mesmo como *palavra*, é, pela natureza do caso, uma influência moral. Ela pode causar uma impressão sem moldar a vontade e mudar o coração. No entanto, não é um som vazio ou um címbalo que retine. Ela jamais volta vazia, antes cumpre tudo aquilo que o Senhor a enviou para realizar. É, em si, uma luz para o caminho e uma lâmpada para os pés, mesmo que em razão da cegueira de seus olhos o homem não seja capaz de vê-la. Embora isso não faça com que sua verdade dependa do raciocínio e da prova, a Palavra de Deus também não se esquiva deles. Justamente no momento em que, em nossa sabedoria, julgamos tê-la demonstrado como sendo loucura, ela revela-se como a sabedoria e o poder de Deus. Ela não se dirige, como toda a ciência humana, à nossa razão, a fim de ser

estudada e somente então aceita como verdade ou rejeitada como erro. Nem mesmo deseja ser julgada por nossos critérios e justificada perante nossos tribunais. Antes, eleva-se muito acima de nossa percepção, afirma-se como o juiz de nossos pensamentos e desejos, e convoca-nos com tudo que somos e possuímos ao seu tribunal. A Palavra de Deus dirige-se ao homem em sua totalidade, a seu entendimento e à sua razão, a seu coração e à sua consciência, ao indivíduo em seus recônditos ocultos, ao âmago de seu ser, ao homem em seu relacionamento com Deus. De sua parte, nada assume senão que o ser humano é um pecador que necessita de reconciliação, e paz, e salvação. E os promete e os concede a ele por meio da fé e do arrependimento.

Em ambos os aspectos o evangelho responde à ideia perfeita e mais bela de religião que podemos conceber por nós mesmos. Pois, por um lado, nada mais é que as boas novas da graça e da salvação. Não apresenta uma única demanda — não há um requisito de idade ou geração, de raça ou de língua, de classe ou de riqueza. Não propõe condições, nada pede, nada exige, não é lei, mas o oposto de toda lei. É amplamente humana e completamente universal, porque não pressupõe senão aquilo que é comum a todos os homens, a saber, a necessidade de ser livre da miséria do pecado. Em consonância a isso, por outro lado, o evangelho não confronta o homem com nenhuma outra coisa a não ser uma escolha moral, a escolha de aceitar o dom da graça de Deus em fé ou de rejeitá-la com a dureza do coração.

Fé como opção ética

Que a diferença entre crença e descrença não é simplesmente de percepção mas de opção ética, é algo testificado pela consciência de todo mundo que vive pelo evangelho. Todos são, de tempos em tempos, afligidos por um senso de culpa e de miséria. Nos melhores e mais sagrados momentos da vida, surge involuntariamente a questão se o evangelho pode não ser a verdade divina. Um descrente jamais está seguro. Como pode alguém que coloca sua confiança no homem crer com inabalável convicção que Jesus Cristo não veio ao mundo para salvar os pecadores? Quem arriscaria seu nome e sua reputação, suas possessões e sua vida por uma fé tão negativa? Quem ousaria, quem seria capaz de encaminhar-se jubilosamente ao martírio com tal negação em seus lábios? Uma negação não inspira mártires, o que demonstra que, em sua base e origem mais profundas, a negação não está na reflexão racional, no raciocínio filosófico, ou na dúvida crítica, mas na dureza do coração. E essa culpa moral da descrença também reforça a verdade do evangelho. Pois nenhuma religião pode ser a verdadeira religião se, quando dela escarneço, não me fizer culpado, em minha consciência, perante Deus.

A opção a favor ou contra o evangelho envolve uma decisão moral, porque as promessas abarcadas no evangelho excluem toda compulsão. Não se constrange ninguém a crer contra sua vontade. A fé é uma função do entendimento que foi levado, pela vontade, a reconhecer a verdade do evangelho. O homem em sua inteireza encontra-se, pois, envolvido na crença — com sua razão, com sua vontade, com seu coração, no âmago de seu ser, nas mais profundas partes de sua existência. Sabendo-se culpado e perdido, o homem, na fé, rende-se inteiramente à graça de Deus em Cristo. Ele cessa de lutar a guerra que há tempos travava em sua consciência contra o testemunho do Espírito Santo. Ele leva, cativos, todos seus pensamentos à obediência de Cristo. Conforme dissemos anteriormente, o que está em questão na religião é sempre o interesse supremo, o sumo bem que o homem reconhece para si, para sua própria vida, para a preservação de sua alma. A religião cristã ensina-nos que o sumo bem para o homem encontra-se somente em Deus, na comunhão com ele, na salvação celestial. A fé é uma questão inteiramente pessoal, um reatamento dos vínculos que ligam a alma a Deus, uma renúncia de todas as coisas criadas para depositar toda a confiança em Deus, seja na vida ou na morte. A fé é uma desatenção às coisas que se vê a fim de levar em conta aquelas que são invisíveis porém eternas e imperecíveis.

A natureza da fé também deixa claro que é necessário outro poder para mover o homem à fé, além da influência moral que procede do evangelho. A fim de crer livre e voluntariamente com toda sua mente, o homem necessita de um novo coração e uma vontade mudada. Quem pode iniciar essas mudanças? A palavra pode servir como meio, e as provas racionais e morais podem servir para recomendar a fé à consciência humana. Porém, em última análise, ainda que tomadas conjuntamente, elas não são capazes de efetuar, no coração do homem, a fé que o faz voltar-se de toda realidade criada e que lhe permite depositar sua confiança somente em Deus. As Escrituras colocam esse testemunho em primeiro plano, anteriormente a toda experiência. A carne e o sangue não revelam os mistérios do Reino dos Céus, só o Pai de Jesus, que está no céu. É-lhe aprazível ocultar essas coisas dos sábios e entendidos, e revelá-las aos pequeninos. Num primeiro momento, isso pode parecer ilógico, todavia é bastante razoável. Assim como o conhecimento somente se dá quando o objeto conhecido e o sujeito cognoscente são condizentes, assim o verdadeiro conhecimento de Deus é possível apenas mediante a fé, que ele mesmo desperta em nossos corações. Ninguém conhece o Pai senão o Filho e a quem o Filho deseja revelá-lo. Isto, todavia, não deveria nos desencorajar e incitar-nos a indagar: Sendo assim, quem pode ser salvo? A todos os homens, mesmo os mais perdidos e caídos, é oferecido a grande consolação de que, em Deus, tudo é possível.

A experiência de todos os crentes confirma esse testemunho das Escrituras. Não importa como eles possam discordar e como suas crenças possam divergir, em suas orações ou louvores todos os crentes confessam perante a face de Deus que eles devem sua fé e sua esperança à sua graça somente. Eles não podem explicar, de outra maneira, como a obtiveram. Todas as origens estão ocultas no véu de mistério; todo nascimento é nascimento da luz para a escuridão.[21] O vento sopra onde quer, ouves a sua voz, e não sabe para onde ele está indo. Assim é todo o que é nascido do Espírito de Deus. O homem cego de nascença só poderia testificar: eu era cego e agora vejo. É desse modo que o homem que veio a Cristo em fé vê e julga e avalia todas as coisas de maneira diferente. Aquilo que antes lhe fora loucura, ele agora honra como sabedoria divina. O que ele rejeita como uma ofensa, ele agora considera como sua maior alegria. Embora tudo possa opor-se a isto, embora tudo aparentemente contradiga-o, embora todo o mundo e sua consciência devam acusá-lo de que ele pecou gravemente contra todos os mandamentos de Deus e ainda está inclinado para toda sorte de mal, o crente pode apenas testificar que, por sua graça somente, Deus deu-lhe a justiça de Cristo e reconhece-a como pertencendo a ele

(o homem), como se este jamais tivesse pecado, como se o próprio homem tivesse cumprido a obediência absoluta que Cristo realizou por ele. Desse modo, a fé é um ato de energia moral, um ato do poder espiritual mais elevado; é a obra de Deus *par excellence*, já que é seu dom mais precioso e mais glorioso. A fé apega-se a Deus como que vendo o Invisível, conhecendo o amor divino, dependendo de sua graça e esperando nele fidedignamente.

Partindo desse centro, o crente sente-se em comunhão com os santos; ele está cada vez mais vinculado a toda verdade, ao testemunho pleno, rico, dos apóstolos e dos profetas, à totalidade das Sagradas Escrituras enquanto Palavra de Deus. Esse vínculo da alma às Escrituras indubitavelmente possui um caráter místico, assim como todo amor e todas as inclinações do coração, mas nem por isso é irracional e infundamentado. É verdade que a fé não aceita, de modo nenhum, somente aquilo que experienciou ou que pode inferir de sua própria experiência interna, porque as emoções, geralmente, e ainda mais nos crentes, trilham seu caminho muito atrás da fé. A revelação de Deus nas Escrituras não foi dada a um único membro da igreja, mas à igreja de todas as eras, em todos tempos e em todas circunstâncias, para ser uma fonte da verdade e um meio de graça.

Mas a fé não aceita cegamente tudo que um filósofo ou um artista, uma igreja ou um sacerdote, apresentam como verdade. Atualmente muitos buscam trilhar uma via média, valendo-se da certeza subjetiva e do conforto da religião, enquanto abrem mão de sua verdade objetiva e cognoscibilidade. Isto transforma a religião numa questão privada, uma necessidade psicológica: tudo que alguém considera útil e necessário crer num dado momento e espaço é tido como verdadeiro.

Mas se a religião no sentido objetivo não existe ou é incognoscível, sua certeza subjetiva é uma ilusão. Se Cristo não ressuscitou dentre os mortos, toda pregação é vã e, de igual modo, toda fé. A fim de ser aceitável à fé, uma palavra deve apresentar-se, confirmar e ser selada como uma palavra vinda de Deus. Desde seu início mesmo, e conforme o retorno da Reforma às Escrituras novamente tornou claro, a fé tem um caráter religioso. Não é, primeiramente, um conhecimento histórico que é posteriormente suplementado e completado pela confiança ou pelo amor. Desde o início é um estado religioso, um conhecer prático, um conhecimento que se aplica a mim, uma apropriação das promessas que Deus fez a mim.

Mas tal apropriação é possível somente se uma palavra se apresenta e confirma-se a mim como uma palavra vinda de Deus. Se as Escrituras não são nada mais do que uma narrativa de eventos passados, poder-se-ia ser aceita apenas com bases históricas por uma fé histórica. Porém, embora *também* seja história, na medida em que a história é mais do que uma narrativa, é uma palavra vinda de Deus que vem até o homem conclamando-o à fé e ao arrependimento.

Como tal, pode ser conhecida por meio da fé genuína. Todo aquele que aceita seu testemunho confirma que Deus é fiel. A promessa e a fé são correlatas; elas dirigem-se uma a outra. Quanto mais o cristão cresce, mais ele enraíza-se nessa Palavra, aprendendo a conhecê-la melhor e a valorizá-la mais ainda. No mesmo ato de fé, ele também abraça a Cristo, cuja semelhança vem até o homem de forma não adulterada no testemunho que as Escrituras dão acerca de Cristo.

Portanto, a fé não é o fundamento que carrega a verdade, nem é a fonte da qual o conhecimento flui em direção ao homem; antes, é o órgão da alma. Ela reconhece a verdade objetiva, auto-subsistente. A fé é o balde com o qual o crente tira a água da vida da nascente da Palavra de Deus. Em toda percepção e pensamento, exige-se a concordância entre sujeito e objeto. Não basta o sol raiar nos céus. O homem também precisa de olhos a fim de ver o sol por sua própria luz. Não basta que o mundo visível seja a incorporação do pensamento. O homem também precisa de uma mente para seguir esses pensamentos e acolhê-los em sua consciência. De semelhante modo, o crente não é nada mais do que um ser humano normal cujos olhos foram abertos para as coisas eternas e celestiais; cujo coração aprendeu de novo a compreender os mistérios do Reino dos Céus. O cristão não constrói seu conhecimento da verdade a partir da fé; antes, ele penetra, a partir da fé, cada vez mais profundamente nos mistérios da salvação. A Palavra de Deus é sempre o firme fundamento no qual o crente apoia-se, a rocha à qual se apega, o ponto de partida de seu pensamento, a fonte de seu conhecimento, a regra de sua vida, a luz para o seu caminho e lâmpada para seus pés.

Mas a certeza da fé não é suficiente para um cristão. Ele também necessita da certeza da salvação. Ele somente será capaz de descansar e gloriar-se na liberdade dos filhos de Deus, quando sua fé estiver segura não somente do objeto do qual depende, mas também de si mesmo. Esses dois tipos de certeza, embora facilmente distinguíveis, não podem ser separados. Estão intimamente relacionados; um não existe sem o outro.

Desse modo, a fé é semelhante ao conhecimento. Uma característica do conhecimento é a certeza não apenas de seu objeto, mas, ao mesmo tempo, também de si mesmo. Se conhecemos algo real e seguramente, sabemos — ao mesmo tempo, espontânea e imediatamente — que sabemos. O conhecimento genuíno, verdadeiro, exclui toda dúvida com relação a si mesmo. Ele obtém essa certeza não por argumento racional, e não por autorreflexão ou por inferência lógica; a luz que o conhecimento lança sobre o objeto conhecido reflete-se imediatamente sobre si e expulsa todas trevas. Isto também é verdadeiro no tocante à fé. A fé que realmente merece este nome traz sua própria certeza.

Dentro da fé, podemos novamente distinguir entre o que nossos pais chamavam de atos contínuos e retornantes de fé, entre a busca por abrigo e a confiança assegurada da fé, entre o estar e o bem-estar da fé. Porém, por mais sofisticadas que sejam essas distinções, não se pode transformá-las em divisões. A fé não é um conglomerado, que, como uma máquina, é composto de diferentes partes e gradualmente formatado numa unidade. Nem é uma dádiva que é imposta de cima sobre nossa natureza que permanece interiormente alheia a esse dom. Antes é uma restauração do relacionamento correto entre Deus e o homem, o retorno da confiança que uma criança normal deposita em seu pai. No estado e atitude da alma que as Sagradas Escrituras chamam de fé, a certeza está inclusa em razão de sua própria natureza — a certeza, acima de tudo, concernente às promessas de Deus que nos é dada no evangelho, mas também a certeza de que, pela graça, também compartilhamos dessas promessas.

Essa última forma de certeza não vem, de fora, à fé; não lhe é acrescentada mecanicamente; não se une à fé por uma revelação especial. Essa certeza está contida na fé desde o princípio e, eventualmente, procede organicamente dela. A fé é certeza e, enquanto tal, exclui toda dúvida. Todo aquele que é oprimido pela culpa, e é esmagado, e honestamente busca refúgio em Cristo já é um crente. Na medida mesma em que exercita uma confiança de quem busca um abrigo, o crente também possui uma confiança assegurada. Como mais poderia um

pecador convencido de sua própria culpa ousar aproximar-se de Deus e invocar sua graça a menos que, nas profundezas de seu coração, sem estar consciente disso, compartilhasse da certeza da fé e da esperança que o Pai de Jesus Cristo é misericordioso e grande em amável benevolência?

Por vezes, descreve-se a situação como se o pecado, convencido como Ester de sua pecaminosidade, se voltasse para Deus com estas palavras em seus lábios: “Se perecer, pereci”. A confiança que corre em direção a Deus à procura de abrigo não é um experimento incerto, nem um cálculo duvidoso de probabilidades; significa permanecer nas promessas de Deus de que não lançará fora aquele que a ele suplica, em Cristo, graça e perdão. A confiança assegurada está, desse modo, incluída nessa confiança que busca abrigo. E ambas se desenvolvem conjuntamente. Quanto mais forte a confiança que busca abrigo se torna, mais forte torna-se a confiança assegurada. E se esta última é pequena e fraca, podemos confiantemente concluir que a primeira também está carente e incompleta. A fé, portanto, não alcança a certeza em relação a si mesma por meio do raciocínio lógico, nem por meio do exame constante de si própria, nem através da reflexão sobre sua própria natureza. A *Crítica da razão pura* de Kant dificilmente auxilia na fundamentação de nossa certeza. Porém, a certeza flui para nós imediata e diretamente a partir da própria fé. A certeza é uma característica essencial da fé; é inseparável dela e pertence à própria natureza da fé.

Entretanto, mesmo no cristão mais santificado, a fé está muitas vezes mesclada com a dúvida; essa dúvida, no entanto, não se origina no novo, mas no velho homem. Quando, à luz do Espírito, o objeto de fé coloca-se perante os olhos da alma, essa mesma luz ilumina a fé e eleva-a acima de toda dúvida. Assim como os israelitas no deserto foram curados não quando olharam para si mesmos mas sim quando miraram a serpente levantada na haste, assim também o crente torna-se seguro de sua salvação quando espera que esta proceda não de sua fé, mas sim que, *mediante a fé*, proceda da graça de Deus. Essa certeza é e sempre será uma certeza da fé, bastante distinta em sua origem e natureza da certeza científica, mas nem por isso menos estável e inabalável. Não repousa sobre o raciocínio humano, mas sobre a Palavra, sobre as promessas de Deus, sobre o evangelho, que não impõe condições, mas apenas proclama que tudo já foi cumprido. Tudo que temos de fazer é entrar nessa obra realizada e nela descansar por toda a eternidade.

A CERTEZA, UM PERIGO?

Muitas vezes a igreja cristã não teve a ousadia de proclamar seu rico e livre evangelho, porém adaptou-o às opiniões humanas. Já nos dias de Paulo muitos temiam que se abusasse da graça e se criasse ocasião para a carne, e que as pessoas começariam a pecar abundantemente para que a graça superabundasse. De inúmeras maneiras, o evangelho frequentemente foi transformado numa lei, o dom de Deus tornou-se uma demanda, e suas promessas foram transformadas em condições. Na Igreja Católica Romana, as boas obras deveriam vir em primeiro lugar, e, nas igrejas protestantes, foram necessários vários tipos de experiências antes que se pudesse realmente acreditar e apropriar-se desse rico evangelho da graça de Deus. Os sacerdotes ou os guardiões da vida espiritual garantiam aos crentes o direito e a liberdade de espírito para crer somente como o produto, o fruto de uma série de boas obras ou de experiências interiores genuínas. A fé foi separada de seu objeto — a graça de Deus em Cristo — por uma longa lista de atividades, e foi obrigada ao constante exame e reflexão sobre seu próprio desenvolvimento. A fé, ao buscar inutilmente dentro de si e em meio às agitadas ondas da experiência aquilo que se poderia encontrar somente fora de si, em Cristo, perdeu sua certeza.

Por sua própria natureza e essência, a fé não pode encontrar repouso em nada senão numa palavra vinda de Deus, numa promessa do Senhor. Qualquer outro fundamento fá-la abalar-se, já que é humana e portanto mutável e inconfiável. Somente uma Palavra vinda de Deus pode dar vida às nossas almas e prover-nos um fundamento inamovível para a edificação de nossa esperança. Quando todas as coisas humanas que se interpõem entre a graça de Deus e a nossa fé são eliminadas, e quando nossa fé apega-se firmemente às promessas de Deus de modo direto e imediato, então a fé será certa e inabalável. Assim a fé não mais se assenta sobre um fundamento subjetivo, mutável, mas sim sobre um fundamento objetivo, permanente. O caráter inabalável da fundação é transmitido diretamente à pessoa que, resgatada do naufrágio de uma vida, finca ambos os pés firmemente nesse fundamento, em fé. Quando se permite que a planta da fé crie raízes no chão das promessas de Deus, ela naturalmente produzirá o fruto da certeza. Quanto mais profunda e firmemente as raízes penetrarem nesse chão, mais forte e mais alto a planta crescerá, e mais ricos serão seus frutos.

Essas promessas são-nos oferecidas de duas formas: audível e visível, como pregação e como sacramento. Os sacramentos são sinais e selos da palavra e estão, portanto, sujeitas a ela. Separados da palavra, não têm qualquer valor e deixam de ser sacramentos. Eles não podem, pois, significar ou transmitir a graça que já não se encontra presente na palavra e que é oferecida através da palavra por meio da fé. Eles também pressupõem a fé nessa palavra. Quem não aceita essa palavra na fé nada extrai dos sacramentos, e ao participar deles somente torna-se ainda mais indesculpável. Os sacramentos foram ordenados somente aos crentes, pois eles não efetuam aquilo que não está presente, mas apenas fortalecem aquilo que já se fazia presente. Eles o fazem por sua própria essência, pois estão vinculados à palavra, e sinalizam-na e selam-na para confirmá-la.

Os sacramentos exercem esse poder confirmador e fortalecedor de duas maneiras. Primeiramente, eles selam, para o crente, as promessas de Deus de que ele será um Deus para eles e para sua descendência. Deus fá-los lembrar-se de sua aliança, e dá-lhes todas as bênçãos da salvação — o perdão de pecados e a vida eterna. Ele não abandonará a boa obra que começou neles, mas há de completá-la até ao Dia de Cristo Jesus. Em segundo lugar, por meio da confirmação sacramental das promessas de Deus, os crentes são fortalecidos em sua fé. Juntamente com a certeza das promessas de Deus e seu cumprimento, a força da fé também cresce. A consciência segue o ser. Na medida mesma em que um menino torna-se um homem, ele deixa as coisas de menino e amadurece para a autoconsciência límpida e caminha na plena luz do conhecimento. As emoções recuam para o fundo e a totalidade da vida torna-se iluminada pela certeza firme da fé. Isso certa feita levou Paulo a dizer que o Espírito de Deus testificava em seu coração que ele era um filho de Deus. Pois todos os que são guiados pelo Espírito de Deus são filhos de Deus.

A natureza dessa fé, portanto, faz com que seja impossível que aqueles que foram enxertados em Cristo não produzam frutos de gratidão. Aqueles que acreditam na justiça por obras sempre parecem temerosos de que uma fé que se fundamenta somente nas promessas de Deus será moralmente danosa. Mas tal temor é inteiramente infundado e vão, pois em certo sentido não há algo como uma fé morta sem obras. Toda fé, mesmo a fé comum, do dia a dia, e de igual modo na religião, os tipos de fé designados de histórico, temporal e miraculoso produzem fruto, mas um fruto segundo a sua própria espécie. Se estamos longe de casa e recebemos uma mensagem de que nosso lar ou família foram atingidos por um desastre e cremos nisso, isto não deixa de afetar-nos. Antes, coloca-nos imediatamente em movimento e envia-nos celeremente para casa. Os demônios, dizem as Escrituras, creem que há um Deus, e porque creem e não podem negar, eles tremem.

A fé histórica, de igual modo, que costumava unir toda a cristandade de maneira geral às verdades do evangelho, não deixava de produzir fruto, pois, num amplo corte transversal, o povo estivera cativo a ela, sendo preservado de vários pecados horrendos. Embora seja verdade que a hipocrisia fosse generalizada naqueles dias e muitos males fossem cometidos em segredo, essa hipocrisia, entretanto, era uma homenagem que o erro pagava à verdade, e o pecado, à virtude. Certamente não era pior do que o horrível descaramento com que as mais terríveis abominações são despudoradamente cometidas na sociedade contemporânea.

Consequentemente, toda fé gera frutos de acordo com seu objeto e sua natureza. Dependendo de o objeto de nossa fé ser boas ou más novas, uma promessa ou uma ameaça, uma narrativa ou um vaticínio, evangelho ou lei, ele diferirá em caráter, assim como o fruto que ele produz em nossas vidas. Se isso é verdadeiro para toda fé, quão mais verdadeiro será para a fé enraizada numa renovação espiritual do coração que realmente recebe o evangelho como boas novas e que depende somente da graça de Deus em Cristo. Não pode produzir pessoas relapsas e ímpias; essa fé produz fruto de acordo com sua espécie, fruto que glorifica o Pai.

Nesse fruto, a realidade, a sabedoria e o poder dessa fé são mais uma vez demonstrados. As experiências e as boas obras jamais podem provar, de antemão, a verdade da fé. Toda experiência genuína e todas as obras virtuosas não são as raízes, mas os frutos da fé. Só quando as promessas do evangelho são

apropriadas na fé, elas exercem uma influência sobre nossos corações e vidas através de nossas consciências. As emoções seguem o entendimento, e a vontade é conduzida por ambos. A fé é a fonte da vida emocional e o poder que anima as obras de nossas mãos. Se a fé, contudo, não vem em primeiro lugar, nenhuma experiência genuína e nenhumas obras verdadeiras podem resultar.

Enquanto não estivermos seguros e firmes em nossa fé e ainda duvidarmos, continuaremos a experimentar ansiedade e medo, e não teremos a ousadia e a confiança como filhos de Deus. Ainda estamos muito mais preocupados com nós mesmos para sermos capazes de devotar nossa atenção às obras de amor realizadas a Deus e ao nosso próximo. Os olhos da alma permanecem voltados para o interior e não têm uma visão ampla, livre, do mundo. Ainda estamos relativamente sujeitos ao espírito de medo. Ainda sentimo-nos muito distantes de Deus e não vivemos com base em nossa comunhão com ele. Secretamente ainda abrigamos pensamentos de que devemos agradá-lo com nossa estatura e virtudes, e ainda agimos a partir de princípios legalistas; permanecemos escravos, não filhos.

Mas se, em fé, apegarmo-nos imediatamente às promessas de Deus e assumir nosso posicionamento em sua rica graça, então somos seus filhos e recebemos o Espírito de adoção. Esse Espírito é apropriado à nossa filiação; testifica em nosso espírito que somos filhos de Deus. Então sentimo-nos como filhos de Deus; temos a estatura e a experiência de filhos e, naturalmente, também realizamos boas obras, não, como servos, em busca de recompensas, mas por gratidão.

Ora, se somos filhos, somos também herdeiros, herdeiros de Deus e coerdeiros com Cristo. O inverso da ordem da salvação — isto é, a separação da fé de seu único objeto apropriado — também teve como resultado, no passado, a concentração cada vez maior dos fiéis em si mesmos, reunindo-se em conciliábulos a fim de discutirem questões espirituais, abandonando o mundo a seu próprio destino. Os cristãos pietistas preferiram refugiar-se da turbulência da vida em seus próprios círculos íntimos. A vida religiosa, espiritual, era a única vida verdadeira. Ela relegava todas as demais atividades a segundo plano ao considerá-las como de menor valor. É certo que o indivíduo ainda estava ligado ao cônjuge, à família, ao trabalho na sociedade e tinha de devotar alguma atenção a estes, no entanto fazia-o relutantemente. A vida do indivíduo no mundo formava um nítido contraste com sua vida espiritual; a primeira sempre parecia estar envolvida, em maior ou menor grau, com o serviço ao mundo. Em todo caso, era uma vida de ordem inferior. Sentar-se em silenciosa contemplação ou relatar ao círculo dos fiéis aquilo que Deus formara numa alma — isto era

viver realmente, este era o ideal, este era o destino real do cristão.

Tal concepção da tarefa terrena do cristão surgiu da inversão da ordem da salvação que mencionamos anteriormente. Um cristão era uma pessoa lastimosa, opressa, que poderia alcançar a certeza e o repouso somente ao fim de sua vida, após uma série de experiências interiores. A certeza tornou-se a finalidade ao invés do ponto de partida de todos seus esforços. Ser salvo era o objeto de todos seus desejos. Incerto quanto ao seu próprio estado, ele já tinha trabalho suficiente com o qual lidar e faltava-lhe a coragem e a força para voltar seus olhos para fora e assumir o trabalho de reformar o mundo. Bastava que, ao fim de sua vida exasperadora, ele pudesse ser conduzido ao céu. Ele preferia deixar a terra aos servos do mundo.

Essa tradição superestimava e exagerava na única coisa necessária, que, em contrapartida, está muitas vezes ausente na agitação da vida contemporânea. Embora os cristãos do século XIX tenham esquecido por si mesmos o mundo, corremos o perigo de perder-nos no mundo. Atualmente, vamos para fora a fim de converter todo o mundo, para conquistar todas as áreas da vida para Cristo. Porém frequentemente deixamos de indagar se nós mesmos somos realmente convertidos e se pertencemos a Cristo na vida e na morte. Pois é a isso que a vida de fato se resume. Não podemos banir essa questão de nossa vida pessoal ou eclesiástica sob o rótulo de pietismo ou metodismo. Que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro, ainda que por meio de princípios cristãos, e perder a sua alma?

Mas isso não sugere que o sentido da religião cristã possa limitar-se à salvação de almas individuais. A situação aparece de modo muito diferente àqueles que, em consonância com as Escrituras e com a confissão da Reforma, não colocam a fé ao fim, mas no princípio do caminho da salvação. Este caminho não luta em busca da fé, mas vive pela fé. É o caminho que não trabalha a fim de crer, mas crê a fim de trabalhar. Esse tipo de cristão encontrou seu ponto de vista nas promessas da graça de Deus em Cristo. Os fundamentos de sua esperança são fixos, pois eles encontram-se fora de si, na palavra de Deus, que é inamovível. Ele não precisa examinar constantemente a genuinidade e a força do fundamento sobre o qual o edifício de sua salvação foi construído. Ele é um filho de Deus não com base em todos os tipos de experiências internas, mas sim com base nas promessas do Senhor. Seguro disso, ele pode então livremente olhar ao seu redor e gozar de todas as boas dádivas e do dom perfeito que desce do Pai das luzes. Tudo é dele, pois ele é de Cristo, e Cristo, de Deus. O mundo inteiro torna-se material para seu dever.

A vida religiosa tem seu próprio conteúdo e valor independente.

Permanece sendo o centro, o coração do qual todos os pensamentos e atos do cristão procedem; pelo qual são animados; e do qual recebem o calor da vida. Ali, na comunhão com Deus, ele é fortalecido por seus esforços e cinge-se para a batalha. Mas essa misteriosa vida de comunhão com Deus não é a totalidade da vida. A câmara de oração é o quarto mais íntimo, porém não é toda a casa no qual se vive e se trabalha. A vida espiritual não exclui a família e a vida social, os negócios e a política, a arte e a ciência. É distinta destes; também possui muito mais valor, mas não está em oposição irreconciliável em relação a eles. Antes, é o poder que nos permite a cumprir fielmente nosso chamado terreno, imprimindo em toda a vida o selo de serviço a Deus. O Reino de Deus é, sem dúvida, semelhante a uma pérola mais preciosa do que o mundo inteiro, mas é também como um fermento que levada toda a massa. A fé não é somente o caminho da salvação; envolve também vencer o mundo.

O cristão, tal como é representado nas Escrituras e tal como assevera no *Catecismo de Heidelberg*, permanece e opera nessa convicção. Reconciliado com Deus, ele também reconcilia-se com todas as coisas. Visto que, no Pai de Cristo, ele confessa o Todo-Poderoso, o Criador do céu e da terra, ele não pode ser tão medíocre de coração e restrito em suas afeições. Pois o próprio Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. E este Filho veio à terra não para condenar o mundo, mas para salvá-lo. Na sua cruz, céu e terra são reconciliados. Sob sua autoridade, todas as coisas convergir-se-ão nele como o Cabeça.

A história de todas as coisas procede de acordo com seu conselho no tocante à redenção da igreja como a nova humanidade; para com a libertação do mundo num sentido orgânico; em relação ao novo céu e à nova terra. Mesmo agora, por direito, tudo em princípio pertence à igreja, porque ela é de Cristo, e Cristo, de Deus. Como um sacerdote no templo do Senhor, aquele que acredita nisso é rei sobre toda a terra. Porque é um cristão, é um humano no sentido pleno, verdadeiro. Ele ama as flores que crescem a seus pés e admira as estrelas que brilham no firmamento. Ele não desdenha as artes, que são para ele um dom precioso de Deus. Nem menospreza as ciências, pois estas, também, são um dom do Pai das luzes. O cristão acredita que tudo que Deus criou é bom, e, recebido com ações de graças, nada é recusável. Ele luta não pelo sucesso e não trabalha por recompensas, mas realiza aquilo que lhe chega às mãos, vendo claramente, por meio dos mandamentos de Deus, embora ignorando aquilo que o futuro possa trazer. Ele faz boas obras sem pensar duas vezes e gera fruto antes que o perceba. Ele é como uma flor que espalha sua fragrância sem percebê-lo. Ele é,

numa palavra, um homem de Deus, perfeitamente habilitado para toda boa obra. E embora para ele o viver seja Cristo, no final o morrer é lucro.

Apêndice: "Ver as trevas ou ouvir o silêncio": Santo Agostinho, Herman Bavinck e a incompreensibilidade do mal

Travis Ryan Pickell

Com sua honestidade característica, o teólogo reformado holandês, Herman Bavinck, inicia seu relato sobre a origem e natureza do mal com as seguintes palavras: "A questão da origem do pecado, depois da questão da própria existência, é o maior enigma da vida e a cruz mais pesada que o intelecto tem de carregar".[22] No tratamento que dedica ao tópico, Bavinck demonstra clareza de pensamento, perspicácia bíblica, um amplo e profundo entendimento da história da doutrina, e domínio das questões conceituais envolvidas. Contudo, no tocante à natureza e à origem do pecado e do mal, ele tem de humildemente aceitar e reconhecer os limites de seu entendimento. "Finalmente, o pecado demonstra ser um mistério incompreensível."[23] Bavinck, contudo, não foi o primeiro a declarar a incompreensibilidade absoluta do pecado e do mal; ele permanece diretamente sobre os ombros de Santo Agostinho. Esse ensaio explicará a doutrina de Bavinck sobre a incompreensibilidade do pecado e do mal à luz de suas raízes agostinianas.[24] Em primeiro lugar, demonstrar-se-á como o entendimento de Agostinho sobre o mal como privação surgiu ao longo do curso de sua polêmica com a seita dos maniqueístas. Em seguida, demonstrar-se-á como Bavinck, buscando uma fidelidade maior ao testemunho das Escrituras, tentou enfatizar a qualidade positiva do mal, embora ainda afirmando seu caráter privativo. Por fim, demonstrar-se-á por que a conclusão de Bavinck — que o mal é incompreensível — é especialmente adequada, dada sua epistemologia realista trinitariana.

Agostinho e a natureza do mal

Cedo em sua vida, quando de seus dezenove anos, aproximadamente, Agostinho deparou-se com um livro escrito por Cícero, intitulado *Hortêncio*, que fê-lo voltar-se para uma vida de filosofia — a busca da sabedoria.[25] A partir de então, uma única questão o atormentava: *qual é a causa do mal*? Ele escreveu tempos depois: "Ah! Suscitas precisamente uma questão que me atormentou por demais, desde quando era ainda muito jovem. Após ter-me cansado inutilmente de resolvê-la, levou a precipitar-me na heresia (dos maniqueus), com tal violência que fiquei prostrado".[26] Essa heresia, como é óbvio, era o maniqueísmo.

> A resposta maniqueísta para o problema do mal... era simples e drástica... Eles eram dualistas: estavam tão convencidos de que o mal não poderia ter vindo de um Deus bom, que acabavam acreditando que veio de uma invasão em relação ao bem... de uma força hostil do mal, igual em poder, eterna, totalmente separada.[27]

Para os maniqueístas, tanto o bem (*i.e.* Deus) quanto o mal são *substanciais*, "duas massas contrapostas, ambas infinitas, porém a má menor, a boa, maior".[28] Tal como nas religiões pagã e grega anteriores, a materialidade era vista como um grande mal, e o Deus Criador do Antigo Testamento "era rejeitado como um demônio malevolente".[29] Por meio do ascetismo e de uma dieta ritualista, o acólito maniqueísta buscava libertar sua "boa alma" de sua prisão no "corpo corrompido".

Agostinho, é claro, não mais se contentava com essa resposta dualista, no entanto continuou a debater-se com a questão: de onde provém o mal? Esta tornou-se a principal pedra de tropeço para sua aceitação da fé cristã. Em suas

Confissões (Livro VII), Agostinho reconta o desenvolvimento mais maduro de seu entendimento sobre a origem do mal, que em última instância limpou o caminho para sua conversão ao cristianismo católico (no Livro VIII). Por meio dos ensinamentos de Ambrósio de Milão, Agostinho passou a ouvir as interpretações alegóricas das Escrituras que indicavam que o livre-arbítrio era a causa do mal humano, porém, ainda assim, não compreendia de onde procedia a inclinação maligna.

> Se o responsável foi o diabo, de onde vem o próprio diabo? Se ele, de anjo bom, se tornou diabo por vontade perversa, de onde surgiu nele mesmo essa vontade má que o tornou diabo, quando, como anjo, fora feito inteiramente pelo Criador sumamente bom? Com essas cogitações voltava a sufocar e a me precipitar...[30]

Foi nesse estado que Agostinho deparou-se com “uns livros platônicos”,[31] mais provavelmente a literatura neoplatônica de Plotino (Livro VII.IX.13). Esses livros forneceram a Agostinho uma profunda percepção quanto à natureza metafísica do “Ser”. “E”, diz ele, “examinei as coisas que estão abaixo de ti e vi que elas não eram completamente seres, nem completamente não seres: eram seres, de fato, porque provinham de ti, mas não seres, porque não eram o que tu és” (Livro VII.XI.17).[32] Deus é o *Único que é* — o próprio “Ser”. Tudo que existe deriva sua existência de Deus, e, contudo, somente Deus pode existir imutavelmente, pois se outra coisa fosse imutável, seria divina.

> E é evidente para mim que as coisas que se corrompem são boas: não poderiam se corromper nem se fossem bens

> supremos, nem se não fossem boas, porque se fossem bens supremos seriam incorruptíveis; mas se não fossem boas não haveria o que corromper nelas. (Livro VII.XII.18)[33]

Armado com esse entendimento neoplatônico do "Ser" divino, Agostinho retornou ao problema do mal:

> Logo, se [as coisas criadas] perderem todo bem, absolutamente não serão; logo, enquanto são, são boas. Logo, tudo o que é é bom, e o mal, de que procurava a origem, *não é substância*, porque se fosse substância seria bom. (Livro VII.XII.18, grifos nossos)

Pela primeira vez Agostinho foi capaz de reconhecer que o mal não é substancial. Somente aquilo que é criado por Deus tem substância, e o mal não pode ser criado por um Deus bom. O que é o mal, então? É a privação (*privatio*) do bem (ser). Nem mesmo *existe* no sentido estrito da palavra.

À vista disso, Agostinho inquire se existe, no mundo natural, tal coisa como o mal criado. "E não há absolutamente mal algum para ti; não apenas para ti, mas tampouco para o universo que criaste, porque não há algo exterior que irrompa nele e corrompa a ordem que impuseste a ele" (Livro VII. XII. 19). E posteriormente ele ressalta que "*não há sanidade* naqueles a quem desagrada algo de tua criação" (Livro VII. XIV.20).

E quanto ao pecado, o aspecto pessoal do mal? "E investiguei", diz Agostinho, "o que era a iniquidade, e não encontrei uma substância, mas a perversão da vontade que se desvia da suprema substância — de ti, Deus — rumo ao ínfimo, *jogando para longe sua interioridade*, e, no exterior, inchando-se" (Livro VII. XVI. 22). Note que, ao pecar, a vontade não se volta para algo mal, mas somente rumo a um bem menor. "Por isso é o próprio ato que é mau e não a natureza que

utiliza mal aquele que peca". O mal é usar "mal um bem desprezando um bem melhor".[34] Isto dá-se assim porque não há "coisas" más num mundo criado por um Deus bom — "portanto, nenhuma natureza, enquanto natureza, é má. E em nenhuma natureza existe o mal, mas apenas uma diminuição no bem".[35] Se o pecado fosse natural, então não haveria pecado, de modo nenhum.[36]

Agostinho e a incompreensibilidade do mal

Embora o entendimento de Agostinho sobre a natureza e origem do mal tenha se desenvolvido muito além daquele de seus tempos como maniqueísta, ainda assim o teólogo fora deixado com grandes dificuldades conceituais. "Agostinho apontava a fonte do mal no uso equivocado da vontade, mas tinha grande dificuldade em explicar por que a vontade do homem fora pervertida de modo a permitir que o mal surgisse em si."[37] "Ele lutou para compreender como o mal poderia ter surgido em naturezas racionais que foram criadas boas por Deus."[38] Dito de outro modo, Agostinho não era capaz de logicamente expulsar Adão e Eva do jardim do paraíso. Numa obra polêmica[39] contra os maniqueístas, *De libere arbitrio* (*O livre-arbítrio*), Agostinho desenvolveu extensamente a ideia de que o livre-arbítrio do ser humano é a única causa do mal. E, contudo, após páginas e mais páginas de afanosos diálogos, ele é deixado num impasse:

> Talvez, tu me perguntas: Já que a vontade move-se, afastando-se do Bem imutável para procurar um bem mutável, de onde lhe vem esse impulso? Por certo, tal movimento é mal, ainda que a vontade livre, sem a qual não se pode viver bem, deva ser contada entre os bens. E esse movimento, isto é, o ato de vontade de afastar-se de Deus, seu Senhor, constitui, sem dúvida, pecado. Poderemos, porém, designar a Deus como autor do pecado? Não! E assim, esse movimento não vem de Deus.

> Mas de onde vem ele? A tal questão eu te contristaria, talvez, se te respondesse que não o sei. Contudo, não diria senão a verdade. *Pois não se pode conhecer o que é simplesmente nada*.[40]

Posteriormente, numa tentativa de tornar o pecado de Adão e Eva mais inteligível, Agostinho realocou o pecado primevo no pecado dos anjos — Satanás, em particular. E, contudo, permanece a dificuldade em relação a como um ser celestial poderia conscientemente afastar-se de Deus, o sumo Bem. Agostinho tenta falar de uma "causa deficiente" ao invés de uma "causa eficiente", mas o conhecimento de tal causa seria como "pretender ver as trevas ou ouvir o silêncio".[41] Fica-se com a indagação se Agostinho embarcou "na jornada filosoficamente equivocada por uma explicação causal do primeiro exemplo de mal voluntário";[42] se "ele deveria, pelo contrário, tê-la deixado como um 'fato bruto' que o teólogo pode apenas apontar, mas de modo nenhum compreender".[43]

A explicação agostiniana reconsiderada de Herman Bavinck sobre a natureza do pecado

Bavinck segue a interpretação de Agostinho sobre a natureza e origem do pecado, contudo a analisa criticamente e tece novas considerações a seu respeito ao longo de seu raciocínio. Bavinck primeiramente trata da origem do mal e então da natureza do pecado. Com o intuito de tornar o pensamento mais claro, procederei no sentido oposto.

A principal característica da explicação de Bavinck sobre a natureza do pecado que é pertinente à presente discussão é a tensão dialética, sustentada pelo teólogo, entre o caráter *privativo* do pecado e seu caráter *positivo*. Bavinck retoma e advoga a antiga tradição cristã de considerar o pecado como privação.

Ele reconhece como a polêmica de Agostinho contra os maniqueístas reforçou sua negação da natureza substancial do pecado. “Nesse sentido”, diz ele, “sua posição está completamente correta e deve ser aceita sem reservas. O pecado não é uma substância, seja espiritual ou material, pois, nesse caso, ou ele teria Deus como sua causa ou Deus não seria o Criador de todas as coisas”.[44]

Note-se que, embora Bavinck não negue o sistema do “Ser” que subjazia à explicação agostiniana do mal como privação, ele coloca seu centro de gravidade mais no relato bíblico da criação que na metafísica grega. Bavinck, portanto, inclina-se a traçar a antítese entre o que é “natural” e o que é “deficiente de natureza” em vez de entre o “ser” e a “privação” do ser.[45]

> Tudo o que é natural, na medida em que é natural, é bom. O mal, portanto, só pode ser algo *em relação* ao bem. Não pode haver nenhum mal a não ser em algo bom, porque ele não pode existir a não ser em algo natural.[46]

O mal tem sempre essa relação subordinada à natureza — não pode criar ou destruir a natureza, nem pode afetar a essência das coisas naturais.[47] “Em sua operação e aparência, o pecado é sempre condenado a se apropriar, apesar de si mesmo, do tesouro da virtude... Ele é um parasita do bem”.[48]

Bavinck, entretanto, não se contenta em afirmar o caráter privativo do pecado. Para ele, está “claro que o pecado não pode ser adequadamente descrito com o conceito de privação. Certamente ele não é uma mera carência, não-existência pura, mas um princípio ativo e corruptor, um poder desagregador, destrutivo”.[49]

Simplesmente como privação do bem, o pecado perde muito de seu poder descrito pelo testemunho das Escrituras. O que importa na descrição do pecado não é simplesmente o fato de que possui uma qualidade negativa, mas de que é

uma profanação de uma natureza que foi criada para ser boa — o que importa é a violação do "deveria-ser" da criação. Desse modo, Bavinck enfatiza o caráter ético do pecado.[50] Com relação ao domínio metafísico, o pecado é privação; no tocante ao domínio ético, é transgressão ativa de uma lei. Mantendo esses dois aspectos do pecado em tensão, Bavinck trata do pecado como uma "privação ativa".[51] E, entretanto, surge a questão: de onde uma "privação" obtém poder a fim de tornar-se "ativa"?

Herman Bavinck sobre a origem incompreensível do pecado

Como um teólogo reformado, Bavinck tem como seu ponto de partida uma visão elevada da soberania de Deus. Deus é o criador de tudo que existe. Relacionado ao seu poder criativo, está seu contínuo governo providencial sobre toda a criação e história. Considerando-se a ideia de um Deus onipotente, assim como a existência do pecado, pode-se ser tentado a incluir o pecado dentro dos propósitos de Deus para a criação. Porém Bavinck rejeita isso categoricamente como sendo uma confusão da doutrina da criação com a da queda.

> O que *é* importante é que, de acordo com a Escritura, a queda é essencialmente distinta da própria criação. O pecado é um fenômeno cuja possibilidade foi, de fato, dada na criação de seres finitos, mutáveis, mas cuja realidade só pôde ser chamada à existência por meio da vontade da criatura. Ele é um poder que não pertence à existência essencial da criação, um poder que, originalmente, não existia, mas que passou a existir por meio da desobediência e transgressão, isto é, entrou na criação ilicitamente e não pertence a ela.[52]

Ao dizer isto, não é necessário negar que Deus é ainda completamente soberano, nem negar que Deus direciona o pecado e o mal para bons propósitos; pois Bavinck argumenta que "tudo isso deve ser atribuído não ao pecado, mas ao poder Todo-poderoso de Deus, que é capaz de fazer o bem a partir do mal, a luz a partir das trevas, a vida a partir da morte".[53]

Bavinck reconhece honestamente que a soberania de Deus deve ser vista em relação à questão do pecado. "A Escritura, que fortemente distancia Deus de toda impiedade", diz ele, "anuncia firmemente, por outro lado, que seu conselho e governo se estendem sobre o pecado. Deus não é o autor do pecado, mas o pecado não está fora de seu conhecimento, de sua vontade e de seu poder".[54]

Não bastará simplesmente traçar uma distinção entre a vontade *permissiva* de Deus e sua vontade *ativa*, pois esta distinção não faz sentido quando se trata de um Deus verdadeiramente onipotente. "Afinal, aquele que pode impedir o mal mas, observando-o silenciosamente, permite que ele aconteça é tão culpado quanto aquele que pratica o mal."[55] Não, a "permissão" não "livra a barra" de Deus, por assim dizer. Para Bavinck, Deus não pode ser a causa do pecado, mas nada pode existir fora de sua vontade. Portanto, "Deus, muito certamente, desejou a *possibilidade* do pecado. A possibilidade de pecar vem de Deus. A ideia de pecado foi primeiramente concebida em sua mente".[56] Como Agostinho antes dele, o único modo de Bavinck compreender essa questão é atribuir a Deus uma causalidade *deficiente*: "A luz não pode, por si mesma, produzir escuridão. As trevas só aparecem quando a luz é retida. Deus, portanto, é, no máximo, a causa negativa ou incidental do pecado. Sua causa real e positiva está nos seres humanos".[57]

Quanto às origens humanas, éticas, do pecado (*i.e.*, como Adão e Eva foram expulsos do Jardim), Bavinck encontra-se num estado de perplexidade:

> Com tudo isso estabelecemos nada além nem a mais do que a possibilidade do pecado. Como essa possibilidade se tornou uma

> realidade é, e presumivelmente continuará sendo, um mistério... Essa explicação nos ilude, não somente em relação à origem do primeiro pecado, mas repetidamente com respeito a todos os tipos de atos e ações humanos... todo ser humano é um mistério, e toda ação está fundamentada em algo diferente e mais profundo do que o ambiente. Em um grau muito maior, o mesmo se aplica ao pecado. Aqui entramos na misteriosa área da liberdade moral e encaramos um fenômeno que, pela natureza do caso, no que se refere à origem, foge à explicação... "é como tentar enxergar as trevas ou ouvir o silêncio" (cf. Agostinho, *A cidade de Deus*, 12.7.1).[58]

Para Bavinck, o que é importante não é descobrir uma razão para a existência do pecado que o tornaria compreensível. Num mundo bom criado por um bom Deus, o pecado é uma intrusão absolutamente estranha à criação. "O pecado *existe*, mas nunca será capaz de justificar sua existência. Ele é ilícito e irracional."[59] O pecado é, fundamentalmente, um paradoxo: "Ele certamente sempre *teve de* existir [dentro dos propósitos e governo providenciais de Deus] como algo que *não devia* existir e não tem direito de existir".[60]

A epistemologia realista trinitariana de Bavinck e a incompreensibilidade de Deus

A natureza incompreensível do pecado não somente está de acordo com o testemunho das Escrituras, mas também se encaixa dentro da visão geral de Bavinck sobre a cognição humana. A seção final deste ensaio apresentará um breve esboço da epistemologia de Bavinck, explicando as razões pelas quais ela não oferece possibilidade de entendimento humano quanto à origem e à natureza

do pecado e do mal.

No primeiro volume da *Dogmática reformada*, Bavinck explora os fundamentos do pensamento humano. Ele discorda dos dois maiores movimentos epistemológicos de seus dias: o racionalismo e o empirismo. Os racionalistas, seguindo a linha dos antigos neoplatonistas, acreditam que "a percepção dos sentidos não produz conhecimento porque está focada em fenômenos mutáveis".[61] As percepções podem ser, e em geral são, falhas e inconfiáveis. O verdadeiro conhecimento somente pode ser encontrado por meio do processo do pensamento racional. Portanto, quando o racionalista busca o conhecimento, ele se volta para dentro. Um exemplo dessa visão é a filosofia de Descartes, que "encontrou seu firme ponto de partida no pensamento e daí inferiu o ser: *cogito ergo sum* [penso logo existo]".[62] Para os racionalistas, tais como Fichte, Schelling, Hegel e Kant, "a origem do conhecimento deve ser encontrada no sujeito".[63] Não é difícil ver como essa posição filosófica com respeito ao conhecimento poderia depreciar a importância da percepção sensorial, e, como se deu com Kant, levar a um cinismo epistemológico. Se a verdadeira fonte de conhecimento se encontra dentro do sujeito, como é possível confiar que o mundo que ele experimenta corresponde à realidade?

Bavinck continua: "Diametralmente oposto ao racionalismo está o empirismo... seu ponto de partida é sempre o princípio de que somente a percepção do sentido é a fonte de nosso conhecimento".[64] Empiristas tais como Bacon, Locke, Hume e Mill negam a capacidade, por parte dos seres humanos, de conhecerem algo que não seja primeiramente percebido por meio dos sentidos. Para eles, o conhecimento é a ciência estritamente concebida. Somente as ciências exatas — lógica, matemática, química e astronomia — podem constituir-se verdadeiramente como conhecimento, pois somente elas podem ser observadas. A história, a filosofia e a teologia podem apenas consistir de suposições e abstrações.

Embora Bavinck veja traços de verdade em ambas as posições, ele, em última

instância, considera as duas insustentáveis. O racionalismo é "diretamente contrário à vida e à experiência",[65] ao passo que o empirismo exclui, de forma categórica, "precisamente o conhecimento que é mais importante para os seres humanos".[66] Bavinck concorda com os empiristas na medida em que "o ponto de partida de todo conhecimento humano é a percepção do sentido".[67] "Deve-se primeiro viver, depois filosofar."[68] Mas, de acordo com Bavinck, deve-se *também* filosofar; o conhecimento não acaba na experiência passiva: O ímpeto primário [para o conhecimento], portanto, vem do mundo sensível. Ele colide com a mente humana, levanta-a, incentiva-a à ação. Mas, no momento em que o intelecto é ativado, ele trabalha imediata e espontaneamente à sua própria maneira e de acordo com sua própria natureza.[69]

O problema, contudo, ainda permanece: como podemos certificar-nos de que o conteúdo de nosso intelecto corresponde à realidade fora de nós? Para Bavinck, o único modo de sustentar-se essa epistemologia realista é mediante o reconhecimento de Deus como a fonte de todo o conhecimento. Agostinho também propôs algo semelhante, mas o fizera dentre de um quadro neoplatônico e portanto profundamente racionalista. De acordo com o bispo de Hipona: No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a sempiterna Sabedoria.[70]

Ao passo que, para Agostinho, todo conhecimento verdadeiro provém de Deus por meio da contemplação interna, para Bavinck, no entanto, o verdadeiro conhecimento vem de Deus mediado pela criação divina. É "o mesmo Logos", afirma Bavinck, "que criou a realidade fora de nós e as leis do pensamento dentro de nós e que produziu uma conexão orgânica e uma correspondência entre os dois".[71] Ele insiste, ademais, que este é o caso não só na teologia, mas

também em toda a ciência e vida: ... Deus é o princípio fundamental do ser (*principium essendi*)... todas as coisas estão baseadas nos pensamentos e são criadas pela palavra. É de sua boa vontade, contudo, reproduzir em seres humanos feitos à sua imagem um conhecimento ectípico que reflete esse conhecimento arquetípico (*cognitio archetypa*) em sua própria mente divina. Ele faz isso... revelando-as à mente humana nas obras de suas mãos. O mundo é uma corporificação dos pensamentos de Deus... Mas isso não é o suficiente. Precisamos de olhos para ver. Tem de haver uma correspondência exata ou uma familiaridade entre o objeto e o sujeito. O Logos que brilha no mundo deve também deixar sua luz brilhar em nossa consciência. Essa é a luz da razão, o intelecto, que, originando-se no Logos, descobre e reconhece o Logos nas coisas. Esse é o fundamento interno do conhecimento (*principium cognoscendi internum*).[72]

Para Bavinck, todo conhecimento humano tem uma base trinitariana. Deus é a fonte de todo ser. E este é criado por meio de sua Palavra, o Logos. Por meio do Espírito Santo de Deus, a nossa faculdade da razão (*logos*) corresponde à realidade criada (criada mediante o Logos). Essa faculdade é parte da natureza humana, dada na criação, e sustentada na providência de Deus por sua graça comum. "É somente Deus que, a partir de sua consciência divina e através de suas criaturas, comunica o conhecimento da verdade à nossa mente — o Pai, que, através do Filho e do Espírito, revela-se a nós."[73]

Repare o que acontece quando se tenta encaixar o mal nesta equação. Se "é o mesmo Logos que criou a realidade fora de nós e as leis do pensamento dentro de nós e que produziu uma conexão orgânica e uma correspondência entre os dois",[74] então o mal não pode ter lugar na compreensão humana. Deus não o criou. É ligeiramente diferente da posição de Agostinho de que "não se pode conhecer o que é simplesmente nada",[75] já que Bavinck deseja manter uma concepção mais positiva do mal — é uma *privação ativa*, não somente uma *nulidade*. Podemos falar da existência do mal, só não podemos compreender o

que estamos dizendo ao fazê-lo. Podemos experimentar o mal e o pecado, e podemos vir a sentir algo de seu poder, mas nossa faculdade racional não pode formar realmente um conceito de mal que corresponda à sua realidade; pois todo conhecimento é mediado pela criação de Deus. O mal, então, é incompreensível e, dentro da estrutura epistemológica de Bavinck, jamais pode tornar-se compreensível. Desse modo, o teólogo é absolutamente consistente quando afirma que "a impossibilidade de se explicar a origem do pecado, portanto, não deve ser entendida como uma desculpa, um refúgio para a ignorância. Em vez disso, deve-se dizer aberta e claramente: estamos, aqui, nos limites de nosso conhecimento".[76]

Este ensaio expôs a explicação de Bavinck acerca da incompreensibilidade do pecado e do mal. Em primeiro lugar, explicou as raízes agostinianas da doutrina do caráter privativo do mal e demonstrou que Agostinho, embora o tentasse, não pôde tornar o pecado original compreensível. Subsequentemente, demonstramos como Bavinck construiu a partir dessas raízes agostinianas, ao mesmo tempo revisando-as e analisando-as criticamente. Numa tentativa de ser mais fiel às Escrituras, Bavinck enfatizou tanto o caráter positivo do pecado e do mal quanto seu caráter privativo: o pecado é uma *privação ativa*. Bavinck, consciente da tensão entre a onipotência de Deus e a existência do mal, declarou o pecado como incompreensível, um paradoxo absoluto. "Ele é a maior contradição tolerada por Deus em sua criação, mas usado por ele na forma de justiça e retidão como um instrumento para sua glória."[77] Por fim, este ensaio advogou que a conclusão de Bavinck, longe de ser simplesmente uma frustrada admissão de derrota, é, no final das contas, consistente com seu quadro epistemológico. Todo conhecimento, não apenas o conhecimento religioso, é-nos mediado pela criação de Deus — ele criou tanto a realidade externa que buscamos conhecer quanto nossa faculdade interna de cognição. É Deus quem assegura uma correspondência entre nossos conceitos mentais e a realidade externa. Deus, contudo, não criou o mal, e, portanto, não nos é possível formar um construto

mental que corresponda com exatidão à sua natureza e origem. É incompreensível, *tout court*. Tentar entendê-lo é como tentar "ver as trevas ou ouvir o silêncio".[78]

---

[1] Ilya Prigogine, *O fim das certezas*, tradução Roberto Leal Ferreira (São Paulo: Unesp, 2011), p. 163.

[2] Eric Voegelin, tratando sobre a "dinâmica da secularização", aponta a erosão dos símbolos e a ascensão de métodos críticos de interpretação como uma terceira fase do próprio de "apostasia" cultural em relação à substância espiritual da Cristandade. Nas palavras do filósofo, "o problema mais grave para a substância espiritual da Cristandade surgiu... do conflito entre o simbolismo cristão e a crítica racional e histórica a ele aplicada. A linguagem simbólica em que a verdade da Cristandade está expressa provém de fontes hebraicas e helênicas. A linguagem mítica foi, ao tempo de seu emprego original, um instrumento preciso para expressar a irrupção da realidade transcendental, sua encarnação e sua operação no homem. Na época de Cristo e nos séculos da Cristandade inicial, esta linguagem não era um 'mito', mas a terminologia exata para designar os fenômenos religiosos. Tornou-se um 'mito' em consequência da penetração do mundo de um racionalismo que destrói os significados transcendentais de símbolos tomado do mundo dos sentidos. No curso desta 'desdivinização' (*Entgötterung*) do mundo, símbolos sensoriais deixaram de ser transparentes para a realidade transcendental; tornaram-se opacos e já não eram revelatórios da imersão do mundo finito no transcendente. A Cristandade se tornou historicizada no sentido de que um universo de símbolos que pertenciam à era do mito passaram a ser vistos na perspectiva das categorias que pertencem a uma era de racionalismo" (*História das ideias políticas*, v. VI — *Revolução e a nova ciência*, tradução Elpídio Mário Dantas Fonseca (São Paulo: É Realizações, 2017), p. 69.

[3] Veja Rousas John Rushdoony, *Infallibility: An Inescapable Concept* (Vallecito, California: Chalcedon / Ross House Books, 1978).

[4] Veja Amós Oz, *Mais de uma luz: Fanatismo, fé e convivência no século XXI*, tradução Paulo Geiger (São Paulo: Companhia das Letras, 2017).

[5] Como diz o próprio Gianni Vattimo, sintomaticamente, em sua obra *Depois da Cristandade*: "Conscientes como estamos — pelo menos desde Nietzsche e Heidegger — de que cada nossa relação com o mundo é "mediada" (os epistemólogos pós-analíticos diriam *theory ladden*) por esquemas culturais, por paradigmas históricos que constituem os verdadeiros apriorismos de qualquer conhecimento, não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições 'objetivas' de uma realidade dada externamente. A ideia de um destino de enfraquecimento que está inevitavelmente escrito na história do ser pretende interpretar justamente esta situação: uma realidade concebida como jogo de interpretações e não (mais) como presença estável de coisas definidas em si mesmas que a mente tem por tarefa simplesmente espelhar objetivamente é, em muitos sentidos, uma realidade enfraquecida". Cf. Gianni Vattimo, *Depois da Cristandade*, tradução Cynthia Marques (Rio de Janeiro: 2004), p. 65.

[6] Veja Thomas Nagel, *Mind and Cosmos*: *Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False* (Oxford: Oxford University Press, 2012), obra em que o autor mostra como o reducionismo materialista é insuficiente enquanto explicação do surgimento da vida e principalmente da consciência humana.

[7] Jacob Klapwijk, "Abraham Kuyper on Science, Theology and University", *Philosophia Reformata* 78

(2013): 18-46.

[8] A distinção entre *analogia fidei* e *analogia entis* é, em última instância, o ponto de bifurcação entre a teologia romana e a teologia protestante, e muito já se escreveu e dissertou sobre essas duas modalidades de interpretação não só da doutrina cristã, mas do próprio mundo e sua relação com Deus. Tratando sobre o entendimento de Karl Barth sobre o tema, Rosino Gibellini, em sua obra *A teologia do século XX*, diz-nos: Para a *analogia fidei* — ou a *analogia gratiae*, ou *analogia revelationis* — (pelo menos de acordo com a interpretação barthiana), nossos conceitos, por si sós, não conseguem captar e exprimir a realidade de Deus, como, ao invés, sustentam, com acentos e explicações diversas, os defensores da *analogia entis*, mas eles só se tornam capazes de fazê-lo por força da graça da revelação: só a revelação de Deus autoriza-nos a falar de Deus e indica-nos como devemos falar dele. Barth vê a *analogia fidei* em concorrência e em contraste com a *analogia entis*; a *analogia fidei* é o divisor de águas que separa uma rigorosa teologia da palavra de Deus de formas degenerativas de teologia". Mais interessante, porém, é a perspectiva de Balthasar, que parte dessa concepção de Barth: "Mas, segundo Hans Urs von Balthasar — que dedicou a Barth um importante estudo monográfico (1951) —, a *analogia fidei* é capaz de acolher em sim, como seu momento próprio, purificando-a e corrigindo-a, a *analogia entis*". Cf. Rosino Gibellini, *A teologia do século XX* (São Paulo: Loyola, 2007), p. 28.

[9] *Hebreus — Série Comentários Bíblicos*, tradução Valter Graciano Martins (São José dos Campos: Fiel, 2012), p. 285.

[10] *Ibid.*, p. 287.

[11] Veja Jennifer Lackey & Ernest Sosa (ed.)., *The Epistemology of Testimony* (Oxford: Oxford University Press, 2006). Também: C.A. J. Coady, *Testimony: A Philosophical Study* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

[12] Kevin J. Vanhoozer, *O drama da doutrina*, tradução Daniel de Oliveira (São Paulo: Vida Nova, 2016), p. 250.

[13] Wilhemus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, Joel Beeke, ed., tradução Bartel Elshout (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2015), 4 volumes.

[14] Em *A filosofia da revelação*, Herman Bavinck lançou as sementes dessa ideia, demonstrando panoramicamente como a revelação divina, mais do que o conteúdo da fé cristã e o autodesvelamento da ação divina, é também a luz que se projeta e fundamenta as diversas áreas do saber humano (*e.g.*, ciências naturais, história, filosofia e a própria cultura humana).

[15] Paul Ricoeur, *La critique et la conviction: Entretiens avec François Azouvi et Marc de Launay* (Vanves, France: Hachette, 2001), p. 219-220.

[16] Referência ao *Catecismo de Heidelberg*, primeira pergunta: "*Qual é o seu único conforto na vida e na morte?* O meu único conforto é que — corpo e alma, na vida e na morte — não pertenço a mim mesmo, mas ao meu fiel Salvador, Jesus Cristo, que, ao preço do seu próprio sangue, pagou totalmente por todos os meus pecados e me libertou completamente do domínio do pecado". [N. do T.]

[17] Referência à celebre frase de Terêncio: "Eu sou homem e nada do que é humano me é estranho". [N. do T.]

[18] No caso, o hábito e lema moraviano de repousar nas chagas de Cristo mencionado um pouco antes. [N. do T.]

[19] Isto é, a conversão seguida de uma atividade missionária frenética, tal como tornou-se típico entre o metodismo. [N. do T.]

[20] Uma mudança da teologia confessional para o estudo comparativo das religiões. [N. do T. I.]

[21] A frase originalmente é de Schelling, que, em seu livro *A essência da liberdade humana* afirma, num sentido completamente diferente desse exposto por Bavinck: “Sem escuridão antecedente não existiria qualquer realidade da criatura. As trevas são a sua herança necessária. Somente Deus — Ele mesmo existente — habita a pura luz, pois somente Ele é por si mesmo”. E também: “O nascimento é nascimento da escuridão para a luz”. A escuridão (*Ungrund*) que precede o nascimento das coisas é uma retomada da ideia do abismo sem fim, o qual representa a unidade do mundo em perpétuo devir. O nascimento dos entes da Natureza, que para Schelling é um organismo uno e completo, são espécies de epifanias, revelações, que demonstram a multiplicidade dessa Unidade. [N. do T.]

[22] Herman Bavinck, *Dogmática reformada — O pecado e a salvação em Cristo*, John Bolt, org., tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 3, p. 54.

[23] *Ibid.*, p. 149 .

[24] Bavinck usa “pecado” e “mal” como termos aparentemente cambiáveis. Embora em nenhum momento ele faça uma distinção clara entre os termos, Bavinck tende a usar “pecado” para destacar a centralidade da “agência” na intrusão do mal na bondade da criação. É por isto talvez que, para Bavinck, o pecado é primeiramente um “fenômeno ético”, cuja origem encontra-se na transgressão da lei de Deus. Veja Bavinck, *Dogmática reformada*, vol. 3, p. 141. O “mal”, então, refere-se aos *efeitos* do pecado sobre a boa criação, ao passo que, para aqueles fora do cristianismo (*e.g.* os maniqueístas), o mal é uma força positiva oposta a Deus. Ao longo deste ensaio, usarei o termo “pecado” para enfatizar a agência caída e “mal” para comunicar uma oposição mais geral ao “bem”.

[25] Agostinho, *Confissões*, tradução Lorenzo Mammì (São Paulo: Penguin/Companhia das Letras, 2017), p. 76. Livro III.IV.7.

[26] Agostinho, *O livre-arbítrio*, tradução Nair de Assis Oliveira (São Paulo: Paulus, 1995), p. 28. Livro I.II.4.

[27] Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 35-6. Edição brasileira: *Santo Agostinho: uma biografia*, tradução Vera Ribeiro (Rio de Janeiro: Record, 2005).

[28] Agostinho, *Confissões*, p. 132. Livro V.X.20.

[29] Brown, *Augustine of Hippo*, p. 39.

[30] *Confissões*, p. 169. Livro VII.III.5.

[31] *Confissões*, p. 177.

[32] *Confissões*, p. 182.

[33] *Confissões*, p. 182.

[34] Agostinho, *A natureza do bem*, tradução Mário A. Santiago de Carvalho (Porto: Fundação Eng. António de Almeida, s/d.), p. 73.

[35] *Ibid.*, p. 51.

[36] Aqui o autor cita diretamente a versão inglesa de um trecho de *A cidade de Deus*, de Santo Agostinho. No entanto, a passagem difere de tal modo das traduções brasileiras já consagradas que, caso fosse deslocada de seu contexto (como sucede neste ensaio), o argumento do bispo de Hipona tornar-se-ia ininteligível. Especificamente, trata-se de um trecho do Livro XI, capítulo 15, que diz: “Como se deve entender isto: ‘O diabo peca desde o princípio’? Não entendem que, se as palavras de São João a respeito do diabo: *O diabo peca desde o princípio* indicam algo natural no demônio, não é pecado”. Cf. Santo Agostinho, *A cidade de Deus*, tradução Oscar Paes Lemes (Petrópolis/RJ: Vozes, 1990), p. 35. Livro XII.

VII.1. [N. do T.]

[37] Guy H. Ranson, “Augustine’s account of the nature and origin of moral evil”, *Review & Expositor* 50, no. 3 (1 de julho de 1953), p. 317.

[38] J. Patout Burns, “Augustine on the origin and progress of evil”, *Journal of Religious Ethics* 16, no. 1 (1 março de 1988), p. 17.

[39] O termo “polêmica” é aqui utilizado pelo autor em seu sentido filosófico, isto é, uma obra que se opõe frontal e declaradamente contra outra obra, autor ou sistema de pensamento. [N. do T.]

[40] Agostinho, *O livre-arbítrio*, p. 142. Livro II.XX. 54.

[41] Agostinho, *A cidade de Deus*, tradução Oscar Paes Lemes (Petrópolis/RJ: Vozes, 1990), p. 69. Livro XII. VII. 1.

[42] Robert F. Brown, “The first evil will must be incomprehensible: a critique of Augustine”, *Journal of the American Academy of Religion* 46, no. 3 (1 de setembro de 1978): 316.

[43] *Ibid.*, p. 317.

[44] *Dogmática reformada*, vol. 3, p. 141.

[45] *Ibid.*

[46] *Ibid.* Grifos nossos.

[47] *Ibid.*

[48] *Ibid.*, p. 143.

[49] *Ibid.*, p. 141.

[50] *Ibid.*, p. 141-142.

[51] *Ibid.*, p. 142.

[52] *Ibid.*, p. 76.

[53] *Ibid.*, p. 60.

[54] *Ibid.*, p. 61.

[55] *Ibid.*, p. 63.

[56] *Ibid.*, p. 68.

[57] *Ibid.*, p. 65.

[58] *Ibid.*, p. 71.

[59] *Ibid.*, p. 72.

[60] *Ibid.*, p. 76.

[61] Herman Bavinck, *Dogmática reformada — Prolegômena*, John Bolt, org., tradução de Vagner Barbosa (São Paulo: Cultura Cristã, 2012), vol. 1, p. 214.

[62] *Ibid.*, p. 215.

[63] *Ibid.*

[64] *Ibid.*, p. 218-219.

[65] *Ibid.*, p. 216.

[66] *Ibid.*, p. 221.

[67] *Ibid.*, p. 226.

[68] *Ibid.*, p. 222.

[69] *Ibid.*, p. 225.

[70] Agostinho, *O Mestre*, tradução Ângelo Ricci, in: Gordon H. Clark, *Senhor Deus da verdade* (Brasília, DF: Monergismo, 2018).

[71] *Dogmática reformada*, vol. 1, p. 231.

[72] *Ibid.*, p. 232-233.

[73] *Ibid.*, p. 233.

[74] *Ibid.*, p. 231.

[75] Agostinho, *O livre-arbítrio*, p. 142. Livro II.XX.54.

[76] *Dogmática reformada*, vol. 3, p. 71-72.

[77] *Ibid.*, p. 149-150.

[78] Agostinho, *A cidade de Deus*, tradução Oscar Paes Lemes (Petrópolis/RJ: Vozes, 1990), p. 69. Livro XII. VII.1.